

Питер Кингсли.

КАТАФАЛК: КАРЛ ЮНГ
И КОНЕЦ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Часть 2

Питер Кингсли

**КАТАФАЛК: Карл Юнг
и конец человечества
(часть 2)**

Касталия



2019

УДК
ББК

Питер Кингсли

Катафалк: Карл Юнг и конец человечества. Часть 2 —
М: «Касталия», 2019. — 258 с.

ISBN

18+

© Питер Кингсли
© Иван Ерзин, перевод, 2019
© Анна Корнякова, редактурa, 2019
© Андрей Кичо, оформление, обложка,
оригинал — макет, 2019
© «Касталия» (Москва), 2019



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ
«КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.

КАСТАЛИЯ

«Касталия» - многомерный культурно-просветительский проект, целью которого является ментальное и духовное обогащение личности посредством синтеза самого широкого спектра знаний - от глубинной психологии до оккультных традиций - оттого, не имеющий аналогов в информационном пространстве.

«КАСТАЛИЯ» - ЭТО:

- **ИЗДАТЕЛЬСТВО**, выпускающее уникальные книги, большинство из которых впервые доступны для русскоязычного читателя благодаря нашим усилиям.
- **ЛЕКТОРИЙ** с регулярно проходящими лекциями в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России и ближнего зарубежья.
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где собран весь массив наших видеолекций по юнгианской психологии, символизму таро, алхимии, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **САЙТ**, ежемесячно пополняемый эксклюзивными переводами, авторскими материалами, видеозаписями, книгами и статьями - огромным количеством ценной информации, находящейся в открытом доступе, то есть предоставляемой совершенно бесплатно! Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения изданных нами книг, это не станет препятствием на пути познания.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ** в сфере психологии, астрологии и таро, готовые оказать помощь в преодолении духовного кризиса и расширить ваше представление о самих себе.

Наш проект - это, кроме того, **знак качества**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от шизотерики, а "духовный эфир" заполнили лазаревы, трехлебовы, ахинеичи, торсуновы и прочие чумакователи и мошенники, наш проект дает уникальную возможность соприкоснуться с серьезными и аутентичными духовными и психологическими школами.

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



ЧАСТЬ 1

ГЛАВА 1

Мистический дурак

~5~

ГЛАВА 2

Назад к источнику

~95~

Сокращения

~213~

ЧАСТЬ 2

ГЛАВА 3

Путь к закату

~5~

ГЛАВА 4

Катафалк

~154~

Сокращения

~245~

ГЛАВА 3

Закатный путь

Я посетил Велию, родной город Парменида, где были обнаружены вырезанные в мраморе надписи о нем, а также о других пророках — целителях, где ему была дана логика, наряду со всей остальной наукой, только раз в жизни.

Это была весна 1999 г., и главный археолог в этой области позволила мне остаться в принадлежащем ей большом доме в непосредственной близости от места раскопок, где я мог каждый день изучать надписи и статуи. Я подружился с местной парой, которая однажды пригласила меня на ужин.

Но странный внутренний толчок подсказал мне не принимать приглашение: вместо этого просто отправиться в постель. И словно ожидая, приму ли я приглашение, меня посетил необычно яркий сон.

Я маленький мальчик, но в то же время взрослый мужчина. Мои родители — это были мои «реальные» родители, а не физические — владеют землей, прекрасными полями, полями моего сердца. Но однажды я вернулся домой, чтобы обнаружить, что они созвали людей, чтобы собраться и подрезать большинство деревьев; сделать все респектабельным, одомашненным, упорядоченным по четким линиям.

Деревья там и сям были подрезаны, срублены. Дикость, первобытная сила и магия были уничтожены, ушли.

Я стою один, в потрясении. Родителей дома еще нет. Они словно намеренно ушли, или просто притворились, что ушли, чтобы их не было, когда я вернусь. Ужас отдавался в глубинах моего существа.

Всё ушло: та магия, чудо, мощь, та сущность, которая была моей, частью которой я был. Теперь это просто подрезанный, одомашненный сад.

И ко мне подходит мужчина в слегка поношенном плаще, бежевом или сером. Он начинает говорить со мной очень приветливо, крайне вкрадчиво. Он говорит, что, конечно, я знаю, в чем тут всё дело, ведь я, как и он, понимаю важность работы по юридической оценке. Я понимаю, что к чему. Я знаю, почему такие вещи нужно делать ради страховки — реалистично и так далее, и так далее.

И я начинаю кричать. Не рыдать, а тихо завывать. Я абсолютно безутешен. Ничто, никто никогда не утешит меня после всего свершившегося; всего утраченного; навеки отнятого таким оправданным действием моих родителей.

Я собираюсь уйти, пойти, сделать что-нибудь, отправиться хоть куда-нибудь: Бог знает, что. Боль пронизывает все мое существо, становится всем моим существом.

Моя сестра — даже хотя она была старше меня в физической реальности, мы всегда были близки, как близнецы — приходит ко мне. Она пытается меня образумить; говорит, что все не так плохо; что я преувеличиваю; не стоит поднимать шум; не нужно так расстраиваться. И, к ее ужасу, я начинаю вопить в голос.

Я реву с первобытной болью, горем, яростью: ревом деревьев, которые больше не живут, которые были убиты. Это рев дикой природы.

Но внезапно, или, скорее, постепенно, сестра слышит рев; признает его, откликается на него. К культурному шоку всех остальных, мы начинаем реветь вместе. Она услышала зов деревьев, дикость природы во мне и через меня. И она ответила.

Мы понимаем, что, возможно, нас запрут как безумных. Но нам все равно, мы с этим не считаемся. Мы, наконец, сами стали этой дикостью, снова, без всякого разума или рассуждения, аргумента или оправдания, страха или приличий и социальных или семейных связей.

Это были мои любимые деревья; мое сердце. И юрист, оценщик в своем потрепанном плаще, пытался сказать: «Ну, говоря по правде, я думаю, что все сделано довольно хорошо и выглядит неплохо».

Этот сон потряс меня до глубины души. Конечно, он говорил кое—какие глубоко личные вещи обо мне самом. Но еще до того, как пробудиться, я знал, что древний дух этого места — места Парменида — говорил через этот сон и говорил гораздо, гораздо больше.

На самом очевидном уровне он был просто об агонизирующей боли взросления; об утрате невинности или единства с природой или красотой. Вскоре мы делаем то же, что и все остальные: сжимаем зубы и преодолеваем, движемся дальше, учимся с приятностью смотреть на бетонные блоки вокруг, чтобы приучиться восхищаться их чудесной вместимостью и обособленностью.

Затем, еще до того, как мы поймем, что произошло, мы больше не слушаем голос юриста, говорящего с постоянным авторитетным бубнежом повсюду в окружающем нас обществе.

Мы сами юристы, потому что таким стал наш ум. И куда бы мы ни смотрели, даже внутрь себя, даже на духовность или кажущееся священным, мы тихо оцениваем все с холодными расчетливыми глазами юриста в потрепанном плаще: взвешиваем каждую деталь, превращая то, что, как мы надеялись, вернет нас к жизни, в очередной ловкий трюк по ее избеганию.

Далеко по ту сторону и позади всего этого дикий дух Велии несся сквозь сон — пророческий дух наших предков, дыхание реальности гораздо более

мудрой и развитой, чем якобы разумный мир, по которому мы бродим, притворяясь взрослыми.

Эта реальность, ныне забытая, потому что она так умело срублена и прекрасно рационализована давным—давно, была и остается миром законов: подлинных законов, тех законов, что действительно достойны человека. На самом деле, прежде чем я покинул Велию, мне показали эти законы один за другим, каждый из них вырезан на отдельном блоке из мрамора, во время сна, который длился всю ночь и продолжался после того, как я проснулся.

Но нет ничего даже отдаленно общего между этими этими вневременными законами и подвижной, временной законностью наших потрепанных юристов. И постепенно я понял, что в этом реальное послание сна.

В нашем обществе мы склонны просто видеть то, что является перед нами, не больше, потому что нас приучили принимать всё без вопросов. Однако, мы не понимаем и даже не чувствуем необходимости понимать, откуда всё берется.

Ничто не берется просто ниоткуда; и юрист в моем сне тоже не взялся ниоткуда. Он не что иное, как неизбежное последствие убийства наших сакральных законов, тщательного вмешательства в дары, которые были принесены из иного мира.

И это относится ко всем тем вещам, которыми мы окружены, хотим мы того или нет. Они просто конечный продукт отрезанной и уничтоженной природы; изначальной энергии, которая была искажена, насильно отклонена от первоначального направления; манипулирования сакральным.

Мы искренне склонны верить, что можем выбрать оставить позади сакральное, забыть о нем и продолжать жить нашей современной жизнью. Однако, мы забыли, что, когда сакральное больше не почитают и не ценят, оно не уходит. Оно не исчезает в какой—то вакуум, в какую—то пустоту.¹

Древние благословения не исчезают. Вместо этого, согласно закону, они обращаются в проклятие, которое преследует и травит нас. И, возможно, мне стоит показать еще один пример, как это работает.

В различных религиях есть самые разные представления и верования о природе Бога. Но никакие догматы или учения не могут изменить простейший и глубоко человеческий опыт столкновения лицом к лицу — в дверном проходе, на кухне, в саду — с сокрушительной реальностью, которая, как вы осознаете, может мгновенно вас уничтожить. И, как только вы уловили ее проблеск, вы никогда уже не будете прежним.

Я говорю о реальности Бога как всеведущего, вездесущего и всемогущего: знающего все, потому что он присутствует везде и является силой, стоящей за всем существующим.

Традиционно всегда были люди, которые были достаточно сильны, чтобы вынести такой опыт и, чаще всего как пророки, они играют роль посредников между человеком и божеством. Но это поднимает очевидный вопрос.

Это вопрос о том, что происходит, когда эти люди исчезают с картины, потому что мы, как культура, больше не думаем о каком — то контакте с сокрушительной реальностью сакрального и потому что, вместо этого, полагаем, что можем установить смехотворную иллюзию полного контроля.

Ответ в том, что, когда мы больше не уважаем и не признаем живые качества божественного сознания, присутствия и силы, они оказываются вынуждены адаптироваться к нашей пародии на реальность.

Они так и делают, приспособляя свой образ и форму, чтобы стать кошмаром Большого Брата, следящего государства, ужасно всеведущего, вездесущего и всемогущего, соответствующего своим божественным атрибутам с еще большей преданностью и точностью в грядущие годы, и все потому, что мы решили, что можем оставить сакральное.

Естественно, смеяться тут не над чем. Как говорят, это не прогулка в парке. Дело в отрицании и злоупотреблении божественной энергией, самой могучей энергией, что существует; и это никогда добром не кончается.

Божественные законы подгоняются под человеческие и в результате становятся абсурдно бесчеловечными. Божественные атрибуты искажаются в механизмы человеческого контроля, которые становятся еще более бесчеловечными. И не случайно, что самые фанатические крайности законности, когда все пытаются засудить друг друга каждую секунду, а также самая фантастическая изобретательность в стремлении к технологическому идеалу тотальной глобальной слежки, нашли свой дом в современной Америке.

Напротив, эти простые факты выдают секрет Америки в простейшей возможной форме.

Как нация, она всегда полагала, что может претендовать на мантию, загадочность исключительности; на тотальную уникальность и отличие от всякой другой нации на земле. Но Соединенные Штаты Америки совсем не исключительные, кроме как в одном отношении — это совершенно неминутная и неизбежная кульминация курса, которым шла западная культура тысячи лет.

Ее мечты, ее идеалы, даже самые гордые амбиции ей не принадлежат. Знаменитая проявленная судьба Америки всего лишь конечный результат отбрасывания Западом того, что было его подлинной судьбой.

А что до поступательного, бессознательного спуска в технологический ад, то именно это случается, когда общество забывает, что даже его наука имеет сакральный источник в глубине подземного мира.

Это совершенно логично.

Интересно наблюдать за первоначальными впечатлениями Юнга от Соединенных Штатов во время его первого визита.

Это был 1909 г., и его приветствовали как международную знаменитость, так что к его работе проявляли даже больше интереса, чем к Фрейдю, который прибыл с ним. Но когда он писал жене Эмме об этой «стране чудес», в которой оказался, он сделал комментарий пророческой простоты, на который едва ли обратили много внимания:

«Что до технологической культуры, мы намного отстаем от Америки. Но все это стоит пугающе дорого и уже несет в себе зародыш гибели».²

Пророческий тон этого комментария безошибочен, как и хирургическая точность предупреждения. Однако, он бесконечно далек от экстравагантных пророчеств об уникально привилегированном будущем Америки, которые циркулировали как до, так и после его времени. Американские оккультисты сдернули всякую завесу, скрывающую подлинную природу знаменитой исключительности их страны, когда, порой даже с президентского одобрения, сообщали, что Соединенным Штатам, наконец, выпало исполнить амбициозную мечту Платона и Аристотеля об империи, управляемой продвинутыми царями — философами.

Даже древнеегипетские жрецы, убеждали они людей, уже стремились создать эту философскую империю в Америке. Знаменитое золотое руно, которое искали греческие герои где—то в океане на западе, на самом деле было американской Декларацией независимости. И тут была идеальная почва для следующей стадии в человеческой эволюции: «тут был девственный континент, населенный кочевыми индейскими племенами, бескрайняя территория, во всех отношениях подходящая для великого человеческого эксперимента», который попросту предполагает следование «Вселенскому плану» для человечества, «пока платоновская империя не будет установлена на земле, и башни новой Атлантиды не поднимутся из руин материалистического и эгоистичного мира».³

Большинство иностранных духовных учителей, приезжавших из Азии, были, понятным образом, потрясены от величия и красоты, незрелости и неразвитого потенциала земли.

Америка была чудесно приветливым местом для создания новых центров для их работы, и легко было опьянеть от кажущихся бесконечными возможностями страны.⁴

Но Юнг, к его чести, сумел твердо устоять на ногах и никогда не забывал о реальностях человеческой психологии. Вернувшись в 1912 г., он дал интервью *New York Times*, которое было опубликовано под заголовком: «Америка стоит перед самым трагичным моментом». Он предупреждает, прямо и настойчиво, об огромной опасности, угрожающей американцам — не снаружи, а от темных бессознательных сил внутри, которые они не хотят или просто не способны видеть.

Он не только указывает на качества убийственной дикости и жестокости, которые позволили им завоевать целый континент с такой утонченной эффективностью. Прежде всего, он указывает на взрывоопасную безжалостность их рассуждения; на крайнюю жестокость их холодной абстрактной логики. Он объясняет, как врач, что, хотя был бы рад помочь в болезненном процессе обретения осознанности, он мало что может сделать без полного сотрудничества пациента.

И тут лежит подлинная проблема. «Америка не видит, что есть угроза. Она не понимает, что стоит перед самым трагичным моментом: моментом, когда она должна сделать выбор — повелевать своими машинами или оказаться поглощенной ими, и поскольку она этого не знает, я не хотел бы ей навредить».⁵

Возможно, потому что Юнг так сильно пытается быть тактичными, но и правдивым, я должен подчеркнуть здесь очевидное. Он предупреждал против непосредственно маячащей угрозы, что американцы окажутся под властью и будут уничтожены своими машинами, своей технологией, своими гаджетами — больше ста лет назад. Но еще более важно его грозное добавление: поскольку сознание американцев этого «не знает, я не хотел бы навредить».

Все здесь следует читать с величайшим вниманием и тщательностью. Юнг прямо обращает внимание на нынешнюю угрозу, при этом столь же прямо указывая, что американская психика не просто не знает. Она не хочет знать. Она не хочет просыпаться; несмотря на энергичные слова о преобразении, не хочет преображаться.

И нет ни малейшей хорошей причины, почему она должна. Юнг никогда не собирался подталкивать американцев к некоему великому героическому поиску, чтобы они обнаружили свое высшее я и открыли свою духовную судьбу, что, конечно, большинство американцев, не занятых безжалостным пресле-

дованием материального успеха, уже делает в своем ожесточенном поиске самосовершенствования и самопознания.

Вместо этого им придется обнаружить то, с чем они меньше всего хотят столкнуться: безжалостность их механического мышления и рациональности. Конечно, гораздо проще экспортировать эту жестокость или скрыть ее за сотней оттенков губной помады. Но взглянуть ей в лицо напрямую не готов практически никто.

Гораздо более привлекательно верить в то, во что отказывался верить сам Юнг; оптимистично, уверенно, отчаянно надеяться, что, если достаточно людей соберется вместе и пробудится, тогда все мы вступим в новую эру. И весь мир преобразится.

Гораздо проще не замечать, как каждое коллективное движение к пробуждению осознанности в человечестве пожирает те крошечные остатки сознания, которое остается у людей, чтобы швырнуть еще глубже в бессознательность — или как непреодолимо соблазнительно, будучи охваченным восторгом, утаскивать фрагменты мудрости, предназначенной, чтобы давать доступ к реальности по ту сторону эго, и вместо этого использовать ее, чтобы укреплять эго.⁶

Все это не дает никакого решения. Нет изящного или безболезненного выхода в некую чарующую новую эру, еще новее, чем все те новые вещи, к которым американцы уже привыкли, из трагической ситуации, в которой оказалась Америка. И не должно быть сюрпризом, что, когда к концу жизни Юнг перечислил вещи, которых почти боялся, он решил упомянуть именно эти.

Он не просто боялся бессознательности в целом. Он не просто боялся современной науки. Несмотря на подлинную любовь к американцам за их замечательную открытость и проницательность, за американские машины, американский сленг, он прежде всего боялся Америки.

Коммунизм для него и близко не подходил к этой угрозе. Даже при уравнивавшем всех, репрессивном режиме, реальная индивидуальность может выжить где-то под поверхностью. Но в обществе, в котором каждый американец массово обучен превращаться в индивидуальность, когда каждому ребенку коллективно привиты навыки самосовершенствования, тогда, несмотря на все песни и танцы, все бесчисленные выборы и терапии, все величественные иллюзии, глубоко внутри остается смертоносная пустота.⁷

И есть опасность однажды столкнуться со скрытым за маской индивидуализма подлинным лицом коллективной Америки: Америки, которая сокрушает

людей под ногами, как крупички пыли, если они не согласны, каждый из них, поклониться машине.

Немногим более десяти лет спустя после интервью 1912 г. *New York Times*, Юнг снова говорил об Америке в Америке.

На этот раз не публично, для особой группы людей, которым, как он чувствовал, можно доверять. И он говорил о безжалостности американской психики, а также о неуважении, полном безразличии американцев к «предкам».

Для него одно шло рука об руку с другим. С одной стороны, безжалостность — это бесчеловечно механический, бессознательный подход, который стоит на пути всякого реального доступа к предкам. С другой, поскольку мы отрезаны от предков, мы также жестоко отрезаны от самих себя.

Нет ничего более важного. Предки, мертвые — это единственный реальный источник жизни в нашем мире живых. Но этот наш хрупкий мир связан такой бесконечно тонкой нитью с реальностью по ту сторону нашей, что отрезать мир предков, отказавшись ценить, признавать или уважать его, как пытается делать современная психика с ее безжалостной рациональностью, это идеальный рецепт катастрофы.

Конечно, для большинства людей, ныне пишущих о Юнге, на самом деле, для большинства юнгианцев, это не более, чем слова. И это помогает объяснить, почему никто не отметил, под каким глубоким влиянием Горного Озера он находился, когда говорил о безжалостности, а также о предках в том конкретном случае, под влиянием того старейшины, с которым он познакомился в пустыне Нью — Мексико во время первой беседы с индейцами.⁸

Конечно, на одном уровне Горное Озеро только подтверждал и подкреплял выводы, которые Юнг уже сделал сам. В то же время, Юнг делал немного больше на этом небольшом собрании в Нью — Йорке, чем говорил теоретически об американцах или нерешенной проблеме предков, до сих пор присутствующих на их земле: гораздо больше.

Для каждого присутствующего на собрании это звучало так, словно он вел довольно интересную дискуссию о несколько деликатных предметах. Но факт в том, что Юнг сам, наряду с одним другом среди этой аудитории, той женщиной, что познакомила его с Горным Озером несколькими днями ранее, совершенно иначе воспринимал происходящее.

Для него произошедшее не было простым семинаром или лекцией, это было нечто исключительное. Словно он буквально оказался исполняющим «поминальную службу для Мертвых». И еще более поразительно его осознание, что,

несмотря на такое тщательное управляемое окружение с вручную отобранными участниками, последствия этой церемонии были на грани взрывоопасных, вызвав опасно негативные реакции.

Конечно, можно носиться по поверхности, как все остальные; но с погружением на серьезном уровне в американскую психику, даже среди друзей, были связаны непредвиденные риски.⁹

Следует отметить, что на публике это было совершенно иное дело.

Юнг всегда, хотя бы одним глазом, следил за происходящим в бессознательном, внутри него, а также в других, и старался обращать внимание на его особые желания и нужды. Он уважительно осознавал, какой далекой и какой тонкой оказывалась связь между эго американцев и их бессознательными тенями, и чувствовал немалую тревогу, наступая «на хвост тигра американского бессознательного». Для него частью долга врача было сказать то, что было уместно или необходимо во всяком случае; и, как человек, временами он предпочитал поступать с истиной несколько бережливо.¹⁰

В одном из самых занимательных, а также знаменитых описаний американской психологии, которое он представлял американской аудитории, Юнг привлек свой красочный репертуар комментариев и анекдотов, нацеливаясь на то, что описывал как коллективный подход Америки.

И он определил эту центральную характеристику, очень просто, как «героический идеал» — очаровательно освежающую энергичную ментальность, уже вбитую в американцев в детстве, подталкивающую их, пока они не свалятся, рассказывающую, что все имеют задатки героя, небеса не предел, я достигну всего, если настроюсь на это.¹¹

Все это звучит совершенно чудесно, если только не задумываться, что такой «героический идеал» может значить в терминах юнгианской психологии в целом.

Но стоит задать такой вопрос, и все довольно быстро встает на свои места.

По Юнгу, когда целая страна коллективно отождествляется с таким героическим идеалом, не видящим пределов, которых может достигнуть ее народ, не только позволяющим, но и вдохновляющим «героически навязывать свою волю, идти своим путем» и громко кричащим: «Где есть воля, там есть путь!» — некоторое время все может выглядеть прекрасно снаружи. Но внутренне такая страна уже охвачена той же психологической болезнью, которую Юнг называл болезнью всемогущества, втянувшей Германию в Первую Мировую войну, а затем погрузившей прямо в окончательный хаос фашизма и нацизма.¹²

Все это, однако, только на коллективном уровне. И, конечно, для Юнга все должно возвращаться к индивидууму, и это объясняет, почему он вложил столько сил в описание загадки сфинкса, с которой столкнулся на своем пути внутрь себя.

Ему, как человеку, было так важно разгадать эту загадку, что он понял — от нее нельзя уклониться или сбежать. Он стоял перед простейшим выбором. Либо он найдет ответ, чего бы это ни стоило, либо придется покончить с собой.

И он начал понимать, что невыносимым вопросом, стоящим перед ним, была загадка, почему ему пришлось убить свой героический идеал — почему, несмотря на сокрушительное горе и сожаление, он был вынужден уничтожить все те личные качества, которые научился ценить больше всего, всё, что считал благородным и к чему был привязан больше всего, свое господствующее чувство продуктивности, власти и силы, но прежде всего силу собственного ума.

Обойти ее было нельзя. Короткого пути не было. Все эти сознательные и бессознательные установки следует уничтожить и оставить позади на пути из бессознательности к реальному сознанию, потому что даже то, что мы называем своим сознанием, лишь препятствие. Идеалы — это предельное искушение; и думать, что я могу сделать то, что хочу — величайшее заблуждение.

«Мой героический идеализм нужно было отбросить, ведь есть вещи выше воли эго, и перед ними следует склониться».¹³

Тут мы оказываемся прямо в сердце тяжело доставшегося Юнгу понимания, что действительно значит стать лицом к лицу с истиной о себе как человеку. И всякий, читающий то, что он говорит о необходимости оставить свой героический идеализм любой ценой, достаточно легко предположит, что это не более чем Юнг в своем блеске, а также своей эксцентричности. Это просто Юнг, сомнительный психолог, завернувший в мистику, обсуждая свой личный опыт в тщетной надежде, что он может иметь некое более широкое применение.

Затем нужно получше задуматься.

То, что Юнг пытается сообщить, может звучать довольно странно, довольно экстремально, точно необязательно для нашего современного мира, особенно в мире современной духовности с ее бесчисленными выборами и героическими возможностями. Но это только вновь показывает, насколько мы на Западе отклонились от всякого следа коллективной разумности.

Юнг в своей борьбе, своих по — видимости уединенных осознаниях совсем не одинок; вовсе нет. У нас есть фрагменты древних текстов, хранящих голоса

вавилонской мудрости, которые тысячи лет назад говорили примерно то же, что древнегреческая пророческая традиция будет говорить столетиями позже.

Если кто—то говорит «я — герой»,

Этот человек будет унижен.

Если кто—то заявляет «я смогу это сделать!»,

То этот человек кончит ни с чем.¹⁴

В этом нет совсем ничего исключительного: ничего загадочного или необычного, точно ничего удивительного, тревожного или подозрительного.

Напротив, это самая базовая реальность человеческой психологии. Исключений нет, потому что законы — не те, что созданы людьми, а законы, создавшие людей — совершенно ясны.

Исключений нет никогда.

И это просто голос мудрости, взывающей из зари, из корней, из источника нашей западной цивилизации к окончательному проявлению этой цивилизации.

Удивительно, как всё, абсолютно всё, что делает нашу так называемую цивилизацию уникальной, имеет сакральный источник — сакральное предназначение.

Осознание этого сакрального предназначения, простейший акт осознания, формирует сакральную географию нашей культуры: создает ее сакральный ландшафт. И когда мы теряем чувство этого внутреннего ландшафта в себе, мы автоматически теряем чувство сакральности вокруг нас.

Когда мы видим деревья внутри нас срубленными, даем отрезать сакральный источник нашего западного мира по огромному количеству крайне разумных причин, вот к чему мы приходим. Есть общая для всех нас скрытая реальность, в которой каждая мельчайшая вещь имеет свое место, свою красоту, функцию, целостность.

Это ландшафт нашей истинной природы, содержащий самые детальные инструкции и указания о том, что нужно. И утрата этого сакрального ландшафта, который некогда был жизненной силой нашей культуры, это изначальная экологическая катастрофа, за которой неизбежно, сами собой, следуют все другие экологические катастрофы вне нас.

Есть множество возможностей позиционировать себя «за прогресс» или «против прогресса», «за технологию» или «против науки». Но эти воображаемые выборы полная бессмыслица. Совершенно тщетно быть за технологию или против нее, не представляя, не зная, не понимая, чем была западная наука с самого начала — даром, предложенным богами с сакральным предназначением.

Как только наука забыла об этом предназначении, все остальное было уже утрачено. И это совсем не современная проблема. Платон, как и Аристотель, уже проложили путь, генетически модифицируя семена нашей западной культуры, лишая их естественной силы, тысячи лет назад: втискивая себя в картину и приписывая себе непричитающиеся заслуги.

Та сакральная мощь, однако, отказывается уходить. Она никогда не исчезает. Если бы она исчезла, всё бы не обернулось так плохо, потому что она остается, но меняет форму, становится силой, преследующей нас, наслаждаясь хаосом, медленно, но верно уничтожая наш мир вместе с нами.

Не осталось экспертов или специалистов, которые владеют ключом к западной науке или логике, или человеческому разуму; не говоря уже о наших

скромных чувствах. И теперь так трудно сказать хоть слово об этом, потому что было утрачено даже умение слушать.

Конечно, мы можем думать, что готовы слушать. Но, что до подлинной готовности меняться, а не просто проходить через неизбежные движения изменений, то уже слишком много стоит на кону.

Мы все далеко зашли по этому пути, забыли, что значит хотеть чего — то подлинно важнейшего. Гораздо проще продолжать слушать юристов внутри и вне нас, веря в разумность существования, идя на компромиссы там, тут, а потом еще вот тут.

И вместо того, чтобы взять на себя реальную ответственность, гораздо проще подбирать крошки под столом других культур: немного шаманизма или индуизма, чуточку дзен — медитации, крошечку тибетского буддизма или восхитительную смесь всего сразу, уйти в некий отпуск, чтобы снова вернуться к жестокости нашего западного общества с его «нормальностью» и пошлостью, а также лживой пустотой его слезки.

Честно говоря, чтобы хотеть столкнуться лицом к лицу и выдержать тьму нашей западной культуры — где мы, куда идем, откуда мы — нужно быть безумцем.

Забавно то, что вот он я, размахивающий руками; поднимаю шум об истоках и заре нашей западной культуры, делюсь этой хранимой тайной, скрытой Западом от Запада, о том, что Запад имеет сакральный источник. Все это может звучать так экстраординарно, так странно.

Но я говорю несколько не экстраординарные вещи, потому что нигде на планете вы не найдете ни одной традиционной культуры, которая не помнит, до мельчайших деталей, о своем сакральном предназначении и источнике.

Даже не осознавая того, мы предоставлены самим себе. Это мы сами придумали странный миф о прогрессе, согласно которому вещи должны идти всё лучше. Конечно, нет никаких причин беспокоиться об истоках, если мы справляемся все более эффективно и действенно, с каждым днем. С самого первого момента, когда ребенок может издавать звуки, это вдалбливают ему в уши; и проблема в том, что со своим воображаемым чувством превосходства во взрослых телах, мы так и не переросли стадию этого маленького ребенка.

Отставив в сторону влияние западной цивилизации, нет ничего более интуитивного — самая естественная вещь на свете — чем культуре или племени помнить и славить свое сакральное происхождение. Нужно только задуматься над прекрасными словами Руми, известнейшего персидского суфия:

Загляни в источник каждого умения или намерения,
И там ты обнаружишь, что его корнем и истоком было откровение.

Люди узнали их, все до одного, от пророков.

Это звучит так прекрасно, так мило. Однако, не так мило осознание, что это применимо не только ко всем остальным: не только к людям, живущим в какой-то чужой, экзотической стране.

Это также применимо к нам, людям Запада, потому что, как наследники древних греков, мы тоже имеем своих пророков, которые в свое время были тесно связаны с пророками Израиля и Ближнего Востока.¹⁵

Но задуматься об этом факте нельзя, потому что тогда нам придется брать полную ответственность за тайну в корне нашей культуры, а не просто подбирать плоды других культур, где вздумается.

Вот почему такое мучительное страдание может вызывать просто открытие, что западная цивилизация, как и всякая другая, появилась из пророчества; из откровения. Вот почему такая сокрушительная тяжесть одиночества связана с хранением такой тайны, ведь цена серьезного отношения к ней стала так велика.

По большей части, лучшее, что можно сделать — это наблюдать, как пророчества, давшие жизнь другим культурам, раздуваются в милые истории, тогда как над пророками, отдавшими жизнь за нас, продолжают насмехаться и игнорировать их. Историки больше всего любят глумиться над теми древними западными пророчествами, смеяться над тем, как они выставляют себя экстравагантными глупцами, подшучивать над Парменидом и Эмпедоклом за их грандиозные откровения — за «снихождение до просвещения тьмы, в которой, как они думали, спотыкалось остальное человечество».

Тот факт, что эти пророческие фигуры были столь высокомерны, что ставили под вопрос наше несомненное высокомерие, что они осмелились бросить вызов целостности нашей коллективной мудрости, утверждая, что мы все во сне, и даже наши фантазии о пробуждении просто другая форма сна, дает все мыслимые оправдания, чтобы отбросить их как совершенно неуместных или попросту безумных, засунув их учения в какой-нибудь буфет.¹⁶

И так нам удается забыть, что традиционно пророки не просто приходили со своими тягостными посланиями, поучительными рекомендациями, которые, конечно, каждый волен либо принять, либо отвергнуть.

Они также приходили кричать.

За их попытками сообщить таким способом, чтобы наши образованные умы могли хотя бы притвориться понимающими, также стояла чистейшая боль

человеческой отделенности от сакрального. И они кричали от простого отказа людей, несмотря на их торжественное притворство в понимании, несмотря на их пустое благочестие, потому что, как это ни иронично, отчаяние крика оправдано откликом, который этот крик вызывает.

Но Карл Юнг любопытным образом не забыл. Напротив, он знал этот крик слишком хорошо. Именно он подталкивал его, несмотря ни на что, несмотря ни на какое противостояние и непонимание.

Он был знаком с ним по учениям известного гностического пророка и спасителя Мани, чей финальный вопль или крик возвестил конец целого мира. И прежде всего, он знал его как знаменитый «крик Мерлина».

Это крик не просто Мерлина—мага, а Мерлина как великого пророка, который, как понял Юнг, содержит в себе важнейшую тайну и центральное значение Грааля; который, несмотря на всю свою магию, внутренне оказывается вынужден отказаться от людей, потому что их тупость приносит так много страдания, что сводит с ума; это тот же Мерлин, который, наконец, уходит от мира в безмолвие леса и, будучи птицей, может быть услышан через свой крик, который неотличим от крика птиц.

И в последние годы Юнг, к своему потрясению, внезапно осознал, что, все больше удаляясь в башню у озера в Боллингене, проживал легенду о Мерлине до мельчайших деталей.

Он был Мерлином. Вся его работа, все, что он, когда бы то ни было, публиковал, было древним пророческим криком. И, в точности как Мерлин, он был обречен остаться непонятым людьми.¹⁷

В конце концов, если люди не знают, как расшифровать крик птиц, маловероятно, что они смогут понять крики Карла Юнга.

Кое—что во сне из Велии стало доходить до меня только спустя долгое время.

Это было связано с криком, который исходил от меня, все громче и громче, пока не распространился на мою сестру.

Я не говорю, что не уловил тут же в чистоте своего прямого опыта, что это было, хоть я и спал. Это визг животных, вопль и крик птиц, поразительно выраженный через человека. Это звук сакрального, кричащего самому себе; голос жизни, бьющей ключом в нас, отрицающей правоту всего неверного вокруг нас.

Это единственный достаточно сильный, достаточно изначальный отклик, который выстоит, даже когда самые медитативные версии спокойствия стали всего лишь утонченными формами соучастия.

Это ревуший поток бесконечной эмоции, текущей прежде всякой разумности и почтенности, намного ниже наших чистеньких и прекрасно одомашненных духовных путей, с которым нам бесконечно трудно примириться, который мы даже недостаточно проворны услышать. Это невыносимое осознание, что никакие наши умные стратегии не будут работать, потому что они только делают всё хуже, тщательно насаивая иллюзии уровень за уровнем одна на другую.

Это зов, прорывающийся из глубин, не имеющий осознанной цели; никакого установленного или не установленного мотива; никакого мудрого желания или надежды изменить, улучшить, принести некое лучшее понимание. И это не просто боль от утраты нашей внутренней природы, или горе от воспоминания, что мы потеряли.

Он также делает природу снова живой.

Это то, что Юнг описывал как гнев природы против всех безжалостных искусственностей и изощренных рациональностей, пытающихся ее сокрушить. И в понятиях нашей западной культуры нет ничего менее разумного. Нет ничего менее оправданного или приемлемого, менее уместного или терпимого.

Напротив, вой — это крайнее безумие, потому что это единственное, что прорывается прямо сквозь нашу потрепанную уместность, пока не останется ничего уместного.

Но мне потребовалось так много времени понять, потому что — хотя это покажется самым одиноким делом на свете, — когда мне показали, как выть

той холодной ночью в Велии, я был совсем не одинок. Напротив, я познакомился с реальностью пророков.

Мы прекрасно, даже великолепно справляемся с забыванием. Было совсем не легко стереть ту неудобную истину, что еврейские пророки постоянно выли и, еще хуже, наставляли других, как выть. Греческие пророки, вроде Эмпедокла, тоже: они выли, они вопили. Города Месопотамии, которые были так тесно связаны с еврейскими традициями и еврейским языком, даже имели свое название для особого рода пророков. Оно означало «вопящий» или «воюющий».

И когда древние греки наверняка вступили в контакт с шаманами, несущими свою мудрость и силу из Центральной Азии, они использовали одно слово, чтобы описать их.

Они называли их *goês*, что означает «ревун».

Шаманы, целители и пророки, еврейские пророки, греческие пророки, вавилонские пророки: они все были ревунами. Часто «ревун» было единственным титулом или именем, под которым их знали. И оказывается, что они имеют гораздо больше общего, чем кажется.

По какому бы случаю, по какой бы причине они не выли, они выли ради мертвых. Они выли над смертью отдельных людей, народов; культуры, человечества. Они выли ради тех, кто воображали, что еще живы, хотя тоже были мертвы.¹⁸

Пророки никогда не говорят с кем—то там, со мной или вами. Они пророки, потому что воют для всего мира. Даже если слова, которые они говорят, только для одной аудитории, их вой не имеет пределов. Его слышит народ; его слышит природа. Он пробуждает живое. Он волнует мертвых.

Хотя для большинства из нас это слегка чересчур. Так что мы отрезаем рев и игнорируем его; превращаем пророков в проповедников, реформаторов и своего рода мелких моралистов, с которыми легко можем соотнести себя; мы видоизменяем их по своему образу, искажаем их облик по своей воле, выдумываем их заново как всего лишь отражения наших эгоистичных амбиций.

И, конечно, мы любим полагать, что единственное, что заботит их — это дотянуться до нас, хотя мы горы свернем, чтобы только помешать им оказаться рядом.

Кажется, раздражающим, но таким занятным наблюдать, как наши политики, предсказатели и гуру выставляют себя как пророков, встают в позу пророков, ведут дела, как пророки; и мы неверно полагаем, что так пророки всегда и делали. Мы даже не можем постигнуть тот простой факт, что, то это,

которое у этих людей когда—то было, укоренено в земле. Настоящие пророки никогда не гордятся тем, что они пророки, потому что сгибаются под весом нашей бессознательности наряду с сокрушительным видением нашего прошлого, того, куда мы направляемся, чем мы стали.

Большинство из них, и не только Иона, будут молить, чтобы их освободили от необходимости что—то говорить или делать. Они борются со своей ролью, как могут. Они бы сбежали от нее, если могли.¹⁹

Кажется, странным, очень странным, что возвращение к началам западной философии может привести нас не к красотах и ясностям абстрактного мышления. Оно приводит нас к этому: к чистому ужасу того, что мы забыли и коллективно согласились забывать ради общего блага.

И под всеми ньюэйджевыми банальностями, вежливо сложенными горой над столетиями христианских банальностей, бьющееся сердце религии остается тем, чем всегда было — воем. Не думайте, что достигнете какой—то подлинной неподвижности иначе как через вой; и не считайте, что можно услышать вой космоса, не погружаясь в глубочайшую неподвижность.

Пророки воют, чтобы опрокинуть стол нашей разумности, воют над вредом, который мы не можем не наносить себе и миру вокруг, воют, чтобы озвучить печаль и депрессию целой культуры, которую все либо оставили страдать, либо безмолвно эксплуатируют.

Они воют над вечной безутешностью, погребенной под всеми жестокими утешениями, предложенными религией, философией, духовностью. Они воют над бессмысленностью пробуждения людей, чтобы наблюдать, как они снова валяются в сон, воют над полной тщетностью надежд, что кто—то поймет.

И воют не потому что никто не понимает, а потому никто не может вынести их вой.

В конце концов, нет ни малейшей причины, почему кто—то в своем уме станет это слушать, не говоря уже о том, чтобы вслушаться, что стоит за этим воем, потому что этот звук переворачивает всю жизнь человека вверх дном.²⁰

Это объясняет, почему за столетия все согласилось, что самое разумное — не просто заглушить вой. Гораздо более эффективное решение, не говоря уже об экономичности, в том, чтобы просто избавиться от пророчества.

И так история Запада, наряду с Ближним Востоком, превратилась в нудную историю о погружении пророчества в насмешки и потоки бессмысленных слов. Его систематически глушили в Греции; умело покончили с ним и в иу-

даизме; изгнали, насколько возможно, из христианства; и изящно убрали из ислама, благодаря догмату о Мухаммаде как последнем пророке.²¹

Однако, всегда есть небольшая хитрость, когда те, кто думают, что у них все под контролем, пытаются притвориться, что могут забыть.

Мы можем быть достаточно безжалостны, чтобы уничтожить себя, но мы просто не способны вырезать корень пророчества. И как раз, когда люди, наконец, воображают, что избавились от него, тогда они, скорее всего, обнаруживают, что оно совсем не исчезло.

Оно просто ушло под землю. Иными словами, отправилось туда, где ему и место, где, как отчаянно хочет и нуждается разум, должно остаться: тщательно запертое в сумасшедшем доме.

Так прекратилась родословная древних пророков на Аллене Гинзберге в 1950—х годах. Он начал работать над поэмой «Вопль» в 1954 году. Первая же строка возвещает, что она будет о безумии — и ведет к последнему рефрену «Я с тобой в Рокленд», рыча неизменной симпатией и сочувствием Гинзберга к душевнобольным пациентам известной клиники Рокленд возле Нью-Йорка.

Итак, у нас есть конкретный год: 1954. Есть конкретное место: больница Рокленд. И скоро мы увидим, какими необычайными могут быть эти истории о безумии с их сладкой иронией; с их странной точностью деталей, непревзойденной никакой рассудительностью.

Сам Гинзберг был не чужой в клиниках для душевнобольных. Позже он опишет, как вопль, заключенный в заглавии, был вдохновлен поэтическими, экстатическими криками, которые он слышал в лечебнице для душевнобольных. Но для него не тут лежит реальное безумие.

В его глаза весь мир сошел с ума. Вся западная культура безумна, и именно поэтому ей нужно запереть единственных оставшихся здравомыслящими: тех, кто увидел мельком, кто мы, на самом деле, такие, откуда мы пришли, куда мы идем.

И для него это безумие было, прежде всего, механическим безумием Америки. Это была освященная чудовищность роботизированной эффективности, методически источаемой Разумом — той же машинной разумностью, которая даже самых мягких, самых чувствительных людей сводит с ума. Конечно, никому, ни Гинзбергу, ни Юнгу нелегко говорить такие вещи; и неудивительно, что он столкнулся с трудностями, говоря их.²²

Благодаря длительному процессу проб и ошибок Гинзберг, наконец, смог найти единственный способ изобразить это коллективное безумие, сообщить

его через такое посредство, которое сохранит его ужасающую актуальность. Для этого подошла не обычная поэма, а поэзия, весьма осознанно представленная как магическая работа: как намеренный акт исцеления, наука заклинания и повторения, основанная на шаблоне и ритме дыхания.

Иными словами, он спонтанно, естественно, нашел путь назад к поэзии древнегреческих пророков—целителей, которые некогда породили наш западный мир.²³

Это не значит, что у него не было конкретных источников вдохновения.

Днем и ночью он погружался в мир пророков Ветхого Завета. Слыша вой своими ушами в сумасшедшем доме, он видел, как он сохранился через столетия в сочинениях еврейских пророков. Он нашел ритм и размер, свой заклинательный и гипнотический стиль уже в ритмическом языке еврейского пророчества.

Даже в федеральном суде он предстал и защищался как еврейский пророк. Он кричал и выл о судьбе всех вокруг, как еврейские пророки. У него тоже были непреодолимые видения, которые заставляли говорить о прошлых и нынешних реальностях, которые люди в их «тоскливом сознании» хронически неспособны видеть, не говоря уже о гибели Америки.

Как еврейские пророки, он понимал, что нельзя сбежать в Бога от всего разрушения здесь, потому что Бог *и есть* разрушение.

Как и пророки, он понимал, что необходимость играть роль пророка — это не какое—то эгоистическое удовлетворение или славная честь. Напротив, это «гребаная ужасная ситуация, с которой приходится столкнуться».²⁴

Но и пророчество имеет свои нежные компенсации. И во внешнем мире Аллен Гинзберг осознавал единую реальность, которая в своей бесконечной утонченности приносит с собой «пророческий образ, который наши нынешние силы плоти не могут вынести».

Это реальность птиц, прежде всего когда они летят вниз. Тогда они обладают властью преобразить время, почти уничтожить его, так как внезапно воплощают простое присутствие пророческого слова.

Замечаем мы их или нет, они всегда здесь; сейчас. Они никогда не уйдут, пока мы живы.

И они будут на наших могилах, чтобы порхать, кричать и оплакивать нас — зовя и вспоминая имя Бога, того Бога, о котором мы постоянно забывали заботиться, когда нас уже не будет.²⁵

Один из прекраснейших пророческих воплей уходит далеко в прошлое, почти на три тысячи лет.

Еврейский пророк Михей прекрасно выражает роль пророка, сводя все к основам.

Оттого — то я буду скорбеть и рыдать, ходить босым и нагим; моя скорбь — словно вой шакала, мое горе — словно крик совы.

И есть что—то в сравнении с совами и шакалами, что, благодаря чуду эрудиции, каждый библиист, переводчик и комментатор может обойти стороной, потому что это так просто, так несводимо ни к чему иному.²⁶

Крича, как сова, и воя, как шакал, пророк плачет голосом природы. Или, иными словами: пророк — это чистейшая, грубейшая природа, говорящая и зовущая, как человек.

Для нас, искушенных людей Запада, это звучит как умопомрачительный абсурд. Мы, по большей части, склонны думать о пророках как о жалких, почти нелепых фигурах, совершенно неестественных, потусторонних, запутанных, раздражительных. Но это просто результат нашей неестественной, потусторонней, раздражительной, запутанной обусловленности, полностью переворачивающей истину, не дающей увидеть то, что все мы должны видеть.

От начала до конца, пророчество просто о том, что естественно. На самом деле, нет ничего более естественного в нашем человеческом опыте, потому что реальность пророчества говорит о природе, внутренней и внешней, которую мы отбросили.

И еще мы как—то умудряемся упустить, что она, прежде всего, о жизни.

Как культура, мы коллективно вполне счастливы, притворяясь, что проявляем немного уважения к пророчеству, продолжая потешаться над ним, развращать его, нападать, превращать в товар. Именно это мы и делаем с природой. И мы делаем это, потому что давным—давно забыли, что пророки — это стражи творения.

Они хранители и защитники жизни.

Вот почему пророки в сакральных традициях всегда знали язык птиц. И они не просто понимали его. Как и шаманы, они знают, как на нем говорить, как говорить, звать и кричать вместе с птицами.

В своих пророческих костях они несут память о прежних днях, когда птицы, животные и люди все говорили на одном языке: когда люди могли превратиться в птиц, а птицы в людей.

Но они не просто помнят те дни. Они снова возвращают их к жизни.

Это были древнейшие формы пророчества на Западе: наблюдать за порханием птиц, постоянно слушать их звуки, обращать внимание на ветерок, колышущий листья деревьев.

Все идеально работает вместе. Слышать, что говорят птицы, значит автоматически расшифровать послание ветерка. То же самое в еврейской традиции, а также в исламе. Когда пророк Соломон стал царем, он мог «опираться на птиц и ветры, чтобы править мудро», потому что как только он узнал язык птиц, они тут же объяснили ему язык ветров.

Вот что значит не просто жить на природе или работать с ней, или наслаждаться ею, или благородно и сентиментально защищать ее. Вот что значит быть частью природы; видеть и слышать глазами и ушами самой природы; говорить трескучим и кудахтающим голосом природы.²⁷

Но, и это самое большое «но», большинство из этих легенд о птицах, общающихся с людьми, не без причины помещается в другое время, другую эпоху.

С тех пор мы прошли долгий, мучительный путь от всякой естественности. И тот, кто ныне так тронут, чтобы воскликнуть, как чудесно звучит этот мифический материал, больше не имеет представления, с чем он связан, потому что услышать, как птица говорит, а также понять ее, совсем не мило и приятно.

Напротив, это, скорее всего, одно из самых ужасающих потрясений в жизни человека.

Чтобы по—настоящему почувствовать, где мы сейчас, ощутить, что произошло, нужно вернуться на твердую почву и обернуться, чтобы увидеть прошлое. И достаточно начать, оглянувшись на Порфирия, этого болтливого платоника, который искренне наслаждался написанием некрологов для оракулов и так был доволен своей разумностью, что даже не замечал, разве что, возможно, в моменты депрессии, как его говорливость способствовала концу всего подлинного.

Есть одно довольно интересное место, где он говорит вполне открыто о древних мифах, даже недавних историях, о людях, которым было позволено понимать язык птиц.

Но затем, во внезапном приступе осознанности, он вспоминает, что значит быть цивилизованным, образованным человеком. «Отставим эти вещи в сторону и покончим с ними», — пишет он, — «из—за нашей естественной, врожденной склонности к неверию».

И это приближалось восемнадцать сотен лет назад. Даже тогда не было ничего «естественнее», чем не верить в то, что наиболее естественно. Уже тогда врожденную естественность понимания языка природы следовало отвергнуть как постыдно неестественную, потому что неестественность неверия в нашу естественность стала нашим вторым естеством.

Конечно, тем самым Порфирий бдительно исполнял свой долг как верный платоник. В конце концов, это сам Платон сотни лет назад поднял древний миф о золотом веке, когда люди могли говорить на том же языке, что и все животные — просто чтобы задать умный вопрос: «Было ли человечеству лучше тогда, или нам лучше сейчас в современном обществе?»

И его ироничный, колкий ответ вполне может считаться тупейшим утверждением в истории. Весь вопрос, говорит он, сводится к тому, пользовались ли люди той эпохи своим знакомством с языком животных, чтобы пускаться с ними в рациональные дискуссии о философии.

Если это так, объясняет он, тогда раньше было лучше; если нет — значит, нет. Но пока кто —нибудь не даст надежное описание того, какие именно дискуссии вели люди со зверями и птицами, «давайте отставим эти вещи в сторону и покончим с ними».

Может показаться невероятным, что образованные люди столетиями принимали эту претенциозную глупость всерьез. Но в действительности это довольно понятно — потому что ничего другого не оставалось.

Поскольку мы живем на поверхности самих себя, остается только ум, придающий нам какую-то значимость или ценность; и очень немногие из нас считают приятным слышать пророческий голос вроде Уильяма Блейка, выражающий почти полноценную ярость на «напыщенное невежество» Платона, которую философ со всей своей кажущейся мудростью вполне заслуживает.²⁸

Отложить эти вещи в сторону и покончить с ними: именно это он и сделал. И то, что произошло за последние две тысячи лет — заглушение природы, увечье целой культуры — было гораздо более глубоким, чем нам кажется.

Вот почему многие величайшие современные мудрецы, эксперты по духовности, авторитеты по эзотерике, уничтожают силу природы именно тогда, когда, как им кажется, они занимаются противоположным. Достаточно взглянуть на самого известного из так называемых традиционалистов, Рене Генона, и то, как он начинает свой знаменитый трактат о «Языке птиц»:

«Выражение чисто символическое, поскольку сама важность, связанная со знанием языка — он считается прерогативой высшей инициации — устраняет буквальную интерпретацию».

Иными словами, Боже упаси, чтобы такой загадочный язык, связанный с такой высокой инициацией, как-то был связан с мерзкими физическими птицами. Напротив, «птицы» здесь вовсе не птицы.

Вместо этого они «символизируют ангелов, которые как раз обозначают высшие состояния бытия».

Что до этих незначительных существ, которых мы видим порхающими за окном и даже, если перестанем постоянно мыслить, можем слышать, когда выходим подышать свежим воздухом, мудрее будет отставить эти вещи в сторону и покончить с ними, продолжая в пьянящих фантазиях нашего ума воображать, что мы можем общаться прямо с миром ангелов.²⁹

Однако, так это никогда не работало и никогда не будет. Изучение языка птиц всегда проходило так, как это делали пророки: на открытом воздухе, крича и плача из глубин своего нутра, ползая с когтистыми ногами по земле, отмечая глазами каждую деталь, потому что пенье и вопли птиц вокруг обладают властью вывести нас из рассуждающих умов прямо в вечность.

Найти людей, которые способны это объяснить, нелегко. На самом деле, все остальное о нашем безжизненном мире кажется заслуживающим объяснения, кроме этого.

Но это возможно. Я лишь процитирую несколько строк из текста моего друга Стефана Располи, который был близким другом Анри Корбена до самого дня его смерти, где он описывает личный опыт, записанный великим персидским суфием Наджомом аль-Дин Кубра.

Кубра начинает с таких поразительных слов хвалы: «Слава Богу, который научил нас языку птиц». И его шедевр мистической теологии предлагает самые поразительные детали об аскетизме, об удалении от мира, а также о практике *dhikr*, или молитвы сердца, которую Кубра связывает прямо с криком и стенаниями птиц.

И вот особенно поразительный отрывок о «спонтанном крике», который вырывается из сердца любящих, когда они становятся едиными с Богом через призывание его высшего имени:

«Стоны и стенания, любящих, становятся все сильнее с каждым глотком, пока они сполна пьют из чаши печали, утоляя жажду — наконец, привыкая

к ней и находя высшее удовольствие в ее вкусе. Затем их крик, совершенно невольно, становится естественным выражением приближения к Богу: Возлюбленному.

Как все звуки, вырывающиеся из глотки птицы, происходят из стенаний глубоко в ее внутренностях, точно так же паломники достигают особого состояния мистического чувства, когда из них вырываются крики птиц. Это результат высвобождения такого внутреннего давления. Это результат их знакомства с Богом. Это результат радости, которую приносит такое знакомство.

Затем Кубра объясняет, как это все стало реальностью для него.

Я услышал эти крики, когда встретил дервиша, пустого от всего, кроме Бога, на дороге. То, что он делал, заслужило мое сильное неодобрение. Я спросил его об этом, и он ответил: «Это все к добру, если Бог того желает, и ничто иное, как благословение». Он не вдавался в детали, потому что в своем ясновидении узнал, что я еще не достиг соответствующего места.

Но позже, когда для меня пришло время достигнуть это место и пережить крайнюю силу крика птиц, я, наконец, понял, что крик дервиша — это действительно крик.

Я кусал свои пальцы в сожалении. И славил Бога как тот, кого охватило изумление; как тот, кто ошарашен, поражен.

Здесь, с самого начала, Кубра никак не пытается смягчить, приукрасить или упростить дело. Напротив, даже своей вступительной хвалой Богу, «который научил нас языку птиц», он просто говорит истину в глубочайшем возможном смысле прямо, как он ее переживает, попирая условности ислама, нарушая одно из величайших табу, выставляя себя как пророка.

Но то, что он говорит, никак не связано с формальными или уместными фантазиями о пророках и ангелах. Это не какой-то сладкий потусторонний опыт, потому что он буквально хватает вас за внутренности.

И совсем не удивительно читать, что Кубра добавляет — прямо после описания того состояния дикого крика, подобно птице, которое овладело им, как и тем встретившимся дервишем.

Что за времена, когда каждый, кроме редких отдельных людей, которые знают и понимают, будет считать, что ты сошел с ума.³⁰

Вы вполне можете предположить, что со всеми этими разговорами о безумии и пророках, языке ветров и птиц, я совершенно потерял направление.

Это было бы достаточно разумно; но, на самом деле, я тесно знаком с каждым дюймом этого пути. Я точно знаю, куда ведут эти подступы, потому что это задний вход в нечто такое, в чем вы никогда не разберетесь, подходя так, как обычно делают люди, спереди.

Если вы честно присмотритесь к лицемерию, стоящему за набожным почитанием пророческих книг в еврейской и христианской библиях, вы расхохочетесь. Бальзамированные, предпочтительно непрочитанные, в священном тексте они достаточно безопасны. Но если вы столкнетесь с реальностью пророков, то упаси вас Бог.

Еврейские пророки, как и греческие, уже с самого начала знали весь абсурд и невозможность, с которыми придется бороться. И истина в том, что недостаточно было религии или культуре, одной за другой, заглушать пророчество, пытаясь отрезать его от источника. Это, конечно, была еще одна попытка изолировать нас от тех, кто предупреждает, вопит и ревет.

Но единственная защита против пророчества, которая за столетия оказалась наиболее эффективной, чем всякая другая — это обвинение в безумии.

Может быть удивительным осознать, что уже в свое время освященные еврейские пророки подвергались насмешкам и отвержению как безумцы. Хотя они точно были не одиноки.

Греки и римляне тоже практически устроили бизнес по отвержению собственных пророков как безумцев. И эта врожденная привычка тесно связывать пророка, задача которого в том, чтобы вернуть в мир немного разума и равновесия, с безумием, до сих пор крепко цепляется за корни западной культуры.³¹

Наряду с эволюцией психологии как опережающейся дисциплины в девятнадцатом столетии, появилась неотложная нужда не изменить эти ассоциации и убеждения, а просто создать обновленный язык для них. В дело пошли ученые эксперименты, и скоро эксперты игрались впечатляюще звучащими терминами, вроде истерической катаlepsии, чтобы описать особые формы безумия, предположительно, характерные для пророков.

Однако, только в двадцатом столетии, в дело пошла настоящая индустрия диагностирования пророчества. Потоки научных впечатлений начали

наводнять литературу, руководства и учебники. Был «психоз»; была «шизофрения», не говоря уже о всегда популярном ярлыке «патологии»; и, чтобы придать особый аромат, добавили также «параноидальную шизофрению».

Конечно, ничто так очевидно не выдавало болезнь, травму, психоз пророков, как их вой. Логичным образом, проблема заключается в том, что волки, шакалы и койоты нуждаются в неотложном лечении, тогда как индейцы, проводящие свои священные церемонии, должно быть, вызывают о лекарствах. Но лучше не быть слишком логичным. В конце концов, мы лишь имеем дело с безумием: в счет идет только нахождение хорошо звучащего ярлыка.

И потребовалось не так много времени, чтобы эти шаткие научные ярлыки начали звучать несколько устаревшими. Так что, словно чтобы отметить новое тысячелетие, психологи и библеисты разработали язык получше для объяснения пророчества.

С помощью Американской психиатрической ассоциации они нашли идеальный термин для нового поколения. Те трагически несчастные древние пророки все это время страдали от недиагностированного «посттравматического стрессового расстройства».³²

Есть одна особая черта, которую стоит отметить в этом твердом марше прогресса: как быстро и с готовностью современные юнгианские авторы послушно шагали в ногу, особенно в Северной Америке.

На самом деле, есть те, кто были крайне счастливы внести свой щедрый вклад — например, приводя Иону как классический пример обсессивно — компульсивного расстройства или вызывающего оппозиционного расстройства.³³

Но, прибавляя свои патологии к психологической интерпретации пророчества, юнгианские авторитеты зашли гораздо дальше.

Нужно только обратиться к случаю весьма энергичного и крайне уважаемого юнгианского практика, Джеймса Кирша, который годами поддерживал тесные профессиональные отношения с самим Юнгом. На самом деле, его позиция по этому вопросу, выраженная с безошибочной уверенностью религиозной догмы, едва ли может быть яснее.

Притворные пророки, объяснил он, виновны в самом фундаментальном непонимании. Каждый за последние две тысячи лет, кто совершал огромную ошибку вступления на путь пророчества, устремлялся прямо к психозу, параною, шизофрении, безумию, катастрофе. И величайшая трагедия в том, что все эти фигуры, которые прискорбным образом почти впали, или все—таки

впали, в тяжелейшую психологическую инфляцию, воображая, что могут играть роль пророка, даже не осознавали тот факт, что родились слишком рано.

Было абсолютно неизбежно, что они стали беспомощными «жертвами» процесса индивидуации, а не сознательными участниками, потому что каждый из них жил «до того, как настало время». Они были достаточно неудачливы, чтобы жить до того, как в мир пришел доктор Юнг — до решающей поворотной точки в истории, когда была создана его психология, чтобы помочь им, чтобы спасти всех претендующих на роль спасителя от самих себя.

Конечно, ирония в том, что реальный человек, страдающий от состояния инфляции — это верный юнгианец, который написал такие слова и так страстно верил в них. Но есть еще большая ирония в том факте, что сам Юнг, вплоть до смерти, не прекращал предупреждать этого человека так настоятельно, как мог: пытался заставить его осознать мощную психологическую инфляцию, жертвой которой он стал, отождествившись так плотно, так губительно, с собственной работой и психологией Юнга.³⁴

Здесь слова подводят, прекращаются, натываются друг на друга, потому что на кону стоят не просто идеи или теории. Это и жизни людей — жизни пророков, терапевтов, и прежде всего, так называемых обычных людей, оказавшихся посередине.

И если вы подозреваете, что это не конец истории, то вы правы, потому что есть другой случай, который я с радостью обошел бы стороной, если бы мог. Это случай Эдварда Эдингера.

Эдингера описывают как самого влиятельного юнгианца в Америке во второй половине двадцатого столетия, не говоря уже о том, что он лучший выразитель идей самого Юнга, которого знала Северная Америка. Он никогда не встречался с Юнгом; не имел с ним личного контакта. Но был охвачен его идеями.

Скоро он был полностью убежден, что психология Юнга предлагала новый, постхристианский путь спасения. Он также был уверен, что Юнг был важнейшим человеком, ходившим по земле со времен Иисуса Христа, довольно безвольное верование по сравнению с притязаниями других юнгианцев.

В смиренном контрасте Эдингер видел себя совершенно скромным, совершенно обычным миссионером, посвятившим себя распространению мудрости исключительно величественного учителя: всегда подлинно ужасающее сочетание. Иными словами, всё, что Юнг всю жизнь старался держать вне публич-

ного поля зрения и особенно подальше от собственных глаз, внезапно было выставлено напоказ всему миру этим скромным последователем.

Но меня интересуют не его взгляды и теории, или его развертывание идей Юнга, часто оказывающееся искренним выворачиванием наизнанку, или его довольно средняя эрудиция. Меня заботят действия Эдингера: что он сделал.

В конце жизни он дал серию лекций о пророчестве. И довольно предсказуемо, в духе своего времени, он начал объяснять, что быть пророком означает чистый психоз от начала до конца. Но, в его случае, это напомнило ему случай, произошедший, когда он был еще молодым человеком.

В то время он работал психиатром в клинике для душевнобольных возле Нью-Йорка. В то время он несколько лет был погружен в юнгианский анализ как пациент. Но гораздо важнее, чем относительная новизна юнгианской психологии в тот ранний момент его карьеры, была неприкрытая гордость, совершенное отсутствие рефлексии или самоанализа, с которыми он, почтенный учитель и авторитет на седьмом десятке лет, все еще получал удовольствие, переживая детали того, что сделал.

Что до деталей, то он упоминает конкретный год: 1954. И он упоминает конкретное место: больница Рокленд.³⁵

«В самом деле», — восклицает он, — «весь архетип пророка — это общее содержание психоза. Я могу дам вам личный пример. Он идет от пациента, которого я видел, когда работал в больнице Рокленд много лет назад, в 1954 году, на самом деле. Вот как я описал пациента после госпитализации.

«Двадцатичетырехлетний стройный блондин. Он был священником. Его трудности начались около трех недель назад, когда он служил священником для трех сельских церквей в сельском районе Нью-Йорка. В то время у него начались слуховые галлюцинации о Боге, говорящие, что он Мессия, второе пришествие Христа. Он утверждает, что боролся с этим посланием и продолжал беседы с Богом, настаивая, что этого не может быть. Бог, однако, сказал ему, что, по меньшей мере, он должен донести эту информацию до церквей. Он описывает это довольно извинительно и застенчиво, прекрасно зная, что это безумная идея».

С прекрасной сжатостью Эдингер уделяет время описанию сомнений, конфликтов, неуверенности этого двадцатичетырехлетнего человека, а также поразительно продуманных способов, которыми он пытался объяснить себе эту ситуацию. И с величественной надменностью человека, который думает, что всё знает, но, возможно, не знает ничего, который даже не останавливается на мгновение, чтобы учесть, как отчаянно, должно быть, молодой священник пытался найти путь назад к свободе природы, нетерпеливо переходит к объяснению:

«Ну, он был не так хорош, как кажется. У него был бред и буйство, так что его пришлось содержать в крыле для буйных пациентов. Я сделал запись через несколько дней из этого крыла:

«Мышление у него довольно смешанное, всё ещё получает послания от Бога, что он второе пришествие Христа. Иногда хочет выбраться из больницы и начать проповедовать свое послание. Послания приходят от ветра и птиц, когда они летят вниз, а их перья трепещут...»

«Это пример», — подводит итог наш доктор, — «одержимости архетипом пророка и впадения в открытый психоз».

Довольно трудно поверить, что Эдвард Эдингер, хорошо начитанный человек, не знал, что наблюдение и прислушивание к ветру и птицам было краеугольным камнем древнего пророчества, или, что те, кто знал, как слушать, а также видеть послания, содержащиеся в звуке ветра и движении птиц, некогда считались ближайшими к божественному, людьми.

Но вопрос не в том, знал об этом или нет, как об интеллектуальном книжном знании. Единственный вопрос в том, почему же, как молодого врача или гораздо более старого лектора, его должно было это заботить.

Для всякого психолога, даже для всякого ортодоксального юнгианца, пророчество — это последнее, что можно рассматривать всерьез. И в случае Эдингера мы можем мельком увидеть, как раз то, что это значит: можем увидеть, как буквально он принял свое убеждение, что пророчество никогда не следует принимать всерьез.

Перестав вспоминать старые записи из истории болезни в Рокленде, он переходит прямо к сравнению своего блондина—священника с древним пророком

Иеремией, шаг за шагом. Иеремия и священник не только оба воображали, что они пророки. Они даже разделяли одинаковые сомнения и конфликты; борьбу и страхи.

Но, прежде всего, они оба совершили фатальную ошибку, действуя в роли пророка, потому что это чистейший психоз. «Тогда человек действительно безумен».

Иными словами, со всеми своими учеными лекциями и сочинениями о пророках, сам Эдингер «был не так хорош, как кажется», потому что, если бы он столкнулся с Иеремией, то, ни на миг не задумавшись, сделал бы свою работу и запер бы в Рокленде его тоже.

Естественно, он и должен был. Никто не хочет столкнуться с реальностью, а не подделкой, пророчества. Никто в подлинно цивилизованной культуре не будет выносить грубую жестокость человека, который слышит сакральное, говорящее в ветре или нежном трепетании перьев птицы, когда она спускается и летит у земли.

У Эдингера есть захватывающий отрывок о том, как плохо быть пророком для социальной жизни. Он отмечает, как горько жаловался Иеремия на то, что гармоничные отношения с людьми были уничтожены, когда он начал приносить послания из другого мира; как он был заперт и публично унижен за вой. «Даже в самом лучшем случае, даже при крайней осторожности, пророчество может быть очень опасно, если человек говорит все, что видит или предчувствует». Так что только дураки будут говорить, что предчувствуют или видят.

Наряду с другими юнгианцами, он даже склоняется к ложной этимологии слова «пророк», чтобы притвориться, что настоящей работой людей вроде Иеремии должно было стать «адаптирование послания, опосредование его для психологической реальности тех, с кем он говорил». Иначе всё идет не так. «Он теряет свою связь с людьми, не может принимать в расчет их реальность».

Однако, простая истина в том, что смысл древнего слова «пророк» совершенно никак не связана с адаптацией послания для человеческой аудитории. Слово означает «говорить от лица» божественного. Это значит служить рупором: говорить все, что хочет сказать сакральное.³⁶

Можно бесконечно говорить о пророках, не способных принять в расчет реальность остальных людей. Но тогда кто, кроме пророков, будет говорить о том, что все неспособны принять в расчет божественную реальность?

Вместо этого мы продолжаем проживать терапевтически эгоистические жизни, уверенные, что угрожающие побеспокоить нас получают то, что заслуживают: получают должный ярлык и будут отброшены в сторону.

Так что не осталось никого достаточно смелого, даже для того, чтобы спросить о коллективном безумии, тотальном психозе мира, который заглушил своих пророков.

Наконец, мы возвращаемся к Юнгу.

Если остановиться, посмотреть и прислушаться, может быть поразительным заметить, что он начинает тихо выступать из тени, потому что еще при жизни он со всех сторон был окружен голосами, обвиняющими его, делающими выговор, насмехающимися за то, что он хотел быть пророком.

Но это были не только голоса дураков. Среди них был голос старого друга и коллеги Зигмунда Фрейда, который временами имел смелость описывать его как мистика, а тем более безумца.

И еще более поразительно, что некоторые из этих голосов кричали внутри самого Юнга: дразнили, мучили, пытали его.

Хотя тут не о чем беспокоиться, совершенно не о чем.

Самые преданные юнгианцы, те люди, которые оказались ближе всех к нему, были одного мнения, отвергая малейший шепот всякой чуши о том, что он был пророком. То же самое относится к самым лучшим и блестящим умам в мире юнгианской науки.

Все это такая глупая ошибка: грубейшее непонимание. Тут нечего смотреть, нечего задерживаться ни на малейшем сомнении; факты совершенно очевидны; дело закрыто.

И всякий достаточно упрямый, кто еще чувствует неудовлетворенность от этих коллективных уверений, рано или поздно столкнется с чем—то гораздо более решающим — неизменной привычкой Юнга резко настаивать, снова и снова, снова и снова, что он не был пророком.

Дело не просто закрыто. Оно уже запечатано и уничтожено.³⁷

Неудобная проблема, которую мы так быстро упускаем, в том, что в действительности вещи редко бывают такими простыми. Как говорят: нет дыма без огня, и, если вы видите дантистов, которые обрушиваются на всех с опровержениями, что они не астронавты, приходится спросить, почему.

Кроме того, есть необходимость в здоровой дозе здравого смысла. Может быть интересно наблюдать, как, всякий раз, когда Юнг поднимал вопрос о том, заслуживал ли Фрейд титул пророка, он невинно использовал этот термин как выражение хвалы. Но, когда Фрейд или другие видели предзнаменования того, что Юнг хотел стать пророком, под этим не подразумевалось ничего хорошего. А вот зачем, учитывая, что этим словом перебрасывались как прямой насмешкой или бранью, Юнг добавлял себе проблем, наводя на

собственную голову такое очевидное оскорбление, совершенно недоступно пониманию разумного человека.

Добавьте к этому тот факт, что он очень резко отмечал, как всякий «настоящий пророк или спаситель», решивший выйти на публику, будет уничтожен нашим современным миром телевидения и медиа буквально за несколько недель, и можно понять, почему, даже если Юнг знал, что он пророк, то ни в коем случае не признался бы в этом.³⁸

И есть, конечно, вопрос его постоянных отрицаний, на которые все достаточно доверчиво указывают как на окончательный критерий истины. Но мы видели предостаточно примеров его публичных отрицаний — Юнг—гностик, отрицающий, что он гностик, Юнг—мистик, настаивающий, что он не мистик, Юнг—маг, взмахивающий жезлом и торжественно объявляющий, что он не маг — чтобы обрести интуитивное понимание, что именно он подразумевал под «сокрытием следов».

Хотя я понимаю, что принять это все может быть несколько трудно. Так что, если вам всё ещё трудно действительно поверить, что он мог вопиющим образом говорить вещи, которые попросту обманчивы или лживы, я упомяну ещё один отрывок, который разрешит все сомнения.

В те зеленые и невинные дни, когда он ещё не узнал всей цены, которую следует заплатить за выражение своего восторга, Юнг потряс Фрейда, сказав, что их новая психология бессознательного была религией: на самом деле, ей суждено было стать новой религией, даже дополненной собственным спасителем, который, вероятно, ждёт где—то своего часа.

Но вскоре он давал Фрейду предупреждение. Он объяснил, что нужно быть осторожным, особенно среди друзей или коллег. Сплетни, злословие, шепот возмущения — это всего лишь нормальные реакции на то, что похоже на религию и ведет себя так же. Так что нам нужно предпринять необходимые шаги, чтобы создать себя по образцу эзотерических традиций античности. Скрытность — это ключ. Наша психология будет расти и процветать только в атмосфере тайного религиозного конклава, который собирается скрытно, за закрытыми дверями.

Более того, нужно обеспечить защиту всего этого от наших собственных нетерпеливых амбиций выйти на публику со всеми открытиями, потому что наша психология «слишком истинна, чтобы уже быть признанной публикой». Прежде всего, мы должны сделать следующее: мы должны ограничиться передачей массам подделанных, фальсифицированных выдержек, не распространяя ничего, кроме ее разбавленных версий».

И если вы собираетесь поискать этот отрывок в авторизованном английском переводе писем Юнга Фрейду, то можете сразу сдать, потому что все, что вы найдете — это грубо выхолощенную и подделанную версию сказанного Юнгом.³⁹

Так что, возможно, как и большинство людей, вы тоже любите свои напитки с примесями, совершенно разбавленные водой. И в этом совсем нет ничего дурного.

Но если нет, и, если вы достаточно сильны, чтобы стремиться к истине, а также обладаете внутренней крепостью, чтобы справиться с ней, тогда, возможно, стоит дважды подумать, прежде чем глотать массы правдоподобных отрицаний, что Юнг был пророком, и вместо этого обратиться к тому, что он действительно сказал на тему пророчества, когда решил ее затронуть.

Очевидное место, откуда стоит начать — это работа, которая весьма понятным образом, поскольку подходит так близко к разметке неразмеченной территории психики, получила статус практически вводного учебника по юнгианской психологии.

Оригинальная версия датируется 1916 г., когда он еще вел интенсивную борьбу за постижение опыта, задокументированного в *Красной книге*. В ней он напрямую нацеливается на амбициозность людей, которые настолько слабоумны, что уступают искушению поверить, что они пророки. Затем он заканчивает еще более острым комментарием об опасности «выставить себя» пророком: о спешке стать проповедником для других вместо того, чтобы внимательно следить за собой, безмолвно интегрируя собственные психологические открытия в обычную повседневную жизнь.

И теперь, когда *Красная книга* была опубликована, совершенно очевидна степень, в которой эти общие предупреждения основаны на личной борьбе Юнга и горьких переживаниях в то время, когда он втайне боролся с тем, что конкретно описывает как свои пророческие амбиции, сражаясь с почти непреодолимым искушением принять на себя роль пророка.⁴⁰

Но двенадцать лет спустя, с еще большим опытом мужчины за пятьдесят, он вернулся к оригинальному тексту и переписал его. Вдобавок к первоначальному предупреждению об амбициях и искушении, которое он оставил нетронутым, он добавил целый новый отрывок о пророчестве и проблеме инфляции. И, судя по тем, кто большую часть столетия либо громко настаивали, либо безмолвно предполагали, что, согласно Юнгу, пророчество — это прямой эквивалент инфляции, психоза и бреда, что для него все пророки — это ложные пророки по

самой своей природе, следует полагать, что он сам достаточно ясно выразался на эту тему.

На самом деле, кого бы эти комментаторы ни читали, кого бы ни слушали, у кого бы ни учились, одно можно сказать точно. Это определенно не Юнг.

Самое поразительно в этой ревизии то, насколько кратки его комментарии о самом пророчестве:

«В целом, я не хотел бы отрицать, что настоящие пророки появляются. Но, в целях предосторожности, я бы предпочел прежде всего рассматривать каждый случай индивидуально, потому что принимать кого — то за настоящего пророка — это слишком серьезный вопрос, чтобы решать его бездумно или небрежно. Каждый настоящий пророк отважно защищается от бессознательных требований и ожиданий этой роли. Так что, когда пророк просто появляется из ниоткуда под влиянием момента, лучше подозревать психическую утрату равновесия».

Конечно, для скептически настроенного ума это ясное подтверждение скептического настроения ума Юнга. Нет ничего проще, чем присоединиться к нему в отмахивании от всей этой темы пророчества, бездумно, небрежно, как патологической или, в лучшем случае, весьма сомнительной.

Но на самом деле в этом коротком отрывке на пол—абзаца он упомянул возможность существования настоящих пророков, подлинных пророков, истинных пророков не меньше трех раз — в полном согласии с тем, как он упоминает ту же возможность в других местах. И все, что нужно — это просто пройти в дверь, которую он держит открытой.⁴¹

Утверждение Юнга, что «каждый настоящий пророк отважно защищается от бессознательных требований и ожиданий этой роли» относится к весьма особому контексту. Оно отсылает к тому, что он говорил прямо перед этим, о том, что только редчайшие и лучшие среди людей настолько крепки в своем стремлении, что готовы намеренно подвергнуться бесчисленным опасностям пожирания изначальным бессознательным; о том, что только подлинные герои способны поразить чудовище глубин не один раз в некоей мгновенной славной битве, а снова и снова; о том, что единственный способ завладеть мифическим сокровищем, тайной силой, скрытой магией, содержащейся в этих глубинах — полностью отказаться отождествляться с их коллективной силой.

И если сложить вместе всё, что Юнг говорит здесь об этой фигуре подлинного пророка, финальная картина говорит сама за себя.

Настоящие пророки обладают силой и добродетелью, чтобы делать то, что никто больше не готов и не способен делать. Они борются изо всей сво-

ей̆ моц̆и против собственных амбиц̆ий и тщеславия; способны устанавливать психологическое равновесие, в частности, зная, как смеяться над тем, какие они дураки, и никогда не относясь к себе слишком серьезно. Они сражаются с постоянным искушением выставить себя пророками публично со всеми обычными драмами, которые это влечет за собой.

Однако, прежде всего, они отказываются отождествляться с опьяняющей ролью пророка даже внутренне или втайне. И это разыгрывается не только невидимо, но и с огромным терпением, в течение долгого времени, потому что в давшейся с трудом битве за возможность стать пророком не остается никого, кто мог бы на что—то притязать или выставлять напоказ пророческий статус.

Именно поэтому в нескольких беглых замечаниях о пророчестве Юнг обращает всё вокруг медленности и настойчивости, а не скорости. Стать пророком — это не внезапная сенсация: это требует времени, потому что сначала нужно стать пророком и спасителем самого себя. И судить, настоящий ли это пророк тоже не вопрос мгновенных, спонтанных решений.

Это тоже требует времени.

Но вы можете заметить, теперь, когда я всё это разложил, что он ничего этого не говорил открыто. И название этому — магия.

Он говорит это, словно, ничего не говоря; касается темы пророков на кратчайший миг, только для того, чтобы почти тут же отвлечься, пока вы не заметили, что случилось, спеша заговорить о чем—то другом. Он умно использует двойные отрицания — «я не хотел бы отрицать» — не утверждая ничего прямо в положительном смысле.

И всё время он рассчитывает, что вы не только не заметите, на что он в действительности указывает, так как это потребует активного внимания, которого у большинства людей нет, но и спроецируете собственные бессознательные предрассудки на его слова, полагая, что он говорит совершенно противоположное.

Иными словами, для него недостаточно говорить теоретически о пророчестве. Вместо этого, даже когда он говорит о пророках, то инстинктивно следует почтенной и освященной веками традиции говорить, как пророк.

Он намекает и скрывает, не говоря открыто; сообщает свой смысл немногим, которые готовы и достаточно терпеливы, чтобы слушать; но для всех остальных он дает достаточно веревки, чтобы они на ней повесились, потому что всё, чего они хотят — это продолжать быть обманутыми.

Этот пророческий язык, в сущности, не отличается от пророческого языка, используемого Эмпедоклом или Парменидом, или любым другим, кто должен

говорить, вернувшись из мира мертвых. Под завесой кажущейся расплывчатости скрывается необыкновенная аккуратность — математическая точность, которую мы игнорируем себе же во вред.

Эта точность — реальность вневременной нужды в подлинных, настоящих пророках, которые служат своей культуре и общине так, как могут только они.⁴²

И если рассмотреть другие сочинения Юнга, совершенно очевидно, что нет ничего другого, на что он мог бы намекать или говорить. И хотя к этому можно добавить еще так много слов и, без сомнения, нужно, я просто всё сокращаю.

Пока юнгианцы вроде Эдварда Эдингера радостно психоанализировали, классифицировали и диагностировали пророков в своих книгах, лекциях и практиках, Юнг, со своей стороны, продолжал кричать: уберите руки от наших пророков и оставьте их в покое! Перестаньте пытаться анализировать или классифицировать их с индивидуальной точки зрения, потому что это тупейшее, что можно сделать. Они действуют, говорят, настойчиво сообщают как представители коллективного бессознательного, и копать в деталях их личной психологии тщетно.

Пока юнгианец вроде Джеймса Кирша настаивал, что всякий пророк, не испробовавший блага юнгианского анализа, автоматически станет бессознательной «жертвой процесса индивидуации», сам Юнг утверждал, напротив, в течение всей истории пророки всегда служили своему народу как высшие образцы индивидуации.

И, совсем не будучи бессознательными, они самые осознанные наставники и лидеры своего народа; одинокие маяки психологического здоровья.

Пока Эдвингер разводил столько чепухи о величайшей слабости пророков, заключающейся в том факте, что они не способны адаптироваться к людям или миру вокруг, сам Юнг указывает, что величайшая сила пророков — как и художников — лежит именно в их неспособности адаптироваться, потому что только так они могут помочь вернуть коллективную неустойчивость обратно к равновесию.

Пока юнгианцы в целом склонны видеть в пророках идеальные образцы инфляции, миниатюрные психологические катастрофы, которые только и ждут момента, чтобы разразиться, Юнг сделал экстраординарный шаг, изобразив их как лучшую защиту людей от высшей психологической катастрофы: как единственных, достаточно сильных, чтобы выстоять против губительного опустошения коллективной, не говоря уж об индивидуальной, инфляции.

И хотя нельзя отрицать, что всякий, имеющий видения или слышащий послания прямо от Бога, сталкивается с очевидным психологическим риском, нельзя также отрицать, что нет ничего опаснее для культуры, чем игнорировать настоящих пророков, которые, несмотря на все свои усилия перестать слышать или не дать себе видеть — все равно приносят послания и видения из другого мира, потому что только они способны воспринимать реальные нужды своего времени.⁴³

В большинстве этих случаев Юнг ссылался на еврейских пророков и еврейский народ. Нам кажется таким простым в наши дни отвергнуть то, что он говорит, как применимое только в специфическом историческом контексте; значимым только для какого-то другого места или времени. Но это значит игнорировать совершенно фундаментальную важность, которую он приписывал Библии в своей психологии.

Как он пытался объяснить, для западного человека нет психологии без Библии. «Мы должны читать Библию или не поймем психологию. Наша психология, вся наша жизнь, наш язык и образность построены на Библии». И тут есть важное предупреждение: конечно, мы можем использовать работу Юнга, как хотим, превратить ее в удобный инструмент, годный для наших собственных целей.

Но если мы не знаем Библию почти так же хорошо, как знал он, мы не можем уловить его тонкие отсылки и намёки, нам не светит понять его реальное послание.

Если пророки были необходимы для психологического здоровья еврейского народа, они необходимы и для нашего. Если они были немногими людьми среди евреев, которых можно назвать самыми индивидуализированными, наименее подверженными инфляции, наиболее разумными, тогда, возможно, это единственные фигуры, доступные нам в запутанном цивилизованном существовании, которые не сошли с ума.

И если такие предположения звучат достаточно странно, стоит вспомнить, что для Юнга самые обычные люди в нашей современной западной культуре совсем не так идеальны, как им кажется. Напротив, каждый человек в наши «страдает от гордыни сознания, которая граничит с патологической».

Но наиболее показательным, что в его глазах даже самый крайний, самый психотический, самый запущенный случай религиозной инфляции в силу исполнения высокой роли пророка не хуже, чем «рационалистический и политический психоз, ставший болезнью наших дней» — коллективный психоз нашего мира.⁴⁴

И так несколько кратких указаний Юнга на подлинного, реального, настоящего пророка просто исчезают; пропадают, игнорируются, уходят в безмолвие, где им и место.

Но эти краткие комментарии были только началом того, что он добавит в свое описание пророчества и проблемы инфляции. И самое важное, что нужно отметить о финальной версии текста, крайне просто: число слов.

На каждое слово, использованное им в пространстве половины небольшого абзаца, чтобы коснуться опасностей превращения в пророка, приходится четыре или пять слов в последующих более длинных абзацах, чтобы проиллюстрировать опасность превращения в ученика пророка. И тут мы внезапно сталкиваемся с совершенно иным обликом Юнга.

Весь отрывок превращается в восхитительно расслабленную, но насмешливую пародию на всех тех преданных последователей, которые без конца наслаждаются радостью и ленивым удовольствием, сидя у ног Учителя, складывая все обязательства и ответственность за свои жизни возле двери Учителя, страшась иметь хоть одну собственную мысль или идею, черпая великую истину прямо из руки Учителя, чтобы бездумно повторять ее, словно это как-то делает ее их собственной истиной: их ответом, их открытием.

Для них это идеальная ситуация. Кто-то другой несет всю ношу и ответственность, опасности и риски реальной жизни, пока они пресмыкаются вокруг, съезживаясь за своей ложной скромностью; торжествуют над великолепным сокровищем мудрости, на которое они притязают, хотя оно им не принадлежит; врываются на мировую сцену, чтобы заявить себя гордыми хранителями эксклюзивной мудрости, которой лишены все остальные, воодушевленные и поглощенные своей заимствованной важностью. В то же время, благодаря безграничному низкопоклонству и обожествлению Учителя, они способны насладиться своим разрастанием в размерах.

Даже хотя они снаружи кажутся такими обычными, внезапно они касаются небес, потому что до них не доходит, что пытаться скрыться в скромности и смирении от воображаемых опасностей инфляции — одна из величайших возможных форм инфляции.

Естественно, самое поразительное в этом тщательном описании то, как Юнг сумел сместить фокус от того, что, по всякой обычной логике, должен был объяснять, то есть инфляции пророка, на инфляцию последователей про-

рока. И если то, что он описывает с такой интенсивностью, странно напоминает о преданном юнгианце Эдварде Эдингере, заявляющем о несравненном величии Юнга, в то же время наслаждаясь собственной скромностью и малостью, то это не случайно.

На самом деле, известно, что Эдингер называл себя «обычным человеком в большинстве отношений, кроме моей способности видеть размах Юнга». Можно безошибочно сказать, что Юнг с пророческой ясностью смог увидеть, какие вещи будут разворачиваться с его работой в течение одного поколения.⁴⁵

Но, столь же естественно, нет ничего хуже, чем преувеличение.

Лучшие эксперты настаивают, что уже полностью объяснили глубокое понимание Юнгом инфляции учеников, и утверждают с крайней уверенностью, что, хотя в теории всегда могут быть одно или два червивых яблока среди крайне узкой градации юнгианцев, которые могли бы подойти под его образ последователей с инфляцией, этот отрывок совершенно не относится к юнгианскому сообществу в целом. Напротив, его острая чувствительность к динамике инфляции показывает, как бесконечно осторожен он был, стараясь держать такие глупости подальше от мира юнгианцев. На самом деле, говорят нам, он оформил и создал свое юнгианское сообщество столь осознанно как намеренную защиту и противоядие от таких незрелых движущих сил; идеальная модель, как избежать их.

А если говорить о том, что могло вызвать такое страстное изображение последователей пророка с инфляцией, то он вполне мог думать о паре заблудших теософов или других последователей, которые, вследствие какого-то необъяснимого поворота судьбы, однажды оказались в его рабочем кабинете.⁴⁶

Такое происходит, когда те, кто пишут о Юнге, не имеют ни малейшего представления о том, что он имел в виду под силой бессознательного.

Если мы действительно хотим понять, что Юнг на самом деле имел в виду со своим описанием последователей пророка, то может быть полезно обратиться к *Красной книге* — и к тому, что он в действительности говорил за ширмой.

На поверхности все может звучать совершенно чудесно. Со своим посланием из подземного мира он приходит, чтобы всех освободить, похлопать всех по спине и вдохновить следовать собственным путем; найти собственную истину, которая истинна только для них. Но под этой притягательной поверхностью Юнг также говорит нечто немного иное:

«Перестаньте копировать меня. Оставьте меня в покое. Я до смерти устал от всех, подражающих всему, что я говорю или делаю.

Бога ради, найдите собственный путь и перестаньте опираться на меня, словно я заполню вашу пустоту, отвечу за вас на ваши вопросы, чудесным образом дам истину, которая заменит всю вашу ложь. Перестаньте высасывать меня досуха, словно моя жизнь — это то, что вам нужно, чтобы жить свою жизнь.

И не пытайтесь брать мои тайны или воровать мои секреты, потому что они не ваши — они мои. Наберитесь мужества и взгляните в лицо собственной тьме, прыгните в кратер собственного вулкана, потому что только так вы сможете найти то, что ваше.»

Однако, истина в том, что подражание — это то, что, как он вскоре узнал, ему придется терпеть даже от самых близких юнгианцев. Будет подражание его глубочайшим тайнам, его учениям, его малейшим причудам и манерам. Как он осознал, последнее, что будут делать люди вокруг — это оставят его в покое.⁴⁷

И тут мы снова возвращаемся к его особенно острому чувству близости с Эмпедоклом.

Только спустя почти двадцать пять лет, после огромной борьбы, задокументированной в *Красной книге*, Юнг вернулся к одной из своих любимых тем: спуску в ад через вулканический кратер и, более конкретно, к легендам об Эмпедокле, умирающем, бросившись в Этну. Но на этот раз он не смог не вернуть одну из своих фирменных шуток, которые неким образом говорили о нем больше, чем самые серьезные научные тексты.

Конечно, он не мог вполне добраться до причины, по которой Эмпедокл решил покончить с собой таким образом, по той простой причине, что легенда говорила о физической или буквальной смерти Эмпедокла не в большей степени, чем Юнг сам физически умер, когда совершил свое путешествие в подземный мир. И все равно он попытался, и в процессе донес кое—какие мысли.

Я часто задумываюсь, сказал Юнг во время знаменитого семинара 1938 года, почему он это сделал. Древние авторы строили свои теории и объяснения. «Но в биографии старого Эмпедокла мы находим подлинный ключ! Знаете, он был очень популярен: где бы он ни появлялся, большие толпы народа собирались, чтобы послушать его речь, и когда он уходил из города, около десяти тысяч человек следовало за ним в следующий, где он снова произносил речь. Полагаю, он был человеком, так что же он мог сделать?»

И у Юнга есть ответ. Эмпедоклу нужно было место, куда никто за ним не последует: где—нибудь, чтобы «спастись от своих десяти тысяч любимых последователей». Так что он прыгнул в вулкан.

Здесь, в этой уморительно простой истории, у нас есть почти всё: толпы за толпами преданных последователей, делающих то, что последователи с инфляцией делают лучше всего, преследующих Эмпедокла повсюду, чтобы черпать его мудрость и высасывать каждое его слово, словно оно содержит тайну жизни, переносящих свои надежды, ожидания и фантазии на Учителя, складывая свою ношу и ответственность у его двери, пока он просто не мог больше этого выносить.

В то же время не нужно шестое чувство, чтобы заметить в нелепо притворном объяснении Юнга не только немалую симпатию к старику Эмпедоклу, но и еще больший след автобиографической отсылки. Рассказывая историю таким образом, он едва ли просто рассказывал историю о знаменитом древнем пророке и спасителе по имени Эмпедокл.

Он говорит нечто важное о самом себе. И, как это бывает, совсем нет необходимости в какой—то особой чувствительности, потому что у нас есть совершенно ясные высказывания той, кто годами неистово хранила свою роль одного из самых доверенных знакомых Юнга.

Барбара Ханна обронила весьма уместную нотку, объясняя, что, когда слышала упоминание имени Эмпедокла, то не могла не думать о том, что о нем говорил Юнг. Тут же она вспоминала, как он описывал мудрого старца, бросающегося в вулкан из—за всех тех людей, которые «толпились вокруг него, желая послушать о тайнах жизни. Туда его привели переносы, сказал доктор Юнг, и добавил: «И если вы не будете осторожны, я тоже там окажусь!»

Итак, внезапно те «десять тысяч любимых последователей», преданно преследующих Учителя повсюду, уже не теософы. Но это и не последователи Эмпедокла, потому что они также и последователи Юнга.

Более того: это не какие—то низкопробные притворные юнгианцы, живущие в отдалении от преданного внутреннего круга. Они даже включают в себя или, скорее, в особенности включают в себя, тех самых юнгианцев, которые считали себя ближайшими и самыми дорогими.

И самое неизбежное следствие из всего этого в том, что человек, играющий роль пророка для этих последователей пророка, больше не только Эмпедокл. По его собственному признанию, это сам Карл Юнг.⁴⁸

Но если у кого—то есть иллюзия, что финальная картина Юнга как великого пророка, окруженного бессознательными последователями в инфляции связана с временным упущением в суждении или серьезности с его стороны, я быстро смещу фокус еще на двадцать лет вперед — на одно из последних интервью, данных им перед смертью.

В июне 1958 года он сел со своим секретарем, чтобы немного поговорить о смерти и мертвых. Все мы, объяснил он, имеем особую задачу или ношу, которая заключается в том, чтобы, проживая собственную жизнь, найти ответы на неотвеченные вопросы наших предков, то есть мертвых. Вот что на самом деле значит найти собственный миф.

Однако, чтобы это сделать, нужно научиться жить очень близко к мертвецам; своим собственным мертвецам.

И для него, добавляет он, мало—помалу, эта ноша стала все меньше и меньше, потому что за свою жизнь он на них ответил. Он сделал всё, что должен был или мог. Своим мертвым он дал ответ, и это совершенно никак не связано с другими людьми. Это никого больше не касается! Проблема в том, что единственное, что хотят знать люди — это мой ответ, чтобы они могли бездумно выпалить его, словно мой ответ стал их ответом. Конечно, это значит, что они оставляют собственных мертвецов совершенно без ответа, но их это не волнует, потому, что заняться обнаружением своего живого ответа собственным мертвецам своими усилиями слишком неприятно, не говоря уже о том, как это рискованно и напряженно.

Просто пойдем вперед и спроецируем всю свою ношу на старого Юнга, говорят они, потому что он знает, как сделать всё хорошо и верно.

И вот опять: ленивые последователи, складывающие свою ношу у ног Учителя, уклоняясь от неудобства необходимости искать ответ самостоятельно, потому что настолько проще вместо этого подражать и впечатляюще попугаивничать ответ самого Учителя. В конце концов, несомненно, что последователь пророка обладает «великой истиной — открытой не самостоятельно, конечно, а полученной прямо из рук Учителя».

И внутренне ему было так же тошно от этой ситуации, как сорок, почти пятьдесят, лет назад.

И есть одна вещь, которую он горько добавляет посреди жалоб на жизнь, объясняя мертвых. Кто вообще, спрашивает он, действительно что—то понимает в этом? Где, хочет знать он, хоть кто—то, кто со всей честностью понимает хоть немного, что это действительно значит?⁴⁹

Это звучит как нечто незначительное — комментарий, который оправдывает чисто риторический вопрос и откладывается в сторону.

Но это будет главная ошибка.

Часто Юнг упоминал один верный, говорящий признак фигуры спасителя, пророка или мага: полную убежденность таких людей, что никто в мире их не понимает. Так что, как это ни иронично, говоря именно об этом, жалуясь на неспособность последователей в их инфляции понять его, он предлагает самое архетипическое подтверждение своей роли как пророка.

На самом деле, чем старше он становился, тем более настойчиво продолжал спрашивать себя, кто понимает, что он пытается делать? Ответ всегда был одинаковый. Кто—то понимал то или другое и выдавал это за большое дело. А что до тех, кто понимает всё, понимает, как всё связано вместе, то, говоря по чести, таких нет вообще.

Этот ответ повторяется как мучительный рефрен в его интервью в конце жизни. Но, в то же время, в этих интервью он дал весьма особое название этому крику о непонимании. Он назвал его криком Мерлина: криком пророка, которого никто не понимает, что делает крик пророка еще громче, ведь никто его не понимает.

Это крик, который Юнг определял, как собственный, так же, как отождествлял себя с Мерлином. Итак, у нас есть пророк Эмпедокл, с затруднениями которого Юнг так сильно отождествлялся; есть пророк Мерлин; и, наконец, есть Юнг. Но если не слеплять все три фигуры вместе как пророков, что было бы слишком легко, важно отметить, что каждая из них — это пророк со своим отличием из—за одной черты, которую они все разделяют.

Они все отвергли роль пророка. Эмпедокл отверг ее, умерев, потому что не мог больше выносить этот абсурд, Мерлин — удалившись в лес и крича, потому что тоже не мог с ним мириться. Юнг тоже отверг ее, совершенно отказавшись с ней отождествляться и не дав заточить себя в золотую клетку, в которой кончают все пророки, заточенные вместе со своими последователями.

Парадокс для него заключался в том, что, несмотря на все экзотические пути и причудливые украшения, нет совершенно ничего загадочного в бессознательных отношениях между пророком и последователем пророка. С психологической точки зрения вся эта сага «настолько по—человечески понятна, что было бы поразительно, если бы она привела к какому—то иному концу». И когда что—то потенциально столь сакральное превращается в скучнейший

пример типа «всё как всегда», единственная оставшаяся загадка в том, смеяться или плакать.

Подлинная мистерия, а это мистерия вступления в мир, который никакой человек не может понять, начинается с простого отвержения всего. Она начинается в момент, когда, подобно солнцу в зените, мы достигли своей высшей точки и сталкиваемся с великим выбором в своей жизни. Либо мы продолжаем бессмысленно бороться, пытаясь карабкаться всё выше и выше; автоматически повторять привычные стратегии, пока, наконец, не останется лишь принять окончательные удовольствия изящного ухода; стать жестче и суше, чтобы бессознательно погрузиться, как и остальные, в воды смерти.

Или же мы умрем еще до смерти, совершив спуск совершенно сознательно: «Никто не должен отрицать риск спуска, но он *может быть* рискованным. Никто не *должен* рисковать, но точно кто—то станет. И пусть те, кто идут закатным путем, идут с открытыми глазами, ведь это жертва, устрашающая даже богов».⁵⁰

После такой жертвы птица, по крайней мере, пророческая птица, больше не в клетке. Но не думайте, что это конец Юнга—пророка. Это лишь конец его парящих публичных амбиций стать пророком, чтобы он мог погрузиться в свои изначальные глубины, и началась настоящая работа пророка.

Юнгу было предельно ясно: совершённый спуск в кратер подземного мира, его главная встреча с бессознательным, тот огромный труд и любовь, год за годом вложенные в создание *Красной книги*, отмечали начало его настоящей работы, потому что всё, что он делал с тех пор, вышло из этого.

Можно понять мудрость тех интеллектуалов, которые отваживались высказываться против *Красной книги* — отвергать ее как полный мусор, которому место на свалке истории, не заслуживающий публикации. Истина в том, что она нагружена такой тяжестью, такой отвратительной грубостью, характерной для бессознательного, что даже сам Юнг глубоко стыдился и чувствовал неудобство от того, что она содержит.

Но хитрость в том, что, если вы не примете всю грубость бессознательной реальности всем сердцем, если, как Юнг, не познаете, что жемчужина скрывается лишь в грязи, вы останетесь с пустыми руками, за исключением дешевого ожерелья сухих теорий, пустых концепций. Лучше бы вам было вообще не начинать.⁵¹

Что до исследователей, которые отваживались принять *Красную книгу* и сделать ее объектом исследования, остается вопросом, понимали ли они её лучше, чем те, кто просто отверг. Даже её редактор настаивал, что, конечно, это текст, который следует понимать психологически — хотя это слово может значить миллион разных вещей для тысячи разных людей, — а не религиозно, не говоря уже — мистически.

Или, как объяснял другой исследователь: в начале *Красной книги* Юнг отправляется на поиски своей души, а не на поиски Бога. И это доказывает, что перед нами не какой-то религиозный текст, а просто работа по психологии, книга для аналитического ума.⁵²

Я могу лишь сказать, что, если это правда, то это очень странно.

Прямо с самого начала карьеры, за годы до того, как появятся хоть проблески *Красной книги*, Юнг всегда рассматривал свою работу как насквозь религиозную. Как он довольно честно сказал Фрейдю в 1910 г.: организованные религии утратили свою инстинктивную силу, и только наша психология может их заменить, но «религию может заменить лишь религия».

Это высказывание будет повторяться отзвуком, все более и более утонченное, но столь же отчетливое, до конца его дней. Конечно, за годы было приложено много добросовестных усилий, чтобы размыть или просто сте-

реть религиозное измерение его работы; заглушить, насколько возможно, его упор на религиозной природе случившегося во время спуска в подземный мир. Но такие акты подавления ничего не меняют, по крайней мере, ничего важного.⁵³

А что до вопроса о связи психологии с религией, то мы можем разобраться с этим вопросом раз и навсегда.

Может быть почти религиозным переживанием осознать, как мало людей даже в юнгианском сообществе потрудились разобраться с важнейшими сочинениями Юнга, где он утверждает, что такое психология и почему она так много для него значит.

С кристальной ясностью он объясняет, что, совсем не будучи заменой или заменителем религии, она является самой сутью религии, потому что центральная забота психологии, по определению, это тайна души:

«Пока религия — это только верование и внешняя форма, и религиозная функция не пережита в наших душах, ничего глубокого или радикального не произошло. Еще предстоит понять, что *mysterium magnum*», великая тайна души, «прежде всего укоренена в человеческой психике. Тот, кто не знает это по внутреннему опыту, может быть самым ученым теологом, но не имеет ни малейшего понятия о религии».

Затем Юнг переходит от провокационного к еще более провокационному. «Не будь опытного факта, что высшие ценности обретаются в душе», тут же добавляет он, «психология несколько не интересовала бы меня. ... Меня обвиняли в «обожествлении души». Но это не я, а сам Бог ее обожествил! Это не я назначил религиозную функцию душе, я лишь представил факты». И так он переходит к сердцу психологии, а также сути людского сопротивления ей:

«Если теолог действительно верит во всемогущую силу Бога, с одной стороны, и в верность учения, с другой, то почему он не доверяет Богу говорить в душе? Зачем бояться психологии?» Иными словами, мы видим его утверждение о том, что такое психология, а также почему она так много значит.

Это искусство или наука уметь слушать голос Бога, говорящий в человеческой душе.

Совсем не будучи некоей психологической альтернативой религии или Богу, душа в понимании Юнга является единственно возможным путем к ним обоим. Вот почему Душа для него — это Мудрость, София по-гречески, Sapientia на латыни. В самой *Красной книге* он изобразил этот дух Мудрости, какой он хотел ее видеть: гордо стоящей, покрытой завесой, но величественной, в переполненной церкви.

И позже он комментировал нарисованный образ:

«Во всей своей двусмысленности и многозначительности она — Душа, София — появляется с покрытым лицом как поразительная, совершенно загадочная женская сущность «в церкви, занимая место алтаря». Вот как реальность души, в конечном счете, будет восстановлена «в христианской церкви, не как икона, а как сам алтарь».

Но чтобы понять значимость его картины, мы должны также вернуться немного назад во времени. Говоря конкретнее, мы должны вернуться к одному из тех писем, что Юнг писал Фрейдю, когда пытался убедить его, что настоящее будущее психологии лежит в постепенном снятии завесы тайны в сердце религии, стараясь в то же время держать важнейшую тайну сокрытой:

«У меня чувство, что это время, полное тайн. И, если предзнаменования от богов не обманывают, я осмелюсь сказать, что вы правы — благодаря вашим открытиям мы действительно стоим на пороге чего-то в самом деле славного — чего-то, что я не могу назвать иначе как без гностической концепции *Софии*, и это александрийское выражение идеально подходит для перевоплощения древней мудрости в психоанализе».

Единственное, что нужно добавить — Юнг не мог помочь продвинуться этому процессу воплощения Софии, пока оставался с Фрейдом. Чтобы это сделать, ему сначала нужно было совершить свое путешествие в ад. И если мы хотим знать, что такое на самом деле *Красная книга*, то вот что: физическое перевоплощение древней мудрости, которое он уже предсказал Фрейдю.⁵⁴

Но теперь, с этой публикацией сокрытой мудрости, мы сталкиваемся с проблемой. Люди известны пристрастием выводить из слов, даже образов, что угодно — лишая религию ее религиозности, игнорируя все, что им не нравится, вставляя свою любимую политическую корректность.

Так что, если мы хотим немного разобраться в рождении той личной, скрытой и тайной мудрости, вокруг которой вращался процесс создания *Красной книги*, когда она действительно создавалась, нужно оглянуться на нее со свежей перспективы.

Возможно, лучше всего посмотреть взглядом Кэри де Ангуло. Хорошо образованная американка, она приехала в Цюрих в 1921 г. Скоро она привлекла внимание Юнга не из—за своей преданности, а, напротив, из—за своей строгой беспристрастности; из—за своей критичной объективности, которую он научится с годами ценить всё больше и больше; из—за ее способности стоять рядом, уже готовый бросить вызов, терзать, указать на его неправду, когда все слишком ужасались сказать хоть слово.

Тем не менее, в первый год по прибытии она объясняла ему, что «каждый час, проведенный с вами, свят для меня» — не в том смысле, добавляет она, что она ему поклоняется, а потому что его простое присутствие вдохновляет стремиться и достигать чего—то такого, что только Юнг смог выразить так мощно. И это ощущение святости в его присутствии было совсем не уникально для нее одной.

Лишь год спустя он пригласил ее помочь в работе над *Красной книгой*. Немедленно она осознала, что это значит: Юнг ожидал, что она будет держать свой дух таким чистым, физическое тело таким ненавязчивым, ум наполненным такой нежностью, что она будет неспособна нанести ему вред, потому что «вы берете меня во внутреннее обиталище вашей души».

Еще до того, как у нее была возможность самой увидеть *Красную книгу*, она уже осознавала, очевидно, из того, что ей сообщил сам Юнг, что *Красная книга* была самостоятельной сущностью, личностью. Инстинктивно она чувствовала, что лучше никогда не видеть и не касаться ее, чем подойти к книге с неуважением, агрессией, бестактностью.

И прибыв в дом Юнга в первый день работы, она нашла книгу открытой в его рабочем кабинете. Тем не менее, что—то внутри помешало подойти к ней слишком близко.

Книга для нее была «так полна магии», что она не могла даже заставить себя сесть прямо перед ней. И она чувствовала таким недостойным скло-

няться над ней, что сгибала тело, скашивала глаза за едва ли не за пределы физически возможного, как человек, который пытается изогнуться, чтобы заглянуть за угол.

Последнее, чего она хотела — что-то навязать, и потому мягко позволила богатой атмосфере библиотеки окутать ее бесчисленными «теньями ушедших эпох».⁵⁵

Однако, ничто и близко не соответствует значимости другого отрывка в личных записях Кэри де Ангуло. Она призналась, что не всегда могла понимать Юнга или соглашаться с ним интеллектуально в некоторых вопросах; что есть важные истины, которые для него лишь самоочевидные факты, но она не имеет достаточных оснований (и вряд ли получит), чтобы их принять. Но странным и загадочным образом, признается она Юнгу, все это ничего не меняет.

Несмотря на очевидное указание на противоположное, она просто знает, что как живой и воплощенный человек он *прав* — и причина этому в том, что «ваша личность — тот «Kleinod», который появляется в мире лишь изредка. Я знаю, что это так и почему это так».

Она говорит здесь с уверенностью настолько неопределенной, что на ней едва ли стоит останавливаться. Но, как и со многими деталями, окружающими Юнга, если мы это проигнорируем, то выберем нечто бесконечно значимое.

«Kleinod» по-немецки означает драгоценный камень. И нет никаких сомнений, о чем говорит Кэри де Ангуло. Одна из важнейших работ Юнг, *Психологические типы*, была опубликована лишь годом ранее; и центральная нить, проходящая сквозь всю книгу — это тема «Kleinod» или драгоценного камня.

Этот драгоценный камень, как он объясняет, единственное, что способно облегчить страдания человечества. Более того, он обновляет жизнь и сакральное. На самом деле, это создатель нового Бога.

Проблема в том, что, благодаря рационализму нашего сознательного человеческого мира, он совершенно утрачен. Драгоценный камень божественен; это иррациональное, невозможное решение проблем человечества, предсказанное пророками давным-давно. Он представляет рождение искупителя, спасителя.

И Юнг переходит к особой проблеме, в то же время начиная собственный безустанный поиск невозможного: «Спаситель — это всегда фигура, наделенная магической силой, делающая невозможное возможным».

Но именно по этой причине драгоценный камень отвергают все, кто мыслят только в терминах возможного, рационального. Даже самые простые

люди совершенно ошарашены им, остаются с подозрениями и беспокойством. Для всякого общепринятого чувства совести он крайне отвратителен. Первосвященники тоже не видят в нем ничего божественного. Напротив, они видят в нем самое дерзкое оскорбление Бога и содрогаются при его виде в отвращении, потому что даже священники насквозь рационалисты. Академические ученые, конечно, отвергают его вследствие отсутствия всяких качеств, которые заслуживают изучения. Ювелиры выбрасывают как подделку. Наибольший абсурд в том, однако, что вы даже не можете попытаться избавиться от него, потому что полиция схватит вас за хранение запрещенных предметов.

И этот драгоценный камень представляет не просто свободу, но и долг быть тем, кто ты есть. Вот почему люди так его боятся, так скоро швыряют его на улицу и даже нападают на всякого, кто найдет его.

Для него остается только проводить свою невозможную, трансформирующую и по видимости разрушительную работу глубоко в коллективном бессознательном. Его можно закопать, почти забыть. Или можно рационализировать, что в некотором роде то же самое. Но его нельзя остановить, потому что этот драгоценный камень — воплощенный Бодхисаттва, Будда, Просветленный; драгоценность в лотосе. И, как добавляет Юнг:

«Спасительная природа драгоценного камня совершенно ясна из того факта, что он появляется лишь раз в тысячи лет. Это редкое событие — появление спасителя, Саошьянта, Будды».⁵⁶

Так что, когда Кэри де Ангуло тихо говорит о том, что он — драгоценный камень, который «появляется в мире лишь изредка», она не кричит с крыш, а лишь говорит наедине с собой или Юнгом. И она описывает его как великого спасителя. Он, подобный Христу, краеугольный камень, предсказанный древними пророками, такими как Исая, отвергнутый строителями, в точности как предсказал Исая; он Будда Запада. Он Саошьянт, и это выражение сам Юнг позже объяснит, поместив его в должный контекст древней зороастрийской религии:

«По зороастрийскому учению каждые несколько тысяч лет — а это просто означает неопределенный мировой период, около половины месяца великого платоновского года — появляется Саошьянт

(то есть жнец, спаситель), который учит людей новому откровению, новой истине, или обновляет старые истины, служит посредником между богом и человеком».

Эта вневременная фигура Саошьянта всегда «выявляется ввиду нужд времени, необходимости эпохи». Или, иными словами, каждый Саошьянт неизменно призывается совершенно особой ситуацией, которую сам Юнг определяет, как ситуацию огромной бессознательности; массового смятения; коллективного чувства дезориентации, когда люди чувствуют утрату, потому что не представляют, что дальше делать. И потому эти Саошьянты, эти мудрейшие из «пророков, появляются в тяжелые времена, когда человечество в состоянии смятения, когда старая ориентация была утрачена, и нужна новая».

Это простейшая логика: «когда Бог умирает, человеку нужна новая ориентация. В этот момент отец всех пророков, старый мудрец, должен появиться, чтобы дать новое откровение, породить новую истину».

И нет ничего проще, чем поверить, что, когда Кэри де Ангуло описывает самого Юнга как одного из этих спасителей или Саошьянтов, приносящих последнее откровение, перерожденного «отца всех пророков», это просто результат ее неуравновешенного воображения, если только не учитывать тот факт, что как раз ее строгая способность крепко держаться своих чувств и воображения вообще позволила Юнгу ей доверять.

Несмотря на утешительную привлекательность, скоро мы увидим, что отвергать таким образом то, что она пытается сказать, было бы окончательным тупиком: весьма разумным тупиком, но все равно тупиком.

Как подчеркивает Юнг среди своего детального описания «Kleinod» или спасительного драгоценного камня, всякий нормальный и разумный подход совершенно неспособен на понимание того, что значит драгоценный камень, потому что в этом нет ничего нормального. «Разум всегда должен искать решения неким рациональным, последовательным, логичным образом, что совершенно оправданно в нормальных ситуациях, но абсолютно неадекватно, когда дело доходит до подлинно великих и решающих вопросов». Мы можем продолжать дурачить себя какое-то время, что коллективная разумность и рациональность нам поможет.

Но «когда рациональный путь оказывается *cul de sac* — как всегда и бывает со временем — решение приходит с наименее ожидаемой стороны». Это

неизменный закон психологии, который даже психологи часто не удосуживаются потрудиться изучить: в конечном счете всякое рациональное решение проваливается.

Что до альтернативы, то Юнг продолжает объяснять, что другая сторона — сторона, от которой совершенно не ожидают решения, когда всё остальное проваливается, но которая неизменно его предоставляет — это сторона пророков.⁵⁷

В конце концов: должно было быть так, что единственно возможный подход к реальности пророков всегда будет с презираемой стороны, заглушенной стороны, отвратительной стороны пророчества. В конечном счете, единственное неизменное благо придет со стороны, над которой открыто насмеются рационалисты, отбрасывают исследователи Юнга, отвергают юнгианцы, даже отталкивающей для самого Юнга.

И тут мы, наконец, приходим — осознаем мы то или нет в своей, невежливо, но, тем не менее, верно скажем, слепоте — к тому, что действительно имеет значение.

Лучше не увлекаться *Красной книгой*, потому что одно абсолютно точно: во что бы мы ни верили, что бы ни воображали, нам не дадут уйти с нетронутой собственной важностью. Конечно, мы можем попытаться одурачить себя индивидуально и коллективно, но ничто не изменит этого бессознательного факта.

Если мы думаем, что такая книга должна помочь нам обработать новые идеи в наших занятых мозгах, изложить глубокомысленные слова через наши занятые рты, то мы страшно ошибаемся. Нужно зайти гораздо дальше — даже дальше чувств в нашей груди, прямо во внутренности. Как прекрасно понимала Кэри де Ангуло, она была далека от *Красной книги*, пока не смогла пережить, как книга вечно скручивает ее внутренности.

Некоторые вещи слишком очевидны, чтобы их отрицать. И одна из них в том, что *Красная книга* — это книга пророчеств.

Комментаторы столпились, комментируя неизбежное. Например, только когда разразилась Первая Мировая война, Юнг начал работать над тем, что после превратится в *Красную книгу* — потому что только тогда осознал, что поток ужасающих видений и снов, который он испытывал за месяцы, а затем недели прямо перед началом войны, был не просто знаком, что он сошел с ума, как поначалу боялся.

Они были пророческими. Иными словами, создание *Красной книги* было с самого начала основано на пророческой силе его бессознательного и интенсивности его нужды в исследовании, что это значит.

Есть также строгая последовательность цитат из пророка Исаяи, которую он решил записать на вступительной странице; в качестве вступительной страницы. Завершив тщательное копирование, он постарался добавить свое имя наряду с точным местом и годом, когда записал их — с неизбежным последствием, что он, его работа и книга, которую он начал, были исполнением древних пророчеств.

Не говоря уже, по крайней мере, пока не говоря, о пророческом тоне, пронизывающем всю книгу.

И есть даже название, которое он дал ей: *Liber novus* или «Новая книга», указывая со всей должной ясностью, что явилась замена Новому Завету хри-

стианства. «Потому», — как был вынужден добавить её первый редактор, — «она была представлена как пророческая работа».⁵⁸

Но тогда единственное, что нужно делать — это задержать дыхание и ждать неизбежного.

Три цитаты из пророка Исаяи, заполняющие первую страницу *Красной книги* Юнга также приводятся им в другом месте: в *Психологических типах*, тексте, который он написал примерно в то же время гораздо более личной работы над *Красной книгой*.

Но это, однако, ещё не всё, потому что и *Психологические типы*, и *Красная книга* цитируют каждый из трех отрывков в одинаковой последовательности, хотя она отличается от оригинального порядка в книге самого Исаяи.

Совершенно очевидно, то, что он говорит о них там, в *Психологических типах*, имеет отношение к тому, почему он использует их здесь. И на самом деле, там он цитирует три отрывка из Исаяи так специфически, чтобы показать, что происходит, когда люди лицом к лицу сталкиваются с «Kleinod» или драгоценным камнем — тем самым камнем, который Кэри де Ангуло смогла увидеть в самом Юнге.

Три цитаты говорят о спасителе, открывающем путь посреди пустыни, об открытии глаз слепых. Но сначала они поднимают вопрос, кто в мире людей поверит в это, или кому можно открыть эту божественную тайну, потому что в фигуре спасителя нечего уважать или ценить.

Каждый пытается найти способ скрыться от этого: рано или поздно, вместо этого, приходит к насмешкам и презрению.

Со своей стороны, Юнг пытается объяснить, насколько возможно ясно в современных терминах, что имеет в виду Исаяя. Это отвержение, которое описывает пророк, происходит, когда люди в своей слепоте избавляются от невозможного спасителя или Саошьянта — отца всех пророков — отбрасывая неожиданное и отвергая всё, что считают неподходящим, неприемлемым, неуместным.

И в быстрых пророчествах он предупреждает, что люди в наши дни будут продолжать делать это, сбегая в свою коллективную рациональность или рационалистическую коллективность. Они будут делать это, сбиваясь в успокоительное тепло взаимной разумности и защищая друг друга, но, в особенности, самих себя, от иррациональной тайны в сердце неизвестного.⁵⁹

Можно было надеяться, что какой-то образованный человек где-нибудь смог сложить два и два и осознать, что это значит. Но никто не заметил, как пророчество Юнга уже исполнилось вплоть до запятой.

Возможно, самый очевидный пример того, что он предсказывал — это пятидесятистраничный обзор *Красной книги*, опубликованный одним из самых уважаемых современных юнгианцев и наставляющий юнгианский коллектив, что думать и делать. Дисциплина психологии, настаивает он, «связана с обобщениями», потому что единственная настоящая забота психологии — это «универсальный разум». Вот почему каждый психолог не просто какой-то отдельный человек, а, прежде всего, «член научного сообщества» — и поэтому священный долг каждого психолога отвергнуть отвратительную иррациональность *Красной книги*. «Нам следует дистанцироваться от *Красной книги* и, вместо этого, основывать свою работу на опубликованной психологии Юнга», его твердо установленном корпусе научных сочинений, потому что «мы стали психологами не для того, чтобы слушать откровения».

Однако, не у каждого юнгианца есть сила или слабость характера, необходимые, чтобы отвергнуть *Красную книгу*; и тут, как непреодолимый дух нашего времени, в дело вступает реальная сила той рациональной коллективности, на которую указывал Юнг.

Кроме того, в этот момент наши умы становятся несравненно хитры в обмане самих себя, потому что лучший способ отвергнуть то, что считается постыдным, это сначала устроить большую шумиху о принятии, прежде чем выдвинуть прекрасный длинный список причин, по которым это следует отвергнуть.

И потому, благодаря медленному росту единодушия, был достигнут в высшей степени разумный компромисс: *Красная книга* Юнг может на первый взгляд показаться пророческой, но на самом деле это не так. Его можно извинить за веру в то, что те сны и видения предсказывали великую войну, но есть более солидные и рациональные способы объяснить их. Тон и язык *Красной книги* могут показаться искренне пророческими для неподготовленного уха.

Но, на самом деле, это просто риторические цветистые выражения: нечто, не имеющее ни малейшего значения или значимости. А что до фанфар о «новой книге», то в этом, конечно, есть нечто религиозное, но чем меньше мы будем говорить об этом в нашем все более светском мире, тем лучше.

И чтобы положить конец этим неприятным проблемам, приходит самый решающий аргумент. Сам Юнг был не пророком, а, напротив, анти-пророком, потому что делал совершенно противоположное краткому принятию пророческой роли, характерному для всякого настоящего пророка.

Вместо этого, он отважно выставляет свою свободомыслящую современность, ставя под вопрос и сомневаясь в пророчестве вообще; споря с ним; сражаясь с ним каждым фибром своего существа. Что до проистекающего из этого напряжения, поразительного конфликта между пророком и анти-пророком, то он пронизывает *Красную книгу* — и только доказывает, насколько она далека от всякого простого, традиционного, старомодного пророческого текста.⁶⁰

И единственный оставшийся вопрос в том, насколько низко возможно держать голову от стыда за безмерное невежество, демонстрируемое этими утверждениями о реальности не только пророчества, но и самого Юнга.

Прежде всего, о его пророческих видениях и снах.

Помимо весьма разумных комментаторов, которые инстинктивно знают — совсем как Порфирий — что всякие разговоры о пророчестве следует отставить в сторону как иррациональный бред и покончить с ними, есть гораздо более специфический феномен. Это новая ортодоксия, быстро поднимающаяся в юнгианских кругах, которая настаивает на уничтожении слова «пророческий» при обсуждении видений или снов Юнга, заменяя его гораздо более безопасно звучащим термином «синхронистический», чтобы не было неприятных ноток пророчества или таинственных проблесков будущего.

Эти его переживания во время подготовки к войне и начала работы над *Красной книгой* — то, что мы можем удобно объяснить теперь как синхронистичность, обратив против Юнга его же научный язык. И все могут вздохнуть в облегчении, не только избавившись от раздражения, но и, в процессе, избавившись от Юнга.⁶¹

Больше чем за две тысячи лет до его времени, Аристотель уже проделал отличную работу по убийству всей той суеверной глупости о вдохновенных озарениях будущего, загнав их в фактическую преисподнюю. С тех пор интеллектуалы столетиями выстраивались в очередь, чтобы передать ему «почетную пальмовую ветвь» за то, что он «первым полностью отрицал существование пророческих снов». Даже Зигмунд Фрейд с радостью признал реальность телепатии, наряду с другими вещами, но, когда сталкивался с вопросом, могут ли сны быть пророческими, не мог не склониться перед рациональным авторитетом Аристотеля.

С Юнгом все было совершенно иначе. Наряду со множеством равно бунтарских предшественников, память которых он почитал, он не только настаивал на признании существования пророческих видений и снов. Он даже выделил им почетное место в своем мировоззрении; и это позиция, от которой со своей инстинктивной чувствительностью подземного мира он никогда отступал и которую не менял.⁶²

Конечно, он был крайне осторожен в отношении того, что действительно говорил о таких вещах. Всегда было утонченное равновесие в том, что он решал говорить или не говорить, и кому. Но когда самые преданные юнгианцы прибегают к роли маленьких аристократов, это совсем другое дело.

И, по крайней мере, если им так необходимо остановиться на этом привычном подходе рационального убийства, который Юнг изо всех сил пытался разрушить, можно ожидать, что они осознают, что делают.

Есть также другой вопрос о Юнге столь заметно и напряженно борющемся с ролью пророка.

Идея, что стать пророком — это какое-то простодушное дело впадения в экстаз, сбжав от тягот человечества, одно из величайших заблуждений. Пророки — настоящие пророки, подлинные пророки — всегда были самыми противоречивыми, отягощенными людьми на земле. В частности, пророки Ветхого Завета были известны противостоянием, а не кротким принятием своей роли; сомнением, борьбой, сопротивлением, оспариванием этой роли; спором с Богом.

Невыносимое напряжение между пророческим и анти-пророческим — это не признак неудавшегося пророка или отвержения пророческой задачи. Это одно из лучших доказательств присутствия настоящего пророка. Мы можем больше этого не знать, не говоря уже о том, чтобы понимать, с нашим разумным современным образованием или возможным промыванием мозгов в воскресных школах.

Но Юнг знал. Как часто бывало, Кэри де Ангуло была точно в цель, когда писала ему о странно человеческой мучительности его страстей, когда он пытался, как мог, «избежать задачи, которую Дух Глубин поручил вам, а затем, когда вы приняли ее», наконец, пришла благодать.

Эта драма отвержения, за которой следует всегда неохотное, хотя неизбежное, принятие, в точности реальность, изображенная и переданная *Красной книгой*. Это также в точности реальность пророчества.⁶³

А что до результата этого принятия, то он едва ли мог быть очевиднее.

Это сама «новая книга» Юнга.

Странно сказать, в разрастающихся обсуждениях о цели *Красной книги* никто, похоже, пока не заметил, что своей идеей о «новой книге» в последние годы перед смертью он утверждал именно то, что говорил. Он делал это в контексте честного объяснения того, что всю жизнь значило для него больше всего; говоря о битвах, которые до сих пор вел в глубине своего существа, потому что за всеми научными обличьями и риторикой они определяли всё в его существовании.

Эти битвы велись не с другими так называемыми учеными, или даже с людьми, работающими в области психологии. Это были религиозные битвы против тех же сил подавления, которые почти две тысячи лет назад своей приверженностью слепой вере и догме сокрушили гностиков.

И совсем не как ученый он сражался до конца своих дней ради подлинного религиозного опыта. Напротив, это был древний, но воскрешенный гностик, который, уже как старик, готовящийся к смерти, всё еще имел внутри огонь, чтобы бросить вызов христианской церкви, которая бездумно продолжает настаивать: «пожалуйста, никакого религиозного опыта, так как истина была явлена на все времена, и Бог не должен создавать новую книгу после оригинального издания 2000 лет назад».

Почти половиной столетия раньше Юнг дерзко сыграл свою роль, написав эту «новую книгу» — пересмотренное издание Библии, созданное Богом — хотя никогда не считал возможным или правильным сделать ее публичной. А что до важнейшего вопроса, как вообще такая новая книга может быть создана Богом, ответ не может быть проще.

Бог создает ее через пророков, которые делают и говорят не то, что хотят, как люди, а то, что указывает Бог внутри них.

И потому мы возвращаемся к основному значению слова «пророк», которое никак не связано с предсказанием будущего. Словно использовалось для описания человека, который в любой момент истории говорит или пишет, или общается верно, точно, без вмешательства в процесс, от имени божества; служит глашатаем, чтобы точно записать то, что хочет сообщить сакральное.

Вот почему важно отметить, что происходит прямо в сердце «новой книги» Юнга прямо после того, как ему было позволено наблюдать великий *Mysterium* или мистерию своего обожествления. Он подходит к пророку Илие, становится на колени, и Илия говорит ему в точности, что нужно делать: «Прежде всего, запиши точно, что видишь».

Здесь мы видим, как один пророк говорит другому, что нужно делать вследствие принятия своей пророческой роли. Как всякий другой пророк, он должен записывать точно, что ему было показано или сказано. Но полезно также осознать, что здесь, в этой сцене, разворачивающейся перед домом пророка у основания вулкана, ведущего в подземный мир, Юнг занимает свое место в совершенно особой традиции — ведущей через Данте, через Платона, даже через Парменида к смутным началам визионерской литературы о путешествиях в мир мертвых.

Это традиция об отдельном человеке, который спускается в подземный мир еще при жизни, чтобы вернуться как посланец или пророк в мир живых, сообщая «в точности, что ты видел».

И, естественно, это имеет довольно неприятные последствия. На поверхности, нет ничего разумнее, чем полагать, что огромные труды Юнга по тщательному документированию каждой детали, которую он наблюдал или переживал во время своих архетипических путешествий — это живое доказательство похвальной преданности принципам экспериментальной науки.

За этими современными рассуждениями, однако, скрывается совершенно иная реальность — его тщательное записывание всего с такой скрупулезной заботой никак не связано с наукой, какой мы ее понимаем.

Это просто результат его принятия пророческой задачи, как ее принимали зороастрийцы, греки и гностики столетиями ранее.⁶⁴

Конечно, совершенно не удивительно, что язык и тон Юнга в его «новой книге» уже пророческие с самого начала. Но немного более удивительно совершенно логичное следствие этого простого факта, если, конечно, взглянуть ему прямо в глаза.

Например, нет более вопиющего примера пророческого языка, чем его едкого отвержения людей — не просто какой-то группы людей, а человечества в целом, всей человеческой расы — как «слепой и заблудшей». Они «ведут себя как дикари», игнорируя скрытое; попирая прошлое, отвергая мертвых.

Это стремительное осуждение, это полное отвержение человечества в целом — классический стиль пророческого откровения. Парменид в свое время, больше двух тысяч лет назад, говорил в точности так же. И здесь речь не о риторических цветистых выражениях: единственное риторическое цветистое выражение — это безосновательная попытка комментаторов отвергать такой пророческий язык как всего лишь риторическое цветистое выражение.

Лучшее, на что можно надеяться — это найти способ скрыть эту *Красную книгу* от публики, даже от незрелых глаз юнгианских терапевтов; изолировать

ее от остальных якобы научных работ. Но тут мы подходим к сердцу проблемы, поскольку пророческий язык Юнга совсем не ограничен *Красной книгой*. И никогда не был.

Напротив, он постоянно кричит и жалуется о слепоте человечества в своих научных работах. И в завершении одного из самых зрелых достижений в области психологии он выходит далеко за пределы языка своей «новой книги», изображая всё человечество как буквально безумное от инфляции. Но это то же основное послание, тот же напряженно настойчивый тон, тот же выбор слов. «Массы — это слепые дикари». Инфляционное коллективное сознание человечества «неспособно учиться на прошлом, неспособно понимать современные события и неспособно делать правильные выводы о будущем».

А что до попыток дискутировать с этим коллективным сознанием — работать вместе конструктивным образом над каким-то здоровым рациональным подходом — нет ничего более тщетного. Для Юнга это совершенно бессмысленно, потому что оно гипнотизирует себя, «и потому с ним нельзя спорить. Оно неизбежно обрекает себя на бедствия, которые поразят его насмерть».⁶⁵

До публикации *Красной книги* было легко быстро пропускать такие отрывки, несмотря на их отчаянный тон или, скорее, из-за него, и притворяться слепым. Но реальность в том, что, если вы поскребете научный фасад его психологической работы, за видимостью вы повсюду найдете Юнга—пророка.

И это даже не учитывая те вещи, которые он решил не держать на виду или намеренно скрыл — такие, как степень, в какой он был обязан пророческим работам Уильяма Блейка.⁶⁶

Но наибольшее значение имеет беспокойство, вызванное нежелательностью этой книги, вне зависимости от того, спешили ли люди приветствовать ее с распростертыми объятиями или нет. Это смертоносный вирус; мощное землетрясение, способное до основания потрясти всякое рациональное строение, возведенное на работе Юнга; прорыв чего-то глубоко внутри нас, непредсказуемо разрушительного для всех трюков, которые мы используем не только для понимания Юнга, но и для понимания самих себя.

В этом честная причина, по которой столь многие люди чувствуют опасность в *Красной книге*, за что бы они ни пытались выдать свой страх. На самом деле их пугает не то, что она открывает сторону Юнга, которая мало связана с его признанной психологией или наукой — даже противостоит им.

По-настоящему их пугает то, что он заставляет взглянуть глазами пророка на занятие наукой, на то, каково быть психологом.

Когда зерно исчезает, приходят катастрофа и ярость, и именно это произошло и будет происходить с утратами нашего знания о пророчестве.

Мы начали верить, что оно о предсказании будущего. Но это меньшая часть пророчества, потому что самой важной функцией пророков, функцией, из которой проистекает все остальное, всегда была их способность говорить о прошлом.

Даже лучше всего известные тексты Библии показывают, как пророк — это человек, наделенный чудесным пониманием того, что уже случилось, а не случится в будущем. И в древнегреческой традиции не было ничего яснее. Для пророка вроде Эмпедокла, прототипического психолога, первейшей задачей было найти ответ, что же изначально пошло не так с человечеством, раз вещи сложились таким образом. Делом пророчества было войти в экстатическое состояние реальности, которая обнажает «древние преступления», за которые в нашем якобы нормальном существовании мы до сих пор несем наказание и мучение.

Уже с самого начала *Илиады* Гомера, пророк выступает как незаменимая фигура, которая может заглянуть в незримое и увидеть, кто оскорбил сакральное, когда, как; что стоит за вырвавшимися болезнью, страданием и смертью, потому что кто—то где—то нарушил божественный закон. То же самое с Кассандрой, безумной провидицей. Ее тут же признали пророчицей не потому, что она могла сказать, что грядет в будущем, а потому, что ее пророческое озарение выдало ей ужасы убийств, скрытых в прошлом.

И одна из ироний жизни в том, что иногда, несмотря ни на что, даже рационалистический дурак вроде Аристотеля может сделать что—то правильно. О знаменитом пророке Эпимениде, который в состоянии инкубации вступал в такое состояние сознания, которое не было ни сном, ни бодрствованием, чтобы спуститься, как и Юнг, в подземный мир и встретиться там с божественными сущностями, он смог сообщить самое важное. «Он отгадывал не будущее, а события, которые хотя и совершились, но остались темными».⁶⁷

Это изначальное прошлое — область пророка как стража творения: хранителя природы и защитника жизни. Тут пророки могут высунуть голову из «здесь и сейчас», чтобы дать пророчество о будущем, потому что нет знания о будущем без самого глубокого знания о прошлом; без знания, как свободно

двигаться среди существ прошлого с их не рассказанными историями о красотах и ужасах, существ, о которых большинство людей даже в самых диких мечтах не представляет, что они еще живы.

Как пророк, Юнг это идеально предчувствовал, и поэтому описывал в *Красной книге*, что его сделало пророком, пользуясь такими словами: «И потому я стал пророком, так как нашел удовольствие в изначальном, в лесу, в диких зверях».

Мягко и красноречиво он выдает всё — стать пророком значит вернуться глубоко в прошлое, пока не наткнетесь на корни самих себя, свой исток и точку происхождения. Но пророк, слова которого замечают и понимают, не такой уж и пророк, потому что роль пророков в том, чтобы всегда утверждать то, что коллективное сознание людей еще не способно постигнуть.

И, конечно, утверждения самого Юнга не имеют никаких шансов, потому что вызывают современный ужас у нас, прогрессивных маленьких фаустов, спешащих броситься с ближайшей скалы в очередное несуществующее будущее.

Это кажется совершенно очевидным: его «новая книга» или завет должны быть о решительно новом и радикально улучшенном будущем, на которое мы можем взглянуть на торжественной заре новой эры. Но столько очевидности может быть помехой, не дающей понять, о чем же в действительности *Красная книга*.

Чудеса и ужасы, которые она скрывает — это чудо и ужас нашего прошлого с мертвыми, висящими у нас на шее. Временами он хочет поставить нас на грань будущего, чтобы мы могли наблюдать ужасы, лежащие впереди, если мы не сможем выстоять перед ужасами, лежащими позади нас, внутри нас.

И он также утверждает, насколько возможно ясно: оставьте будущее в покое. Это не ваше дело и никогда вашим не было.

А что до нашего дела, то если мы не занимаем рационально приемлемую позицию, будто способны улучшить собственное будущее и вмешиваться в будущее других, создавая мир, который хотим — этот вопрос толкает Юнга на один из самых отчаянных отрывков *Красной книги*.

Его ответ в том, что наше единственное дело как настоящих людей — это оставить всякое рассуждение и рационализацию, вместо этого начав искать магию. Пожертвовать нашими стремлениями к комфорту, оставить иллюзии науки и подчиниться непостижимому, стать Христами, дав распять себя в одиночестве. Взглянуть в лицо необходимости совершенно осознанно вернуться

к исходной точке, в которой наша воля внезапно прекращается, а ум останавливается; принять невыносимое напряжение преобразования в бездумной осознанности настоящего момента в то, чем мы всегда были.

И есть один магический конец этому напряжению, хотя можно рассчитывать, что он придет, абсурдный, иррациональный, из наименее ожидаемого места. Что до этого разрешения, этого спасительного высвобождения, то Юнг объясняет его в обманчиво простых выражениях.

«Это всегда нечто изначально древнее, и по этой самой причине нечто новое, потому что, когда нечто отброшенное давным—давно возвращается в изменившийся мир, оно становится новым. Породить внутри эпохи изначально древнее — это творение. Вот что значит создавать новое; именно это спасает меня. Спасение — это разрешение проблемы, разрешение задачи. Задача в том, чтобы породить старое в новом времени».

Иными словами, вопреки всем предположениям, внедренным в наши направленные вперед умы, единственное, что ново — это самое древнее. Все остальное лишь обман, отвлечение, трата времени.

И гораздо хуже, что каждый раз, когда мы совершенно обдуманно обманываемся, веря, что знаем будущее, которое нам нужно, мы блокируем подлинное будущее и разрушаем то, что должно быть.

Со всякой нормальной или рациональной точки зрения мы смотрим в прошлое, чтобы погрузиться в ностальгию и сентиментальность; смотрим в будущее, чтобы создать новое. Но в действительности мы теряем себя, гоняясь за будущим, и создаем новое, возвращаясь в прошлое.

И без пророков, которые готовы вернуть нас к изначальной реальности самих себя, будущего не остается вообще.

Все остальное лишь подделка, иллюзия, трата жизни, потому что единственное реальное и прочное творение заключается в осознанном перевоплощении самого древнего — не в его обновлении, улучшении или модернизации, а в переносе точно в том виде, как это диктует его сущность. Наш современный, обновленный, улучшенный мир позаботится об остальном.

Так мы оказываем уважение и приветствуем своих предков, которых могли забыть, хотя они нас не забыли; так обеспечивается историческая непрерывность; так мы перестаем быть пассивными жертвами истории, а, напротив, можем осознанно вернуть прошлое в настоящее ради будущего.

И потрясение от прямого столкновения между современным и старым, как при столкновении холодной воды и расплавленного железа, создает новое.⁶⁸

Это одна из самых познавательных частей *Красной книги*, с ее архаичным письмом, латинскими цитатами, фразами, взятыми из древнегреческого — не просто потому, что она рассказывает тайну пророчества, а потому, что утверждает, что такое «новая книга» Юнга.

И он уже пытался рассказать Зигмунду Фрейдю несколькими годами ранее, что описать рождение психологии на заре двадцатого столетия можно только в терминах перевоплощения: как перевоплощение древней гностической мудрости, Софии, в современной эпохе.

Как оказалось, даже акт рождения древнего в новом — это гностический процесс. И этот акт перевоплощения был преданно прописан, изображен изнутри и уважительно воплощен в самой *Красной книге*.

Но, конечно, если мы хотим ограничить этот процесс перевоплощения неким необычным сочинением в отдельной книге, то мы снова прискорбно ошибаемся. И если мы хотим верить, что Кэри де Ангуло просто потакала своему воображению, когда видела в самом Юнге драгоценный камень — Саошьянта или спасителя, отца всех пророков, который является в мире, перевоплощаясь время от времени ради человечества, — то только потому, что мы еще не поняли, как читать Карла Юнга.

Пророки привыкли скрывать свою истину на виду, как драгоценный камень на рыночной площади, потому что знают, что разумные ожидания заставят нас отбросить его в сторону. И именно это Юнг незаметно делает в *Красной книге*. Снова и снова в самом тексте он называет Филемона отцом; время от времени Филемон называет его сыном. Но наверху самого известного изображения в *Красной книге* — Филемона с распростертыми крыльями зимородка — Юнг написал объяснение картины на древнегреческом.

Ptrophêtôn patêr polyphilos Philêton значит «Отец пророков. Возлюбленный Филемон».

Опять—таки, на прекрасной фреске с тем же изображением, нарисованной им наверху в своем убежище в Боллингене, Юнг добавил почти такое же посвящение: тоже на греческом, тоже наверху. На этот раз, однако, он выражается несколько конкретнее.

Вместо знакомого слова *patêr* или «отец» он использовал гораздо более редкое выражение *propatôr* — технический термин, обозначающий изначальный принцип, парящий за всем творением, непостижимый дух глубин, и этот термин был достаточно уместно взят им прямо из древних гностических тек-

стов, которые он так любил и изучал. *Philêmon tôn prophêton propatôr* значит «Филемон, изначальный отец пророков».

И прямо под левым крылом Филемона Юнг уместно добавил латинский алхимический текст, в котором духовный отец настаивает, что он един с сыном.

Юнг — это сын Филемона, Филемон — это его отец, и Филемон — возлюбленный отец пророков. Не нужно быть математическим гением, чтобы понять, куда это ведёт. Публично Юнг мог сколько угодно отрицать, что был пророком, ради сокрытия своей тайны тайн. И поэтому в уединении своего убежища, а также в тайне неопубликованной «новой книги» он мог тихо, но ясно утверждать, кем был: пророком, сыном возлюбленного отца пророков.⁶⁹

В конце концов, именно так пророки говорят для тех, у кого есть глаза, чтобы видеть и уши, чтобы слышать — открыто утверждают, по видимости ничего не говоря. И тех, кто замечает очевидное от тех, кто его упускает, отличает то же, что и тех, кто читает в Юнге свои ожидания, от тех, кто читает его самого.

Вы заметите, что он не описывает Филемона как «отца пророка», но весьма осторожно называет его «отцом пророков». А что до этих других пророков, то в будущие годы он часто перечислял имена своих старших братьев.

Это Заратустра, Будда, Христос, Мани, Мухаммед. Или, скорее, поскольку отец и сын в действительности едины, лучше будет сказать, что изначальный спаситель воплотился три тысячи лет назад как Заратустра, а с тех пор «он был Христом, был Мухаммедом, был Мани. Он уходил и приходил, умирал и рождался снова».

Он — древнейший отец всех пророков, который перевоплощается, когда это необходимо, в форме сына — «тот, кто уходит, и тот, кто приходит», возвращаясь «только изредка». Периодически он снова приходит в современность как «редкое явление», старое, вновь появляющееся в новом.

Или, согласно языку отрывка из *Бхагават-гиты*, который Юнг записал в *Красной книге* возле рисунка Филемона, как миниатюрный комментарий: «Когда ни случается так, что приходит в упадок праведность ... и неправедность возвышается, тогда я создаю себя сам. Ради защиты благочестивых, ради истребления злодеев, ради утверждения праведности, являюсь я из века в век».

И это не говоря о различных родословных братьев и сестер — остальных пророков и спасителей, бодхисаттв и будд, аватар и Саошьянтов, всех, внутренне поддерживающих и укрепляющих друг друга во все времена.⁷⁰

И среди них, сын — пророк отца — пророка, Юнг, осторожно жил с тайным страданием, зная, что совершенно один.

Десять лет или около того прошло с тех пор, как Юнга затащило в подземный мир.

Общепринятая мудрость гласит, что всё в его жизни более или менее пришло в норму. Он восстановил равновесие, прекрасно интегрировал свой опыт и предстал образцом безмятежности: крепкая скала и пример для всех.

Реальность была несколько иной. Годами ранее он искал душу, затем нашел ее. Теперь она не оставляла его в покое.

В первую неделю 1922 г. он записывал беседы между ними. Она объясняла, что теперь всё решает она. Она правит им, потому что служит ему. Или, скорее, она не служит ему лично, а служит его призванию; его миссии.

И когда он нервно спрашивает, в чем эта миссия, ее ответ прост. Принести в мир новую религию — а затем возвестить о ней.

Всё, что Юнг со своей стороны может делать — это жаловаться. Одна проблема, на которую он жалуется больше всего, очень человечна — неспособность спать: он работает днём, а ночью не находит отдыха. И она достаточно открыто признает, что уже долгое время намеренно держит его пробужденным, мешая сну, потому что ему нужно заняться вещами поважнее повседневной рутины.

Конечно, должны существовать мифы, особенно вокруг такой внушительной личности, как Юнг. Близкие ему люди обожали поддерживать клонящее в сон представление, что его сон был блаженно крепким, чудесно глубоким, потому что никто не был в таком мире с бессознательным, как он.

Однако, это только часть истины. Факт в том, что, как только он начинал писать, молодой или старьй, первое, что шло прахом — это его сон. Когда он должен был писать, но не писал, то заболел вплоть до того, что не находил покоя; когда он писал, процесс часто был таким интенсивным, что он, опять — таки, не мог спать. С момента, когда всем завладел даймон внутри, как бы его ни звали, ночи больше не принадлежали ему.⁷¹

Одно из благословений тех лет в начале 1920-х годов — это возможность честно, открыто, интеллигентно говорить о своих переживаниях с женщиной, которой он так доверял — Кэри де Ангуло. Зимним днем в январе 1924 г. они сидели вместе. И вот что, основываясь на своих воспоминаниях, она записала с той точностью, которую он так высоко в ней ценил:

Юнг, отметила она, сообщил, что прошлой ночью ему приснилось, как она помогала ему с *Красной книгой*. Верный своему сну, он уже решил передать ей всё и объяснить материал, насколько возможно полно, чтобы она и только она смогла понять все его идеи с их «основания». Он описал, как мучителен процесс написания, даже рисования; каким безумным всё это кажется; какими трудностями он окружен.

И в своем педантичном стиле она записала его описание, что в действительности происходило с *Красной книгой*, пересказывая Юнгу его же объяснения:

«Говорили разные фигуры, Илия, отец Филемон и другие, но все казались фазами того, что, пожалуй, следует называть «учитель». Вы были уверены, что этот последний вдохновлял Будду, Мани, Христа, Магомета — всех тех, о ком можно сказать, что они общались с Богом. Но другие отождествлялись с ним. Вы решительно отказались это делать. Вы сказали, что это не для вас, вы должны остаться психологом—человеком, который понимает процесс. Я сказала тогда, что нужно дать миру понять процесс, в то же время не оставляя впечатления, будто им удалось загнать учителя в клетку, чтобы держать наготове. Они должны думать о нем как о столпе огня, который постоянно движется и остается вне человеческого постижения. Да, сказали вы, это что—то вроде того. Возможно, пока этого сделать нельзя. Пока вы говорили, я все больше и больше осознавала необъятность переполнявших вас идей. Вы сказали, что они осенены вечностью, и я видела в этом правду».

Сокрушенная, она добавила, что не представляла, как может оказаться полезной во взятой им на себя гигантской задаче.⁷²

Из различных имен здесь многие уже более или менее знакомы: Филемон, отец пророков, пророк Илия или Илайя, другой пророк Магомет или Мухаммед, Будда и Христос. Но одно имя может показаться странным (хотя это само по себе странно): Мани.

Я говорю «само по себе странно», потому что из всех имен это в некотором роде заслуживает наибольшей известности. Юнг, конечно, прекрасно знал,

кем был Мани. Он был поразительным пророком, целителем и художником, рожденным в Вавилонии спустя двести лет после Христа, основавшим крайне запутанную мировую религию, известную как манихейство, которая укоренилась от западных рубежей Европы до Азии и Китая, пока не была систематически уничтожена христианами, буддистами, зороастрийцами как, возможно, самая мощная и пугающая форма гностицизма из всех существовавших.

Придя за две тысячи лет до того, как появилось движение новой эры, Мани не только заявил, что приносил в своей миссии важнейшие учения Будды, Христа, каждого пророка, включая Заратустру, жившего до него. Он также провозгласил себя исполнителем и завершителем, как единственный подлинный наследник и заместитель всей их мудрости: как Печать Пророков.

В то же время, и весьма осознанно по образу древних фигур вроде Эмпедокла, Мани предстает не просто как спаситель, пророк и спаситель, но и как ученый с детальным пониманием того, как работает мир и человеческая психика, и такое понимание может дать только прямой опыт откровения.

Карл Юнг, со своей стороны, был очарован поразительно запутанными объяснениями физического мира у Мани; с пристальным вниманием следил за раскопками манихейских рукописей немецкими археологами в Турфане в Центральной Азии; тепло хвалил Мани за его умения не просто как основателя мировой религии, но и как великолепного художника.⁷³

И вот, январским днем в Цюрихе он сравнивает себя с серией этих пророков и спасителей.

Совершенно понятно, что на какое—то время вы начали удивляться, что он вообще задумал — не колеблясь ставя себя в один ряд со спасителями, пророками, отцами пророков.

Затем приходит волшебное слово, золотой ключ, дарующий покой в уме: отождествляться. И через мгновение всё встает четко на свое место. Все те пророки, с которыми Юнг, на первый взгляд, сравнивал себя, совершили ключевую ошибку, отождествляясь с «учителем». Он, с другой стороны, «отказался это делать. Вы сказали, что это не для вас, вы должны остаться психологом—человеком, который понимает процесс».

Магическое заклинание разрушено. Снова благодаря его величественному жесту разотождествления мы можем вздохнуть легко и спать спокойно.

Вот снова человек, которого мы знаем, которому доверяем, с которым безопасно: прагматичный психолог, разумный ученый, который скептическим мановением руки может отбросить всю эту пророческую нелепость.

Но, конечно, если обратить внимание, вы увидите, что никакое заклинание не разрушено. И Юнг совершенно ничего не отбрасывал.

Этот акт разотождествления совершенно никак не связан с избавлением от «учителя». Напротив, это приближает нас к человеку, который старается помочь людям понять, насколько им необходимо избавиться от всякого представления, будто они смогли «загнать учителя в клетку, чтобы держать наготове». Он хотел, чтобы люди освободили его, дали двигаться свободно, и поэтому Юнг и Кэри де Ангуло обсуждали этого же учителя на следующей неделе и согласились описывать его как титаническое существо, которое, несущееся по вселенной, превосходит весь мир.

И потому все дело в том, чтобы научиться видеть его как «постоянно движущийся столп огня» вне человеческой досягаемости. Не стоит и говорить, что этот столп огня не какой—то образ, случайно взятый из ниоткуда. В Библии это была тайна божественного присутствия: живой Бог, который каждую ночь являлся избранному народу, чтобы вести его через заброшенные пустыни.

Но значимо, что столп света или огня также оказывается символом огромной важности и в манихейской традиции — символом целостного человека, совершенного пророка.⁷⁴

А что до самого Юнга, мы сталкиваемся не с редукционистскими теориями какого—то расчетливого психолога. Напротив, не остается ничего, кроме образа человека, лицом к лицу столкнувшегося с чистой необъятностью жизни прямо под сенью вечности; и в этих вечных тьмах так много невероятных вещей, которые предстоит свершить сущности, которая, как осознала Кэри де Ангуло, является драгоценным камнем, потому что не отождествляется с ним.

Иными словами, если вы присмотритесь к происходящему, если вы достаточно заинтересованы, чтобы читать предложение за предложением, что говорит наш текст, вы увидите, в чем на самом деле заключается психологическое разотождествление Юнга.

Это та же история, что и раньше — снова. Речь идет не об избавлении от архетипов, чтобы они исчезли. Речь идет об их сознательном освобождении; о помощи им, как может помочь только человек, через не—инфляцию не—отождествления, продолжая заниматься реальной работой в мире.

То, что могло прозвучать как крайняя ересь, потому что это удар в лицо всякой разумной терапевтической ментальности, совсем не ересь. Разотождествление с архетипическими реальностями заключалось не в том, чтобы оставить нашу человеческую психологию незагрязненной и чистой. Оно за-

ключается в том, чтобы архетипические реальности остались чистыми и незагрязненными нами.

Мани, Христос, Мухаммед, Будда, Заратустра: все они старались, как могли. Единственная проблема в том, что даже принять и отождествиться с ролью пророка и спасителя уже значит ей навредить. И если вы всё ещё полагаете, что я говорю ересь, то я просто опровергну вас, цитируя один из самых известных семинаров Юнга.

«Заратустра был спасителем, великим учителем, таким же хорошим, как Христос, Мани или Мухаммед, или любой из великих пророков. Но если человек отождествляется с такой фигурой, является примесь человеческой психологии, и благодаря этой примеси с человеческим несовершенством лик Заратустры оказывается ликом дьявола ... он больше не чист».⁷⁵

Это, если хотите, юнгианская психология не с чисто человеческой, а с сакральной точки зрения. И теперь, если мы осмелимся взглянуть, то начнем видеть великий трюк, скрытый за прекрасно звучащими речами о скромном психологе; всего лишь ученом.

Человеческая работа по разотождествлению с архетипами всегда вдохновлялась чем—то большим, чем чисто человеческое. С самого начала юнгианская терапия не задумывалась как ещё одна терапия в современном смысле терапии меня, меня и снова меня: это *therapeia* служения, заботы о божественном.

За этой наружностью скрыто гораздо большее, чем профессиональная роль Юнга как психолога, большее, чем его солидная научная работа. Они не дают ему отождествиться, впасть в инфляцию, раздуться. Они позволяют оставаться приземленным в этом мире, скромным, объективным, критичным прежде всего к себе — и делать работу настоящего мистика.

Это парадокс, который нам на Западе запрещено помнить, едва ли позволено даже понимать. Это парадокс, с которым предстояло хорошо познакомиться его другу Анри Корбену, благодаря тем суфиям, которые хранили в целостности на Востоке учения Эмпедокла и других досократиков. Один мистицизм — это всего лишь бесполезный прилив чувств; но, наученные работать вместе, мистический опыт и научный подход становятся двумя крыльями одной птицы.

Человек, полный мистических верований, вероятно, может считаться третьесортным мистиком, как и ученый, полный разумных предположений и твердых убеждений — это лишь научный дурак. Реальный мистицизм заключается в том, чтобы оставить всякое возможное отождествление и, время от времени, всё отдавать, и потому скептицизм — это самый мистический подход.

Однако, нужно быть бесконечно осторожным; быть бесконечно скептическим к своему скептицизму; никогда не забывать сомневаться в своем сомнении. Люди, любящие называть себя скептиками, по большей части поверхностные соглашатели, которые останавливаются на клочке скептицизма, который их привлекает, потому что боятся идти дальше. Но подлинный скептицизм, за которым следует его логичное заключение, перерастает в то, что сам Юнг называл «величайшим сомнением» и ведет прямо к тайне жизни.⁷⁶

Иными словами, его знаменитая психология, его восхваляемая наука постоянно имели мистическую цель. Тут, больше чем где-то еще, ученый сын воссоединился и идеально слился с мистическим отцом.

Или, высказываясь несколько менее откровенно, его наука и психология служили пророческой цели, продолжая великую работу пророчества, ведя родословную пророков и спасителей на шаг дальше в будущее.

И это возвращает нас к его беседе с Кэри де Ангуло.

В том, что он ей говорит, есть нечто такое, что в наши почти каждый пропускает, не придав значения. На самом деле, это заметят только люди, знакомые с гностической и манихейской литературой так, как Юнг. Но дело не только в том, что он говорит.

Тонкости в том, как он это говорит.

В какой-то момент он делает впечатляющее заявление, что высший учитель, вдохновляющий его работу над *Красной книгой*, «был тем же, кто вдохновлял Будду, Мани, Христа, Магомета — на самом деле, всех тех, о ком можно сказать, что они общались с Богом». Хотя Юнг отличался от тех старых пророков, потому что в одном важнейшем отношении оставил их позади: научился абсолютной необходимости больше не отождествляться.

Иными словами, он подобен им на одном фундаментальном уровне, а на другом, столь же важном, обошел их. Но не столь очевидно, что такое же двойное утверждение лежит прямо в сердце как манихейской, так и гностической традиций. В некотором смысле, оно даже определяет их.

Прежде всего, новейший пророк в последнем поколении перечисляет имена своих главных предшественников: была особая любовь к перечислению имен пророков группами по четыре. Он также обязательно утверждает, что источник его вдохновения такой же или идентичный источнику, вдохновлявшему всех до него.

И затем он сталкивается с необходимостью объяснить, как он превзошел каждого из своих признанных предшественников — как он не просто продолжает их работу, но и выводит ее на совершенно новый уровень, внося свой уникальный вклад.

Вот что значит выводить родословную пророков на следующую стадию, исполнить и завершить их работу, в то же время полностью преобразая ее: стать в себе Печатью Пророчества.

Это и делал Мани в свое время и эпоху. Возможно, мне следует упомянуть, что он решил двумя путями превзойти тех, кто был до него, начав зарисовывать, а не только записывать свои откровения; и осознанно сживаясь с фактом, что главные виновники, всегда ответственные за уничтожение явленной религии, свергая ее уже за одно поколение, не ее очевидные соперники или враги, как могут полагать.

Это преданные апостолы, последователи, ученики.⁷⁷

И, повторяя такую же формальность, именно это и делает Юнг. Хотя внешне он выдает себя за психолога, внутренне он нечто иное. Якобы, возвещая, насколько он современный, в этот момент он показывает, насколько он древний в своем глубинном способе мышления.

Он говорит так же, как говорил Мани. Он говорит, как гностик.

Всё ещё может казаться странным указание на такую тесную связь между одной из самых влиятельных фигур двадцатого столетия и забытым еретиком по имени Мани. Но на самом деле, хотим мы это замечать или нет, в записи зимней беседы в начале 1920—х годов Юнг черпает прямо из Мани: читает по сценарию Мани.

И не случайно четырьмя годами ранее, в начале 1920 года у него в Тунисе был большой сон об особой книге — книге, которая, как он понял, «совершенно необходима», чтобы дать ему силу столкнуться и, в конечном счете, овладеть сокрушительными демоническими силами бессознательного.

Эта книга во сне дала ему поразительное чувство, что «это была «моя книга», что я написал её». Держась за это чувство, знал он, удастся найти на ее

страницах необходимую силу для управления и поддержки архетипических реальностей, недоступных сознанию.

А что до того, как выглядела эта книга Юнга, то она была написана великолепной каллиграфией на белоснежном пергаменте, но не европейским письмом и даже не арабским. «Скорее, это походило на уйгурское письмо Западного Туркестана, которое было известно мне по манихейским фрагментам из Турфана».⁷⁸

Эта его книга, столь уникально написанная не только для него одного, но и им самим — книга его собственной психологии, которая позволит понимать и даже подружиться с бессознательным — это в то же время сочинение, созданное Мани и последователями Мани. Опять—таки, язык Юнга — это язык Мани.

Что до запутанного письма, которое он увидел, письма бессознательного, которое столь многим будет трудно расшифровать: оно не европейское, арабское или африканское.

В своей важнейшей форме это письмо древних еретиков; каллиграфия манихеев.

В точности как видно по таким говорящим деталям беседы между Юнгом и Кэри де Ангуло, пророк Мани со своим жгучим учением о свете и тьме проник глубоко ему под кожу. И несмотря на видимость противоположного, великолепно прописанная психология Юнга не была каким—то творением одиночки.

Напротив, это просто была новая религия, которую, как указала душа, он должен принести в мир — последний, обновленный метод спасения в самом свежем воплощении.

Для нас сегодня, несмотря на его прежние замечания Фрейдю о создании религии, которая заменит христианство, нет ничего более соблазнительного, чем уклониться или тут же отвергнуть то ужасающее утверждение души Юнга о новой религии и ее возведении. И хотя мы можем так обращаться со своим душами, Юнг обращался с ней иначе; и в действительности, некоторые вещи не уходят и не остаются невысказанными.⁷⁹

Он действительно мог и почти наверняка отверг буквальное и грубое толкование сказанного ею — потому что вся суть его психологии была в том, чтобы стремиться найти ее глубочайший смысл. Именно в этом причина, почему, в соответствии с его гностической преданностью прямому опыту, он никогда не стал бы основателем какого—то культа с установленными догмами или верованиями. В конце концов, даже Христос не намеревался создавать внешнюю религию.

Но поэтому же он постоянно говорил тем, кто с ним работал, что они относятся к «незримой церкви»: к «тайной церкви», свободной от всяких правил, существующей по ту сторону видимых или формальных учреждений.⁸⁰

И потому Юнг предстал миру как человек с миссией без миссии; как мистик, не являющийся мистиком. Он стал посланцем без послания, точно так же, как был пророком и спасителем, не будучи ни тем, ни другим.

Что до всей его психологии, то, совсем не избавляющая от пророческих традиций, она сама была чистейшим из подношений на алтарь пророчества. И, хотя он не мог сказать многое, разве что самым близким или доверенным коллегам, в действительности его наука была такой же, как наука Мани — или наука Эмпедокла.

Это тоже насквозь было пророчество и откровение: наука, задуманная, чтобы сделать присутствие Бога еще более зримым, позволяя пророческой роли исполниться в современном мире безо всякого загрязнения или отождествления.

Прямо в начале *Красной книги* Юнг утверждает, что, согласно духу этого времени, не может быть оправдания или защиты тех вещей, которые он собирается сказать.

Нет, это недостаточно хорошо, и я должен быть точнее. В самом первом предложении *Красной книги* он признает, что — если он будет говорить в духе этого времени — совершенно ничто и абсолютно никто не сможет оправдать послание, которое он должен возвестить. «Verkünden» — это его слово для «возвещать»; но это также слово, которое означает, как совершенно точно означает здесь, и проповедь, и пророчество.

И потому с самого первого предложения Юнг выставляет себя как пророка с миссией и посланием.

В том же духе, согласно той же логике, я осознаю, что нет возможно-го оправдания документированию его неприукрашенного опыта отношений между пророчеством и наукой, потому что это самое последнее, что мы хотим слышать на поверхности нашего коллективного существования.

Но вот что он сказал, основываясь на собственных изысканно последовательных описаниях, протянувшихся почти на пятьдесят лет:

Дух глубин хотел его. Даже хотя у него было личное и непреодолимое чувство необходимости продолжать погружаться внутрь, на самом деле это дух нуждался в нем.

Он оторвал его от всего, включая всякую уверенность в своей разумности, разнес его детскую привязанность к мирской мудрости и науке. Затем он заставил его служить глашатаем и говорить от его имени; преодолел его сопротивление через мистерию своей благодати; вынудил писать то, что ему срочно и вечно необходимо сообщить миру людей.

«Рад» каждый день «избегнуть конца», он был беспомощен перед лицом непреодолимой силы этого изначального духа: поражен, что он еще не сокрушил его. И никакого выбора не было.

Если бы он отложил записывание всего, что нужно записать, отказался говорить то, что нужно сказать, то автоматически был бы лишен своей способности говорить от имени чего бы ни было ещё; лишен всякой радости, всякой жизни. Его единственной надеждой было то, что после покорного записывания всего увиденного и услышанного ему будет позволено освободиться от этого испытания — освободиться от пророческой задачи.

Но он совсем не освободился. И медленно выучил главный урок, уже выученный той знаменитой фигурой, которую всегда был рад держать в уме: Одиссеем. После каждого испытания приходит следующее.

Была часть в нем, так хорошо знакомая нам человеческая часть, которая просто не могла выносить то, к чему его принуждали. Его воротило от жестокой, грубой реальности пророческой миссии; отталкивала омерзительная аура бессознательной претенциозности. Что до величественного пророческого языка того, что приходилось записать, напыщенного архетипического стиля, то работа с ним была чистой агонией и мучением.

Он прекрасно знал, что у него есть послание и миссия, его «Botschaft», как он называл это по-немецки, которое нужно принести в мир: пророческая задача, которая дана ему духом глубин и которая, как он скоро безо всяких сомнений и вопросов осознал, никогда не будет отменена. Он полностью осознавал, что пытаться ее оставить не просто сделает его жизнь никчемной.

Это его убьет. Но он также знал, что используемый язык был неверным — и собирался найти другой.

Так постепенно он начал понимать: единственная возможность донести послание — это вернуться из мира глубин в человеческую сторону реальности. Ему снова понадобится твердая опора под ногами, что в его случае значит возвращение в мир науки с ее кажущимися твердыми методами; с ее уверенными выводами.

Иными словами, следующим испытанием была задача по переводу: начало перевода пророческого послания на язык науки.⁸¹

Конечно, он был не первым, кто должен был завершить архетипическое возвращение из мира богов и мертвых в землю живых. Две с половиной тысячи лет назад Парменид и Эмпедокл после своих путешествий в подземный мир столкнулись с необходимостью приспособиться жить и говорить снова как более или менее обычные люди, осознанно усваивая обычные человеческие традиции — прежде всего переводя свой опыт реальности, выходящей далеко за пределы человеческого, на знакомый, повседневный язык, который каждый мог понимать и который станет вкладом в науку их времени.

Но одним из важных моментов их возвращения из мира богов к тому, что Юнг после опишет как «человеческую сторону», было то, что они не должны были пытаться сделать это сами. Напротив, совершенно заметно, что в случае Парменида обо всем позаботилось божественное.

И для Эмпедокла вместе с Парменидом решающим фактором, сделавшим возможным возвращение их как пророков в мир людей, была божественная реальность, называемая *mêtis*.

Mêtis — это способность приспособить, перевести, изменить форму; это инстинктивная внутренняя мудрость, которая может дать нам устойчивый курс среди постоянно изменчивых волн существования; это бесконечная утонченность и живость, которые нужны, чтобы успешно, подлинно совершить невозможный переход от одного уровня реальности к другому; это искусство знать, как оставаться скрытым и спрятанным, не раскрывая больше нужного в каждый отдельный момент.

Однако, прежде всего *mêtis* — это высшее искусство надувательства и обмана в мире, полном обмана и надувательства.

Естественно, для нас, современных, хорошо приспособленных людей нет ничего абсурднее, чем думать об успешном возвращении к теплоте, безопасному и устойчивому миру людей как об обмане. Но это только потому, что в своём коллективном, инфляционном, безусловном отождествлении с человеческим состоянием мы не можем пережить, что на самом деле значит попасть под архетипические чары превращения в человека. И мы никогда не испытывали, что значит быть лишенным всего человеческого силой гораздо больше нас или быть вынужденным оставить позади мир человечества, а затем, наконец, оказаться вынужденным вернуться.

Это возвращение не бывает простым. И чтобы хоть немного понять, что включает в себя этот процесс, достаточно подумать о той мифической фигуре, которая уже была такой известной еще до времени Парменида или Эмпедокла.

Когда утомленный Одиссей наконец начинает свой путь назад, к кажущемуся безопасным и устойчивым миру своего дома, он не спешит прямо в объятия жены. Каждая мелкая деталь требует немалых расчетов. И первое, что он делает после своих непомерных страданий и утрат, ужасающего одиночества, путешествия в подземный мир и всех других магических испытаний — это сталкивается со следующим испытанием.

Теперь он должен скрыть себя и, конечно, с божественной помощью, притворяется нищим.

Для Эмпедокла, как и Парменида, ситуация такая же. Как они оба продолжают подчеркивать, хотя это как-то продолжает ускользать от острых умов современных комментаторов, то, как они используют человеческий язык — это сущее сокрытие, обман и притворство. Возможно, иначе быть не могло,

потому что, как только вы возвращаетесь на человеческую сторону и начинаете говорить с людьми на их языке, единственное, что они услышат — это гул их знакомых слов и представлений.

Все, что они увидят, глядя на вас — это их собственную человечность и светскость, отраженные обратно, и это значит, что ваш перевод был невероятно успешен.

Вы так хорошо перевели с языка мертвых на его зеркальную противоположность, язык живых, что до них не доходит — всё это время вы постоянно переводили с другого языка. Вам не нужно никого надувать или сбивать с толку, потому что люди так восторгаются при виде собственного отражения, что сами рады обмануться.

И это незаметно случилось с Карлом Юнгом.

Пожалуй, самое забавное во всём этом то, что несколько раз популярные авторы подозревали, что он был не обычным ученым, а, напротив, никем иным, как пророком в обличье ученого. Конечно, реакции не бывали такими забавными или позабавившимися, и те, кто заявляют, что знают и понимают Юнга, ничего из этого не извлекают. Если он говорит, что он ученый, значит, просто ученый, и говорить тут не о чем.

Однако, еще забавнее, как Юнг открыто выкладывает карты на стол, но так мало людей потрудились взглянуть.

Дело и не в тех открытых комментариях, которые он делал под конец жизни о том, что вся его работа заключалась в одной — единственной необходимости: необходимости перевести пророческое послание, данное духом глубин, на язык науки. Есть столь же ясные заявления, которые он делал, когда был гораздо моложе, отходя в сторону, чтобы объяснить, что «ныне глас вопиющего в пустыне должен обязательно брать научный тон, чтобы достигнуть уха большинства».

Не стоит и говорить, что глас вопиющего в пустыне — это прямое обращение к языку, некогда использованному пророком Исайей — и этот комментарий Юнга едва ли мог быть уместнее, учитывая его знание, что ныне любые настоящие пророки или спасители, которые представляются публике как пророки и спасители, будут уничтожены нашим современным миром за несколько недель.⁸²

Иными словами, пророк, который принимает царственное или нищенское обличье ученого — это не провалившийся пророк, а крайне умный пророк. И потому мы, наконец, снова приходим к тому же отрывку, который я уже затрагивал ранее, который был погребен под немалой долей случайного непонимания; упорных толкований; произвольных неверных переводов.

Но, как уже сказал давным—давно Эмпедокл, то, что стоит одного упоминания, стоит упомянуть и дважды.

Это отрывок, датированный 1 октября 1957 г., когда Юнг открыто говорил в Боллингене о тех своих изначальных переживаниях, из которых будут протекать сначала *Красная книга*, а затем вся последующая работа.

Возник вопрос об огромной разнице в стиле между его опубликованными работами, среди которых, конечно, тогда не было *Красной книги*, и спонтанными описаниями его снов или внутренней жизни. И его ответ, записанный секретарем, был речью о лаве.

Те сны и внутренние переживания, объясняет он, это изначальная субстанция, лежащая в основе всего. Но, чтобы описать опубликованные книги, он использует образ бога—творца, занятого созданием порядка из хаоса, и объясняет их как просто попытку оформить этот изначальный материал, эту кипящую вулканическую лаву в некий упорядоченный космос.

Затем он добавляет, что «в этом огне были страсть и напряженность, это был поток самой лавы, ставшей силой, принуждающей свершиться всему, что свершилось. И потому, совершенно естественно, все встало на свое место». И словно зная, что его не услышат, и в смутной надежде предотвратить всякое непонимание он потрудился мгновением позже повториться:

«Я хотел чего—то достигнуть со своей наукой, и тогда наткнулся на этот поток лавы, и он привел все в порядок».

Мы уже видели, как хорошо работала эта попытка избежать непонимания — и как два человека, взявшие на себя перевод этого отрывка, оба полностью исказили его смысл.

Но, опять—таки, нет ничего важнее понимания, что эти неверные переводы не просто случайности или технические ошибки. И настало время прояснить, с чем это действительно связано.

На самом деле, Юнг одним ужасным броском отменяет наш человеческий язык и всякое нормальное понимание самих себя или мира вокруг. Мы полагаем, что это мы оформляем и создаем порядок из первобытной лавы. Мы всегда говорим не только другим, но и себе, что ответственны за то, чтобы создать нечто из грубой скалы или камня существования.

Но это делается через нас, для нас. На самом деле, мы ничего не делаем, потому что, благодаря божественному процессу, который не можем или не хотим признать, это сакральное заботится обо всём.

И в случае, если вы хотите поспорить с этим, как всякий нормальный человек, в случае, если вы чувствуете необходимость неверное истолковать это, как обязан всякий рациональный человек, я процитирую другой отрывок — из семинара, данного Юнгом двадцатью годами ранее — чтобы показать, что совершенно ничего не выдумываю.

На семинаре он говорил об архетипической реальности бессознательного и насколько она двусмысленна. Это источник жизни, но также источник всякого разрушения и смерти. И наши собственные умения определяют или, по крайней мере, по видимости определяют, сумеем ли мы успешно проложить себе курс по бурным водам бессознательного.

Поэтому, объясняет он, каждая религиозная система была с таким тщанием построена как корабль, который дает людям особый род мудрости, в которой они так нуждаются, прокладывая путь через первичные опасности жизни. Но затем, конечно, он переходит к главной проблеме в сердце парадокса.

Без сомнения, очевидно, что умение людей сводит всё воедино и создает такие изысканные системы. И, однако, именно здесь величайшая ловушка. Верить, что мы сводим всё воедино — это просто заблуждение. Утверждать, что наши навыки ответственны за создание таких систем или творение чего-то еще, безнадежно неправдоподобно.

Это всего лишь наш бездумно общепринятый человеческий язык — «обычный язык», который мы используем, полагая, что это мы создатели вещей, что Моисей выдумал принесенные им законы, что Христос и пророки Ветхого Завета были добросердечными людьми, которые по своей инициативе создали подходящие способы помочь своему народу.

Но проблема со всем этим величественным изложением, настаивает Юнг, в том, что оно и близко не подходит к объяснению фактов. И реальные факты в том, что все эти методы и техники построения кораблей не человеческие «изобретения, а откровения». Это «явленная истина или воспринятая истина, которая была обдумана ещё до человека. Ещё до того, как я подумал эту мысль, она уже была продумана, и я просто однажды её воспринял; она существовала всегда, всегда была здесь, всегда жила, и я просто в какой-то момент её воспринял».

Конечно, этот кратчайший момент восприятия, этот беглый взгляд, который позволен нам, людям, в тончайший срез реальности без возможности увидеть целое, ведёт прямо к инфляции. Внезапно маленький человек говорит: смотрите, что я увидел, смотрите, что я изобрел и открыл, смотрите на все вещи, которые я делаю и знаю!

И тогда, не стоит и говорить, вы ведёте себя так же, как всякий другой бессознательный человек. Однако, внутренне «вы конченный человек» — потому что в своем обычном высокомерии стерли всякий след «откровения мысли, существовавшей до того, как у человека появилась мысль».

И вот у вас есть совершенно человеческая религия, совершенно человеческая наука. И реальность этого откровения ушла.⁸³

Итак, здесь Юнг снова движется в направлении, которое мало кто может даже заметить; не говоря уже о том, чтобы захотеть туда идти. Честно говоря, большинство из нас отчаянно хочет спасти его от тех ранних дней пророчества и откровения: восстановить в роли уважаемого ученого с его человеческими лекарствами от той или иной проблемы.

Но вот он снова направляет всё к реальности откровения — к тому вневременному, изначальному откровению, которое существовало «вечно». Однако, проблема в том, что эта реальность — не теоретическая концепция или что—то, доступное пониманию умом.

Напротив, есть только один возможный подход к ней — когда она напрямую рассматривается и переживается как реальность. И прямое видение этой вечности — единственное, что спасет нас от гибели в том парадоксе, что даже наше умение плавать по водам бессознательного — это само по себе умение, данное бессознательным.

А последствия того, что это значит, очень просты. Каждый раз, когда вы слышите, что Юнг говорит о себе, или читаете, как он предлагает, свои человеческие уверения в том или ином, имейте достаточно *mêtis* или бдительности, чтобы не верить ему. Каждый раз, когда он обсуждает вещи, которые мы должны сделать или достигнуть, чтобы стать осознанными, избегать проблем, расти, не верьте и этому, потому что он пользуется удобным условным обозначением.

Он просто использует общепринятый человеческий язык, который, как он с готовностью признает, совершенно для этого не подходит.

В этом проблема с возвращением на человеческую сторону — потому что стать целостным человеком значит уметь обманывать и быть обманутым. И он утверждает это с такой ясностью, чтобы создать возможность понимания человеческими средствами, пользуясь «обычным языком», который автоматически набрасывает завесу на вечную истину; скрывает откровение.

Или, как со своей стороны пространно объяснял Эмпедокл: обычный язык, используемый людьми, переворачивает реальность с ног на голову и задом

наперед, магически уничтожает вневременную истину о нас самих. Но, как и у Юнга, у него не было выбора, так что оставалось только добавить *potôî d' eîphêmi kai autos*, «я тоже подчиняюсь условностям». ⁸⁴

Для всякого, вовлеченного в процесс возвращения на человеческую сторону, это совершенно безнадежная ситуация — с человеческой точки зрения. Нужно выстоять против человеческих условностей и отказаться подчиняться, потому что это единственный способ уравновесить или скорректировать всеобщее невежество, в них содержащееся. Но если вы слепо отказываетесь подчиниться, то вы пропали.

Нужно быть готовым и достаточно гибким, чтобы приспособливаться. Но если вы намеренно пытаетесь приспособиться, идя на осознанные компромиссы, как рекомендовал бы всякий здравый или разумный человек, опять — таки вы пропали, потому что пожертвовали внутренней целостностью наряду с сущностной дикостью своего послания.

И тогда, как всегда, есть забытая третья альтернатива, которая в этом отдельном случае заключается в том, чтобы отступить и дать бессознательному провести приспособление, дать текущей лаве с ее божественным *mêtis* сделать именно то, что правильно.

Результат будет совершенно поразительным для всякого наблюдателя: загадка, не поддающаяся всякому разумному пониманию, от которой, в конечном счете, не может быть рациональной защиты или оправдания.

Тем не менее, среди людей или один, вы будете невозможно одиноки. По крайней мере, у вас будет удовлетворенность от знания, что за вас делают настоящую работу.

И в случае Юнга все его якобы осознанные выборы уже были сделаны за него бессознательным, даже выбор научного языка для перевода пророческого послания, даже особый вид обличья или костюма, который он должен был носить.

Даже плащ, которым он покрывал чистую силу бессознательного, был выбран для него самим бессознательным. И обо всем, что его эго так нормально, без усилий, но так нелепо приписывало себе, уже заранее позаботились.

Но есть и всё остальное, что он сказал 1 октября 1957 г.

Прямо перед тем, как во второй раз подчеркнуть, что не заслуживает никакой похвалы за свои жизненные достижения, что всё встало на свои места естественно и довольно спонтанно, благодаря бессознательному потоку лавы внутри, Юнг делает внезапное признание о самом себе:

«Я самый проклятый дилетант, что когда — либо жил на этой земле. Я хотел чего—то достигнуть со своей наукой, и тогда наткнулся на этот поток лавы, и он привел все в порядок».

И тут, как часто бывает, мы сталкиваемся с простым выбором. Либо мы будем подделывать наши коллективные фантазии, продолжать сплетать наши разумные мифы о том, что он имел в виду или попробуем вместе с ним к истине того, что он действительно сказал.⁸⁵

Между прочим, Юнг тут же объясняет, почему так безапелляционно назвал себя проклятым дилетантом.

Но это, говорит он, значит, что он прожил всю жизнь, заимствуя знание других людей. Конечно, кое—что из проделанного было оригинальным. Но во всем остальном материал, использованный им для создания и построения своей психологии, пришел не от него самого; не имел своим источником чистую первичную субстанцию, изначальный пророческий материал, текущий глубоко внутри него.

Напротив, он взял всё снаружи, утащил кусочек тут, стащил крошку там. Хотя и кажется, что всё наоборот, он не создавал ничего сам, а просто баловался, как всякий дилетант.

И именно это, добавляет он своему секретарю в башне Боллингена, произошло в случае его увлечения алхимией. Его работа над алхимической традицией никогда не была для него внутренним опытом: он просто утаскивал то, на что наткнулся снаружи. Год за годом он читал книги, затем ещё больше книг, ища какой—то материал, который позволит скрыть и покрыть полученное «изначальное откровение» — «Uroffenbarung», как он это называет — с которым сам был совершенно не способен справиться.⁸⁶

В случае с Юнгом это одна из самых важных вещей, которые следует понять. Через несколько недель он упомянет секретарю, как поразительно было

обнаружить, что его переживания во время переломного спуска в бессознательное, были переживаниями алхимиков, и наоборот. Но факт этого простого совпадения, прямо утверждает он, был не самым важным.

Гораздо более значим тот факт, что в своих сочинениях об их переживаниях он в действительности покрывал и скрывал свои.

Юнг любил жаловаться и преувеличивать. И когда его отягощал весь тот объем работы, который требовался, чтобы отследить все запутанные детали алхимической традиции, он наслаждался стенаниями окружающим людям, что это испытание исследованиями и сочинениями по алхимии причиняло ему больше проблем, чем всё, что он пережил ранее во время спуска при жизни в подземный мир. Конечно, для тех его помощников, которые не отправлялись в ад — и были рады по большей части видеть его глазами, жить его опытом, — непреодолимым искушением было ловить его на слове.

Но, в то же время, в его жалобе есть элемент истины. Его ужасающее испытание путешествия в глубочайшие бездны было задачей избавления от всего, чтобы открыться собственной обнаженной, изначальной, вечно одинокой пророческой реальности. Затем его огромное многолетнее испытание изучения алхимии было задачей по новому сокрытию этой реальности.

Как прикрытие алхимия подходила отлично — потому что один из аспектов алхимической традиции, который странным образом упускали из вида, хотя сам Юнг осознавал этот факт, заключался в том, что с самого начала западные алхимики рассматривали свою традицию как пророческую. Так что даже когда он переводил свое пророческое послание, прикрывая пророческую миссию, он постарался выбрать пророческую традицию, чтобы завершить эту задачу; или, скорее, дал выбрать её за него.

Однако, эта его драгоценная алхимия была не более, чем прикрытием: притворством.⁸⁷

Тем же была для него наука. Это то, что он сам называл «Bekleidungsstoff» — маскирующий материал, чтобы скрыть то, что важнее всего. Многие люди испытывали мощное чувство победы, не говоря уже об облегчении, потому что он, наконец, вырос; захлопнул дверь за своей незрелой глупостью о пророчестве; смог «найти настоящую жизненную работу», отбросив эти нелепости и оставив их определенно в пользу науки.

Но хотя эти объяснения могут показаться достаточно верными, если просто смотреть на отражающую поверхность вещей, реальность в том, что Юнг ничего не оставлял. Он просто всё прикрыл, задрапировал, утаил всё самое важное.

В прежние дни со своими наивными амбициями, когда он еще хотел чего—то достигнуть через науку и еще не наткнулся на тот поток лавы, у него уже было немало сомнений и колебаний о том, чтобы стать ученым. Тем не менее, он всем сердцем погрузился в научный мир и начал видеть в нем своё будущее и судьбу.

И его встреча с лавой всё это отняла: отняла веру в науку, отняла его сердце. С тех пор всё дело было в том, чтобы схватить и тащить — играть роль дилетанта не потому, что ему нравилось быть дилетантом или хотелось стать лучшим дилетантом, а потому, что теперь его сердце было в другом месте.

На самом деле, на очевидном уровне Юнг стал именно дилетантом. Он крутился здесь, вращался там; давал затягивать себя в большие новые проекты и замыслы, чтобы оставить их прямо на полпути, часто причиняя связанным с этими процессами людям много проблем и раздражения. Всё время в науке он следил за чем—то вне науки, и тот, кто не разделял его видения, просто не мог понять, что происходит.⁸⁸

Например, вот что стало с одной из самых известных его научных идей: теорией синхронистичности. После его смерти британский юнгианец Майкл Фордхэм гордо представил её англоговорящему миру как успешную попытку Юнга «избавиться от вымысла, магии и суеверий, окружающих непредсказуемые, поразительные и впечатляющие события» и показать, что «это просто «значимые совпадения».

На самом деле теория синхронистичности Юнга не была нацелена ни на что «простое»; и уж точно, кто бы что ни думал, не была нацелена на то, чтобы избавиться от магии. Напротив, Юнг сам сделал достаточно ясным, что хотел предложить своей идеей синхронистичности. Он представил миру обновленную, перевоплощенную версию древней магической теории, известной как *sympatheia* — оккультную западную традицию «симпатий» или соответствий, которую можно проследить вплоть до Эмпедокла и которую всегда понимали, как явление таинственной руки Бога, магическое вторжение вневременного в текущий момент.

И совсем не желая избавиться от такой абракадабры, чтобы сделать синхронистичность научно солидной, он намеревался достигнуть точно противоположного при помощи изысканного акта саботажа: заложить бомбу в научном сознании, которая потрясет его до самых глубин, снесет претензии ученых, разорвав не только ткань времени, но и самой современной науки, вытянув

современный рациональный ум на границу приемлемого или возможного, чтобы столкнуться в неизвестное.

Прежде всего, его главной заботой было вовсе не создать и продвинуть ещё одну научную теорию. Напротив, он хотел стряхнуть с людей их умственное самодовольство и погрузить их в прямое переживание полноты — гностической *plêrôma* — которая лежит в корне нашего существа.

Этот изначальный опыт, как он страстно объяснял тем, кто был готов слушать, и стал источником его идеи. И к нему же она должна была вести.⁸⁹

Так что всё сходится к тому, что лежит за пределами его науки; к тому, что ниже её. Иными словами, нет ни малейшей возможности понять, что Юнг действительно имел в виду, когда говорил о научном дилетантизме, не связав его прямо с тем, что он называл «Uroffenbarung», «изначальным откровением», столь непреодолимо реальным, мощным и живым, что оно текло внутри него в сердце всего существа.

Нет совсем ничего случайного в его выборе такого поразительного выражения. «Uroffenbarung» — это слово, которое годами использовалось в немецком языке для описания существования прямого божественного откровения вне христианства, или до христианства — своего рода откровение, открытое и доступное пророкам повсюду, везде, с начала времён.

Конечно, каждый может говорить о таком изначальном откровении как некой теории. Но настоящий доступ к этой вневременной реальности принадлежит только пророкам, тогда как в жизнях пророков можно найти лишь её следы в виде прямого опыта. И благодаря пометкам в его книгах мы всё ещё можем понять, как тесно Юнг связывал эту концепцию первобытного откровения, а также само слово «Uroffenbarung» с одной конкретной пророческой родословной.

Это была родословная гностиков — и в особенности пророка Мани.⁹⁰

Опять—таки, всё прекрасно встаёт на свои места на всех возможных уровнях. Юнг не только внутренне считал себя пророком. Он также мог поместить эту пророческую роль в более широкую перспективу не просто духовно, но и исторически.

И есть столь же идеальная связность картины, порожденной его интервью в ту знаменитую зиму его жизни, должным образом записанное, день за днем, преданным секретарём.

Каждое слово и выражение, которые Юнг использовал в конце 1957 г. имеют свое должное место, функцию и логику. Уникальный доступ к изначальному откровению, к «Uroffenbarung» — это важнейший фактор, навязавший

ему «Botschaft»: его пророческую миссию и послание миру, которые уже возвещены в первом предложении *Красной книги*.

Или, если перефразировать это в несколько более человеческих терминах, он был не способен овладеть, управлять или справиться с грубой дикой силой этого «Uroffenbarung», которую обернул в плащ науки — точно так же и по тем же причинам, по каким не мог вынести чистое пророческое послание, которое было передано ему и которое пришлось перевести на язык науки.

Теперь должно быть очень просто понять, почему наступил момент, когда Юнгу пришлось прекратить работу над *Красной книгой*, чтобы вместо этого начать изучение алхимии.

И в то же время мы можем понять, почему он никогда не публиковал *Красную книгу* при жизни — потому что она содержала чистый пророческий материал, с которым он сам не мог справиться, но так умело работал над тем, чтобы скрыть и утаить его.

Конечно, этой дикой разрушительной силой ни один человек не может управлять или справиться с ней, так что и Юнг не мог на это надеяться. Вместо этого она управляет и справляется с нами. Но это снова возвращает нас, как еще одна демонстрация идеальной связности всех вещей, к пророческой родословной Мани.

В 1920 г., когда в Тунисе у него был сон о поразительной книге, которая позволит овладеть непреодолимой дαιмонической силой бессознательного, он осознал, что эта его таинственная книга — его собственная книга, которую он уже неким образом написал — оказалась манихейским текстом. Книга его психологии оказалась книгой Мани.

Так это и должно было быть, потому что единственная сила, способная овладеть изначальным пророческим откровением — это сама пророческая сила изначального откровения.

Это откровение или «Uroffenbarung» всегда то же самое в своей изначальной вневременности. Но бесконечно тонкая мудрость бессознательного, проявляющаяся в пророческой родословной, создает тот парадокс, что в жизнях пророков это откровение всегда меняется. Как каждая новая волна, разбивающаяся о берег нашего человеческого существования, оно свежее; перерожденное.

Это волна откровения, которая, овладевая нами, освобождает нас. Или, говоря иными словами: бессознательное — это проблема, и бессознательное, если мы способны осознанно наблюдать и скромно ждать, как это умеет толь-

ко настоящий пророк, это своё собственное решение. Книга Мани — это дар из бессознательного, столь щедрый, столь невыразимо интимный и личный, что он позволит Юнгу овладеть безличной силой бессознательного, потому что бессознательное — это ключ к самому себе.

Всё остальное, научная поза и весь дилетантизм — это просто отвлечение от настоящей работы, совершающейся в глубинах безмолвия; утонченная уловка, чтобы сбить со следа всех, включая самого себя; совершенно верный перевод на обычный человеческий язык, который никогда не может ничто передать правильно; самое сложное притворство, и в то же время простейший возможный метод, предложенный самим бессознательным для того, чтобы скрывать следы.

И тут снова последовательность в понимании Юнга едва ли может быть идеальнее.

Более чем за сорок лет до того, как он рассказывал своему секретарю, что однажды был вынужден переводить свою миссию и послание на язык науки, он ещё был глубоко погружен в работу над *Красной книгой*. И тогда он записал детали беседы со своей душой: такие детали, которые так легко, так удобно теряются в каком-то забытом примечании.

Настало тебе время вырасти, говорит она решительно, и оставить позади, науку. Твоя судьба лежит в глубинах, и для них наука безнадежно поверхностна и пуста — «всего лишь язык», не более, чем инструмент. Хотя она может выглядеть и звучать достаточно впечатляюще, это просто последнее издание схоластики.

Вот и всё. Лучше тебе справиться с ней; покончить с ней; раз и навсегда.

Но тут беседа становится ещё более интересной. Юнг беспокоится и возражает, что, если отвергнет всю науку, это точно будет провалом с его стороны: вопиющим преступлением против духа времени. Но, отвечает она, ты не понимаешь.

Я совсем не говорю этого, потому что «ты не должен отвергнуть её полностью, но должен считать науку всего лишь своим языком». С этих пор наука всего лишь язык, который ты должен использовать.

Таковой она для него и останется. Но мы любим обманываться, а значит, упускаем из вида полное согласие между тем, что он так ясно утверждал, когда ему было за восемьдесят — о необходимости перевести пророческое послание на язык науки — и тем, что душа уже сказала ему половиной столетия назад о необходимости использовать язык науки как простой инструмент.

Сейчас есть популярное фаустианское развлечение, которое заключается в том, чтобы обсуждать, как концепции и теории Юнга продолжали развиваться в течение его карьеры. И, конечно, это достаточно проницательное понимание пустой поверхности его дилетантизма; того, что мы можем точно описать как его «многие незавершенные начинания». Но если мы достаточно глубоко заглянем под непостоянные течения научного языка и терминологии, то совершенно ничего не изменилось.⁹¹

Конечно, совершенно естественно, что мы, как люди, как и сам Юнг в некоторой степени, хотим оставить пророческое откровение ради науки: ради науки, которая в идеале, как признали уже Парменид или Эмпедокл, представляет лучшее, на что способен человеческий ум. Но действительно сделать это не слишком просто, когда даже наука, как мы видели под столь многими углами, всего лишь часть неизбежного откровения.

На самом деле, сущностная природа этого изначального откровения, которое существует, как говорит Юнг, всегда, в своей вневременности может быть лишь бегло замечена глазами вечности. Оно позади и впереди нас, было тут до того, как родились мы или наша культура, и будет здесь ещё долго после того, как мы уйдем.

Вам не оставить его позади, потому что, глубже и больше всякой нашей науки, оно остается — то, что, опять—таки, держит последнее слово.

И вот мы возвращаемся, в последний раз, к тому письму, которое Юнг однажды написал о мистическом дураке; о мистическом дураке внутри него, который всегда был сильнее науки; и о том, что он, как мистический дурак, должен был делать.

Мы можем обманывать себя, как объясняет его письмо, о будущей эволюции сознания, если так хочется. Но единственный путь вперед для человечества лежит не в сладости и надежде. Он лежит в распятии, на «пути крови и страдания». И кому действительно нужно такое мучительное увеличение понимания, сознания, ответственности? Кто может выстоять и вынести такое?

Кто вообще найдет стоящим намеренное и добровольное принятие такого страдания? В этом, говорит он, весь вопрос; и естественно, он никогда не станет навязывать свой ответ кому—то другому. «Но я признаюсь, что отдался божественной силе этой, очевидно, непреодолимой проблемы и осознанно и намеренно сделал свою жизнь несчастной, потому что хотел, чтобы Бог был жив и свободен от страдания, которое человек причиняет ему, возлюбив свой разум больше тайных намерений Бога. Во мне есть мистический дурак, который оказался сильнее всей моей науки».

Сейчас нельзя не вернуться к этому письму, потому что только теперь возможно оценить, что сказал Юнг. И начать, очевидно, нужно с его обдуманного, осознанного, намеренного принятия страдания — страдания для компенсации невежества людей, в то же время страдая ради освобождения и исцеления Бога.

Одна из абсурдностей, с которой юнгианцы и исследователи Юнга безмолвно сжились — это невысказанная необходимость держать некоторые аспекты его жизни и работы отдельно, потому что, если сложить их в естественное целое, результаты будут слишком ужасающими, чтобы это вынести. И таково нынешнее положение в связи с темой психологической компенсации.

С одной стороны, мы можем очень ясно видеть, как, будучи стариком за восемьдесят, он оглядывался на всю свою жизнь и объяснял её как процесс компенсации. Всё, что он сказал или написал, всё, чем он был как человек по имени Карл Юнг, в сущности было всего лишь компенсацией наших современных времён; противовес нашему рациональному миру; осознанное воспоминание того, что каждый из нас в своей разумности решил отрицать и забывать;

последовательное раскрытие вещей, которые, несмотря на наш кажущийся интерес или увлечённость, никто не хочет видеть или слышать.

С другой стороны, он объяснял, что в этой работе по компенсации и заключается работа пророка. Как он говорил о любых великих сущностях по всему миру, которые появляются как современные пророки: они будут играть «ту же компенсирующую роль по отношению к своему народу, как ветхозаветные пророки по отношению к «вероломным» детям Израиля. Они не только заставляют соотечественников вспомнить их тысячелетнюю духовную культуру. Они действительно воплощают её и тем самым служат впечатляющим предупреждением никогда не забывать о притязаниях души даже посреди всех новшеств западной цивилизации с ее материалистическим стяжательством и технологической и коммерческой светскостью». И, конечно, в этом отрывке он в точности изображает себя — собственные неустанные усилия, подталкивающие людей Запада вспомнить о своей культурной непрерывности и духовном прошлом, приносящие некоторое здравомыслие в «сумасшедший дом» западного рационализма, даже предупреждающие о том, как современная болезнь стяжательства распространяется подобно пожару из нашего материального в наши духовные миры.

Однако, Боже упаси кому — то связать эти два потока и предположить, что сам он играл пророческую роль; даже только указать, что вот эта рука связана с другой, потому что это две руки одного существа, Юнга — пророка.

Но это маленькое письмо так удобно сводит всё воедино, раз и навсегда.

То, что Юнг говорит здесь о готовности страдать ради Бога, о желании освободить Бога, сделать его целостным, возвращает нас к ключевому отрывку в *Красной книге*, где он говорит в точности такие же вещи, одновременно усеивая каждое утверждение цитатами из пророка Исаяи, включая те самые цитаты, которые он поместил на самое видное место в начало *Красной книги*.

Это нормально в нашем постмодернистском, постструктуралистском мире заметить те вступительные цитаты из Исаяи на полсекунды, а может, даже и целых две, и быстро перейти к остальному тексту, чтобы затем оставить позади и его тоже. Но нет ничего наивнее, чем полагать, что эти цитаты Юнг поместил ради поверхностных зевак, чтобы они оставили их позади как можно быстрее.

Напротив, они тут не только для того, чтобы задать тон для всей остальной его «новой книги», но и, в то же время, чтобы задать тон и послужить образцом для остальной его жизни.

Всё, что нужно знать о неблагоприятном существовании компенсатора столь целостно, столь компактно утверждается уже в первом отрывке, который Юнг цитирует из Исаяи прямо в начале *Красной книги*: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни».

Для Юнга, как и для Исаяи, роль пророка никогда, ни на мгновение, не была такой, как кажется. Как он постоянно предупреждает, она никогда не будет такой, как ожидают. Чисто по—человечески крайне соблазнительно думать о спасителях или пророках как о миссионерах, которые приходят, чтобы читать лекции и проповедовать.

Но для него это худшая возможная карикатура, нелепый образ спасителя, посланного помочь нам сбежать от жизни, потому что настоящий спаситель сможет избавить нас от иллюзий только воплотив мудрость самой жизни.

Настоящие пророки или спасители подвергают себя лишь труду и страданию, часто безмолвно и в одиночестве, ради того, с чем коллективное сознание человечества боится столкнуться. Тут задача пророка без малейших усилий сливается с задачей спасителя, потому что работа пророка не просто в том, чтобы возвестить некоего будущего спасителя, а воплотить присутствие спасителя, осознанно принимая страдание.

И тут мы подходим прямо к сердцу проблемы с пророчеством в западной психологии. Та жажда страдания у пророков, готовность сделать себя несчастными во имя того, что они считают высшим благом делом, для наших современных умов лишь самые вопиющие симптомы навязчивого мазохизма; психотического извращения; умственного расстройства. Но здесь мы подходим прямо к ядру упрямства Юнга, так живо отказывавшегося подвергнуть древних или современных пророков психологическому анализу.

Пророки могут ужасно страдать, неизбежно страдают. Часто они также должны страдать намеренно и осознанно. Важнейший момент, однако, в том, что это не их собственное страдание. Как и, кстати говоря, психотическое извращение.

Они просто люди, которые должны через страдание выдержать невыносимое напряжение, уравнивая в своем сознании бессознательность всего человечества, потому что призваны нести тяжесть человеческого психоза в отдаленной надежде, что несколько других людей где—то возьмут на себя ответственность, разделив темную ношу, научившись страдать правильно.

Когда Юнг упоминал, что больше не принадлежит себе, во многом он говорил именно об этом: жестоко смиряющей реальности, раскрывающейся

в необходимости уравновесить внутри не только свою индивидуальную психологию, но и психологию всех остальных. Здоровый акцент в юнгианских кругах на том, чтобы вести полную и уравновешенную жизнь — это, конечно, очень хорошо.

Однако, в то же время на это можно взглянуть в совершенно ином свете, если для некоторых людей может потребоваться занять второстепенное место, чтобы найти совершенно иной род равновесия; если это не более чем прелюдия к бесконечно более тяжелой и рискованной задаче по компенсации не только своей уравновешенности, но и уравновешенности мира.

Тогда правила игры полностью меняются. Положение неясно, и лучшее, на что можно надеяться — это вести самую уравновешенную жизнь во внешнем смысле, действуя — насколько это в человеческих силах — как якобы обычный человек.

Но что до остальных: какие бы наставления и мудрость не потребовались, они придут из гораздо более далекого места, чем всё человеческое, как объяснили древние пророки и хорошо знал сам Юнг.

Так что когда он говорит в своем письме о том, как осознанно и намеренно сделал свою жизнь несчастной — «потому что я хотел, чтобы Бог был жив и свободен от страдания, которое причиняет ему человек» — Карл Юнг совершенно сознательно и намеренно занимает свое место в долгой традиции пророчества.⁹²

А затем он добавляет еще одну деталь: «Я хотел, чтобы Бог был жив и свободен от страдания, которое человек причиняет ему, возлюбив свой разум больше, чем тайные намерения Бога». Но и здесь мы не можем пропустить ни слова.

Считать нашу способность к разумности тем, что заставляет Бога страдать, затем совершить намеренный акт осознанной компенсации вреда, причиненного этим разумом — это совершенно невозможно понять разумом.

На самом деле, каждая нормальная, правдоподобная, совершенно оправданная и такая разумная мысль, которая бывает у человека, не обращающего внимания на божественную тайну, стоящую за ней: именно за неё должен пророк страдать и компенсировать.

Или, если выразиться несколько резче, разум стал врагом Бога. Юнг говорит, что не только каждая минута, но и каждый миг нашей импульсивной рассудительности, каждый навязчиво разумный акт или слово, или мысль, каждое приемлемо научное убийство — это прямое преступление против сакрального.

И не воображайте, что поймете, даже заметите, о чем он действительно думает и что говорит, если отождествляетесь со своей дневной рациональной способностью, потому что он просто вынужден компенсировать за вас.

Однако, это ещё не всё. Есть и другие места, где он с такой мощью утверждает, что человеческая способность к разуму — это величайший нарушитель и главный враг природы. И для огромного океана коллективной разумности кажется почти невозможным заметить, что представить нашу человеческую способность к разуму как врага не просто природы, но самого Бога — это не учение психолога; не говоря уже об учёном.

Тут вовлечено нечто совершенно иное.

Но нам нужно лишь взглянуть на пророческую традицию, к которой принадлежал Уильям Блейк и которую так хорошо знал Юнг, чтобы увидеть, что это учение о пророчестве. Или, скорее, это изначальный рёв страдания, который мы уже едва ли можем разобрать. Это безмолвный рёв пророков, действующих со всем весом и силой природы, стоящей за ними, чтобы нейтрализовать наши вежливо убийственные рационализации жизни, Бога, бессознательного.

И — даже более того — это нужда глубоко внутри каждого из нас пророчески дотянуться до той забытой логики, которая была убита самим разумом и продолжает умирать.

Незаметно — потому что так высока цена внимания — каждое высказывание Юнга в этом письме — это высказывание пророка; затем снова пророка. И вот мы переходим к следующему его комментарию, предложенному почти как мягкое объяснение только что сказанного:

«Во мне есть мистический дурак, который оказался сильнее всей моей науки».

Как мы уже видели, это слова человека, инстинктивно настроенного на дух глубин, который в своей скрытности имеет гораздо больше силы и выносливости, чем переменчивые направления науки или духа нашего времени.

Однако, в этом по — видимости прямолинейном комментарии скрыто кое-что ещё. Но это станет заметно, только если вы знаете Библию так же хорошо, как Юнг: на самом деле, так, как, по его словам, должен знать всякий настоящий исследователь психологии.

Это выражение «мистический дурак» — его собственный условный способ использования стандартного пророческого языка для описания пророка, который остается неузнанным; непризнанным; неслышанным.⁹³

Всё, что он говорит здесь в этом письме — это совершенно последовательное признание современного пророка, настоящего пророка в своей жизни и работе, не абсурдной карикатуры раздутых пророков, которую мы со своим раздутым рационализмом путаем с реальностью, стоящей за ними.

И сущность того, что он говорит, не может быть правдивей. Юнг—пророк всегда оказывается сильнее Юнга—ученого; переживает его собственную науку; имеет не только последнее слово, но и последнее молчание.

Осенью 1959 г., всего за год—два до смерти, уже слабая, он решил вернуться к *Красной книге*, чтобы, наконец, завершить её.

Но не смог. Он пытался завершить последнюю незаконченную картину. Но не мог.

Как он сказал секретарю — которая гораздо лучше умела записывать его слова, чем осмеливалась спросить, что они значат — его остановила смерть. И мы до сих пор можем понять, почему.

Его последней картиной была почти сотня человеческих лиц: большинство из них яркие и живые, некоторые — всего лишь древние скелеты. Однако, для него вызывать человеческие лица было совсем не обычным или невинным процессом. Напротив, это был почти магический акт.

На самом деле, в его опубликованной биографии есть один отрывок, где он объясняет, что всю жизнь с детства до старости он испытывал видения человеческих лиц, которые являлись, когда он засыпал. Часто это были лица знакомых людей, которые, явившись ему таким образом, вскоре умирали.

И есть ещё одна деталь, так и не попавшая в печать.

Это деталь о том, что он на самом деле хотел сказать: что эти видения лиц на самом деле раскрывали ему будущее, предсказывая грядущую смерть людей. Но его семья не была слишком счастлива от мысли, что такие глубоко мистические признания выйдут наружу; и потому упоминание о пророческих силах Юнга, такое искреннее, было удалено из опубликованного текста.

Видеть лица людей перед тем, как они умрут — это одно. Приложить усилия нарисовать такие лица не такими, какими они кажутся живыми, но уже как древние черепа — это совсем другое. Так что даже когда Юнг сделал окончательное усилие, чтобы вернуться с так называемой «человеческой стороны» к пророческой *Красной книге*, даже когда он попытался, уже ста-

риком, завершить наконец начатое почти половину столетия назад, похоже, что именно пророческие силы остановили его.

Теоретически даже тогда не было конца возможностям написать или нарисовать, как и тут нет ограничений тому, что я продолжаю говорить. Но Юнга не интересовала болтовня об областях возможностей или возможного. Он стремился к невозможному.

И как только он магическим образом смог, совсем как пророки, о которых он писал, сделать невозможное возможным, настало время идти дальше.⁹⁴

С нашей поверхностной и совершенно оправданной точки зрения проблемный недостаток или несоответствие *Красной книги* в том, что она не включает в себя человеческую перспективу — перспективу, которая сводит всё вместе, с нашим обычным языком и обычными мыслями, чтобы почти всё получилось неправильно. Но в глубине её проблема никак не связана с неполнотой или недостатком.

Напротив, её единственная проблема — это непреодолимая сила, а также неопишуемая полнота и совершенство той другой реальности, которую она должна была передать: реальность, перед лицом которой всякие человеческие усилия недостаточны, в которой конец уже скрыт в начале.

И как *Красная книга* началась с пророчества, так пророчество и положило ей внезапный конец.

Всё им написанное, объяснял Юнг в конце жизни, было результатом того, что ему внутренне было указано сказать и сделать.

Он не мог этого избежать, уклониться, не мог и написать что-то другое, кроме того, что было указано писать. Каждая книга, над которой он начинал работать, скоро оказывалась ещё одной уникальной попыткой ввести полную невыразимость совершенно иной реальности — «несказанного», всегда скрывающегося на фоне нашего коллективного существования — в знакомый, объективный мир науки и учёности.

Процесс имел начало, середину, а затем конец в последней большой написанной им книге. Когда он закончил *Mysterium Coniunctionis*, он осознал, что завершил подведение фундамента, обоснование всей своей работы. Тогда он, наконец, был освобождён от своего поста; освобождён от своей задачи. И в тот же миг, когда он достиг окончательного основания всей своей психологии, он неожиданно наткнулся на самые отдалённые границы известного: на трансцендентное, где всё и вся умолкает.

Конечно, это едва ли признание ученого или психолога, скорее религиозного и глубоко мистичного человека. Глубоко внутри Юнг не ставил изучение религии, то, что иногда в наши дни весьма профессионально называют «процессом созидания религии», в контекст науки или психологии. Напротив, многие комментаторы, которые это утверждали, сделали маленькую ошибку, потому что в корне своем он ставил всю науку и психологию в контекст религии.

В конце концов, он первым признавал, что даже его психология оказывалась ничем иным, как «движением духа»; движением, поднимающимся из глубин, которое, не подвластное ему, полностью завладело им и его жизнью. Его единственной ролью было подчиниться и служить.⁹⁵

Когда ему было за шестьдесят, после того как в 1944 году он заболел, так, что чуть не умер, этот процесс подчинения сильно ускорился. Невыразимый опыт экстатического мистического союза в столкновении со смертью начал снова вытягивать его с «человеческой стороны», неизбежно, неумолимо, назад к миру, в который он уже погружался, работая над *Красной книгой*: той другой реальности, ключ к которой — это всегда смерть, от которой мы все бежим.

И чтобы понять опубликованные работы, созданные им в последние годы жизни, нам нужно перестать рассматривать их как отдельные островки креативности. Нам нужно понять само море.

Первая большая книга, которая с непреодолимой силой появилась после его испытания в 1944 году, называлась *Aion*. Её название — это не просто древнегреческое слово, обозначающее эпоху в истории мира, или даже вечность. Это также крайне обдуманная отсылка к имени великого бога, который правил временем в древних мистериях — тот же самый бог, с которым он сливался и объединялся во время ключевого переживания обожествления в декабре 1913 г., прямо в начале того, что станет работой над *Красной книгой*.

И чтобы избежать непонимания о важности *Aion* как написанной работы, достаточно процитировать то, как он сам связывает её с болезнью, чуть не убившей его в 1944 г.:

«До своей болезни я часто спрашивал себя, дозволено ли мне публиковать или даже говорить о своем тайном знании. Позже я записал его в *Aion*. Я осознал, что мой долг — сообщить эти мысли, но я сомневался, разрешено ли их выразить. Во время болезни я получил подтверждение, и теперь знал, что всё имело смысл и всё было идеально».

Однако, проблема с тайным знанием в том, что оно всё равно остается тайным даже после того, как было записано. Над ним можно работать; анализировать каждое слово; рассуждать или впадать в лирический настрой. Но тайна никогда не будет доступна уму, потому что кажущееся интеллектуальным знанием и теориями — это просто прикрытие для чего-то ещё. Так что я ограничусь упоминанием одной — единственной детали об *Aion*, которая заключается в том, что одна конкретная фигура имеет совершенно центральное значение для структуры и содержания всей книги в целом.

Это Иоахим Флорский, мистик двенадцатого столетия и еретик, который по многим причинам — из-за своего знаменитого учения о прошлой, настоящей и будущей мировых эпохах, открытого ему — может считаться одним из самых влиятельных пророков в христианской истории. Вся структура *Aion* мастерски задумана как продолжение и расширение Юнгом, обновление или дополнение «видения», данного Иоахиму почти восемьсот лет назад.

И чтобы не допустить непонимание важности для него Иоахима или Джоккино, как он иногда называл его, я просто процитирую то, что Юнг написал доверенному другу.

Он объяснял, что мы находимся в конце того, что Иоахим называл христианской эпохой, или эоном, в критической точке перехода в грядущий постхристианский эон. Но проблема в том, что почти никто, включая так называемых христиан, ещё не понял, что значит быть настоящим христианином; не научился идти тем, что он в другом месте называет добровольным «путем крови и страдания». Едва ли есть тот, кто проделал необходимую внутреннюю работу и, хотя бы отдаленно, готов к этому. «Огромное большинство людей всё ещё в таком бессознательном состоянии, что нужно даже защищать их от потрясения настоящего *imitatio Christi*. Более того, мы до сих пор в христианском эоне, столкнувшись с угрозой полного уничтожения нашего мира».

Затем Юнг переходит прямо к указанию своей роли в этой ситуации, конкретной природы его «работы»: «Поскольку есть не только многие, но и немногие, кое—кому доверена задача смотреть вперёд и говорить о грядущем». Или, как излагает он вопрос яснее, «потому я подхожу к концу христианского эона и подхватываю ожидания Джоаккино и предсказание Христа о пришествии Утешителя. Эта драма одновременно полностью психологическая и историческая. Мы действительно живем во время раскола мира».

Иными словами, Юнг добровольно выступает в роли пророка, которому доверено расширение и обновление пророческого видения Иоахима для нынешней эпохи.

Учёные комментаторы, конечно, должным образом ужаснулись. По какой—то причине ожидая, что его единственная забота в том, чтобы отыгрывать солидную роль объективного психолога или отстраненного историка, они поражены «замечательным прыжком», который он непредсказуемо делает от холодного анализа текста к такой вовлечённой и неожиданной роли. Но смысл таких замечательных прыжков может быть попросту связан с тем фактом, что Юнг никогда и не был в том месте, откуда, по—нашему, совершил прыжок. И другие быстрее были готовы признать, что тут он попросту предстает как современный пророк: «как современный Иоахим Флорский, возвещающий новую эпоху Духа».

Однако, это только начало.

Когда он говорит о «подхватывании» работы и видения Иоахима, Юнг пользуется тем же языком, которым в другом месте описывал свои отношения с Мерлином, пророческую роль которого он весьма особым образом «снова подхватил» в своей психологии. Этот язык подхватывания незакон-

ченной задачи, которую нужно обновить и завершить в нашу эпоху, был его способом указать на важнейшую тайну того, что он называл кармой или перерождением.

И потому мы видим, что Юнг кармически связывает себя, а также свою психологию, с двумя мощнейшими пророческими фигурами в западном мире.

Но даже это только часть истории, потому что оказывается, что пророческие традиции, исходящие от Иоахима, запутанным образом переплетены с пророческими традициями, приписываемыми Мерлину. Пророчества Мерлина в столетиях слились с пророчествами Иоахима вплоть до того, что на практике разделить их очень трудно. И эту двойную, но единую традицию пророчества Юнг оказался вынужден продолжать.⁹⁶

Что до Мерлина с его одиночеством, безумием и пугающим криком: мы уже видели, что как он всем сердцем отождествлялся со своим мифическим предшественником. Что до Иоахима: я упомяну только один момент, потому что его окажется достаточно, чтобы показать, как безнадежно в своей современной наивности мы обрекаем себя на непонимание Карла Юнга.

Снова и снова Юнг отрицал, что он пророк, и мы, как глупцы, доверчиво каждый раз ловим его на слове. Я могу продолжать делать пируэты, цитируя все детали его высказываний о необходимости лгать, его упоминания практики сокрытия своих следов, его бесконечные танцы между личностями №1 и №2, и это, вероятно, ничего не изменит. Ещё с детства нас научили послушно верить почти во всё, что нам говорят, и — несмотря на наши настойчивые мнения, которые даже не наши — именно это мы и делаем.

Но кое—что у меня ещё не было возможности упомянуть, а именно, что в истории нашей западной культуры нет ничего более обычного или рутинного, чем пророки, отрицающие, что они пророки.

Одним из самых известных случаев пророка, отрицающего, что он пророк, был никто иной, как Иоахим Флорский. Хотя вопрос не только в Иоахиме или других пророческих фигурах его времени, которые тоже мудро притворялись, что они не пророки, потому что пророческие видения — это замечательно, если только они идут из далекого прошлого, но обязательно приносят кучу проблем, если они идут от того, кого вы знаете.

Напротив, отрицания уже тысячи лет часть традиции, которая уходит в прошлое вплоть до мира Ветхого Завета. И, на самом деле, еврейский пророк Амос прекрасно смог создать образец для тех, кто приходил после, со своим прямолинейным заявлением: «Я не пророк».

Иными словами, как сопротивляться, восставать и бороться с превращением в пророка — это не доказательство того, что человек не пророк, а только указание на противоположное, так и прямое отрицание пророчества — тоже признак подлинного пророка.

Это попросту неотъемлемая часть пророческой работы. И «подхватывая» работу Иоахима, Юнг оказался как дома в долгой череде людей, которые были во многом подобны ему.

Когда он так непоколебимо настаивал, что невозможно понять его или его психологию, не зная или не понимая Библию, он говорил гораздо серьезнее, чем кажется. Но мы так заражены инфляцией современности, что не осознаем, насколько большой стала проблема нашего невежества. И это невежество о пророческой традиции, в частности, совсем не ограничено одними юнгианцами, потому что мы живем в мире, где даже большинство евреев в наши дни едва ли имеет хоть малейшее представление о своих пророках.

С Юнгом всё было иначе.

Его отец был трагичным, но очень талантливым человеком, который не только изучил каждый уголок еврейской Библии, включая древних пророков. Он даже стал экспертом по библейским комментариям, написанным за столетия до него в Иерусалиме на арабском языке. И невысокое мнение Юнга о нем, как о человеке, только укрепляет поразительное влияние, которое оказывали на него интересы отца на скрытом уровне всю оставшуюся жизнь.

Но дело было не только в темах, которые изучал его отец. В этих темах было нечто гораздо более важное — бесконечные тонкости и изысканности культуры, стоящей за ними, интуитивный вкус к запутанностям, которые порождает их изучение, и всё это так далеко от всего, предлагаемого современным образованием, как восточный ковер от дверного коврика.

Возможно, вы всё ещё хотите думать, что такие старомодные библейские изысканности — это детали, которые мы вполне можем проигнорировать в своем подходе к Юнгу. Однако, на самом деле, эти тонкости не просто добавляют утонченные резонансы к его посланию или мазки богатых цветов там и сям.

Они меняют абсолютно всё: превращают самое категоричное «нет» в звонкое «да», преображают каждое наше «да» в «нет». Но сегодня упоминание таких тонкостей может нас потрясти; даже слегка дезориентировать.

Кроме того, есть вероятность, что мы просто будем принимать всё за данность — будем доверять тому, чему доверять нельзя, в то же время игнори-

руя не то, что следует, так что в результате наши коты или собаки, возможно, начнут понимать Юнга лучше нас.⁹⁷

И так мы подходим к другой его книге, которая, как оказалось, станет его последним жестом примирения с отцом.

С точки зрения поверхностной повседневной личности *Ответ Иову* был заслуживающей всяческого порицания работой: слова «несказанного дурака», который был достаточно глуп, чтобы пойти вопреки желаниям буржуазного труса внутри и нарушить его стремление мирно спать, как все остальные.

С точки зрения его более глубокой личности, которая в вечности как дома, это был величайший дар; рыбак, который волшебным образом ловит кита, или кит, который ловит рыбака; величественная музыка; нечто настолько совершенное, что после первоначальных ревизий, в которых он убрал худшие и самые безумные кощунства, это оказалась работа, которую он и не мечтал модифицировать или менять.

Что до того, как она связана с *Aion*, то ответ Юнга был прост. По теме и предмету две книги тесно связаны. Однако, в то же время *Aion* была слишком вежливой — слишком цивилизованной и «рукотворной».

Настало время безумствовать. Именно это и случилось.

Сорок лет со времени работы над *Красной книгой* материал, который прорвется в *Ответе Иову*, копился внутри него. И единственный способ ему выйти, как часто бывало с Юнгом, был через болезнь. Он заболел, писать его заставила лихорадка, и только когда он закончил, болезнь ушла.

Самые разные чудесные фантазии, наполовину верные, сплетали вокруг юнгианской психологии как выдающемся методе избежания крайностей; нахождения внутреннего баланса и равновесия, подлинной укорененности, безусловно достигнутой интеграции каждой функции и способности внутри человека. Есть такие приукрашенные представления о самом Юнге как идеальной модели умиротворенного, полностью уравновешенного мудрого старца. Но иногда скромная реальность оказывалась несколько иной.

И когда дэимон креативности Юнга прорывался, разверзался ад.

Написать *Aion*, который, чем дальше он продвигался, тем больше лишал его сна, уже было достаточно трудно. Но *Ответ Иову* пронесся через него, а также через его дом и домашних, подобно буре. Хотя хрупкое здоровье очевидно не было к такому готово, как обычно, у него не было выбора. В течение месяцев, пока он писал, затем пересматривал, текст, были времена, когда он не только едва ли спал, но и едва ли брился; едва ли мылся.

Люди в непосредственном окружении были в ужасе от того, что могло случиться с ним, а также от того, что он может сделать с ними. Он запирался часами и работал до истощения. Затем он впадал в уныние и часто в ярость, без причины набрасывался на людей, был жесток и груб. Больше всего боялись, что произойдет, если неожиданно появятся журналисты, чтобы взять интервью — и тайно надеялись, что они, в конечном счете, возьмут вместо этого интервью у садовника, потому что, по крайней мере, тот был гораздо «ближе к реальности. Юнг теперь жил в другом мире».⁹⁸

А что до самой книги, до того, что ему было так трудно высказать: она была о темноте Бога и страдании, которое божественная тьма приносит в наш человеческий мир.

Но также, как основной предмет и тема, важен тот факт, что, несмотря на всякие видимости, указывающие на обратное, Юнг не собирался теоретически, исторически или теологически говорить о тьме — о тьме Бога Иова, Бога Ветхого Завета. Напротив, он совершенно ясно показал, что в этой маленькой книге вообще не будет обсуждать или спорить о Боге.

Вместо этого он будет спорить с самим Богом. Он чувствовал непреодолимую необходимость встать и бросить вызов Богу, за что потом отец вернется из мертвых и поблагодарит его; предложить Богу сойтись лицом к лицу; поговорить с Богом, поспорить с Богом, как это может только человек. И это значило оказаться настолько же неспособным дистанцироваться от Бога с помощью обычных прекрасных теорий, вежливых абстракций, как не способен был и сам Иов с его мучительным страданием.

Это означало осознанное и намеренное страдание, как выбрал страдать Иов — как благородно страдал не только Иов, но будет страдать и Христос, архетипический страдающий слуга. Это означало намеренно взять на себя тьму Бога, погрузившись так глубоко внутрь, что оттуда он мог компенсировать нелепую одержимость людей обманчивым светом разума.

Не стоит и говорить, что это включало в себя необходимость принять все непонимания и насилия, что выпадут на этом пути. Но это едва ли имело значение, потому что, как он ответил на вопрос, что действительно влекло за собой написание *Ответа Иову*: благодаря этому «я живу на дне ада, и оттуда не могу пасть глубже».

И если это звучит знакомо, то так и должно быть — потому что мы возвращаемся на место, которое никогда даже не покидали, и это земля пророчества.

Я понимаю, что всякая память о таком давно забытом месте, о нашей рожденной земле и природе слишком болезненна, чтобы это признать. Вот почему по большей части мы позволяем себе ценить в Юнге личность, изобретательного человека, волевой характер: но, Боже упаси, не силу, на которую он снова и снова указывал как на реальность, ответственную за наделение его силой и принуждение к тем вещам, которые он делал.

К своему же худу большая часть внутри нас отказывается честно признать, что он служил рупором и глашатаем для чего—то далеко позади него — признать его незаменимую роль в том, что он называл «трагическим противоречием самому себе», выраженным в необходимости из глубин бессознательного бросать вызов бессознательности Бога, необходимости помочь силе бессознательного выстоять против силы бессознательного, дать Богу возможность поспорить с Богом.

Всё это в своей чистейшей форме трудно признать, настолько сильно замешательство. Так что было только вопросом времени, когда Юнгу придется столкнуться со всей мощью оскорблений, не говоря уже о непонимании; когда всё весьма рационально и систематически сведут к жалкому, личностному и биографическому; когда его обвинят в антисемитизме за безвкусные нападки на еврейского Бога или, по меньшей мере, в неправильном выборе времени, потому что он осмелился создать *Ответ Иову* слишком скоро после ужасов Холокоста.

Но почти всегда остается незамеченным, как странно, что якобы антисемитский текст *Ответ Иову* содержит такие уважительные упоминания еврейской сакральной литературы и традиций. И даже когда на эти упоминания временами указывают, еще более странна неспособность осознать, что вопрос не только в еврейском материале, содержащемся в книге.

Гораздо более важна сущностная форма книги, потому что, согласно еврейским сакральным традициями, есть только один человек, имеющий способность, власть и отвагу бросить вызов или спорить с Богом лицом к лицу.

И это, естественно, пророк.

Редким человеком, который, еще до официального выхода книги, осознал истину того, что делал Юнг в *Ответ Иову*, оказался его ближайший друг—еврей: Эрих Нойманн. В первом же послании, отправленном Юнгу после прочтения ранней копии текста, он говорил, как глубоко его захватила эта книга, прекраснейшая и глубочайшая из написанных Юнгом.

На самом деле, добавил он, её едва ли можно было назвать книгой вообще, потому что «в совершенно реальном смысле это спор с Богом, похожий на тот, который вёл с Богом Авраам».

И как Авраам был первым человеком в Библии, которого можно описать как пророка, он же был самым ранним из библейских пророков, кто бросил вызов или спорил с Богом. С течением времени от него пойдёт целая родословная любящих поспорить пророков: родословная, достигающая пика в самом известном спорщике со своим создателем, вопиющим против жестокости божества, пророке, известном как Аввакум.⁹⁹

Конечно, нет нужды утверждать очевидное, что большинство из нас достаточно разумны, чтобы наша терпимость имела пределы. В наши дни и так достаточно тяжело слышать имя Юнга в одном ряду с Исайей или Авраамом, или даже Амосом. Но слышать его имя в сочетании с непонятным пророком вроде Аввакума — это уже слишком.

И я не буду с этим спорить. Я лучше предоставлю это другим, которые справятся гораздо лучше меня.

Одной из странных черт, которой знаменит Юнг, была его склонность рассматривать все, даже самые обычные повседневные объекты, как живые; как сознательные, отдельные, даже имеющие имя сущности. Эта склонность, с которой не знали, что делать его последователи — смеяться, подражать, обобщать во впечатляющие теории и догмы, — даже не осознавая и не признаваясь себе, что это странное качество видеть всё вневременным и взаимосвязанно живым — сама по себе уникальная черта пророка.

Но в случае Юнга следует рассмотреть ещё один фактор, а именно, что его дар видеть во всех объектах и даже мыслях осознанные живые существа, был дан ему напрямую любимым учителем Филемоном: *prophêton patêr*, «отцом пророков».

И среди всех объектов, окружавших Юнга в конце жизни, был один особый, который в некотором смысле значил для него больше прочих.

Курение не просто доставляло ему удовольствие; делало физическое существование терпимым; работу и усилия — выносимыми. Оно также символизировало то, что удерживало его у земли — его идентичность и самое базовое существование как совершенно простого, очень одинокого человека.

Что до трубок, которые он использовал, то они приходили и уходили. Но один объект, который не приходил и не уходил — это его бронзовая банка для табака, из которой он наполнял каждую кружку. Она была передана ему, очевидно, через отца, от дедушки. И вы, наверняка, уже угадали её имя.

Её звали Аввакум.¹⁰⁰

Сноски

- 1 Это, конечно, постоянная тема в жизни и работе Юнга. См., например, M. Serrano, *C.G. Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 84–5=*JL* ii 593–4; G. Adler, *PP* 16 (1985) 23. Рёв гневного протеста против нее со стороны так называемых «традиционалистских» мыслителей—«Будто архетип ... может неким образом околовать или вампирически высосать душу!» (T. Burckhardt, *Mirror of the intellect*, Cambridge 1987, 59) — это верные указания, как мало они понимают не только в Юнге, но и в самих себе.
- 2 Письмо Эмме Юнг, датированное 18 сентября 1909 г. (*MDR* 338/368; ср. *ETC* 368). Контекст первого визита Юнга в Америку см. в *After Freud left*, ed. J. Burnham (Chicago 2012) 49–84; S. Shamdasani, *ibid.*, 46–7 и в *Jung contra Freud* (Princeton 2012) vii, xiii.
- 3 Эти и другие похожие высказывания об империи, столица которой должна была называться «Платонополис» см. в Manly Palmer Hall, *The secret destiny of America* (Los Angeles 1944). Героически он старается забыть, что, согласно замыслу самого Платона, а это одно — единственное независимое описание места, которое у нас есть, Атлантида была окончательным воплощением эгоистичности и материализма; жестокой экспансивности и безжалостного империализма (*Тимей* 24d–25d, *Критий* 120d–121c; *SW* 128). О прямом влиянии сочинений Мэнли Палмера Холла на другую голливудскую знаменитость, Рональда Рейгана, см. M. Horowitz в Steven Levingston, «Political bookworm», *The Washington post*, 30 апреля 2010 г.; R. Perlstein, *The invisible bridge* (New York 2014) 350. И об «изобилии символов», все из которых «взяты из греко — римской и египетской цивилизаций», которые со времен отцов — основателей играли гораздо большую роль, чем всякая христианская образность или символизм, в оформлении американских представлений об исключительности и явленной судьбе см., например, P. Mendis, *Commerical providence* (Lanham 2010) 13. О катастрофическом провале Платона (в силу сочетания непрактичности и неумения оценивать) в подражании пифагорейской модели царства, управляемого философами см. *SW* 156–7 и отметьте также комментарии самого Юнга: *PR* 122 par. 184. О Платонополисе, который пять сотен лет спустя Плотин безуспешно пытался создать в южной Италии см. *Жизнь Плотина* 12 Порфирия; L. Jephagnon в *Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Fontenay-aux-Roses 1981) 215–29; M. Edwards, *Neoplatonic saints* (Liverpool 2000) xxv, 23; D.J. O'Meara, *Platonopolis* (Oxford 2003); и последующие попытки см., например, в J.H. Billington, *Fire in the minds of men* (2nd ed., New Brunswick 1999) 80, 255 и A. Bersluis, *American gurus* (New York 2014) 33–4.
- 4 Возможно, самый горящий пример — это Мехер Баба, который в годы своего нерушимого безмолвия указывал на «бесконечные возможности» Америки; демонстрировал жестами, что Америка полностью перегружена в материализм, но объяснял, что великий духовный учитель сможет направить всю её неверно направленную энергию «в верный канал»; обещал, что он сам и есть духовный учитель, который, когда он нарушит безмолвие и начнет снова говорить, принесет мгновенное «духовное возрождение», вернув Америке предназначенную ей роль «духовного водительства мира». Он умер, так и не заговорив. См., например, J. Ross, *Avatar Meher Baba and the Trail of tears* (Jerome, AZ 2011) vi и 69–71, а также многочисленные упоминания об Америке в *Lord Meher*, ed. Bhau Kalchuri, D. Fenster and L. Reiter (Asheville 1986–2001); J. Adriel, *Avatar* (Santa Barbara 1947) 26; а также письмо Бхау Калхури, датированное 5 января 2012 г. и опубликованное в *Glow international* (Spring 2012) 3.
- 5 *New York Times*, 29 сентября 1912 г., 2; ср. *JS* 11–24. Опасность для американцев превратиться в машины уже ярко изображена Генри Торо (*Aesthetic papers*, ed. E.P. Peabody, Boston 1849, 191–8=H.D. Thoreau, *A Yankee in Canada*, Boston 1866, 126–34), и слова Юнга скоро нашли много отголосков в 1920–х и 1930–х годах. Отметим, в особенности, версию 1923 г. D.H. Lawrence, *Studies in classic American literature* (Cambridge 2003, 28.27–31.3): «И теперь я, по крайней мере, знаю, почему не выношу Бенджамина [Франклина]. Он пытается отнять мою целостность и мой тёмный лес, мою свободу. ... Вся эта американизация и механизация имели целью преодоление прошлого. И посмотрите теперь на Америку, запутавшуюся в своей колючей проволоке, покорившуюся собственным машинам. Полностью сбита с ног своей же колючей проволокой многочисленных «нельзя», прочно запертая в собственных «продуктивных» машинах, как миллионы белок, бегущих в миллионах клеток». О связях между Юнгом и Лоуренсом че-

рез Таос см. J.W. Boekhoven, *Genealogies of shamanism* (Groningen 2011) 85–8, а также комментарии E. Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 176–8. К 1931 г. в уме Юнга не осталось ни следа сомнения или выбора: в результате нашей инфляции и слепой гордыни «машины, которые мы изобрели ... теперь наши хозяева» (*JV* i 502).

- 6 О мрачном взгляде Юнга на людей, которые собрались, чтобы коллективно преобразить сознание мира — что, конечно, в тысячу раз воодушевленное проходит в нынешней Америке, чем почти сто лет назад — см. *JV* i 201 («...она несколько безумна, как безумны все люди, рассуждающие, как могут помочь человечеству. Ведь как вы можете помочь человечеству? Как женщина, прибывшая недавно из Америки, пытающаяся собрать всех великих людей Европы вместе, одержимая идеей, что тогда можно что-то сделать для всего мира...»), а также *NZ* ii 828–9. Отметьте также его общий скептицизм о тех, кто переоценивает силу сознания («Есть люди, которые верят, что немногие осознанные могут удержать мир от уничтожения, но я боюсь ужасающей силы всеобщей бессознательности»: *JW* 93); и об этом ниспровержении оптимизма как попусту глупости см. уже *ZL* 86–7 pars. 228–32. R. Main (*The rupture of time*, Hove 2004, 161–2) наивно возражает против различий между подходами Юнга и всеобщей ментальностью «Нью-Эйдж» с её любовью к оптимистическому утопизму или коллективными восхвалениями, отмечая, что высокая ценность, которую Юнг приписывал осознанному страданию, также повторяется в другом человеке, оказавшем ключевое влияние на мышление Нью — Эйдж: Георгии Ивановиче Гурджиеве. Но настоящий вопрос не в том, что мог или не мог он повлиять на движение Нью — Эйдж; вопрос в том, как много или как мало поняли из того, что сказали Юнг или Гурджиев. Об оценке Юнга, как делается настоящая работа («Не нужны ни пропаганда, ни экзгибиционистские признания») см. его комментарии в M. Serrano, *C.G. Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 86.
- 7 Отметьте, в особенности, слова Юнга в *JW* 92–3 о важнейшей задаче осознанности — «Это наша человеческая работа. Я не боюсь коммунизма; я боюсь бессознательности и современной науки. Я боюсь Америки, которая превращает своих детей из индивидуальностей в людей массового образования. Они марксисты, сами того не зная. ... В этом катастрофа современности — коллективная тень, общая бессознательность, тогда как те, кто осознанны, подобны горсти соли во всём этом» (1955) — а также его резкие комментарии об американской жизни в *JS* 48–9 или («массовый человек порождает массовую катастрофу») *JL* i 477. И о тонком чутье Юнга на страх, пронизывающий воздух в Америке, см. его анекдот в *JP* 126. Его высокую оценку интуитивности и открытости американцев см., например, в *JP* 351 и *JL* ii 520=*JK* 250 и D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 365. Юнг любил показывать свое знание американского сленга (*JW* 25, cf. *CT* 504–5 par. 955), хотя благодарил Бога, что в молодости удалось избежать вечного заражения американизмами (*JP* 165). Американские машины: *JW* 98; Bair 368. Юнг открыто признает, что цветастость американской жизни служила идеальным образом или карикатурой на его личность №1 (*JP* 83–4). О гордо нелепых иллюзиях американцев о создании лучшего и более яркого будущего см., например, его письмо Уилфриду Лею в Вермонт, датированное 20 апреля 1946 г. (*CBA*; *JL* i 426).
- 8 См. заметку в записной книжке Эстер Хардинг от 13 января 1925 г.: Юнг давал речь в квартире Кристины Манн в Нью — Йорке, где он «сказал много интересных вещей о предках, как они живут в земле. ... Он сказал, что в Америке есть некоторый недостаток почтения, некоторая безжалостность. Предков здесь не чтят, их ценности не уважают. ... Американец полностью пренебрегает ими, совершенно бессознателен о них» (*Quadrant* 8/2, зима 1975 г., 10; ср. *JS* 30). Упоминание Юнгом безжалостности американцев уже достаточно знакомо (*New York Times*, 29 сентября 1912 г., 2=*JS* 13–21); но его комментарии об их «предках» весьма поразительны и странны, и определённо должны объясняться в свете его интенсивной встречи с Горным Озером в Таосе всего неделей ранее (хронологию путешествий Юнга см. в W. McGuire, *Spring*, 1978, 37–48). Об ужасе Горного Озера перед безжалостностью и жестокостью белых американцев, а также мощным влиянии, которое это оказало на Юнга см. его опубликованное описание в *MDR* 233–4/247–9. О решительно бескомпромиссном акценте, который Горное Озеро ставил на важности предков, что оставило неизгладимое впечатление в сознании Юнга, см., в особенности, *PA* 131 par. 171; а также *MDR* 234–8/249–53, а также страстные слова, которые Юнг писал Мигелю Серрано всего за несколько месяцев до смерти о подходе Горного Озера как единственно возможном противоядью от «узости ума американского рационализма» (M. Serrano, *C.G. Jung and Hermann Hesse*, London 1966, 87–8; ср.

- JL* ii 596–7). О живой реальности предков для Юнга ср., например, *RB* 296–8, *JP* B26 (13 июня 1958), *MDR* 142/143–4; и о жестокости, которая одновременно является причиной и следствием нашего отказа «принимать» или чтить мертвых см., в особенности, *RBu* 296b=*RB* 106 (неумело переведено в *RB* 297b).
- 9 См. письмо Юнга Фрэнсис Уикс, написанное точно через четыре недели после событий в Нью-Йорке 10 февраля 1925 г., опубликованное У. МакГуайром в *Spring* (1978) 47: «Я могу подтвердить ваши идеи относительно новогодних переживаний. Всё должно идти, как идёт, и вы действительно отважно и похвально сделали то, что могли и должны были при таких исключительных обстоятельствах. Мне это показалось поминальной службой по Мертвым. Потому золотая нить не была повреждена, напротив, она проявилась в том факте, что исполнение очень опасного обряда было возможно без дурных последствий...» Упоминание «поминальной службы по Мертвым» совершенно очевидно следует сопоставить со свидетельством об особом интересе Юнга к традиционным поминальным службам по мертвым, которые до сих практиковал народ Горного Озера во времена его визита (*JP* 369–70). Что до образа «золотой нити», он оказался особенно важен для него в первые месяцы 1925 г. (М.Е. Harding, *Quadrant* 8/2, зима 1975 г., 10=*JS* 31). Фрэнсис Уикс играла ключевую роль в том вечернем собрании, прошедшем в квартире Кристин Манн в Нью-Йорке: хотя большинство приглашенных были друзьями Уикс (McGuire 40), её отношения с более официальными юнгианцами, такими как Кристин Манн или Эстер Хардинг, никогда не были простыми. Юнг изначально задумывал «аналитический коллоквиум» в виде «неформальной встречи», которая «даст возможность людям, которые действительно заинтересованы в моей психологии» и, возможно, позволит обсудить сны. Но, как комментирует с немалым смущением МакГуайр, письмо Юнга Уикс из дома в Швейцарии указывает, что всё обернулось совсем не так, и закончилось «в некотором смысле исключительно» (40, 44, 47, cf. *Quadrant* 16/1, весна 1983 г., 41; отметьте также упоминание Юнга о дико бессознательных энергиях, с которыми он столкнулся в Таосе и по возвращении в Нью-Йорк, в письме Кэри де Ангуло, датированном 19 января 1925 г.: *CBA*). О личной роли Фрэнсис Уикс в знакомстве Юнга с Горным Озером и дружбе, возникшей между двумя мужчинами, см. *Spring* (1978) 42–3; о самом имени «Горное Озеро» см. D.G. Barton, *IJFS* 8 (2016) 77.
- 10 Об отдаленной и скудной связи американцев со своим бессознательным см., например, *JL* i 424, ii 432; *Contributions to analytical psychology* (London 1928) 140=*CT* 49 par. 103. «Будьте осторожны, наступая на хвост тигра американского бессознательного»: *JL* i 290; сравните, например, его письмо Кэри Бейнс, датированное 28 июня 1948 г. (*CBA*). Можно всё еще наблюдать, как американские интеллектуалы, сумевшие посетить Юнга в Швейцарии, не проявляя интереса или любопытства, когда он затрагивал проблемные стороны Америки, инстинктивно чувствовали необходимость отплатить той же монетой и тут же начинали его критиковать. См., в особенности, жену Джозефа Кэмпбелла, Джин, в S. and R. Larsen, *A fire in the mind* (New York 1991) 363; самый осмысленный комментарий, который Джозеф смог сделать о встрече в Болингене, был таким: «Это было весело» (*An open life*, ed. J.M. Maher and D. Briggs, Burdett, NY 1988, 122). Юнг о враче, «вынужденном скрывать истину от пациента» и часто глать см., например, J. Sherry, *Carl Gustav Jung: avant — garde conservative* (New York 2010) 171; о его особом таланте очаровывать американскую аудиторию см. N. Lewin, *Jung on war, politics and Nazi Germany* (London 2009) 51. Следует отметить, насколько более профессиональным, несмотря на схожие изначальные реакции, Юнг оставался в своем отношении к Америке, чем Зигмунд Фрейд с его неизменной антипатией ко всему американскому (ср. документы Э. Фальцедера в *After Freud left*, ed. J. Burnham, Chicago 2012, 85–109). Частью это связано с практическими соображениями (*ibid.* 103), но также с талантом Юнга смотреть на посещаемые страны беспристрастным взглядом этнографа (M.V. Adams, *The multicultural imagination*, London 1996, 49; B. Burleson, *JAP* 53, 2008, 209; J. Cambrey in *Jung and the question of science*, ed. R.A. Jones, Hove 2014, 11–16).
- 11 *Forum* 83 (1930) 198–9=*CT* 511–14 pars. 972–80. Юнг зловеще отмечает, что эти героические черты были впитаны белыми американцами у туземных народов, которых они покорили и вырезали (*ibid.* 199–513–14 pars. 977–9; ср. уже *Contributions to analytical psychology*, London 1928, 138–40=*CT* 47–9 pars. 99–103; M.V. Adams, *The Multicultural imagination*, London 1996, 109–110). О читательском круге и направлении нью-йоркского журнала *Forum*, «журналистском таланте» Юнга и умелых способностях, которые проявляет в своем эссе, чтобы «сгладить» чувствительные вопросы см. провидительные комментарии J. Sherry в *Carl Gustav Jung: avant—garde conservative* (New York 2010) 68–9.

К сожалению, среди юнгианцев, начиная с основных редакторов Юнга, есть склонность цитировать это развлекательное и льстивое эссе 1930 г. как полноценное выражение его взглядов об Америке, даже комментируя отрывки, где Юнг открыто говорит, что реальное понимание американской психологии пришло к нему в 1912 г. (*JL* i 532 и п. 8).

- 12 Цитаты из *MDR* 173–4/179–81, где Юнг рассказывает свой знаменитый сон 18 декабря 1913 г. о «героическом идеализме» Зигфрида и объясняет его в терминах немецкой национальной психологии. См. также *RB* 242b и п. 123; *JP* 98; S.F. Walker, *Jung and the Jungians on myth* (London 2002) 43 (идеальная фигура героя Юнга соответствует «милитаристскому духу, угрожавшему Европе прямо перед началом Первой Мировой войны. ... Зловещий образ Зигфрида представлял безжалостность немецкой воли к власти, специфически немецкую форму запугивающего героизма»). О коллективном подходе «божественного всемогущества», которое «не делает человека божественным, а просто наполняет высокомерием» и неизбежно «ведет к катастрофе» см., например, *CT* 214–15 pars. 437–9; и о катастрофических последствиях слогана «Где есть воля, там есть путь» ср. *PR* 534–5 par. 869, *SL* 241 par. 555, 705 par. 1588. Об отождествлении Гитлера с мифологической фигурой Зигфрида см. W.E. Grim в *New studies in Richard Wagner's «The ring of the Nibelung»*, ed. H.W. Richardson (Lewiston, NY 1991) 155–75; и о присущей Юнгу глубоко двойственной связи Зигфрида с нацизмом во время разворачивающейся Второй Мировой войны, *CT* 190 п. 16 и A. Samuels, *JAP* 38 (1993) 465–6. Для Юнга стало почти обычным дело сравнивать национальную психологию немцев и американцев. Ср., например, *CT* 45–6 pars. 94–5, *JL* i 424, плюс отрывки вроде того, где он сравнивает немецкую и американскую политики, в то же время описывая решение Америки отойти от золотого стандарта как прямое «преступление, разбойничество, такое же чёрное, как и свастика» (*NZ* i 376–7). Американские юнгианцы в наши дни не видят ничего плохого в том, что ценность денег «опустошается» и рады отвергнуть эти замечания Юнга, выдающие старомодные предрассудки «доброго швейцарского консерватора (J. Sherry, *Carl Gustav Jung: avant — garde conservative*, New York 2010, 161). В остальном, когда не удаётся размыслить то, что Юнг хотел сообщить, склонность анализировать народы или страны в терминах национальных характеристик стала политически крайне некорректной, потому что сегодня мы живем в глобальном мире всеобщего единства. Однако, часто не обращают внимание на тот неприятный факт, что это непреодолимое движение к духовной, а также материальной глобализации всегда глубоко западно — центрально: еще одно проявление коварно миссионерского поведения западного мира, и в особенности Америки.
- 13 *MDR* 174/180–1. Ср. *RB* 241–2 и п. 115; *IJP* 53, 61–2. Как однажды объяснял вопрос Юнг (*ibid.* 53), «Если вы отбросите это мышление, этот идеал героя, вы совершите тайное убийство» — что для любого западного человека, в некотором смысле, приравнивается к убийству того убийства, которое уже совершили тысячи лет назад Аристотель и Платон. Может быть полезно отметить, что в *Красной книге* Юнг весьма прямо отождествляет героический идеализм с духом, который называет духом этого времени: духом, «украшенным прекраснейшими героическими добродетелями», постоянная цель которого в том, чтобы подталкивать людей всё выше и выше к «ярчайшим солнечным высотам, в постоянном подъеме», по крайней мере, пока не вмешается дух глубин и не «сотрет» всякие следы героического вдохновения внутри нас (*RBu* 240a и п. 101, ср. *RB* 240a с п. 100). И нет совершенно ничего случайного в том факте, что, обращаясь к смело героическому подходу «молодой Америки» прямо в конце отрывка о современных реальностях, он делает это после прямого предупреждения, насколько возможно формального и ясного, что теперь будет говорить от лица «духа времени». См. *CT* 93–4 pars. 195–6=«die Seele unserer Weltlichkeit» в *Seelenprobleme der Gegenwart* (Zurich 1931) 433; и сравните это упоминание «Weltlichkeit» или поверхностной светскости с тем, как он в другом месте связывает то же слово с Америкой (*JP* 83–4).
- 14 F.R. Kraus, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 43 (1936) 96–7.8–9=B. Böck, *Die babylonisch — assyrische Morphoskopie* (Vienna 2000) 134–5.65–66. См. также H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Wäseheit* (Berlin 1996) 127–9; H.D. Galter в *Natur—Bilder*, ed. R.P. Siefeler and H. Breuninger (Frankfurt 1999) 53; N. Veldhuis в *All those nations*, ed. H.L.J. Vanstiphout et al. (Groningen 1999) 170; и, в целом, G. Buccellati, *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981) 37 с Böck 40–2. Краткое изложение похожих чувств в греческой пророческой традиции, включая требование оракула «склониться перед божеством» (*proskuneî to theion*) см. M. McPherran в *Does Socrates have a method?*, ed. G.A. Scott (University Park, PA 2002) 133 п. 51.

- 15 «Загляните в источник...»: Jalâl al-Dîn Rûmî, *Kitâb-i fîbi mâ fîhi* par. 38 (ed. B. Furûzânfat, Tehran 1952, 142); из различных опубликованных английских переводов самый достоверный всё еще A.J. Arberry, *Discourses of Rumi* (London 1961) 151–2. Мария—Луиза фон Франц также нашла хорошие слова на тему человеческих способностей и божественного откровения (*Creation myths*, Boston 1995, 140–2), хотя Юнг передает суть с куда большей силой (*NZ* ii 969–71). О западных традициях пророчества см., например, С. Grottanelli в *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, ed. U. Bianchi and M.J. Vermaseren (Leiden 1982) 649–70; W. Burkert в *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*, ed. D. Hellholm (Tübingen 1983) 235–54, *The Greek renaissance of the eight century B.C.*, ed. R. Hägg (Stockholm 1983) 115–19, *The orientaling revolution* (Cambridge, MA 1992) и *Apollo*, ed. J. Solomon (Tuscon 1994) 49–60, 145–7; *APMM* 224–7, 236 n. 14, 293–4 и P. Kingsley, *Journal of the Royal Asiatic Society* 5 (1995) 183–91; M.L. West, *The east face of Helicon* (Oxford 1997) 46–54; M.A. Flower, *The seer in ancient Greece* (Berkeley 2008) 24–5, 29–37 и M. Nissinen в *Raising up a faithful exegete*, ed. K.L. Noll and B. Schramm (Winina Lake 2010) 3–29; L. Gemelli Marciano в *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, ed. M.M. Sassi (Pisa 2006) 203–35 и *La filosofia antica*, ed. L. Perilli and D.P. Taormina (Novara 2012) 3–34; O. Levaniouk в *Homeric contexts*, ed. F. Montanari, A. Rengakos and C. Tsagalis (Berlin 2012) 385–6.
- 16 «Снисхождение до просвещения...»: K. Dover, *Talanta* 7 (1976) 49. О стандартном отвержении западными интеллектуалами Эмпедокла, в частности, как пророка, шарлатана и поэра см., например, K Friis Johansen, *A history of ancient philosophy* (London 1998) 64; или гораздо более известную В. Russel, *History of western philosophy* (London 1946) 72. Об изображении человечества у Парменида и Эмпедокла см. *IDPW* 221–3, *Reality* 83–125 и 326–7. Что до очень похожих комментариев Гераклита о том, что все во сне, до современных исследователей, несмотря на все их блестящие мысли и впечатляющую рациональность, как-то не доходит, что он мог указывать на них самих. См., например, J. Mansfeld, *Mnemosyne* 20 (1967) 1–29; H. Granger, *Classical philology* 95 (2000) 260–81 и в *Doctrine and doxography*, ed. D. Sider and D. Obbink (Berlin 2013) 191; C. Huffman, *ibid.* 123; E. Hülzsch, *ibid.* 284–91; D.W. Graham, *ibid.* 306–7.
- 17 О вопло Мани, возвещающем конец мира, см. отрывок, явно отмеченный Юнгом (и на полях, и подчеркиванием слова «Shrei») в его копии R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921) 17; и отметьте также пометки, оставленные в его издании манихейской *Kephalaia i, Lieferung 7/8*, ed. A. Böhlig (Stuttgart 1937) 150.8–12, а также *ST* 44–5 par. 65 и *MC* 273 n. 65. О Мерлине как пророке см., например, *The Didor Perceval*, ed. W. Roach (Philadelphia 1941) 278 («et si profetiserai çou que nostre Sire me commandera») = *Merlin and the Grail*, tr. N. Bryant (Cambridge 2001) 171; P. Zumthor, *Merlin le prophète* (Geneva 1943); H. Adolf, *Speculum* 21 (1946) 173–85; Emma Jung and M.—L. von Franz, *The Grail legend* (New York 1970) 348, 359, 367, 382; J. Ziolkowski в *Poetry and prophecy*, ed. J.L. Kugel (Ithaca, NY 1990) 151–62, 240–4; B.L. McCauley, *Quondam et futurus* 3/4 (Winter 1993) 41–62; A. Combes в *A companion to the Lancelot — Grail cycle*, ed. C. Dover (Cambridge 2003) 75–6. Мерлин как реальный смысл Грааля: *JP* 211–12; von Franz, C.G. *Jung: his myth in our time* (New York 1975) 275, 279 и *PP* 38 (1998) 38–9; D.L. Merritt, *The cry of Merlin* (Carmel, CA 2012) 144, 146. Мерлин, выведенный из себя тупостью людей и кричащий из леса: *MDR* 216/228, *JP* 366; Jung and von Franz, *Grail legend* 359–66; von Franz, C.G. *Jung* 277–8; ср. Ziolkowski 152–61. О Мерлине как птице и о связях между его криком и криками птиц, а также со стенами «праведника» см. Adolf 183–83 и A.C.L. Brown, *Speculum* 20 (1945) 426–32 и McCauley 54–6 п. 11; связь между птичьим языком и языком пророчества совершенно упускает фон Франц (*Grail legend* 382–3). О Юнге как Мерлине и его жизни, возвращающей голос непостижимому крику Мерлина см. его комментарии в *MDR* 216/228, а также шутивное замечание, сообщенное в D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 758 n. 64 («Мерлин исчезает в лесах — он отправляется в Боллинген!»; ср. *JP* 211, 223); его прямое утверждение, выпущенное из *Memories*, что нечто внутри него всегда глубоко отождествлялось с Мерлином (*JP* 211); von Franz, C.G. *Jung* 269–87 и *PP* 38 (1998) 38; Merritt 58, 145–6. На последней пустой стороне камня у башни в Боллингене он собирался вырезать «крик Мерлина», но, что значимо, это одна из тех деталей в его жизни, которую он оставил незавершенной (*JP* 211, *MDR* 216/228, von Franz 280 и п. 29). О его полной невозможности быть понятным, совсем как в случае с Мерлином, см. *JP* 366–7. Его потрясение от проживания легенды о Мерлине и превращения в него: von Franz 279; *PP* 38 (1998); Merritt 146.

Мария—Луиза фон Франц среди тех юнгианцев, кто крайне энергично защищала Юнга от несправедливых обвинений в пророчестве (ср., например, С.С. *Jung* 41, 121; *PP* 38, 1998, 15) и, однако, она завершает свою знаменитую книгу главой под названием «Le cri de Merlin» («Крик Мерлина»), где описывает его постепенное слияние с пророком Мерлином (С.С. *Jung* 269–87): технически это называется «сидеть на двух стульях».

- 18 Еврейские пророки и вой: см., в особенности, Ис. 13:6, 14:31, 16:7, 23:1–14, Иер. 4:8, 20:7–9, 48:20 и 31, Иез. 21:12, 30:2, Иона. 1:5, 1:11 и 13, Мик. 1:8, Соф. 1:11, Зах. 11:2–3. Древнегреческие пророки и вой: Empedocles frs. 118, 121 Diels=frs. 163, 166 Gemelli Marciano (*klausu te kai kōkusa...*). *Lallaru*, «ревун» или «крикун» как название вавилонских пророков: S. Parpola, *Assyrian prophecies* (Helsinki 1997) xlvii, civ n. 232; M. Nissinen, *Prophecy in its ancient Near Eastern context* (Atlanta 2000) 93–5, *Prophets and prophecy in the ancient Near East* (Atlanta 2003) 180, 186 (ср. 102, 130) и в *Raising up a faithful exegete*, ed. K.L. Noll and B. Schramm (Winona Lake 2010) 8–12; ср. также M.J. de Jong, *Isaiah among the ancient Near Eastern prophets* (Leiden 2007) 180 n. 21, 289 и п. 16; есть даже исследователи, готовые полагать, что стандартное еврейское и арабское слово для пророка, *nabî*, в действительности происходит от *nabû*, означающего «вопить» или «стенать» (Parpola xcvi n. 141). *Goês*, «ревун», как древнегреческое имя шамана или знахаря: см., в особенности W. Burkert, *Rheinisches Museum* 105 (1962) 36–55. О весьма реальных связях между центральноазиатскими шаманами и греческими пророками, часто недалековидно упускаемых исследователями, неспособными согласовывать свидетельства, см. SW, а также мои ранние комментарии в *Studia Iranica* 23 (1994) 187–98. И о вопросе аналогий между еврейским или вавилонским пророчеством и шаманизмом см., например, P.F. Craffert, *The Life of a Galilean shaman* (Eugene 2008); L.L. Grabbe в *Prophecy and the prophets in ancient Israel*, ed. J. Day (New York 2010) 117–32; Nissinen в *Raising up a faithful exegete* 28; а также Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual* (Berkeley 1979) 183 n. 12. О тесной связи между воплем еврейских пророков и оплакиванием мертвых см., например, J.L. Mays, *Micah* (Philadelphia 1976) 50–2, 54, 60. Слова Эмпедокла о крике и вопле в fr. 118 Diels=fr. 164 Gemelli Marciano напрямую связаны с подземным миром или миром мёртвых (G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, 199–203; L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker* ii, 2nd ed., Berlin 2013, 430–2; ср. также R. Janko, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150, 2004, 6–8, 20–1). Вавилонский *lallaru* или «ревун» также прежде всего оплакивает мёртвых: см. чикагский *Assyrian dictionary* ix (Chicago 1973) 47b — 48a; A. — C. Rendu, *Revue de l'histoire des religions* 225 (2008) 209–10; S. Bar, *Biblica* 91 (2010) 270. И, как и с Эмпедоклом, рёв *goês* особенно связан с подземным миром или царством мёртвых: кроме классических комментариев Бёркерта (*Rheinisches Museum* 105, 1962, 36–55) см. по большей части безжизненное рассуждение в S.I. Johnson, *Restless dead* (Berkeley 1999) 100–23 и *The world of ancient magic*, ed. D.R. Jordan, H. Montgomery and E. Thomassen (Bergen 1999) 83–102. Нет ничего менее случайного, чем тот факт, что сам Эмпедокл считался *goês* (Горгий в Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 8.59; *Suda* s.v. *apnois*; *APMM* 220–1 и п. 9). Юнг о гневe Природы: *PR* 344 par. 531; ср. P. Kingsley, *Works & conversations* 22 (2011) 31–3.
- 19 О живости древнееврейских пророков, борющихся против своей миссии и отчаянно пытающихся договариваться или даже отвергать ее ср. Исх. 3:11, 4:1 и 13, 5:22–3, Иер. 20:7–9, Зах. 13:4–6; A. Laytner, *Arguing with God* (Lanham 1990); M. Dean — Otting в *Encyclopedia of psychology and religion* (2nd ed., New York 2014), ed. D.A. Leeming, 1389. Самодовольные христианские комментаторы проделали чудесную работу, переопределяя пророков как радостных и совершенно послушных слуг своего Господа, доходя даже до того, что Иона был единственным пророком, для которого это была проблема. См., в особенности, R. Payne, *The expository times* 100 (1989) 131–4: «Иона представлен как пародия или карикатура на пророка. ... Он проявляет полное непонимание забот Бога ... не соответствует положению пророка ... пророк, действующий совершенно вопреки своему пророческому призванию ... совершенно обратное от того, чем он должен быть ... Иона представляет собой вызов для всех, призванных к христианскому паству. Все должно быть не так...» И юнгианские комментаторы Ионы справляются не лучше: сравните, например, довольно типичное неудовольствие Дж. Парка «неприятной встречей пророка с Богом» и его снисходительное суждение, что «хотя требование Бога неотложно, реакция Иона противоположна обычным ожиданиям» (*Inspired speech*, ed. J. Kaltner and L. Stulman, London 2004, 276–85), словно он как-то может знать, какие ожидания в такой ситуации обычные. С гораздо большим смирением и тяжелым опытом Мухаммед

- якобы сказал людям вокруг: «Пусть никто из вас не говорит, что я лучше Ионы» (M. Lings, *Muhammad*, London 1983, 212). Иными словами, нужно быть пророком, чтобы понять пророка.
- 20 Некоторые прекрасные комментарии о тщетности задачи пророка и полном несоответствии между внутренним видением, раскрытым пророку, и «реальностью действительного положения народа. Они часто оказывались полностью несовместимыми, вплоть до того, что пророк иногда считал бесполезным проповедовать аудитории, столь далеко отошедшей от всего, что задумал для них Бог» см. в A. Viberg, *Tyndale bulletin* 47 (1996) 113. Резкое определение пророка как человека, «доставляющего послание, которое никогда не приходит» и о пророческом зове как крике, который «воет в пустоте» ср. J. Wojcik and R. — J. Frontain, *Poetic prophecy in western literature* (Rutherford, NJ 1984) 9–10 и A. Ostriker, *The American poetry review* 26/4 (July — August 1997) 29. И весьма редкое современное усилие не игнорировать или замалчивать вой пророков, а понимать его см. в комментарии Рами Шапиро на Ис. 13:6: «Невозможно избежать засады собственной жестокости и злодеяний. Но есть ответ на это: вой. Вой — это чистое выражение вашей боли, ужаса и страха. Это неразборчивый, чёткий взрыв истины. Всё ваше существо сводится до первобытной эмоции, и ничто не имеет смысла. Когда вы воете, вы высвобождаете энергии, копящиеся внутри. Когда вы воете, вы сокрушаете видимость отрицания и заблуждение, что возможно спасение. Когда вы воете, вы прекращаете все мысли и чувства, достигая уровня чистого бытия, которое стоит за всяким основанием самости. Когда вы воете, вы исчерпываете последние остатки надежды...» (*The Hebrew prophets*, Woodstock, VT 2004, 132).
- 21 Пространные комментарии об официальном подавлении пророчества в авраамических религиях см. Henry Corbin, *Le monde non chrétien* 51/52 (1960) 135–51, 70 (1964) 61–85; о его сохранении, несмотря ни на что см., например, N. Cohn, *The pursuit of the millenium* (2nd ed., New York 1961), M. Goldish, *The Sabbatean prophets* (Cambridge, MA 2004), M. Baigent, *Racing toward Armageddon* (New York 2009). Обычные рассказы о заглушении пророчества в иудаизме сведены вместе и рассмотрены в L.S. Cook, *On the question of the «cessation of prophecy» in ancient Judaism* (Tübingen 2011). О склонности ранних христианских авторитетов отвергать пророчество как «мерзость» (*ebdelyktai*) см., например, Евсевий, *История Церкви* 5.16.4 и 5.19.2, а также Тертуллиан, *О посте* 1.3; следует отметить, что Карл Юнг был особенно захвачен противоречивым возрождением христианского пророчества, связанным с Иоахимом Флорским (*Aion* 82–7 pars. 137–42, 149–50, pars. 232–5; *JL* ii 136–8). В исламе почти всё свели к кораническому обозначению Мухаммеда как «печати пророков»: о его специфически манихейских предшественниках и догматическом использовании «печати пророков» для доказательства, что Мухаммед был последним из пророков см. C. Colpe, *Orientalia Suecana* 33–5 (1984–86) 71–83 и *Das Siegel der Propheten* (Berlin 1990); C.G. Stroumsa, *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 7 (1986) 61–74=*Savoir et salut* (Paris 1992) 275–88; M. Gil, *Israel oriental studies* 12 (1992) 38–9; J.C. Reeves, *Heralds of that good realm* (Leiden 1996) 8–11, 22 n. 27; C. Robinson в *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages*, ed. J. Howard — Johnston and P.A. Hayward (Oxford 1999) 256–8; J. van Ess, *The flowering of Muslim theology* (Cambridge, MA 2006) 23–4; D.S. Powers, *Muhammad is not the father of any of your men* (Philadelphia 2009) 50–4, 272–3; и недавнее, к сожалению, плохо взвешенное рассуждение U. Rubin, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (2014) 65–96. Об утверждении, приписываемом самой юной и любимой жене Мухаммеда (M. Lings, *Muhammad*, London 1983, 272) — «Скажи, что он печать пророков, но не говори, что нет пророка после него» — см. Powers 53. Похоже, осталось незамеченным, что тот же образ «запечатывания» в древнем смысле не запирания или окончания чего-то, а просто подтверждения и одобрения прежних мистических или пророческих учений, также используется Нумением из Апамеи во втором столетии н.э. (fr. 1A des Places=fr. 9A Leemans): о связи между Апамеей в Сирии и зарождением манихейства см., например, C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin 1975) 34–9; G.P. Lutikhuizen, *The revelation of Elchasai* (Tübingen 1985); P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif* (Paris 2006) 81–2.
- 22 Описание Гинзберга, как формы «вопля», а также «кадиша», «развились из предельного рапсодического стечения, которое я однажды слышал в доме для умалишенных» см. его комментарии в *On the poetry of Allen Ginsberg*, ed. L. Hyde (Ann Arbor 1984) 82. Джек Керуак, уловив суть поэмы, первым предложил название из одного слова (*Howl on trial*, ed. B. Morgan and N.J. Peters, San Francisco 2006, 33, п. 4); полный текст и

контекст см. в *Hown and other poems* (San Francisco 1956), *Howl* (New York 1986). То, что вся западная культура безумна — это постоянная тема в «Вопле»: ср. также J. Raskin, *American scream* (Berkeley 2004) 119–20 о «безумии Америки», а также контекст, предоставленный в А. Ostriker, *William Blake and the moderns*, ed. R.J. Bertholf and A.S. Levitt (Albany 1982) 114, 127–8. Источаемое Разумом: *ibid.* 121 и *The American poetry review* 26/4 (July — August 1997) 30; ср. также J.A.W. Heffernan в *On the poetry of Allen Ginsberg* 258. Немало можно узнать из сравнения впечатления Аллена Гинзберга от Нью-Йорка («Пройдя несколько кварталов по городским улицам Нью-Йорка, получаешь колоссальное впечатление от зданий. Проходи весь день, и будешь на грани рыдания. Больше деталей, больше внимания к значению всех этих роботизированных деталей, вторгающихся в разум, и через телесные страхи понимаешь, что окружен огромной машиной — роботом, сокрушающей и разделяющей людей...» со словами Карла Юнга: «представьте эпоху, когда машина возьмёт над нами верх. Она станет драконом, эквивалентом древних ящеров, и в самом деле, если посмотреть на Нью-Йорк, она уже взяла верх над человеком; он знает, что сделал всё это, и всё равно его тянет к этому. ... У нас есть идеи о богоподобности человека, но мы забываем о богах. Спустия какое-то время, когда мы вложим всю свою энергию в рациональные формы, они нас задушат. Они теперь драконы, они стали своего рода кошмаром. Постепенно и тайно мы стали их рабами, и они нас пожрали. Нью — Йорк разросся до сокрушительных размеров, и это только благодаря машине». См. А. Ginsberg в *The craft of poetry*, ed. W. Packard (New York 1974) и *DA* 541–2; а также *JS* 48–9, *JV* i 502.

- 23 Об исцелении и магической силе пророческой поэзии Гинзберга, а также о его сознательном использовании заклинательного повторения см. А. Ostriker в *William Blake and the moderns*, ed. R.J. Bertholf and A.S. Levitt (Albany 1982) 125–7; Р. Portugés в *Poetic prophecy in western literature*, ed. J. Wojcik and R.—J. Frontain (Rutherford, NJ 1984) 160–71. О важности для него дыхания, его циклов и ритма в процессе композиции, а также декламации древнегреческой поэзии см., в особенности, D. Cysarz, D. von Bonin, H. Lackner, P. Heusser, M. Moser and H. Bettermann, *American journal of physiology, heart and circulatory physiology* 287 (2004) H579–87, *PSIE* 58–60 и п. 37.
- 24 «Гребаная ужасная ситуация...»: *Paris review* 37 (Spring 1966) 40; ср. Р. Portugés в *Poetic prophecy in western literature*, ed. J. Wojcik and R.—J. Frontain (Rutherford, NJ 1984) 161–2, 166, 169–71. О Гинзберге как еврейском пророке см., в особенности, Р. Carroll, *Evergreen review* 5/19 (July — August 1961) 114–16; Portugés 161–73; А. Ostriker, *The American poetry review* 26/4 (July–August 1997) 28–31. О его погруженности в мир Ветхого Завета см. *The letters of Allen Ginsberg*, ed. B. Morgan (Philadelphia 2008) и его вкусе к «библейской риторике», *The Paris review* 37 (Spring 1966) 17. Повторение вопля, а также ритмического и заклинательного языка еврейских пророков: Ostriker 29, Portugés 166–71. Предстал в суде как еврейский пророк: *Howl of the censor*, ed. J.W. Ehrlich (San Carlos, CA 1961) 63–4=*Howl on trial*, ed. B. Morgan and N.J. Peters (San Francisco 2006) 165–6 (Kenneth Rexroth). О пророческих видениях Гинзберга см. Portugés 157–73 и о его видении Молоха в 1954 г. — «Молох, чей ум чистая машина! ... чье имя Разум!» — которое запустило процесс написания «Вопля» см. комментарии J. Raskin, *American scream* (Berkeley 2004) 130–2, 138, а также К.М. Stephenson в *John F. Kennedy*, ed. J.D. Williams, R.G. Waite and G.S. Gordon (Grand Forks 2010) 49. О Гинзберге, «продолжающем пророчествовать о том, что я действительно знал, несмотря на унылое сознание мира» см. его комментарии в *On the poetry of Allen Ginsberg*, ed. L. Hyde (Ann Arbor 1984) 80. Нельзя избежать Бога: Ostriker 29.
- 25 «Пророческий образ, который наши нынешние силы плоти не могут вынести...»: см. Ginsberg, *Gates of wrath* (Bolinas 1972) 16, а также прекрасный комментарий Р. Portugés в *Poetic prophecy in western literature*, ed. J. Wojcik and R.—J. Fountain (Rutherford, NJ 1984) 164. И отметьте развязку «Кадиша» Гинзберга — «Кар, кар, кар, вороны вопят под спящим солнцем над могильными камнями Лонг—Айленда ... Господи, Господи, Господи, кар, кар, кар, Господи, Господи, Господи, кар, кар, кар, Господи» — и комментарий А. Ostriker, *William Blake and the moderns*, ed. R.J. Bertholf and A.S. Levitt (Albany 1982) 124.
- 26 Михей 1:8. Обычный перевод «как страус» вместо «как сова» — это просто ошибка, как уже указано давным—давно (см., например, G.R. Driver, *Palestine exploration quarterly* 87, 1955, 12–13; В.К. Waltke, *A commentary on Micah*, Grand Rapids 2007, 66–7). Но, похоже, осталось незамеченным, что здесь, в книге Михея, верность перевода «как сова» подтверждается внешним свидетельством из древней Месопотамии.

- тамии — где одно и то же слово, *lallaru*, использовалось и для совы, и для пророка, который стонает и вопит. См. чикагский *Assyrian dictionary* ix (Chicago 1973) 48a; А.—С. Rendu, *Revue de l'histoire des religions* 225 (2008) 209–10. Что до переводов, может быть утешительным знать, что вместо «я пойду раздетым и нагим» в одной широко распространенной версии Библии сказано «Я пойду босым. На мне будет только бельё».
- 27 Юнг подходит крайне близко к изображению роли пророков как стражей творения, когда описывает связь между лесами, дикими животными и тем, как стал пророком (*Red Book folio vi verso*, cf. *RB* 251a). Его выразительный комментарий о крайне катастрофических последствиях отчуждения от природы, в частности, от животной природы внутри нас, см. *JM* 249–53; желание, несмотря на эту выразительность, рассуждать и усложнять его тесные отношения с природой (например, P. Clarkson, *Sacral revolutions*, ed. H. Heuer, Неве 2010, 97–105) — это подлинное чудо. «Опираться на птиц...»: S.B. Elswit, *The Jewish story finder* (2nd ed., Jefferson, NC 2012) 64 pag. 96. Сравните также Н. Schwartz, *Leaves from the garden of Eden* (New York 2009) 57 (Соломон как учитель «языка птиц, тайн ветра») и о Соломоне, учащем языку птиц, см. J. Janssens в *The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition*, ed. J. Verheyden (Leiden 2013) 250 с А. Asani в *A communion of subjects*, ed. P. Walday and K. Patton (New York 2006) 170–5. В крайне древнем греческом оракуле Зевса в Додоне мы находим ту же базовую динамику птиц, раскрывающих язык ветра: жрицы, которые толковали звук ветров, колышущих листья огромного дуба Додоны, назывались голубицами и прослеживали свою родословную до первой голубицы—жрицы, которая, сев на дерево, дала указания по основанию оракула, говоря человеческим голосом (Геродот, *История* 2.52–7). О греческих традициях о времени, когда люди, птицы и животные говорили на одном языке см., например, Платон, *Политик* 272b–d, Ямвлих, *Пифагорейская жизнь* 178. О шаманах, учащих или, скорее, вспоминающих язык птиц, см., в особенности, М. Eliade в *Conferenze tenute all'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente*, ed. G. Tucci, ii (Rome 1955) 57–79. О животных как пророках и их криках как пророчествах, в древнем Египте ср., например, R. Jasnow and K.—T. Zauzich, *The ancient Egyptian book of Thoth* (Wiesbaden 2005) i 260–2 (B02 10/2–11). 268–9 (B02 11/3); E.P. Butler в *Practicing Gnosis*, ed. A.D. DeConick, H. Shaw and J.D. Turner (Leiden 2013) 237.
- 28 Об отрывке из Порфирия см. его *О воздержании* 3.1–66 186.16–195.5 Nauck=ii 152–160 Bouffartigue–Patillon (...*all' hina tauta parômen dia to xumphyton hêmin pathos tês apistias* ...). Об отрывке из Платона см. его *Политик* 272b–d (... *homôs d'oun tauta men aphômen* ...), а также обычные невозмутимо одобрительные комментарии исследователей о «явной манипуляции традиционными символами» Платоном (например, M.H. Miller, *The philosopher in Plato's «Statesman»*, The Hague 1980, 37). Об извращённом процессе «отбрасывания» мифического в мифе, сводя всё к «разумно естественному» или естественно разумному см. также Порфирий, *О воздержании* 4.2=Dicaearchus fr. 49 Wehrli=fr. 56A Mirhady (... *to de lian mythikon apenthas eis to dia tou logou physikon anagein*...), а также P. Vidal — Naquet, *Journal of Hellenic Studies* 98 (1978) 132 и G.E. Sterling в *Reading Philo*, ed. T. Seland (Grand Rapids 2014) 132. Крайне показателен тот факт, что для Плотина, учителя Порфирия и самого известного платоника после Платона, природа сама стала совершенно безмолвной — и будет оставаться безмолвной, пока он будет продолжать ожидать от неё какого—то рационального объяснения её существования, которое отворотительным образом пытается вложить ей в уста (*Эннеады* 3.8.4, отрывок, который переворачивает с ног на голову глубокое гностическое осознание сакральной тишины в корне всего творения). До него, похоже, никогда не доходило, что природа может всё время говорить через каждую бурю, ветерок и птицу. Блейк о Платоне: см. A.K. Mellor, *Blake's human form divine* (Berkeley 1974) 260, 280–4, 335 n. 27; P. Ackroyd, *Blake* (London 1995) 89, а также *The complete poetry and prose of William Blake*, ed. D.V. Erdman (2nd ed., Berkeley 1982) 670 («Поверхностная Мудрость: помпезное Невежество!»)
- 29 Эссе Генона было опубликовано в несколько названном *Sword of Gnosis*, ed. J. Needleman (London 1986) 299–303 и повторно переведено в его *Fundamental symbols* (Cambridge 1995) 39–42=*The underlying religion*, ed. M. Lings and C. Minnaar (Bloomington, IN 2007) 172–5. О птице—ангеле в суфийской традиции см., в особенности, Rûzbehân al — Baqlî. *Kashf al — srâr* (*Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, tr. P. Ballanfât, Paris 1996, 175–195, 260=*The unveiling of secrets*, tr. C.W. Ernst, Chapel Hill 1997, 41, 59, 112). Но Генон не упоминает, что среди исламских мистиков или

суфиев были продолжительные дебаты о том, как понимать сакральный язык птиц и его связь с физической песней птиц: см., например, Rûmî, *Mathnawî* 1.3355–9, 6.4010–16. Некоторые суфийские учёные доходят до даже большей крайности и антропоцентричности в своей «символической» интерпретации, чем Генон, формально отрицая язык птиц как «речь освященных человеческих духов» (W.C. Chittick, *The Sufi path of love*, Albany 1983, 16). Психологически есть что-то довольно примечательное в той легкости, с которой человек ныне может отнять язык птиц у настоящих физических птиц и передать ангелам или даже достигшим святости людям.

- 30 «Кубра начинает с таких поразительных слов...»: см. S. Ruspoli, *Le traité de l'Esprit saint de Rûzbehânide Shîrâz* (Paris 2001) 72–4 и п. 9. Я благодарен Стефану Русполи за разрешение перевести здесь его слова с мелкими изменениями с французского; вложенные цитаты из Кубры взяты из *Fawâtiḥ al — jamâl wa fawâ'ih al jalâl=Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, tr. P. Ballanfat (Nîmes 2001) 131, 201. Дополнительный отрывок Кубры, который я добавил («Я слышал эти крики...») основан на *Fawâtiḥ al—jamâl wa fawâ'ih al jalâl* par. 150 (Ballanfat 201). О Боге, «который учил нас языку птиц» см. Коран 27:16 («О люди! Мы обучены языку птиц»), слова пророка Соломона; и о еще более открытом заявлении, сделанном Рузбеханом, что он тоже был пророком, отметьте весьма взвешенные комментарии С.W. Ernst, *Rûzbehân Baqli: mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism* (Richmond 1996) 24–6, а также наблюдения Анри Корбена о контексте в *EJ* 26 (1957) 113–37. «Что за времена...»: *Fawâtiḥ al — jamâl wa fawâ'ih al jalâl* par. 150=*Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté* par. 201.
- 31 О еврейских пророках как безумцах см. Иосия 9:7; 4 Цар. 9:11; Иер. 29:26; Т. Jemielity, *Satire and the Hebrew prophets* (Louisville 1992) 138. О том же пренебрежительном обращении в Месопотамии ср. M. Nissinen в *Raising up a faithful exegete*, ed. K.L. Noll and B. Schramm (Winona Lake 2010) 14 и п. 55. Конечно, вся эта ситуация невероятно усилена тем фактом, что общие аккадские, греческие, а также еврейские слова, обозначающие «пророк» были, даже на этимологическом уровне, прямо связаны с безумием в техническом смысле экстаза или необычных состояний сознания (M.J. de Jong, *Isaiah among the ancient Near Eastern prophets*, Leiden 2007, 340–1; M.A. Flower, *The seer in ancient Greece*, Berkeley 2008, 23; Nissinen 7–8, 27; J. Stökl, *Prophecy in the ancient Near East*, Leiden 2012, 52–3). Уильям Блейк — это особенно интересный случай человека, который, не только будучи знаком с обычной отверженностью древних пророков как безумцев, был также отвержен не просто как пророк, а именно как безумец (A. Ostriker в *William Blake and the moderns*, ed. R.J. Berthoff and A.S. Levitt, Albany 1982, 114; P. Portuges в *On the poetry of Allen Ginsberg*, ed. L. Hyde, Ann Arbor 1984, 131–2). Карл Юнг, со своей стороны, знал всё об отверженности христианских пророческих фигур (*Aion* 83 п. 55). Среди греков даже осуждение Аристотелем Парменида и его учения как ведущего к безумию имеет особое значение (*О возникновении и уничтожении* 325a13–24; *Reality* 212, 479). О естественном присовокуплении Эмпедокла к безумцам см. Гораций, *Искусство поэзии* 463–72; *Теология Аристотеля* 1.31 и *APMM* 380 и *Reality* 442–3; С. Crawford, *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne* (Albany 1995) 72, 75; A. Thiher, *Revels in madness* (Ann Arbor 1999) 155; J.C. Hampsey, *Paranoia and contentment* (Charlottesville 2004) 50–2. Тот факт, что он осмеливался говорить голосом и учёного, и пророка, также обрёл Эмпедокла на осуждение на Западе как шизофреника, хотя, что странно, чем больше исследователи пытаются спасти его от этого «раскола личности», тем меньше это удается. См., например, С.Н. Kahn, *Essays in ancient Greek philosophy*, ed. J.P. Anton and G.L. Kustas (Albany 1971) 3–4, 19; F. Jürs, *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum* (Berlin 1982) 199; V. Vitsaxis, *Thought and faith* (Boston 2009) ii 59–60; S.R.L. Clark в *Oxford handbook of natural theology*, ed. R. Re Manning (Oxford 2013) 13. О словах самого Эмпедокла о «доверии безумной Вражде», а также его глубоком понимании действия безумия см. *Reality* 430–41; некоторые общие комментарии о вопросе пророческого безумия в древней Греции см. в H. Lovatt, *The epic gaze* (Cambridge 2013) 122–49.
- 32 Диагнозы пророчеству в XIX и XX веках см., например, в А. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken* 50 (1877) 391–439 (каталенсия); J. Moses, *Pathological aspects of religions* (Worcester, MA 1906), особ. 125; J.H. Kaplan, *Psychology of prophecy* (Philadelphia 1908: «...эти аномальные, патологические явления душевной жизни...»); E.C. Broome, *Journal of biblical literature* 65 (1946) 277–92 («параноидальная шизофрения ... настоящий психотик»); K. Jaspers, *Aneignung und Polemik* (Munich 1969) 13–21; D.J. Halperin, *Seeking Ezekiel* (University Park, PA 1993); A. Falk, *A psychoanalytic history of the Jews* (Cranbury, NJ 1996)

- 184—7; и отметьте забавный, но уместный комментарий Мишеля Фуко о «мании психиатров классифицировать» (*History of madness*, Abington 2006. 393). О пророчестве как посттравматическом стрессовом расстройстве см., в особенности, D.M. Daschke, *American image* 56 (1999) 105—32; D.L. Smith—Christopher, *A biblical theology of exile* (Minneapolis 2002) 75—104; W. Morrow in *Psychology and the Bible*, ed. J.H. Ellens and W.G. Rollins (Westport, CT 2004) i 167—83; D.G. Garber, *ibid.* li 220; R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma — Literatur* (Leiden 2012); и отметьте звучно догматический редукционизм новой диагностики, поддерживаемый в C.J. Sharp, *Old Testament prophets for today* (Louisville 2009) 1, 80, 108 п. 1 («Пророки думают, что видят Бога — но психиатры скажут нам, что мистическая колесница в видении Иезекииля была галлюцинацией, связанной с психозом или посттравматическим стрессовым расстройством»). Вой пророков выделяется как очевидно патологический феномен в Klostermann 430; Halperin 8; E.F. Edinger, *Ego and self* (Toronto 2000) 56, 58, 64; Poser 419—20. Конечно, они совершенно не учитывают логическую вероятность, что травмированные люди — это не те, кто воют, а те, кто слишком боятся выть.
- 33 См. J.A. Talamo, *A Jungian depth perspective on OCD* (Ann Arbor 2009) 78—81, 107, отметьте степень, в которой его диагноз был вдохновлен Эдвардом Эдингером. Ривка Шерф Клюгер, с другой стороны, была в некоторой степени исключительной юнгианкой, свободно признававшей, что пророки могут приносить важнейшее исцеление всему народу, помогая противодействовать и обезвреживать, а не повышать, коллективную инфляцию, если, конечно, способны поставить пророческий дар под сознательный контроль (*Psyche in scripture*, Toronto 1995; её идея о прогрессивной эволюции в сознании со стороны древних еврейских пророков и психологически, и исторически крайне сомнительна). Я был бы рад добавить краткое, но положительное рассуждение Марии — Луизы фон Франц о пророчестве в её работе *Archetypal dimensions of the psyche* (Boston 1997, 12), вот только она скопировала выводы Шерф Клюгер практически слово в слово. О Шерф Клюгер см. R. Bernardini, G.P. Quaglini and A. Romano, *JAP* 58 (2013) 191—3.
- 34 О диагнозах Джеймса Кирша еврейским пророкам и пророчеству в постбиблейский период изгнания см., в особенности, его *The reluctant prophet* (Los Angeles 1973). Его неизменно покровительственный анализ рабби Векслера как совершенно неадекватной и незначительной фигуры не менее примечателен, чем компенсирующая идеализация древних еврейских пророков как ярких, трудолюбивых членов сообщества (например, 171—7; о крайней идеализации Киршем еврейской истории до изгнания ср. A. Lammers, *Turbulent times, creative minds*, ed. E. Shalit and M. Stein, Asheville 2016, 78—9). Считать древних пророков действенными и успешными в донесении своего послания — это предел наивности (A. Viberg, *Tyndale bulletin* 47, 1996, 107—14; A. Ostriker, *The American poetry review* 26/4, July — August 1997, 29), тогда как считать рабби Векслера неудавшимся пророком, когда люди, гораздо более близкие к нему, считали его за подлинного пророка и святого, спасшего их жизни (*Reluctant prophet* 17, 85), слегка неуместно. Что до представлений Кирша о глубоко мессианской роли Юнга и юнгианской психологии см. *ibid.* 186 и 193 — о его показательном слоге при выставлении работы Юнга как «поворотной точки в истории человеческого духа» ср., например, R. Stronstad, *The prophethood of all believers* (Sheffield 1999) 40, а также его столь же показательное утверждение, что только через Юнга можно постигнуть то, что утратил еврейский народ «со времен пророков» (*JK* 53). О проблемах его «религиозной» инфляции, а также постоянных попытках Юнга указать ему на это см. различные материалы, собранные в *JK* (например, xi—xvi, 164, 260); я также искренне благодарен Энн Ламмерс за показанный мне текст двух неопубликованных лекций, которые она дала на тему св. Николая из Флюэ в сентябре 2012 и в Берлине в мае 2014 г. Что до внутреннего пророческого призвания Кирша с тех пор, как ему исполнилось 13 лет, статья «как Авраам и Моисей» см. его комментарии в *A modern Jew in search of a soul*, ed. J.M. Spiegelman and A. Jacobson (Phoenix 1986) 149, 154; о его взглядах на Юнга как на пророка, «который приведет нас назад к Живому» и играет ключевую роль в «возрождении евреев», *JJ* 6/1 (2012) 25. В неопубликованном тексте его лекции об «Индивидуации Юнга на примере *Ответа Иову*», которую он дал незадолго до смерти, Кирш также красноречиво, открыто и пространно говорит о Юнге как одном из величайших пророков, которых знало человечество (*KI*). Но до него, похоже, не доходило, что это преимущественно бессознательное возвышение Юнга и юнгианской психологии до статуса пророка и пророческой религии имело ценой зарождение нового религиозного фундаментализма.
- 35 Следующие цитаты взяты из Edinger, *Ego and self* (Toronto 2000) 56—8, которая, в свою очередь, основана на лекциях, данных в Институте Юнга в Лос—Анджелесе в 1986 г.; я крайне благодарен Дерилу

Шарпу и Inner City Books за разрешение привести этот отрывок. Эдвард Эдингер начинал юнгианский анализ с Эстер Хардинг в Нью-Йорке в 1951 г. Часто он отмечал, каким чудесно позитивным опытом для него был анализ (Т.В. Kirsch, *The Jungians*, London 2000, 71, 101; ср. А. Ulanov, *РР* 39, 1999, 42). Можно предположить, что, не будь он таким «позитивным», ему, возможно, удалось бы глубже заглянуть в себя. О важности роли Эдингера как «выдающегося толкователя» и представителя Юнга в конце XX столетия см., например, некролог о нем в *New York Times* Форда Буркхарта (2 августа 1998 г.); D. Sharp в Edinger, *Ego and self* (Toronto 2000) 151; а также G.R. Elder, *РР* 39 (1999) 12–16, который даже отваживается прославлять его как «прекраснейший пример творческой интроверсии, который Америка знала со времен Эмерсона». Эта грандиозно нарциссическая глупость, уже предвосхищенная Юнгом в его описании, как последователи учителя в своей инфляции «всегда сбиваются вместе не из любви, а ради весьма понятной цели без усилий подтверждать собственные убеждения» (*TE* 170–1 pag. 263) — обычное дело в родословной юнгианцев, к которой принадлежал Эдингер: сравните изящное возмущение восхваленный Д. Ротштейна «философии Марии—Луизы фон Франц, невероятный блеск которой ... превосходит даже мысль Эммануэля [sic] Канта» (*РР* 51, 2008, 355). О взгляде на Юнга как, в сущности, второе пришествие ср. Elder 13; Edinger, *The creation of consciousness* (Toronto 1984); W. Colman, *JAP* 42 (1997) 342; Т.В. Kirsch, *The Jungians* (London 2000) 101–2, 253; теологическое обоснование знаменитой идеи Эдингера, что юнгианская психология представляет третий закон, заменяющий первый закон Ветхого Завета и второй закон Нового, пришло к нему от Эстер Хардинг (*KI* 17). Мария—Луиза фон Франц не только согласна с Эдингером в этом отношении, но и хронологически зашла еще дальше, считая Юнга величайшим человеком со времён Лао Цзы (*The fountain of the love of wisdom*, ed. E. Kennedy—Xyropolitas, Wilmette 2006, 317–19; *РР* 38, 1998, 33). О собственной способности Юнга в любых обстоятельствах оставаться скромным см. L. Vaughan—Lee, *Moshkel Goshka* (Inverness, CA 2005) 71–4; и отметьте его весьма здравое настоящее, что есть, например, христиане, которые могут прекрасно помочь людям даже без всякого знания современной психологии (*JL* ii 226). Это важнейшее качество скромности всегда разделяют подлинно великие люди, в отличие от их учеников. Ср. комментарий Гурджиева: «Много людей на земле больше меня» (E. Wolfe, *Episodes with Gurdjieff*, Millerton 1974, 25).

36 Эдингер утверждает, что «этимология слова происходит от двух корней: *pro*, то есть «до», «перед», и *phátis*, то есть «голос» или «оракул», так что оно значит «говорить перед всеми» (*Ego and self*, Toronto 2000, 47); Дэвид Миллер предлагает похожее объяснение (*EJ* 46, 1977, 486 п. 98), за ними следует Джеймс Хилман в *Lament of the dead* (New York 2013) 114 («предсказания»). Эти экстравертные толкователи упускают тот ключевой факт, что этимологически пророки — это не люди, которые «говорят перед» собравшейся аудиторией, а те, кто «говорят от лица» божественной реальности внутри них: слово акцентируется на внутреннем или духовном, а не внешнем и социальном. О силе *pro* — см., в особенности, Софокл, *Царь Эдип* 10 и *Эдип в Колоно* 811 (где *pro tônde rhôneîn* или *erô pro tônde* значит не «говорить перед этими», а «говорить от лица этих»), а также R.C. Jebb, *Sophocles: the Oedipus tyrannus* (Cambridge 1914) 11. И об оригинальном смысле *prophêtês* см. Эсхил, *Эвмениды* 19, а также Пиндар, *Немейские оды* 1.60 («*prophêtês* Зевса»); Бакхилд, *Эпаникии* 9.3 («*prophêtês* Муз») и G. Nagy, *Pindar's Homer* (Baltimore 1990) 163 pag. 34 и *Homeric responses* (Austin 2003) 35–6; C. Fraterantonio в *Der neue Pauly* x (Stuttgart 2001) 401 s.v. *promantis* и J.N. Bremmer, *ibid.* 421 s.v. *Prophet*; M.A. Flower, *The seer in ancient Greece* (Berkeley 2008) 86; A. Motte, *Kernos* 26 (2013) 13, 17. В месопотамских пророчествах это фундаментальное представление о пророке как том, кто говорит или кричит от имени сакрального, также присутствует (W. Burkert, *The orientalizing revolution*, Cambridge, MA 1992, 80; M. Nissinen, *Prophets and prophecy in the ancient Near East*, Atlanta 2003, 7, 127; ср. также Втор. 18:16–19). Что до тех, кто слышит или понимает пророческий зов: можно сказать, что это совсем не дело пророка.

37 Уже в самом начале *Красной книги* Юнг отмечает насмешки издающихся внутренних голосов, которые мучают его обвинением, что в нем берут власть амбиции стать пророком (*RB* 233a). Это проливает интересный свет на весьма колкое упоминание Фрейдом — всего через несколько лет, в публичной лекции в 1917 году — прежней работы, проделанной «К.Г. Юнгом, когда он ещё был просто психоаналитиком и не стремился стать пророком» (*The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* xvi, London 1963, 269). Это обвинение, совсем не забытое, будет терзать Юнга до конца жизни (*MDR*

- 150/154). Фрейд о Юнге как мистике и безумце: *IJP* 25, *JSB* 72. Со дней Фрейда нет конца списку людей, желающих очернить имя Юнга, обвинив в том, что он пророк: см., например, E. Fromm, *Scientific American* 209/3 (September 1963) 283–90; P.J. Stern, *C.G. Jung: the haunted prophet* (New York 1976); P. Rieff, *The triumph of the therapeutic* (Chicago 1987); R. Noll, *The Jung cult* (2nd ed., New York 1997); F. McLynn, *Carl Gustav Jung* (New York 1996). Повторяющиеся отрицания Юнга, что он был пророком см., например, в *СТ* 93 par. 190 («Я не хочу выдавать себя за пророка, но...», пишет он, и тут же после «но» следует поток пророческих заявлений!), как отмечает Дэвид Тейси об этом отрывке: *The darkening spirit*, Hove 2013, 40), 514 par. 980; *JL* i 128, 203, ii 513; *SL* 637 par. 1460; *JS* 374; M.T. Kelsey, *Christo — psychology* (New York 1982) 119 (ср. *AS* 113 п. 3). Отметьте также его прагматические комментарии и упоминания в *СТ* 201 par. 414; *MC* 105 par. 125. Два выдающихся примера тех, кто с радостью сокрушат всякие оставшиеся домыслы о Юнге—пророке — это М.—L. von Franz, *C.G. Jung: his myth in our time* (New York 1975) 41, 121 и S. Shamdasani, *Cult fictions* (London 1998); тогда как фон Франц настаивает со своим обычным догматизмом, что он «решительно отверг» роль пророка еще в студенчестве (С.С. *Jung* 41), публикация *Красной книги* показывает, что её хронология жизни Юнга оставляет желать лучшего. Легко также упустить степень, в которой тонко, часто бессознательно, подавлялся интенсивный и неизменный интерес Юнга к теме пророчества. Например, стандартное английское собрание его писем содержит много значительных упоминаний этой темы, и, хотя указатель для двух томов весьма великодушно предлагает список упоминаний «проституции», нет ни единой статьи о «пророчестве» или «пророках» (*JL* ii 696).
- 38 Глубоко значим тот факт, что всякий раз, когда Юнг размышлял, можно ли Фрейда назвать пророком, он всегда полагал этот термин комплиментом, а не оскорблением (*MDR* 163/169; *SM* 36 par. 51, 46 par. 69; P. Bishop, *The Dionysian self*, Berlin 1995, 194–7; ср. D. Tacey, *The darkening spirit*, Hove 2013, 40–1). Фрейд, с другой стороны, отживался говорить о Юнге как пророке в позитивном ключе только самой приватной и интимной обстановке (*FJ* 218 par. 125F, 17 января 1909 г.), отчего последующие публичные нападки на него как на пророка было только труднее выносить. Едкое наблюдение Юнга, что «реальный пророк или спаситель» продержится максимум несколько недель, если раскроется миру, см. в E. Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 102–3=*JL* ii 174.
- 39 Юнг говорит Фрейду, что их психология должна быть религией и прямо указывает на необходимость спасителя: см. *FJ* 323–4 par. 178J (11 февраля 1910 г.) и ср. его страстное заявление в молодости, когда ему было за двадцать, о необходимости в «пророках, людях, посланных Богом!» (*ZL* 46 par. 138). Тревожно негативный ответ Фрейда: *FJ* 325 par. 179F (13 февраля 1910 г.); J.E. Gedo, *Annual of psychoanalysis* 7 (1979) 66–9. О необходимости моделировать психоанализ как современное эзотерическое учреждение с собственным религиозным конклавом, поскольку он «слишком истинен, чтобы быть признанным...» см. в *FJ* 381–2 par. 206J (11 августа 1910 г.) Официальное английское издание переписки Фрейда — Юнга полностью уничтожает смысл этого ключевого отрывка, заменяя геополитическим образом религиозный, неверно переводя «nug in einem engsten Konklave» как «только в очень тесном анклав»: «Verborgenheit» здесь означает не «уединение», а «секретность» или «сокрытие»; торжественное предупреждение Юнга, что они с Фрейдом должны защищать сакральную реальность психологии от собственных амбиций публичного успеха и признания (сравните его последующий критицизм по отношению к себе за преследование амбиций стать пророком, *RB* 233a), ещё более ужасным образом неверно переводится как «потому нужно баррикадировать территорию против амбиций публики на долгое время»; и, наконец, там неудачно передается важнейшее различие, проводимое Юнгом в оригинальном немецком между утверждением, что психоанализ «слишком истинен» («viel zu wahr»), чтобы быть предложенным публике, и его следующим высказыванием с настоянием на необходимости насытить публику версиями, которые будут намеренно «фальсифицированы», а также «изменены» («verfälschte»). Что иронично, Ричард Нолл интуитивно угадал значимость этого отрывка для понимания устремлений Юнга в то время (*The Aryan Christ*, New York 1997, 66). Однако, он не только совершил ошибку, опираясь на стандартный английский перевод, но и имел только слабое представление о том, что на самом деле сказал Юнг.
- 40 Комментарии самого Юнга о пророчестве в 1916 г. см. в *Zwei Schriften über analytische Psychologie* (4th ed., Olten 1989) 302–3 par. 476 и («он не будет выставлять себя как психоаналитического пророка») 312 par. 502; *TE* 286 par. 476, 295 par. 502. Его предупреждения здесь о поглощенности пророческими

амбициями («Ehrgeiz») и уступке искушению («Versuchung») заявить себя пророком (TE 286 par. 476, cf. 169 par. 260) точно соответствуют его внутренней борьбе, задокументированной, примерно в то же время, в *Красной книге*: сравните, в особенности, RB 233a (пророческие амбиции Юнга) и 367b (искушение заявить себя пророком). Теория Шамдасани, что «упоминание о выставлении себя в роли «психоаналитического пророка» может быть скрытой ссылкой на Фрейда» (*Cult fictions*, London 1998, 51 p. 11) показывает, как мало, несмотря на заявления о постижении *Красной книги* (JSB 99–103), он понимает реальную ситуацию. Если тут и есть скрытая ссылка, то только на самого Юнга.

- 41 Расширенную версию его комментария о пророчестве 1928 г. см. в C.G. Jung, *Zwei Schriften über analytische Psychologie* (4th ed., Olten 1989) 177–9 ars. 260–5 (*Two essays on analytical psychology*, London 1928, 179–82; TE 169–71 pars. 260–5). Его неизменная открытость возможности существования подлинных пророков передается выразительным использованием слов «wirklicher», «echt», «richtig» — «реальный», «подлинный», «настоящий», тогда как крайне показательное утверждение — это «Jeder richtige Prophet wehrt sich zunächst mannhaft gegen die unbewußte Zumutung dieser Rolle». Неверный перевод Халлом и Шамдасани «Jeder richtige Prophet» как «всякий уважаемый пророк» (TE 170 par. 262) и «всякий правильный пророк» (*Cult fictions*, London 1998, 81) радикально искажают намерение Юнга; только оригинальная версия, предложенная Питером и Кэри Бейнс, точно сообщает смысл («каждый настоящий пророк»: *Two essays on analytical psychology*, London 1928, 181). О довольно типичной юнгианской стратегии в наши дни просто приравнять «пророчество» у Юнга с «ложным пророчеством», а затем просто отбрасывать тему целиком как постыдную и ненаучную см., например, A. Schweizer, *JJ* 5/3 (2011) 79–81. В другом месте Юнг тоже неоднократно открывает дверь подлинному пророчеству, а также реальным пророкам или пророчицам (*JL* ii 4; *ibid.* 174=E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 102–3; TE 171 par. 265); и в *Красной книге* он проводит четкие различия между ложными пророками и настоящими (RB 153–4, 316–17). На самом деле, его утверждение здесь, что «в целях предосторожности, я бы предпочел прежде всего рассматривать каждый случай индивидуально» — это само по себе очевидный отзвук одного библейского отрывка, который он очень почитал: «Не всякому духу верьте, но испытывайте (*dokimazete*) духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков (*pseudoprophetai*) появилось в мире» (1 Ин. 4:1). О важности этого отрывка для Юнга см. *PR* 416 par. 659 и 581 par. 957; концовку *Mysterium Coniunctionis* (MC 552 par. 787); *CT* 444 par. 839; и сравните Shamdasani, *Cult fictions* 82 p. 10 (неверно указывает источник как Ин. 4:1). Против подлинного пророка, который «отважно» борется с отождествлением с ролью пророка, стоит или лжет притворный пророк, который проваливает важнейшие проверки на амбиции и отождествление. Особенно значимо в этом отношении неопубликованное письмо Юнга Дж. Лангу, датированное 17 января 1918 г., о «заблуждении в пророчестве», которое всегда будет главной опасностью для тех, кто работает с бессознательным («*Prophetenwahn*», неверно понято в RB 207a, это не заблуждение пророка, а заблуждение в том, что ты пророк, примерно так же, как «*Stöbtenwahn*» означает бред величия); *PA* 36 par. 41 о тех, кто стали пророками, потому что «отождествляются с архетипическими содержаниями своего бессознательного»; и его блестящее описание «тех ужасающе больных, которые думают, что у них есть пророческая миссия» (*ACU* 16 par. 31). Теперь, благодаря, в частности, *Красной книге*, мы можем, наконец, оценить, почему всю взрослую жизнь Юнг так много энергии и сил посвящал этой теме.
- 42 О том, что говорил Юнг лишь мгновением ранее, вводя фигуру подлинного пророка, включая замечание о важности юмора, см. TE 169–70 pars. 260–2. Его повторяющийся акцент на во всех отношениях критической необходимости времени и осторожного терпения не может быть яснее («*vorsichtshalber ... zunächst einmal ... leichthin ... ohne weiteres ... im Handumrehen*»; TE 170 par. 262). Его настойчивость на том, чтобы терпеливо вынашивать вещи внутри долгое время, прежде чем они созреют, чтобы стать высказанными, была крайне необычна: см., например, *JL* ii 452–3, а также его любимое алхимическое высказывание *Omnia festinatio ex parte diaboli est*, «Всякая спешка от дьявола» (*PP*T 274 p. 8, *MDR* 223/236). Об использовании Юнгом здесь пророческого языка, вплоть до двойного отрицания, ср., в особенности, Empedocles fr. 15 Diels=fr. 15B Gemelli Marciano (*ouk ... ouden...*), а также *APMM* 366 p. 21 и мой детальный комментарий в *Reality* 404–6; та же структура двойного отрицания не случайно появляется в кульминации пророческой загадки Мерлина, помещенной в начало и конец этой книги (*pei ... nus...: Merlin*, ed. G. Paris and J. Ulrich, Paris 1886, i 32). О пророческом языке, используемом Парменидом, см. *ENM* 369–81. Желание быть обманутым: *Reality* 315–559.

- 43 О неизменной позиции Юнга по поводу освобождения подлинных пророков от психологического анализа см., в особенности, *JL* i 414–15 (об Иосии); *PR* 316–17 par. 474 (брат Клаус) и 420 par. 665 (Иезекииль); а также *TE* 45 par. 66, *SL* 205 par. 466; и ср. *RB* 295 с *JJW* 94. Были и другие в двадцатом столетии, которые протестовали против широко распространенной псевдонаучной практики психоанализа или «патологизации» основных библейских фигур, включая еврейских пророков: см. комментарии D.A. Kille, *Psychology and the Bible*, ed. J.H. Ellens and W.G. Rollins (Westport, CT 2004) i 23. Но Карл Юнг, сам будучи видным психологом, был уникален в своей недвусмысленной позиции по этому вопросу. Отметьте также, как сильно он выражал свои чувства на ту же общую тему еще в молодости: *ZL* 43 par. 134. О всяком пророке, достаточно неудачливом, чтобы жить «до времени, до того, как родилась аналитическая психология», как, по необходимости, бессознательной «жертве процесса индивидуации» см. Kirsch, *A reluctant prophet* (Los Angeles 1973) 186. Напротив, о пророках как образцах индивидуации, согласно самому Юнгу, отметьте, например, *ACU* 145–7 pars. 254–8 и J.M. Spiegelman в *Sufism, Islam and Jungian psychology*, ed. Spiegelman (Scottsdale 1991) 15; *PR* 294 par. 448 с L. Beaubien, *L'expérience mystique selon C.G. Jung* (PhD thesis, Université Laval 2009) 63; W.G. Rollins, *Soul and psyche* (Minneapolis 1999) 56. Как осознанные наставники, образцы психологического здоровья: C.G. Jung, *Collected papers on analytical psychology* (London 1916) 172–3=FP 320 n. 21. Эдингер о неспособности пророков адаптироваться: *Ego and self* (Toronto 2000) 58. Юнг о важности неадаптированности: *SM* 82–3 pars. 130–1 и Rollins 55. Пророки как единственная опора и защита от инфляции: *SL* 109–10 pars. 245–7 и E. Shalit and N.S. Furlotti в *The dream and its amplification*, ed. Shalit and Furlotti (Skiatook 2013) 2; ср. *ACU* 145–6 par. 254. О пророках, уникально способных, благодаря внутреннему видению, воспринимать реальные нужды своего времени см. *JL* i 60 и, например, *CD* 142; о напряженности их борьбы за вслушивание в тихий голос внутри и послушание воле Бога, поскольку это противопоставляет их идеалам коллективного, *JL* ii 85–6. Важно отметить, что Юнг прекрасно осознавал весьма частую и человечную неохоту, даже отказ, слушать внутренний голос (например, *PR* 18 par. 32).
- 44 «Мы должны читать Библию...»: *JV* i 442. О фундаментальной важности Библии для Юнга и его психологии см., например, W.G. Rollins, *Soul and psyche* (Minneapolis 1999) 46–57 и в *Psychology and the Bible*, ed. J.H. Ellens and Rollins (Westport, CT 2004) i 75–95. О его необычайно впечатляющей библейской образованности ср. *JJW* 7. «Обычный человек страдает от гордыни сознания, которая граничит с патологией»: *PR* 84 par. 141. О крайностях религиозной инфляции против «рационалистического и политического психоза, ставшего бедствием наших дней» см. *Aion* 84 par. 140 («quasi moderne Menschen die ... eine religiöse Inflation besitzen im Unterschied zum heutigen, dessen Psychose in einer rationalistischen und politischen Affliktion besteht»).
- 45 Последователи пророка: *TE* 170–1 pars. 263–5. Об Эдингере как «обычном человеке во всех отношениях...» см., например, D.D. Cordic, *PP* 39 (1999) 10; E.F. Edinger, *The Aion lectures* (Toronto 1996) 11 («Глубина и широта Юнга абсолютно потрясают. Мы все лилипуты в сравнении ... мы должны начать с признания своей малости»); *JJTP* 1/1 (1999) 51 («Юнг нуминозен ... Величина Юнга такова, что мы кажемся крошечными в сравнении»); и о «практически обожевлении» Юнга Эдингером см. W. Colman, *JAP* 42 (1997) 342. Сравните также швейцарского юнгианца Андреаса Швейцера, весьма достойно противопоставляющего свою малость и ничтожность «гигантским усилиям Юнга», в то же время наивно утверждающего необходимость держаться за свою «болезненно ограниченную реальность» как единственную защиту от «опасности инфляции» (*JJ* 5/3, 2011, 26, 79).
- 46 Об экспертных заявлениях, что изображенные Юнгом последователи в инфляции не имеют ничего общего с правдоверными юнгианцами, в отличие от «диких», см., в особенности, S. Shamdasani, *Cult fictions* (London 1998) 81–3; D. Tacey, *Jung and the New Age* (Hove 2001) 30–4. «Низкопробный»: Tacey 33; «дикий» — это тоже выражение Tacey (23, 28). Теософы: Shamdasani 83. Шамдасани, в частности, должен был заметить абсурдность собственного предположения с учетом осведомленного рассказа Альфонса Медера, опубликованного, когда Юнг ещё был жив, о юнгианских последователях — психоаналитиках, соревнующихся с преданными фрейдистами в своем фанатическом «почитании Учителя» (*Schweizerische Zeitschrift für Psychologie* 15, 1956, 121: cf. *JM* 150). О другой современной точке зрения Вольфганга Хохгеймера — «никогда ничего подобного не видел» — о «культе Учителя», который был весьма крепок среди «ближайших последователей Юнга» см. P. Bishop, *Seminar* 34 (1998) 378–81. Можно также сравнить

критику, возведённую уже в 1912 г. за «преданность этому новому культу» на юнгианцев и фрейдистов, жертвующих всякой интеллектуальной свободой ради своего учителя (J.B. Watson, *Journal of the American Medical Association* 58, 1912, 916; R. Noll, *The Aryan Christ*, New York 1997, 58), не говоря уже об ужасном открытии Виктора Уайта в Швейцарии, что его друг Карл Юнг был окружен «только сикофантами и льстецами» (*JW* 273; ср. D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 371). Даже люди внутри юнгианского сообщества неоднократно делали комментарии, указывающие в том же направлении (Noll 278). И, как с готовностью допусти юнгианец второго поколения, сын Джеймса Кирша, в ответ на бешеные нападки Ричарда Нолла на Юнга и юнгианцев: «... несомненно, что ранняя группа вокруг Юнга формировалась в культовом почитании. ... Всякое новое начинание, так глубоко затрагивающее людей, неизбежно несет некоторые черты культа ... вызванные сильные личные переносы только обостряли культовое поведение ... Однако, вопрос не в том, была ли культ Юнга в начале, а в том, вдохновлял ли его Юнг осознанию, и остаётся ли аналитическая психология Юнга сейчас по преимуществу культом» (Т.В. Kirsch, *Psychoanalytic review* 82, 1995, 794–5). Что до первого вопроса Кирша: скоро мы увидим, вдохновлял ли Юнг культизм своих последователей, осуждал ли или просто уступал перед лицом неизбежного. И, к сожалению, собственный опыт Нолла после публикации книги *The Jung cult* только укрепил его в первоначальном ответе на второй вопрос (*Aryan Christ* 282). Но хотя и для Нолла, и для современных юнгианцев может быть достаточно легко смотреть сверху вниз с позиции праведного превосходства на культовую инфляционность тех, кто был близок к Юнгу, реальный вопрос в том, насколько они сами свободны от столь же коварной инфляции: той, которую Юнг упоминал как рационалистический и политический психоз, ставший величайшим бедствием нашей эпохи.

- 47 Об очевидно нетерпимом и угрожающем, а также ободряющем послании *Красной книги* найти собственный путь и прожить собственную истину см. уже *RB* 231 с п. 27. О ещё более темном и нервном послании перестать подражать Юнгу или пытаться забрать себе его тайны см., например, 246–7 и п. 163. И отметьте также его ключевые комментарии в разделе «Маг» о Филемоне, ускользающем, подобно змею, из хватки Юнга; отказывающемся окружать себя энергичными последователями, готовыми пожрать его, высосав каждое его слово, словно это эликсир жизни, а затем запереть Учителя в клетке, чтобы почитать и выдумывать самые фантастические истории о нем; сопротивляющемся непреодолимому искушению сделать себя незаменимым, как все другие спасители или пророки; питающемся себя изнутри и пытающемся заставить других делать так же (315–17). Юнг вполне осознавал услужливое подобострастие ближайших последователей и научился терпеть его, насколько возможно, с изяществом и юмором: см. D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 371 и 771 п. 79, а также *JW* 99–100 об опыте Эранос, а также его комментарий в *Красной книге* о том, чтобы оставить людям достаточно места для их тупости и не поддаваться искушению вмешаться (*RB* 316а, ср. *JL* i 518). Об обычном подражании Юнгу даже среди близких см., например, Bair, 535 и D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i (New York 2013) 373 (среди них К.А. Мейер, Мария — Луиза фон Франц, Барбара Ханна).
- 48 «Но в биографии старого Эмпедокла ... десять тысяч любимых последователей»: *NZ* ii 1217. О громадной популярности Эмпедокла и «огромном числе последователей» ср. также *JV* i 596; и отметьте, как верно образ Эмпедокла, предложенный Юнгом, отражает собственное описание Эмпедоклом десяти тысяч (*myrioi*) мужчин и женщин, следовавших за ним, прося пророчеств (*mantosuneôn kechrêmenoi*) и жаждая услышать целительное слово (*eukêa baxin*: fr. 112.7–11 Diels=fr. 157. 12–16 Gemelli Marciano; *APMM* 220 п. 7, 342–3). Неслучайно то, как Юнг переходит от упоминания латинского поэта, который предположил, что реальная причина, по которой Эмпедокл совершил прыжок, в том, что он хотел, чтобы о нём думали как о бессмертном боге, к собственному предположению (*NZ* ii 1217): теория Горация для Юнга была чисто субъективной по происхождению, очевидной проекцией его жизни римлянина (*ZL* 70 par. 179), и это подготавливает почву для забавной теории Юнга, которая будет столь же очевидно основана на его весьма личном и субъективном опыте. Впитывать каждое слово как воду жизни: *RB* 148, 315b; об окружении преданных юнгианцев, которые типично «цеплялись за каждое слово Юнга» см. R. Noll, *The Aryan Christ* (New York 1997) 187. «Сбивались вокруг, желая услышать...»: V. Hannah, *The archetypal symbolism of animals* (Wilmette 2006) 392.
- 49 Этот отрывок — *JP* B26 (13 июня 1958 г.); см. краткий пересказ в S. Shamdasani, *Quadrant* 38/1 (2008) 25–6, где он «попугайски» переводит оригинальный немецкий Юнга. «Великая истина ... прямо из рук Учителя?»: *TE* par. 263.

- 50 Об архетипическом спасителе или *mage*, вечно жалуемся, часто с немалой инфляцией, что его «великая мудрость всегда непонятна» см., в особенности, *TE* 228 par. 379 (ср. 233–7 pars. 389–97); *IJP* 95; и о спасителе как *mage*, *PT* 262 par. 443. О постоянном рефрене Юнга, что никто не понимает его озарений см., например, *JP* 148, 160, 309; *JJW* 3–4; *JL* ii 32, 299, 424, 453, 516, 530, 584, 586–9, 624; M. Serrano, *C.G. Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 60–1; E. Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 158; E. Falzeder, *JJ* 10/3 (2016) 18, 26. Крик Мерлина как крик пророка, которого буквально никто не понимает: *JP* 366–7, *MDR* 216/228. О золотой клетке инфляции см. *RB* 316b, а также комментарий Юнга в конце того же параграфа о «подлинном», всегда нуждающемся в том, что отрицать или отвергать себя. О постоянной заботе о том, чтобы не дать поместить «Учителя» в клетку отметьте также черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированного 26 января 1924 г. (*RB* 213b; *CBA*); и об Учителе и последователе, ставящих ловушки друг другу, так что они оказываются «в одной лодку» ср. *TE* 234 par. 390. «Настолько по-человечески понятна ... к какому-то иному концу»: *ibid.* 171 par. 265. «Никто не должен отрицать ... устрашающая даже богов»: *ST* 355–7 par. 553; разница в тоне, а также содержании между тем, что Юнг говорит здесь о закатном пути и оригинальной версией того же текста, написанной сорока годами ранее, прекрасно заметна (*JPPF* 4/1, 1912, 386=*Psychology of the unconscious*, New York 1916, 390–1; R.D. Scott, *JAP* 2, 1957, 206). О поворотной точке солнца, которую описывает Юнг, и ее визионерских последствиях в структуре его собственной жизни ср. *RB* 231–2, а также п. 32; о ницшеанской основе темы заходящего солнца, A. Del Caro and R.B. Pirron, *Friedrich Nietzsche: Thus spoke Zarathustra* (Cambridge 2006) 3 п. 1; и о практике следования по пути солнца, согласно Пармениду, а также древним магическим традициям, *IDPW*.
- 51 О *Красной книге* как источнике всей последующей работы Юнга см. *JP* 144, 147, 149, 177, 258; *MDR* 184/192, 190–1/199; V.W. Odajnyk, *PP* 53 (2010) 441; A. Jung, *JAP* 56 (2011) 665. Утверждения комментаторов, что в своей мудрости они понимают логику его работы лучше него самого, и что *Красная книга* не имеет никакого практического значения для юнгианской или любой другой «психологии», предсказуемо поднимаются отовсюду, как грибы (W. Giegerich, *Spring* 83, 2010, 361–411; W.J. Hanegraaf in *Religion und Wahnsinn um 1900*, ed. L. Greisiger, A. van der Haven and S. Schüler, Würzburg 2017, 105–6). Критику *Красной книги* как помехи, которую никогда не следовало публиковать см., например, в R.A. Segal, *IJJS* 6 (2014) 74–9; D. Tacey, *ibid.* 264–7. О затруднениях самого Юнга с её содержанием, а также стилем см. в *JP* 145, 169–70 и особенно его ключевые комментарии на 148; *MDR* 171/178. Но, повторяя слова самой *Красной книги*, она не просто гротескно банальна или избита (*RB* 7, 262b; Tacey 265–6). Она ужасно проста, нелепо примитивна, неотличима от бога природы — и именно то, что нам надо (*RBu* 337b, cf. *RB* 339b). Или, говоря ещё более простым языком, которым он описывал эту книгу своего бессознательного примерно тогда же, когда работал над ней, она не просто банальна, она отвратительна; она не только безумна, но ещё и божественна (*BB* v 82, *RBu* 334 п. 21). Об «отвратительном» стиле бессознательного и его «очень дурном вкусе», который нужно научиться принимать и допускать, не избегать, а просто «бесстрастно наблюдать», отметьте также комментарии М.—L. von Franz, *Alchemy* (Toronto 1980) 193–4. Забавно наблюдать, как она тут же добавляет, что в алхимическом тексте, который она анализирует, ей «хотелось бы пропустить следующую главу, так как она очень отвратительна». Весьма интересно, что великий мистик и суфийский учитель Ибн аль-Араби гораздо лучше был способен справляться (я использую это слово намеренно) с этой проблемой, чем психолог фон Франц. См. C. Addas, *Quest for the red sulphur* (Cambridge 1993) 48–9.
- 52 О юнгианской психологии как «отвержении» религии см., например, S. Shamdasani, *RB* 211–12, а также его комментарий, что считать Юнга «мистиком и визионером» на основе *Красной книги* было бы так же неблагоприятно, как называть его шарлатаном или психотиком (*JAP* 55, 2010, 47). О *Красной книге* как «не религиозной работе», потому что она ведёт не к Богу, а к душе, см. P. Bishop, *Art, sciences et psychologie*, ed. C. Maillard (Strasbourg 2011) 139–40. Сравните мнение Мюррея Стайна о *Красной книге*, демонстрирующей, как «ум психолога правит в Новой Эре», Новой Эре, «ментализированной умом психолога» (*JAP* 57, 2012, 290, 294); или юнгианское заявление, что «конечно, возврата к христианству нет, да и ко всякой другой религии тоже. Так как все они, пусть и существуют, но подчинены психологии» (G. Mogensson, *The dove in the consulting room*, Hove 2003, 172). В качестве альтернативы, было бы гораздо проще, а также

полезнее, вернуться к описанным Джеймсом Киршем личным комментариям, которые Юнг дал ему, по тому же вопросу. «Когда я работал с ним, отношения между религией и психологией были для меня большой проблемой. Я спросил его, действительно ли это две такие разные вещи, поскольку все священные писания созданы людьми и основаны на человеческих переживаниях Божественного. Он ответил: «Это одно и то же» (К1 4).

- 53 «Религия может быть заменена только религией»: *FJ* 323–4 par. 178J (11 февраля 1910 г.: «Religion kann nur durch Religion ersetzt werden»); *JL* i 18; F.X. Charet, *Spiritualism and the foundations of C.G. Jung's psychology* (Albany 1993) 253. Я уже отмечал грубое подавление всякого упоминания религии в англоязычном издании ключевых комментариев Юнга Фрейду в том же году (*FJ* 391–2 par. 206J, 11 августа 1910 г.) И чтобы дать всего один пример, взятый из комментариев половиной столетия позже: в ноябре 1957 г. он сообщил ассистенту, с величайшей тщательностью, что объяснение сущностных отношений алхимии и психологии прямо эквивалентно объяснению алхимии как религии. Затем он тут же переходит к описанию, как, осознав глубоко религиозную природу алхимической традиции, он оказался в том же самом месте, и на той же твердой почве, которой достиг в годы своих испытаний в подземном мире, которые привели к *Красной книге*, поскольку он понял, что переживания алхимиков также были его переживаниями, и наоборот (*JP* 227). Иными словами, отношение алхимии к психологии — это отношение алхимии к религии, поскольку психология и религия фундаментально едины, тогда как религиозный опыт алхимиков представлял из себя то же, что собственный опыт Юнга во время *Красной книги*, потому что он тоже был религиозным. К сожалению, его ассистент Аниэла Яффе в своем обычном стиле снова вмешалась в то, что он говорит; опошילה и внесла сумбур в детали, заставив Юнга в опубликованной биографии путанно говорить о «религиозной философии» и других подобных вещах, тогда как он ничего подобного не говорил (*MDR* 200/209).
- 54 «Зачем бояться психологии?»: C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (2nd ed., Zurich 1952) 25–32; cf. *PA* 12–17 par. 13–19. Для Юнга несомненной истиной было то, что глубины психики божественны (ср., например, *JL* ii 237), и никто лучше Анри Корбена не мог оценить тот факт, что юнгианская психология по определению занимается божественной тайной души (*Revue de culture europeenne* 5, 1953, 14–15=*HJ* 267–8). См. также *AJ* 89–90, где Корбен цитирует с сочувствием и одобрением возражение Юнга, что «осуждение «психологизма» относится только к дураку, который полагает, что душа у него в кармане. ... Не следует ли обвинять в «психологизме» и Мейстера Экхарта, когда он говорит: «Бога нужно рождать в душе снова и снова»? (R. Wilhelm and C.G. Jung, *The secret of the golden flower*, London 1931, 129–30; *AS* 50 par. 75). О душе как Софии, Sapientia, тайной мудрости Бога см. *RB* 155 (картина), 317 п. 283; *PT* 235 par. 398 («гностическая» София); L.S. Owens в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 24, 285–6 п. 85. «В церкви ... как сам алтарь»: *ACU* 201 par. 369, 202 par. 380 и ср. 201 par. 370 о ключевом элементе таинственной двусмысленности; *RB* 317 par. 283. «У меня чувство, что это время...»: *FJ* 484 par. 269J (29 августа 1911), следует читать вместе с более ранними и столь же удивительными письмами о религии и религиозной секретности (*FJ* 323–4 par. 178J, 381–2 par. 206J). Конечно, Юнг хорошо знал, что слово *sophia* было не просто александрийским, но греческим по происхождению, а это значит, что когда он специально указывает на александрийскую терминологию, то говорит конкретно о Софии как гностической богине. Предположительно, написание её имени как *Sopsia* вместо *Sophia* официальными редакторами переписки Фрейда—Юнга задумано, чтобы проиллюстрировать глубину, до которой мудрость выродилась в современном мире.
- 55 О Кэри Финк, известной как Кэри де Ангуло по первому браку и Кэри Бейнс по второму см. W. McGuire, *Bollingen* (Princeton 1982), особ. 18–20; *NL* 119–20, 170; D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 334 («неукоснительно объективная во всех аспектах своей жизни»), 359, 371 и 771 п. 79, 579–80 и 830 п. 51, 606; *JSB* 13–15; *RB* 212b; *JP* ix–xxi, xxxi–xxxiv. Отметьте, в частности, её описание того, как Юнг решил «передать» ей всю работу над *Красной книгой*, чтобы посмотреть, что она, как «беспристрастный наблюдатель», скажет о ней, поскольку доверял её критичному взгляду (черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 26 января 1924 г.; *RB* 213b, *CBA*); его сильную нужду в её полном сотрудничестве (письмо Юнга де Ангуло, датированное 13 декабря 1924 г., *CBA*); и его неприкрытое уважение к её исключительной прямоте и честности (*ibid.*, 18 марта 1926 г.), хотя в более поздние годы он немало раздражался от её рационализма (письмо Кэри Бейнс Юнгу, датированное 23 января 1946 г. и от него к ней, датированное 25 июля 1946 г.: *CBA*).

- «Каждый час, проведённый с вами...»: черновик письма, датированный 25 сентября 1922 г. (СВА). Сравните, например, то, как Тина Келлер акцентирует внимание на мощной атмосфере молитвенного таинства, в которую он помог посвятить её (R. Noll, *The Aryan Christ*, New York 1997, 152; W.K. Swan, *JAP* 51, 2006, 500; *The memoir of Tina Keller— Jenny*, New Orleans 2011, 23 par. 55) и даже беззаботное, но выразительное сравнение Юнга его утреннего анализа сновидений с «утренним поклонением» (*FJ* 377 par. 204], 6 августа 1910 г.; J.E. Gedo, *Annual of psychoanalysis* 7, 1979, 78; отметьте также *RB* 204а п. 111, 216а), а также его поразительные упоминания христианского таинства (ср., например, E.A. Bennet, *Meetings with Jung*, Zurich 1985, 17 с его комментариями о женщине, которая разразилась слезами, слушая его лекцию: «... она восприняла происходящее как мессу»; и его утверждение в A. Storr, *JAP* 44, 1999, 535: «Каждую ночь у вас есть возможность Евхаристии»). «Вы берете меня во внутреннее обиталище вашей души...»: черновик письма от де Ангуло Юнгу, датированный 26 января 1924 г. (СВА); и сравните ее замечание, как в этой ситуации требовалось столько деликатности, что даже вес лепестка розы мог оказаться сокрушительной тяжестью (*ibid.*, 28 сентября 1922 г.) *Красная книга* как самостоятельная личность, к которой нельзя приближаться агрессивно или бестактно: *ibid.*, 28 января 1924 г. «Так полна магии ... тени ушедших эпох»: *ibid.*; и сравните её трогательное описание библиотеки Юнга как дома для *Красной книги* неделей позже (*ibid.*, 5 февраля 1924 г.)
- 56 «Ваша личность — этот «Kleinod» ... почему это так»: черновик письма от Кэри де Ангуло Юнгу, датированного 25 сентября 1922 г. (СВА). Затем она повторяет то же, что говорила ранее: что для неё он больше не просто отдельный человек, потому что преобразился в её глазах в безличный, но крайне живой символ. Она использовала слово «личность» в строго юнгианском смысле, сравните, например, *PT* 460 pars. 789–90; *TE* par. 382; *DP* 167–86 pars. 284–323; *JS* 223, 301, 328, 356, 364, 463. Опубликованные утверждения Юнга о драгоценном камне или «Kleinod»: *Psychologische Typen* (Zurich 1921) 254–63, 361–80 = *PT* 177–84 pars. 296–311, 258–72 pars. 434–60 с акцентом на *Прометее* и *Эпиметее* Карла Шпителера. Следует отметить, что позже Юнг будет отождествлять «драгоценный камень Шпителера» с философским камнем (*PA* 81 par. 103, 123 par. 160, 430 par. 514). О методическом изучении де Ангуло литературы, представленной Юнгом в *Психологических типах* см. также черновик её записки, датированный 21 мая 1924 г. (о *Der tote Tag* Эрнста Барлаха: СВА); английское издание книги, переведённой её будущим мужем, появится в 1923 г. «Спаситель — это всегда фигура ... невозможное возможным»: *PT* 262 par. 443. Воплощённый бодхисаттва, будда, драгоценность в лотосе: *ibid.* 178 pars. 297–8, 259 par. 436. «Спасительная природа драгоценного камня...»: *Psychologische Typen* 374, ср. *PT* 268 par. 453.
- 57 Многочисленные цитаты Юнга из Исаяи при описании «Kleinod» или спасительной драгоценности см. в *PT* 261–5 pars. 438–47; о драгоценном камне как краеугольном камне, *PA* 78 par. 103. «В зороастрийском учении ... между богом и человеком»: *SNZ* 12 (ср. *NZ* i 12). О зороастрийской фигуре Саошьянта см., например, J.R. Hinnells, *Numen* 16 (1969) 161–85; M. Boyce, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984) 57–75; P. Kingsley, *Journal of the Royal Asiatic Society* 5 (1995) 197 и п. 153; E. Albrile, *Laurentianum* 39 (1998) 433–53; P.O. Skjærvø в *Zoroastrian rituals in context*, ed. M. Stausberg (Leiden 2004) 272–3; F.M. Kotwal and J.K. Choksy, *ibid.* 394; и отметьте, как поразительно уместна этимология слова *Саошьянт*, означающего «тот, кто заставит мир снова набухнуть соками жизни» (Skjærvø 273 и п. 34), для озарения Юнга в 1914 г. о его мировой миссии (*MDR* 170176; *RB* 231a). «Нужды времени, необходимости эпохи»: *SNZ* 14 (ср. *NZ* i 14); и отметьте комментарии Юнга здесь о различных буддах и бодхисаттвах (*SNZ* 13, *NZ* i 13). Когда он также ссылается здесь на переживание Ницше архетипа старца как невероятно мощной исторической фигуры, приносящей с собой вкус и аромат ушедших столетий, безошибочное чувство действительного присутствия древнего прошлого — как отдельной сущности внутри, которая существовала тысячи и тысячи лет, извечно, и которая прекращает все наши иллюзии времени, так приближая 5000 г. до н.э. к 2000 г. н.э., словно они расположены по соседству (*SNZ* 13–14, *NZ* i 13–14) — Юнг, конечно, ссылается также на свой внутренний опыт, следуя своим точным и ясным указаниям в таких вопросах (*ACU* 144–6 pars. 253–4). «Пророки ... рождают новую истину»: *SNZ* 24 (ср. *NZ* i 24); об откровении, всегда сопровождающемся смятением, ср. *JL* i 69, и о высшей фигуре спасителя или Саошьянта как отца всех пророков см. также *NZ* ii 1033. «Разум всегда должен искать...»: *PT* 260–1 par. 438. Решение предлагается только пророчеством: *ibid.* 261–5, pars. 438–48.

- 58 Скручивало внутренности: черновик записки Кэри де Ангуло Юнга, датированной 21 мая 1924 г. (СВА); ср. комментарии Юнга о духе глубин, полностью выжигающем его внутренности, и о том, как разваливаются внутренности в процессе распятия (*Red book*, folio i verso=RB 230a; 136=310a). О потоке его видений и снов, ведущих к началу войны, см. RB 201–2, 226, 231, 241b, 336b, а также 305–6; *IJP* 43–8; *JS* 232–4; *JP* 145–6; *MDR* 169–70/175–6. Цитаты из Исайи: *Red book*, folio i recto=RB 229; о раннем чтении Юнгом Исайи см. комментарии в James Kirsch, *PP* 6 (1975) 56. «Потому она была представлена как пророческая работа»: S. Shamdasani, *C.G. Jung: a biography in books* (New York 2012) 117, ср. RB 203a; также, например, J. Beebe, *PP* 53 (2010) 431; V.W. Odaynyk, *ibid.* 439–51; L.S. Owen в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 30 и, с некоторым смущением, в *Jung's «Red book» for our time*, ed. M. Stein and T. Arzt, i (Asheville 2017) 103–23; S.A. Hoeller, *ibid.* 92–6.
- 59 Ис. 53:1–4, 9:6, 35:1–2 и 5–8 процитированы именно в такой последовательности в *Red book*, folio i recto=RB 229; Ис. 53:1–3, 9:6 и 35:5–8 процитированы в той же последовательности в *PT* 261–4 pars. 439–45. Но отметьте также, что в *PT* 249 п. 159 Юнг одобрительно цитирует страницу *Бракосочетания рая и ада* Уильяма Блейка, где сам Блейк направляет читателей к 35 главе Исайи. О слепоте см. Ис. 35:5; *PT* 172 par. 285, 185 par. 313, 190 par. 320, 263 par. 445. Неподходящее, неприемлемое, неуместное: *ibid.* 266 par. 449. «Эпиметеево» бегство в коллективный рационализм или рационалистический коллективизм: *ibid.* 184–5 par. 312; 189–90 pars. 318–20; 260–1 pars. 438–40. Похожим образом слова Иеремии о пророчестве не только цитируются Юнгом во вступлении ко второй книге *Liber Novus*, но и цитируются в *Психологических типах* — как часть длительного рассуждения, что фантазия и воображение были безжалостно подавлены вместе с гностицизмом в течение христианской истории и отброшены, как драгоценный камень (Иер. 21:16 и 25–8, RB 1, 259a, *PT* 52–9 pars. 78–86). Если бы недавние комментаторы (например, A. Schweizer, *JJ* 5/3, 2011, 79–80) обращали немного внимания на ясные причины, указанные самим Юнгом для цитирования этих отрывков из Иеремии в *Психологических типах*, им было бы легче понять их реальную функцию и назначение в *Красной книге*. О хронологии работы Юнга над *Психологическими типами* и их отношении к *Красной книге* см. *PT* v; RB 198b, 215a, 222–3, 255 п. 241; V. Hannah, *Jung, his life and work* (New York 1976) 132–4; V.W. Odaynyk, *PP* 56 (2013) 310–28; *QPT*.
- 60 «Связана с обобщениями ... слушать откровения»: W. Giegerich, *Spring* 83 (2010) 379–80. «Обзор» Гигериха также критиковали другие (например, S. Rowland, *Remembering Dionysus*, Abingdon 2017, 44–68); но психологическое значение того факта, верно понятого самим Юнгом (*PT* 260–1 pars. 437–8), что самая распространённая реакция на драгоценный камень в том, чтобы приветствовать его радостными гимнами возбуждения, а потом найти весьма рациональные способы отвергнуть, похоже, не дошло до современных толкователей *Красной книги*. Об обычных современных оправданиях, что *Красная книга* — пророческая, и всё же не пророческая см., например, M. Stein, *JAP* 55 (2010) 433; A. Schweizer, *JJ* 5/3 (2011) 81; A. Naaning, *JAP* 59 (2014) 26 (Юнг «берёт некий пророческий тон в этих вступительных отрывках, но его намерение не в том, чтобы заявить себя пророком или глашатаем бога»); N. Pilard, *Jung and intuition* (London 2015) 92. Отрицание, что довоенные сны Юнга были пророческими, появляется во всём разнообразии приятно рационалистических вкусов: *NL* 103–4; N. Lewin, *Jung on war, politics and Nazi Germany* (London 2009) 270–1; W.J. Hanegraaf в *Religion und Wahnsinn um 1900*, ed. L. Greisiger, A. van der Haven and S. Schüler (Würzburg 2017) 102, 113. Риторические цветистые выражения: Stein 433 (несмотря на «риторические цветистые выражения [*Красной книги*], Юнг решительно отвергает роль пророка/аватара»); уже опубликованная версия *Воспоминаний, сновидений, размышлений* стратегически заменила собственные слова Юнга о том, что *Красная книга* говорит языком пророчества, утверждением, что она говорит языком риторики (*JP* 144–5, 169; *MDRC* 121; *MDR* 171/177–8). О «напряжении» между пророческим и антипророческим, которое «пронизывает» *Красную книгу* см. S. Shamdasani, *C.G. Jung: a biography in books* (New York 2012) 117.
- 61 Некоторое время авторы игрались с применением теории синхроничности Юнга к его же пророческим переживаниям в 1913 и 1914 г. (ср. например, R Aziz, *C.G. Jung's psychology of religion and synchronicity*, Albany 1990, 206; S. Shamdasani, *RB* 220b). Но Джозеф Кембри высказывает современный и просвещённый взгляд, что его научная теория была намеренным и сконцентрированным усилием по выходу из тёмного мира пророчества: *IJJS* 3 (2011) 110–24, *International journal of psychoanalysis* 94 (2013) 418 и в *The Red*

- book, ed. J. Kirsch and G. Hogenson (London 2014) 47–51; Джордж Брайт пронизательно заметил, что «с облегчением находит выход из путанного мира нерациональной божественной силы и магии *Красной книги*» не столько Юнг, сколько сам Кембри (*JAP* 59, 2014, 287). Новая, политически корректная склонность удалять слово «пророческий» и заменять более уместным термином «синхронистический» при обсуждении тех видений и снов, что привели Юнга к началу работы над *Красной книгой*, потому что «иначе всё становится слегка волшебным, связанным с предсказанием будущего», также очевидна в М. Stein, *The red book: a global seminar* (Asheville Jung Center DVD: Asheville 2010) 1:16:29–1:18:40. Но сам Юнг не имел никаких проблем, по крайней мере, в подходящих обстоятельствах, с признанием безо всякого стыда, что обладал способностью предсказать будущее, потому что внутри было что—то, что просто знало такие вещи (*JP* 205, cf. 278).
- 62 Уже говорил выразительно и страстно в защиту пророческих снов и видений за годы до встречи с Фрейдом: см. *ZL* 42–3 pars. 131–4 (1897), где цитирует как примеры ветхозаветных пророков и ср., например, *SL* 298–9 pars. 710–13 (1905, снова цитирует ветхозаветных пророков), *JM* 101–2 (1935), *JL* ii 536 (1960). Он, очевидно, не получил текущей сводки о синхронистичности, потому что вплоть до самой смерти всё ещё описывал довоенные сны и видения 1913 и 1914 гг. как примеры предчувствия, подлинного предчувствия, видения будущего. См., в особенности, *JP* 145–6 (30 сентября 1957 г.), где его язык о чудесном предвидении не изменился ни на йоту от языка, который использовался при работе над *Красной книгой* половиной столетия раньше (folio iv recto=*RB* 241b); М. Serrano, *C.G. Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 88–9=*JS* 462–3. О фундаментальной и бесспорной важности пророческих видений или снов для мировоззрения Юнга см., например, *MDR* 313–14/340–1; М.—L. von Franz в *ZL* xviii; J.E. Gedo, *Annual of psychoanalysis* 7 (1979) 80–1. Три прежних автора, которые помогли укрепить его симпатии в этом отношении — это Сведенборг (*SL* 296–9 pars. 705–14; Р. Bishop, *Carl Jung*, London 1014, 75; S. Shamdasani, *History of psychiatry* 27, 2016, 384), Шопенгауэр (*JM* 103, 110) и фон Шуберт (ibid. 103, 147); и о его вполне осознанной решимости пойти даже дальше этих предшественников, чтобы оживить «античную науку» древнегреческого толкования снов см. ibid. 104. «Почетная пальмовая ветвь ... существование пророческих снов»: W.V. Harris, *Dreams and experience in classical antiquity* (MA 2009) 233. О рядовых аспектах пророческой ценности снов, которые сохранялись, несмотря на Аристотеля, среди простого народа в целом и среди древних врачей, в частности, см. S.R.F. Price, *Past and present* 113 (1986) 11–12, 23. Что до Фрейда: хотя он иногда представлял относительно открытым к возможности существования пророческих снов, это может быть обманчивым. В ранней работе он пытался, по крайней мере, создать видимость непредубежденности, неизменно позволяя своему цинизму сказать последнее слово (ср., например, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* vi, London 1960, 261–3); и позже, даже после того, как началось потепление по отношению к реальности телепатии, его открыто аристотелевское отвержение пророческих снов только усилилось (R. Aziz, *C.G. Jung's psychology of religion and synchronicity*, Albany 1990, 106–7; K. Frieden, *Freud's dream of interpretation*, Albany 1990, 95–107, 130).
- 63 «Избежать задачи ... когда вы приняли её»: черновик письма от Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 5 февраля 1924 г. (*СВА*). Её упоминание благодати или «Gnade» — как она преданно использовала немецкое выражение самого Юнга, — которая наконец спустилась на него — это ссылка на *Red book* folio i verso, что очень слабо переведено в *RB* 230b как «милость». О традиционном сценарии еврейских пророков, вопрошающих, оспаривающих, а также сражающихся и даже отрицающих роль пророка я уже цитировал ранее самые типичные отрывки из Исхода, Иеремии, Захарии, не говоря уже о книге Ионы; A. Laytner, *Arguing with God* (Lanham 1990); и выразительное недавнее напоминание о характерной для древних пророков «неохоте принимать роль. Всё равно, пророк вынужден говорить... Наконец, пророк очень часто отвергает предназначение» (M. Dean—Otting в *Encyclopedia of psychology and religion* 2nd ed., New York 2014, ed. D.A. Leeming, 1389). Также важнейшее чтение для всякого комментатора Юнга — это обширная современная литература об «исповеди» Иеремии о его спорах и борьбе с Богом (ср. J.A. Thompson, *The book of Jeremiah*, Grand Rapids 1980, 88–92; A.R. Diamond, *The confessions of Jeremiah in context*, Sheffield 1987; R.R. Laha, *Jeremiah*, Louisville 2002, 40–9). Об осознании самим Юнгом постоянных конфликтов и напряжений, которые традиционно выносили пророки, а также о его мрачном акценте на неизбежной необходимости столкнуться с сокрушительным и невыносимым напряжением на пути индивидуации см.,

например, *PR* 18—19 par. 32 и *RB* 308—18. В древнегреческой традиции такие конфликты, конечно, тоже достигают трагической высоты в пророческой фигуре Кассандры. С другой стороны, есть те, кто находят поддержку в пользу утверждения «Юнг решительно отвергает роль пророка/аватара» в том факте, что он аргументированно «задает вопросы у своих внутренних учителей» по всей *Красной книге* «и возражает на то, что они просят его сделать известным» (M. Stein, *JAP* 55, 2010, 433); и ещё более странна идея, что Юнг отказывался быть пророком, потому что, совсем не представляя «целостного человека», который готов нести этическую ношу человечества, архетипическая фигура пророка — это «крылатый солнечный герой, который сбегает от тяжести земли» (A. Schweizer, *JJ* 5/3, 2011, 81). Но, возможно, самый неудачный пример непонимания в юнгианских кругах — это случай Джеймса Кириша, который в целой книге, посвященной изучению пророчества, решил разоблачить жившего в XIX столетии рабби Гиля Векслера именно из—за своего внутреннего сопротивления и конфликтов из—за принятия пророческой роли (*The reluctant prophet*, Los Angeles 1973, 190—2). С паразитической непоследовательностью, хотя в согласии со своей наивной идеализацией древних еврейских пророков, Кириш также объяснял, что когда Исайя выражает ужас, а также неохоту от перспективы собственной пророческой миссии, то это потому что психологически и весьма похвально «он остается дифференцированным от того, что происходит с ним» (*JK* 273). Было бы прекрасно полагать, что Кириш мог быть достаточно логичным, чтобы применить то же объяснение не только к Исайе, но и к рабби Векслеру, а также Карлу Юнгу.

- 64 «Пожалуйста, никакого религиозного опыта ... 2000 лет назад»: письмо Юнга Юджину Рольфу, датированное 14 июля 1959 г. и опубликованное в Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 132. О прямой связи между сокрушением ортодоксальным христианством гностицизма и подавлением религиозного опыта см., в особенности, *PT* 52—9 pars. 80—81; а также *PR* 97 par. 160, *Aion* 178—81 pars. 276—81, *SL* 826—9 pars. 1827—33; и о давнем убеждении Юнга, что важнейшей целью христианской церкви всегда было подавление всякого прямого личного опыта ср., например, *PR* 553 par. 903. О пророках как авторах книг, созданных Богом, см., в особенности, 2 Петр. 1:20—1, «...зная прежде всего то, что никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым»; Юнг, конечно, был тесно знаком с христианскими учениями, окружающими пророческую роль (*PR* 144 par. 217). «Прежде всего, запиши точно (*getreu*), что видишь»: *RB* 252b, ср. L.S. Owens, *The Gnostic* 3 (2010) 31—2; сам Юнг описывал (*RB* 251a) опыт превращения в пророка. Прискорбное мнение (L. Corbett, *JJ* 5/3, 2011, 67), что для Юнга фигура Илии «была яростным антагонистом» всякой религиозной инновации и потому «должна быть фигурой, с которой Юнг вынужден иметь дело», совершенно ошибочно (*ACU* 141 par. 247, 145 par. 253; *SL* 673—8 pars. 1518—31). О традиционной необходимости сообщать «в точности, что видел» после спуска в подземный мир, см., в особенности, зороастрийскую *Ardâ Virâz nâmag*, ed. P. Gignoux (Paris 1984) 101.3—4, «передай точно (*râstihâ*), что ты видел»; 3.5—7, «скажи нам точно (*râstihâ*) всё, что ты видел» 1.20, «Я передам это послание аккуратно (*drustihâ*) и сообщу его точно (*râstihâ*)»; 3.14, «и всё, что он сказал, было записано аккуратно (*drust*), ясно и в деталях». Ср. также Parmenides fr. 4.1 Diels=fr. 9.1 Gemelli Marciano, а также *Reality* 55—9; Платон, *Республика* 614d (*angelon anthrôpous geneshtai tôn ekei kai ... theasthai panta ta en tôi topôi*) и 619b; Данте, *Ад* 32.7—12, а также *RB* 252 п. 213. О древности традиций, содержащихся в *Ardâ virâz nâmag* см. P. Kingsley, *Studia iranica* 23 (1994) 193 и п. 25. Об их связях с Парменидом отметьте, например, *Reality* 563; с *Божественной комедией* Данте — E. Yarshater в *Persian presence in the Islamic world*, R.G. Hovannisian and G. Sabagh (Cambridge 1998) 32 и ссылки в п. 130.
- 65 Даже не пытаясь задокументировать все особенности пророческого языка и стиля *Красной книги* с самых первых страниц, я просто отмечу иронию утверждения Шамдасани, что, хотя книга определенно представлена как пророческая работа, «в то же время Юнг остерегался выставить себя за пророка: «Есть только один путь, и это ваш путь. ... Пусть каждый идет своим путем...»» (C.G. Jung: *a biography in books*, New York 2012, 117). Во—первых, Шамдасани, похоже, не заметил, что для Юнга возвестить о существовании одного — единственного пути (*RB* 231b, 308b) уже значит говорить, как пророк; тот же пророческий язык продолжается повсюду (ср., например, 297 п. 187, об «иоте», что является очевидным отзвуком Мф. 5:17—18), и ближайшую параллель его заявлению здесь можно найти, что важно, у Парменида («Осталось рассказать лишь одну историю о пути»: fr. 8.1—2 Diels=fr. 14B.7—8 Gemelli Marciano, ср. *Reality*

157—60 с зороастрийской параллелью, процитированной на 563). Во—вторых, от него также ускользнуло, что это парадоксальное заявление о существовании одного—единственного пути, но при этом все должны идти своим — продуманная загадка, а также, что пророки в целом — как и Юнг в *Красной книге* — весьма намеренно говорят загадками. Коротко говоря, Шамдасани, похоже, не понял, что подлинный классический пророк — это не современный гуру, он ведёт совершенно иную игру. О всём человечестве как «ein verblendetes Geschlecht», слепом и заблудшем роде, ведущем себя как животные, см. *RBu* 296b (ср. *RB* 297b). Тема слепоты уже присутствует на первой странице *Красной книги* в форме заявления Исайи, что «тогда откроются глаза слепых»; и тут же подхватывается на второй странице в форме признания Юнга, что он, как и все, был ослеплен духом своего времени, пока ему не вернул зрение дух глубин (*Red book*, folio i recto and verso; *RB* 229). Но также следует отметить что язык Юнга при описании человечества как «verblendetes Geschlecht», такого слепого и заблудшего рода, присущ обычному пророческому языку его времени: см., например, Samuel Hirsch, *Die Messiaslehre der Juden in Kanzelvoträgen* (Leipzig 1843) 243 («du, verblendetes Geschlecht!»); Saul Kaatz, *Das Wesen des prophetischen Judentums* (Berlin 1907) 88 («ein sündiges, verblendetes Geschlecht»). Об убедительном изображении Парменидом после возвращения из подземного мира человеческого рода как слепого, заблудшего и глухого (*brotoi eidotes ouden ... kôphoi homôh tuphloi te tethêpotes akrita phula*) см. fr. 6.4—7 Diels=fr. 13.5—8 Gemelli Marciano; также fr. 1.34—6 Diels=fr. 14.3—5 Gemelli Marciano; *IDPW* 221—3; *Reality* 83—8, 105—7, 120—5; о пророческом языке Эмпедокла см., например, E. Norden, *Agnostos theos* (Leipzig 1913) 132—3, 198—200 и *ENM* 351 с *APMM* 370, а также *ENM* 348 п. 31. «Массы ... поразят насмерть»: *PA* 480—1 par. 563, отрывок, заслуживающий сравнения с *RB* 297b. О похожих выражениях см. *PT* 185 par. 313; *SL* 316 par. 754, 571 par. 1316; *JL* ii 209.

- 66 В *Психологических типах* Юнг завершает главу о «Kleipod» или драгоценном камне несколькими словами из Уильяма Блейка, затем подчеркивая с необычным формализмом, как просто и убедительно они резюмируют суть обсуждаемого вопроса (*PT* 272 par. 460, ср. 332 par. 559 «Интуиция Блейка не ошибается...»; он также цитирует Блейка на 249 п. 159). Как хорошо заметил редактор *Красной книги*, учитывая пересечение во времени между работой Юнга над *Психологическими типами* и крайне интенсивными занятиями с *Красной книгой*, это едва ли можно считать незначительным — особенно в свете той степени, в которой поразительное «сочетание текста и изображений [*Красной книги*] напоминает просвещённые работы Уильяма Блейка» S. Shamdasani, *C.G. Jung: a biography in books*, New York 2012, 110—20, ср. *RB* 203b). Но осталась незамеченной столь же поразительная степень, в которой текст *Красной книги* смоделирован по образцу пророческих сочинений Блейка. Упомяну лишь один пример, поскольку выводы из него столь богаты: *Красная книга* начинается с особенно загадочной сцены. Посреди столкновения Юнга с противостоящими притязаниями духа времени и духа глубин внезапно дух времени приближается к нему, держа огромные книги, которые складывает перед ним. Книги содержат всё знание Юнга; страницы из латуни, и несокрушимые слова вырезаны на металлических страницах железным пером (*Red book*, folio i verso; ср. *RB* 230b). Почему этот дух нашего времени должен носить такие книги, остаётся полной загадкой, если не вспомнить известного персонажа Блейка, Уризену, носящего свои книги, которые содержат всё знание нашего мира: «Но он всё нес в сильных руках книги и железное перо / ... книги остаются не постигнутыми / Их ещё предстоит написать и переплести латунию, железом и золотом / Снова и снова такое путешествие лишь железные перья / Запишут, а примет нерушимый лист...» (*The complete poetry and prose of William Blake*, ed. D.V. Edrman, 2nd ed., Berkeley 1982, 348—9; ср. M.O. Percival, *William Blake's circle of destiny*, New York 1938, 23—4, книга, которую Юнг проглотил, как только она вышла). Этот отрывок из раздела *Четырёх Зоа* Блейка, названный «Ночь шестая» (название, которое прозвучит достаточно близким всем знакомым с *Красной книгой* Юнга) говорит практически всё об Уризене или «вашем разуме»: обманчивый, слепой, гордый, суровый, неумолимый демиург, который делает всё, что в его угасающих силах, чтобы притворяться, что он высшая власть, хотя он лишь слабое отражение настоящего божественного духа или даже изначального разума, которым Уризен изначально должен был стать. И чтобы помочь дополнить более широкую картину, я просто добавляю, что для Блейка противоположность Уризена, или Разума, это Воображение: дух пророчества. Конечно, подлинное значение *Красной книги* для самого Юнга лежит в весьма конкретном факте, что её содержание вытекает из мифотворящего воображения, полностью изгнанного принципом разума, то есть гордым, слепым, обманчивым духом нашего времени

(ср. Shamdasani, *RB* 208a). Это значит, что здесь в работе Блейка, не говоря о других фигурах, таких как Парацельс или Якоб Бёме, открыто раскрывается и предстает мифическое обоснование всей *Красной книги* Юнга. Но затем начинается интересная реакция Юнга, медленно дистанцирующегося от Блейка: постепенно, неизбежно скрывающего следы. В 1930 г. он ещё доброжелательно говорил о доступе Блейка к значительному опыту бессознательного через его мифологическую образность; затем всё положительное, что он говорил о нем, почти абсурдно сводилось к маленькому примечанию; и двадцатью годами спустя он поспешно дискредитировал его так же, как его личность №1 дискредитировала гностиков (*SM* 91 par. 142, 96–7 par. 151; *PR* 555 и п. 41; *JL* i 513–14, ii 17). Однако, некоторые вещи скрыть не так легко. В личной копии *Сочинений Уильяма Блейка* есть закладка, которую он вставил в весьма особое место, на полностраничной репродукции одной из самых мощных картин Блейка. Она называется «Солнце Разума» и изображает человека, подчинённо склонившегося перед чудовищным гаснущим солнцем: солнцем, символизирующим не только секулярную религию, которую человечество создало под влиянием Уризена из своего разума, но и пустые рациональные верования, которые ортодоксальные священники, тоже благодаря Уризену, создали из своей религии (*The writings of William Blake*, ed. G. Keynes, London 1925, i, plate xxvi: ср. упоминание Блейком «темной сферы Уризена» в его *Книге Уризена*; D.W. Dörbeker, *Huntington library quarterly* 52, 1989, 56–9, 71 п. 54, 72–3 п. 67). Не стоит и говорить, что это идеально согласуется с собственным повествованием Юнга о первосвященниках, чья рациональность обявляет их изгнать «Kleipod» или драгоценный камень как отвратительное святотатство (*PT* 260–1 pars. 437–8, 266–9, pars. 451–5). Это также идеально согласуется с его яростью на рационализм и негибкость Церкви, которая отвергает даже возможность «новой книги» как кощунство (E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 132). Но, что более важно, это показывает, почему комментаторы Юнга так боялись обратить внимание на его постоянное очернение и даже демонизирование разума в опубликованных сочинениях — потому что это его отношение, как видения Уризена у Блейка, проистекает из мира пророчества. Общие комментарии о «демонизировании» разума у Блейка см. в K. Raine, *William Blake* (London 1970) 146–52; P. Cantor, *Creature and creator* (Cambridge 1984) 29–30; P. Ackroyd, *Blake* (New York 1995) 23, 325. Разум у Блейка, как противоположный полюс и воображения, и пророчества: Percival 36–9, 69; S.F. Damon, *A Blake dictionary* (2nd ed., Hanover, NH 2013) 195, 322, 419–20, 426; Raine 57; A. Ostriker в *William Blake and the moderns*, ed. R.J. Bertholf and A.S. Levitt (Albany 1982) 115–16. Уризен как ослепляющий и слепой (ср. *RB* 229b): Percival 22–3, 69, 182. Как царь гордыни (ср. *RB* 229–30): Damon 419–21; Cantor 31–2. Как обманщик (ср. *ACU* 93 par. 173): Percival 23–4. О книгах Уризена из латуни и железа см. Damon 424.

- 67 В Библии, см., в особенности Ин. 4:16–19, где женщина говорит Иисусу: «Вижу, что Ты пророк» (*theôrô hoti prophêtês ei su*) не потому что он предсказал будущее, а потому что показал ей, что знает прошлое. О древней Месопотамии см., например, M. Neujahr, *Predicting the past in the ancient Near East* (Providence 2012) и, о знакомом выражении «Будущее будет как прошлое», S. Pargola, *Assyrian prophecies* (Helsinki 1997) xlix, lxvi, 6, 14. Эмпедокл, пророчество и прошлое: J.-P. Vernant, *Journal de psychologie normale et pathologique* 56 (1959) 14–18; *ENM* 339–43, 350 п. 37. «Древние преступления»: Платон, *Федр* 244d —e; Vernant 14; W. Burkert, *The orientalizing revolution* (Cambridge, MA 1992) 125–6. Кассандра: Эсхил, *Агамемнон* 1178–1201. Эпименид: Аристотель, *Риторика* 1418a23–5 (*peri tôn esomenôn ouk emanenteueto alla peri tôn gegonotôn men adêlôn de*)=*Poetae epici graeci*, ed. A. Bernabe, ii/3 (Berlin 2007) 145 [зд. в пер. Н. Платоновой — *прим. перев.*]; но, даже передавая эту верную и важную мысль, Аристотель не способен скрыть свой цинизм или сарказм об Эпимениде и пророчестве в целом (E.M. Core and J.E. Sandy, *Aristotle: Rhetoric*, Cambridge 1877, iii 202). О *katabasis* Эпименида см., например, G.G. Stroumsa, *Hidden wisdom* (2nd ed., Leiden 2005) 172; *IDPW* 102, 214–16. О рационализации Аристотелем памяти и обесценивании прошлого см. Vernant 28–9. Состояние ни сна, ни пробуждения: *IDWP* 79–80, 110–11, 245.
- 68 «И так я стал пророком ... дикие звери»: *RBu* 251a (ср. *RB* 251a). *Красная книга* неоднократно связывает знание будущего со знанием изначального прошлого — в полном согласии с древним представлением о пророках как тех, кто знает *ta t'eonta ta t'essomena pro t'eonta*, «всё, что минуло, что есть и что будет» (Гомер, *Илиада* 1.70). Это «паноптическое видение» и богов, и людей, посвященных в знание богов (об «одновременном «видении» прошлого, настоящего и будущего; божественное всезнание происходит именно из обладания паноптическим видением» ср. G. Manetti, *Theories of the sign in classical antiquity*, Bloomington, IN 1993, 15), которое хорошо известно классицистам, но пугающе чуждо последователям Юнга. Оно было

хорошо знакомо Гёте в его открыто пророческих текстах, как форма видения, совершенно чуждого нашему «verblendete Welt» или ослепшему миру («...Знающий прошлое, понимает, что грядет ...»: *Weissagungen des Bakis* 16=Göthe's neue Schriften vii, Berlin 1800, 318–19, cf. H.S. Jantz, *The soothsayings of Bakis*, Baltimore 1966, 33). Уинстон Черчилль в военные годы даже придал этому характерно прагматический оборот («Чем больше вы можете оглянуться, тем дальше можете заглянуть вперед. Это не философский или политический аргумент — всякий окулист скажем вам, что это правда»: *The Lancet* 243, 11 March 1944, 349=W.S. Churchill, *The dawn of liberation*, London 1945, 24, cf. R.M. Langworth, *Churchill by himself*, London 2008, 5, 576). О тесном знакомстве Юнга с этой точкой зрения см. *RB* 247b, 250a, 253b, 304a, 305a и особенно 306a (дары древних вещей, которые указывают на будущее), 316a (знание будущего у Филемона связано с его неизмеримым прошлым), 357 (знание будущего Илией Юнг относит к его связи с изначально древним), 358a (Илия видит будущее, заглядывая в прошлое); также *PT* 400–1 pars. 659–60. Что забавно, за много лет до публикации *Красной книги* Джеймс Оли уже осознал, что «Юнг читал будущее, как и Йейтс, из прошлого», благодаря тщанию, с которым прослеживал эту пророческую способность и Йейтса, и Юнга прямо до Эмпедокла (*The rhizome and the flower*, Berkeley 1980, 172–3); но теперь знак времени — то, что Кристин Меллард может написать якобы авторитетную работу по *Красной книге* и её «одержимости» будущим, не указывая, ни единожды, на фундаментальную важность прошлого (*Cahiers jungiens de psychanalyse* 134, 2011, 119–31). Постоянная связь, которую Юнг проводил между изначальным прошлым и «das Kommende» или тем, что грядёт, тщательно сохраняется в записи поразительных усилий его коллеги Йозефа Ланга в октябре 1917 г. проникнуть в психику Германа Гессе и запечатлеть в ней «изначальное писание человечества», которое сохраняется на «таблицах закона того, что грядёт» («die Urschrift der Menschen, die Du sie lehren mußt, die Gesetzestafeln des Kommenden»: H. Ball, *Hermann Hesse*, Berlin 1927, 159). К счастью, у нас есть текст важного предупреждения Юнга Лангу, написанного меньше чем через три месяца, что единственный способ избежать инфляции отождествления с ролью пророка — это никогда не забывать, что «прежде всего мы должны делать работу бессознательного ради самих себя», а не кого-то другого (письмо Й.Б. Лангу, датированное 17 января 1918 г., ср. *RB* 207a; слова «ради самих себя» подчёркнуты в оригинале). Ричард Нолл заслуживает всякой похвалы за отмеченное им поразительное значение психологических экспериментов Ланга с Гессе (*The Jung cult*, 2nd ed., New York 1997, 233–5, 367–8 п. 53); но у него не было доступа к письму Юнга с предупреждением и, возможно, в своей решимости выставить Юнга в качестве намеренного основателя религиозного культа, он всё равно бы его проигнорировал. Что до собственных видений будущего Юнгом в *Красной книге*: совсем не утопические (Maillard 122, 131), почти все они — видения чистого ужаса от кошмаров, лежащих впереди (ср., например, *RB* 198–9 и п. 45, 274b, 306a, 335a, 345b). Оставить будущее в покое: *RB* 306b. Один из самых отчаянных разделов в *Красной книге*: *ibid.* 306–12. Следует отметить, что резкое предписание наполнить сердце непостижимыми загадками (308b) — это чисто пифагорейство: *APMM* 230–1 и п. 48, 299 и п. 35, 363 и п. 12, 366 и п. 20; *IDPW* 28, 120. Подавление воли и остановка ума: *RB* 311b; cf. 238a и *JV* ii 1125 («всё, что думает человек — это ожидание; это попытка вынудить Бога; человек о чём — то жалуется и пытается что-то из него выжать; потому ни о чём не думайте»). О мучительном процессе трансформации не в то, что хочется, а в то, чем всегда был, ср. также описание Юнгом человека, который пережил внутренний *katabasis* и *nekylia* спуска в подземный мир, чтобы вернуться целостным: «Этот человек отличается от нынешнего, потому что он тот, кто всегда таков, как был, тогда как другой тот, кем является лишь мгновение» (*SM* 139–40 par. 213). Спасение, приходящее из наименее ожидаемого места: *RB* 311b (ср. *PT* 260–2 pars. 438–43, *ACU* 157–8 par. 267). «Всегда это что-то изначально древнее ... в новое время»: *RVi* 310a (ср. *RB* 311b). Сопровождающее изображение в *Красной книге* колесничего с небесными конями (*RVi* 309–10=*RB* 311, ср., например, *JPPF* 4/1, 1912, 321=*ST* 279 par. 423) происходит из древних источников; но критика Юнгом колесничего, который со своими благородными волей и намерением вмешивается в будущее — это прежде всего отвержение рационального колесничего, изображенного Платоном (*Федр* 246a — 256b, ср. *PT* 544 par. 963, *NZ* ii 846). Его уникально прагматичная оценка «изначально древнего» здесь, конечно, точная противоположность наивному устремлению «вернуться в античность» (*PT* 187–8 par. 315–16). Отметим также любимое выражение Вольфганга Паули в начале 1950–х годов, «das noch Ältere ist immer das Neue», «чем древнее, тем новее» (*PV* iv/I 386–7, 389 п. 3, 400; iv/II 343;

- S. Gieser, *The innermost kernel*, Berlin 2005, 195), а также столь же прекрасное описание Анри Корбеном психологической интеграции в его *Philosophie iranienne et philosophie comparee* (Paris 1985) 79: «Вопрос не в том, чтобы отправиться и поселиться в выдуманном прошлом. Вопрос в том, чтобы подготовить внутри дом для будущего того прошлого. Это процесс интеграции в самом фундаментальном смысле».
- 69 Юнг — Фрейд о реинкарнации гностической Софии: *FJ* 484 par. 269J (29 августа 1911 г.) Об акте рождения древнего в новом как гностическом или алхимическом процессе ср., например, *Aion* 181 par. 281. Образ драгоценности на рыночной площади: *PT* 267—9 pars. 452—5. Филемон и Юнг как отец и сын: *RB* 348—56. *Prophêton patêr polyphilos Philêton*: *RB* 154; официальное издание *Красной книги* неверно переводит *prophêton patêr* как «Отец Пророка» (ibid. 317 п. 282). Я должен добавить, что фраза Юнга «отец пророков» — это очевидный отзвук библейского выражения «сыны пророков», которое относится к пророкам, собравшимся под лидерством Илини: о древнем библейском языке об отцах пророков и сынах пророков, так что и отцы, и сыны, совершенно естественно, сами пророки, см. J.G. Williams, *Journal of biblical literature* 85 (1966) 344—8; и о самом Юнге как сыне Илини см., например, *RB* 368a. *Philêton tôn prophêton propatôr*: L.S. Owens в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 24 и 286 п. 86; *Man and his symbols*, ed. C.G. Jung (New York 1964) 198. Древний гностический *Propatôr*, или изначальный отец глубин, был фигурой, имеющей очевидное значение для Юнга. См., например, пометки карандашом в его копии E. Klebb, *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien* (Munich 1912) i 3—4 и отметьте, что здесь, в самом начале знаменитых нападок Иринея на гностиков, *Propatôr* представлен как альтернативный титул для *Vythos* или невыразимого духа Глубин (*Против ересей* 1.1.1, ср., например, *JL* ii 132 и п. 2); даже без этого подтверждения едва ли можно сомневаться, что важнейший спор *Красной книги* между «духом этого времени» и «духом глубин» был напрямую вдохновлён гностицизмом (Owens 27—8). Общую литературу и ссылки на гностического *Propatôr* см. также в Иринеё 1.6.3 (он утверждает, что самое тайное и загадочное имя *Propatôr*—*Anthrôpos*, или «Человек») и 1.12 (цит. Исайя); Ипполит, *Опровержение всех ересей* 6.43.5, 6.48.3; F.—M.—M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Iréné* (Paris 1947) 653 s.v. *Propatôr*; C.A. Baynes, *A Coptic Gnostic treatise contained in the Codex Brucianus* (Cambridge 1933) 209 s.vv. «Forefather», «Forefather» и «Forefather Deep»; V. Macdermot, *The books of Jeu and the untitled text in the Bruce codex* (Leiden 1978) 218—23, 258—79, 304—5 (228—30, 248—58, 271 Schmidt) и 219 п. 3; J.D. Turner в *Nag Hammadi codices XI, XII, XIII*, ed. C.W. Hedrick (Leiden 1990) 248; *Corpus hermeticum*, ed. A.D. Nock and A.—J. Festugiere (Paris 1946—54) iii 7, 11 п. 19, 14, iv 4, 10; *Papyri graecae magicae* (2nd ed., ed. K. Preisendanz and A. Henrichs, Stuttgart 1973—74) i 132—3 (*PGM* IV.1988—9) и ii 74 (*PGM* XII.236—7) и A. Dieterich, *Kleine Schriften* (Leipzig 1911) 18—19; Ямвлих, *О мистериях* 8.4 и G. Shaw, *Theurgy and the soul* (University Park, PA 1995) 113 п. 9; R.M. van den Berg, *Proclus' hymns* (Leiden 2001) 264. Латинский алхимический текст, процитированный на росписи в Боллингене: *Artis auriferae volumen secundum* (Basle 1593) 239—40; cf. *PA* 109—10 par. 140.
- 70 Об архетипическом пророке, который «ни говорит, ни скрывает, но предлагает знак» см. знаменитое высказывание любимого автора Юнга Гераклита, fr. 7 Gemelli Marciano=C.H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus* (Cambridge 1979) 42—3, 123—4; и о древней традиции говорить тем, у кого есть глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, ср. *APMM* 370, *Reality* 433. Заратустра, Будда, Христос, Мани, Мухаммед: *NZ* i 12—14, 45, 492—3, ii 852, 1296, 1531; черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 26 января 1924 г. (*CBA*), ср. *RB* 231b; L.S. Owens and S.A. Hoeller в *Encyclopedia of psychology and religion* (2nd ed., New York 2014), ed. D.A. Leeming, 979. Об историческом датировании Заратустры см. P. Kingsley, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990) 245—65 и *Journal of the Royal Asiatic Society* 5 (1995) 173—209 и F. Grenet в *The Wiley Blackwell companion to Zoroastrianism*, ed. M. Stausberg and Y.S.—D. Vevaina (Chichester 2015) 21—2; возражение Мартина Уэста о датировании его седьмым столетием до н.э. противоречит и греческим, и иранским свидетельствам (*Hellenica* iii, Oxford 2013, 89—109). «Он был Христом ... рождался снова»: *NZ* i 45. «Тот, что уходит и тот, что приходит»: ibid. 44. «Лишь иногда»: черновик письма де Ангуло Юнгу, датированный 25 сентября 1922 г. (*CBA*); о периодических повторных появлениях см. также *Rb* 149=316a. «Редкое явление»: *PT* 268 par. 453. Естественно, это приводит Юнга очень близко к учениям теософов (*IJP* 101). «Когда ни случается так, что приходит в упадок праведность...»: *RB* 154 левое поле, цитата английской версии *Бхагавад — Гиты* 4.7—8;

- о знакомстве Юнга в то время с Гумой, а также связанной с ней литературой см. *JPPF* 4/1 (1912) 209 п. 2, 219 п. 1=*ST* 166 par. 241, 174 п. 4 и *Psychological Types* (London 1923) 242–57 и 244 п. 5. Будды и бодхисаттвы: *NZ* i 13, 97, 264. Следует отметить, что для Юнга граница между пророком и спасителем была вполне проницаемой (*TE* 169 par. 260, *ACU* 157 par. 267, *JL* ii 174=E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 102–3).
- 71 О стандартном мнении, что к «1919 г. Юнг прошел через главный период психологического недомогания» см., например, А.С. Elms, *Uncovering lives* (New York 1994) 68; Р. Nomans, *Jung in context* (2nd ed., Chicago 1995) 80 («к августу 1914 г. Юнг вступил в самую противоречивую фазу своих тяжелых годов, которая прекратилась только к концу десятилетия»); *MDR* 197–8/206–7. Беседы с душой: *BB* vii 92 sheet «с»; *RB* 211 (5 января 1922 г.). Рассказ об уникально крепком сне Юнга см. в Aniela Jaffe, *From the life and work of C.G. Jung* (2nd ed., Einsiedeln 1989) 121–2; о его стыде от того, что приходится вызывать сон искусственно (*ibid.* 121), что очень даже связано с гнетущим страхом стать вторым Ницше, см. мои комментарии в *NZ* ii 1470–1. Большая часть первоначальной работы над материалом, что появилась в *Красной книге*, проводилась ночью (*RB* 233a, 238b и п. 91; L.S. Owens, *The Gnostic* 3, July 2010, 23–36), и бессонница повторяется как постоянная проблема по всей *Красной книге* (*RB* 237 п. 81, 262a, 264b, 296, 306a). Только близким людям, таким как Виктор Уайт или, что иронично, Аниэле Яффе он хоть слово говорил о «жесткой» бессоннице, которая мстила ему в процессе работы над *Aion* и *Ответом Иову* (*JL* i 480, 492=*JW* 103, 118; *JL* ii 18; ср. *ibid.* 125, *JK* 203). В 1930–е годы он также делает интересные наблюдения о том, что архетипы никогда не спят, о бессоннице, которая неизбежно следует из всякого человеческого контакта с ними, о тщетности попыток вернуть время вспять ради хорошего ночного сна, притворившись, что такого контакта не было (*NZ* i 283–5).
- 72 Черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 26 января 1924 г., документирующий беседу, произошедшую между ними в понедельник 21–го: *RB* 231b (*CBA*); этот отрывок абсурдно неверно понял Лиз Грин в её астрологической мешанине, *The astrological world of Jung's «Liber novus»*, London 2018, 95). Я сделал некоторые очень мелкие правки расшифровки Шамдасани, основанные на сравнении с оригинальной рукописью.
- 73 Самое показательное введение в Мани и манихейство — это всё ещё, несмотря на возраст, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine* (Paris 1949) друга Анри Корбена Анри — Шарля Пюэша, а также поразительная работа «Концепция искупления в манихействе», которую Пюэш представил в Эранос летом 1936 г. (*The mystic vision*, ed. J. Campbell, Princeton 1968, 247–314); Geo Widengren, *Mani and Manichaeism* (London 1965); и L.J.R. Ort, *Mani* (Leiden 1967). О Мани, его отношении к Эмпедоклу и всём вопросе о науке как спасению см. также *ENM* 342–4, 386–7. Об одобрении Юнгом Мани и вдохновлённой им работы — которую он свободно описывает как «важнейшую», «чудесную», «великолепнейшую» — ср., например, *JV* i 461, ii 659–60, 840, 1004–5, 1028, *NZ* i 45, 305–8, 492–3, 668, ii 852–3, 1086–7, 1116, 1526. Английский текст *Mysterium Coniunctionis* содержит весьма неудачные переводы: вовсе не утверждая, как собственную оценку, что «Мани сочинил свою пагубную ересь, отравившую народы» (*MC* 38 par. 31), Юнг просто сообщает тот факт, что «согласно христианской традиции, Мани, как считается, сочинил свою пагубную ересь, отравившую народы». Конечно, за всеми этими деталями скрывается бесконечно деликатный вопрос. Это вопрос о степени, в которой, несмотря на свои страстные отрицания, и особенно через свои постоянные нападки на учение о зле как *privatio boni* или простом отсутствии блага, которое было создано ортодоксальными христианами ради сражения с манихейским дуализмом, Юнг считал своей ролью помочь вернуть обновлённую форму манихейской ереси назад в современный мир (ср., например, *Aion* 61 п. 75; L. Oglesby, *C.G. Jung and Hans Urs von Balthasar*, Hove 2014, 85–6, 110–11).
- 74 Учитель, превосходящий вселенную: черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 28 января 1924 г. (*CBA*). Об инстинктивном страхе Юнга перед склонностью «конкретизировать» (ср. *JL* ii 203) бесконечно утончённую сущность спасителя в форме отдельного человека, не допуская спасительному началу действовать свободно, вопреки всяким нашим разумным ожиданиям см., например, *RB* 311b, *PT* 2602 pars. 438–43, *ACU* 157–8 par. 267. О клетке, в которой Учитель и ученики так легко запирают друг друга ср. *RB* 316b; *TE* 234 par. 390. О библейском столпе огня, который направляет в ночи, в отличие от облачного столпа, направляющего днём, см. Исх. 13:21–2, 14:24, Числа 14:14, Неем. 9:12 и 19.

- О столпе огня или света как особенно манихейском, — а позднее суфийском, — символе см., например, C. Schmidr and H.J. Polotsky, *Ein Mani—Fün in Ägypten* (Berlin 1933) 66 и S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China* (2nd ed., Tübingen 1992) 139; H. Corbin, *Cyclical time and Ismaili gnosis* (London 1983) 109–15, 140–1, 181 и G. Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam* (Berlin 1980) 149–54; F. Kazemi в *Lights of 'Irfân*, ed. I. Ayman, xiv (Darmstadt 2013) 60–6. О пророке как столпе см. также W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) 173 (ср. 193 и *AN* vii 142) и, о более широком историческом контексте, С. — М. Edsman, *Le baptême de feu* (Uppsala 1940) 154–74 (особенно 166–72 о Христе и Мани как столпах огня); M. Idel, *Ascensions on high in Jewish mysticism* (Budapest 2005) 123–7; M. Popovic, *Reading the human body* (Leiden 2007) 248–9. Сам Юнг был близко знаком с различными ролями, которые столп огня или света играл в манихейской традиции: *JV* ii 1004–5; *NZ* ii 853; *MC* 76 п. 219, 395 par. 567. Его наблюдения о психологическом смысле столпа см. также в *IJP* 147, 154; *NZ* ii 1420; *PPT* 220 п. 17; *AS* 62, 310 и п. 20.
- 75 *NZ* ii 852. Юнг прежде всего говорит здесь об архетипическом «искажении», которое было вызвано отождествлением Ницше с Заратустрой; но тот же принцип применим в случае Заратустры или любого другого пророка, отождествляющегося со своей пророческой ролью. Ср. *PR* 345–6 par. 534, где Юнг описывает бесконечную благодать, спонтанно возникающую в результате «архетипов, пробуждающихся к самостоятельной жизни»; и отметьте также его совет Барбаре Робб («Я надеюсь, она не попадет в искушение отождествления с той большой личностью, благодаря которой она знает меня») в *JW* 71, где смысл в том, что всякое отождествление просто мешает способности этой великой сущности делать свою таинственную работу в мире в согласии с «божественной волей» (*ibid.* 70–6). С другой стороны, как яркий пример лика дьявола, появляющегося, когда человек лично отождествляется с архетипом спасителя, см. *JK* 259–60, 261–2.
- 76 Юнг о сомнении: *RB* 301b; С. МакКенна в *Insanity and divinity*, ed. J. Gale, M. Robson and G. Rapsomatioti (Hove 2014) 68; и о «важности сомневаться в нашем сомнении» ср. *APMM* 13. О Корбене и традиции *Ishrâqî* см., например, *AE* xvi; о мистицизме *Ishrâqî* и досократиков см. *APMM* 371–91.
- 77 О неизбежной «порче», вызванной непониманиями — и непониманием непонимания — апостолов, последователей и учеников см. W.B. Henning, *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1944) 136–7=*Selected papers* (Tehran 1977) ii 142–3. О новшестве Мани одновременно писать и рисовать см., например, L.J.R. Ort, *Mani* (Leiden 1967), а также о всём вопросе манихейского искусства, A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien* ii (Die manichäischen Miniaturen, Berlin 1923) и с (Neue Boldwerke, Berlin 1926); H.—J. Klimkeit, *Manichäische Kunst an der Seidenstrasse* (Opladen 1996); Z. Gulacsi, *Mani's pictures* (Leiden 2015); и отметьте также комментарии А. Корбен, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris 1971) 194–204=*The man of light in Iranian Sufism* (Boulder 1978) 133–8. О манихейской динамике непрерывности линии пророческих предшественников (а также превосходства и отличия от неё) см. Ort 115–27. О ключевом акценте на собственном источнике вдохновения, тождественном источнику, который вдохновлял всех до единого предшественников, ср. формальное резюме Хеннинга о «манихейской профетологии» (в конкретном случае Мани «целью божественных вдохновений, которые он получил, было сделать известным человечеству подлинное состояние мира», но сущность «всех откровений, полученных Мани или его предшественниками, была одной и той же: они исходили из одного и того же источника и были даны для одной и той же цели»; *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 1944, 136=*Selected papers* ii 142), а также Ort 118: «тщательно вслушиваясь в его слова, мы слышим не голос синкретиста. Мани лишь хочет сказать, что его предшественники и он сам были посланы и вдохновлены одним и тем же отправителем. Это значит, что Будда, Заратустра и Иисус получили своё вдохновение из того же источника, что и Мани. ... Нам следует называть этот феномен не синкретизмом, а «общий источник» или «тем же вдохновением». О стандартной гностической, манихейской, а также исламской процедуре перечислять пророков—предшественников по имени с заметной любовью к числу четыре см., например, H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* i (3rd ed., Göttingen 1964) 285 п. 1; E. Rose, *Die manichäische Christologie* (Wiesbaden 1979) 33; C. Colpe, *Das Siegel der Propheten* (Berlin 1990) 228–9; J.C. Reeves, *Heralds of that good realm* (Leiden 1996). Добавление Юнгом Мухаммеда в этот список пророков — просто признание хорошо известного факта, что Мухаммед наследовал Мани как следующая большая фигура в истории, ставшая «Печатью Пророков», приняв в процессе много манихейских традиций: см., например, Colpe 227–47; M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie* i (Tübingen 1995) 208–9.

- 78 *MDRC 224—30; MDR 228—32/242—6*; ср. *JP 31—4* (8 ноября 1957 г.) Отметьте, что в *MDR 228/242*, где Юнг описывает свои приготовления к отплытию в Европу, вместо «из Марселья» следует читать «в Марсель». Хотя упоминание уйгурского письма и турфанских манихейских фрагментов отсутствует в неопубликованных Протоколах, невероятно, чтобы Аниэла Яффе придумала такие детали; и, конечно, в таком случае она имела доступ не только к различному дополнительному письменному материалу (ср., например, её *From the life and work of C.G. Jung 2nd ed.*, Einsiedeln 1989, 134; *JSB 25*), но и к самому Юнгу. Пропуск упоминания в записи 1957 г. значим как указание на то, что на некотором осознанном или бессознательном уровне Юнг просматривал и даже пересматривал смысл своих старых снов.
- 79 Печально говорить, но Сону Шамдасани делает введение в эту первую публикацию мощного диалога, настаивая, что роль Юнга как психолога требовала резкого «отвержения» всего, связанного с религией, что предлагала ему анима или душа (*RB 211—12*). Но такая идея «отвержения» требует фундаментального непонимания и искажения юнгианской психологии — и гарантирует мгновенное возвращение той «рациональной точки зрения», которая, как предупреждает сам Юнг, всегда найдет способ отбросить побуждения души как бесполезные (*PT 251—2* pag. 426). Этот диалог между ним и душой, конечно, классический пример внутреннего диалога между сознанием и бессознательным, нацеленный на создание того, что он стал называть трансцендентной функцией; и трансцендентная функция совсем не включает в себя отвержение, разве что на поверхности. За воюющими противоположностями скрыто лишь постоянное улучшение и сотрудничество, направленное к таинству интеграции на более глубоком уровне (*SD 87—90* pars. 181—9). Вот почему Юнг любил цитировать искушение Христа в пустыне как идеальный пример действующей трансцендентной функции: на поверхности кажется, что Христос просто отвергает попытки дьявола соблазнить его властью. Но, в конечном счете, он ничего не отвергает, потому что, благодаря дьяволу, приходит к осознанию своей духовной или невидимой власти (*JL i 267—8*, ср. *PT 53* pag. 80). Что до популярной ныне идеи, что Юнг с нетерпением отвергал коварные и соблазнительные предложения своей души, может быть полезно рассмотреть, каким внимательным и уважительным он был к её пророчествам о его собственной судьбе (*JP 258*). На самом деле, его цитата в *Психологических тупах* слов Шпиттелера душе содержит, как и вступление к *Красной книге*, немало автобиографического: «Я думал, что лишён всего, но я безмерно богат, пока ты остаёшься со мной и сладкими устами называешь меня своим «другом»» (ср. *PT 174* pag. 290).
- 80 «Тайная церковь»: Юнг — Эстер Хардинг 5 июля 1922 г., *Quadrant 8/2* (Winter 1975) 9 («Он сказал, что, если мы принадлежим к тайной церкви, то принадлежим, и не нужно об этом беспокоиться, всё может идти своим чередом»)=*JS 29*; L.S. Owens в *Das «Rote Buch»*, ed. T. Arzt (Würzburg 2015) 250, 252. «Невидимая церковь»: *CS 19—20*, *RB 211* п. 176; следует отметить, что идея «невидимой церкви» имеет более тесные связи с ортодоксальным христианством, чем концепция «тайной церкви» (ср., например, A. Gamman, *Church invisible*, Whangararaoa 2013). Позже Юнг часто будет ссылаться на *ecclesia spiritualis* или «духовную церковь», в полном согласии с традициями, исходящими от Иоахима Флорского, и встретит здесь значительное сопротивление (L. Oglesby, *C.G. Jung and Hans Urs von Balthasar*, Hove 2014, 73; об истории идеи см., например, M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages*, Oxford 1969, 203, 272). Ричард Нолл делает полезную цитату формального описания Гарольдом Маккормиком в 1916 г. Психологического клуба как «Видимой Церкви», в отличие от невидимой церкви, которую он называет «Цюрихской школой», но неуместно добавляет, что «упоминание Гарольдом клуба как «Видимой Церкви» показывает, что он читал работы Артура Эдварда Уэйта, особенно его книгу 1909 г. *Тайная церковь Святого Грааля*» (*The Aryan Christ*, New York 1997, 229). Очевидно, это показывает, что МакКормик не меньше Эстер Хардинг и других слушал Юнга. Об исследовании Уэйтом мистического пути, «который, согласно западным традициям, сконцентрированным на Святом Граале, назывался путем «Тайной Церкви» в смысле церкви, которая лежит в «тайне» всякого человеческого сердца» см. комментарии Анри Корбена: *Temple et contemplation* (2nd ed., Paris 2006) 315, 456.
- 81 Прямо в начале *Красной книги*: *RBv 229b* (folio i verso; *RB 229b*). Вступительное заявление Юнга, что он должен возвестить («euch verkünden») просто безошибочно библейское, как и его утверждение чуть дальше на той же странице об охватенности божественной благодатью. Он очень близко и очевидно повторяет отрывок Ин. 16:13—15 («was zukünftigt ist wirt er euch verkünden ... euch verkünden ... euch verkünden» в

Zürcher Bibel), что совсем не случайно, учитывая цитату из Евангелия от Иоанна рядом с тремя цитатами из Исаяи (folio i recto, *RB* 229a). Но язык Ис. 61:1 о благовествовании («verkünden») пророческого послания («Botschaft») столь же значим в свете важности, которую, даже много лет спустя, Юнг будет продолжать приписывать своему пророческому посланию или «Botschaft» миру (*JP* 144); см. также Исх. 19:3, Ин. 4:19–26, Деян. 26:22–24. О его прямых вступительных утверждениях о вынужденности говорить от имени духа глубин и надённости божественной благодатью или «Gnade», которой он не должен сопротивляться, см. *Red book* folio i verso (*RB* 230b) ср., например, Ис. 6:5–8. Дух глубин отнимает у него всё, включая привязанность к науке, лишает радости, жизни и способности говорить о чём — то другом: *RB* 229–30; ср. V.W. Odajnyk, *PP* 53 (2010) 447–8. Нет выбора: *RB* 229–30; *JP* 145 (смягчено для опубликованной биографии: *MDRC* 122, *MDR* 171/178). «Рад избегнуть гибели»: Гомер, *Одиссея* 9.63, 9.566, 10.134; *ZL* 23 par. 69; *JP* 147; *MDRC* 120 и п. 1=ETC 180 и п. 4. Помнить об Одиссее или Улиссе: *RB* 245b, 246 п. 159, 247b и п. 176, 304 п. 223, 366a, 367a; *NZ* i 462 и п. 3, ii 1191 и п. 2; *ETC* 103–4. Когда Юнг говорил Аниэле Яффе в октябре 1957, что, написав *Красную книгу*, он точно и верно подчинился («getreu») божественному обязательству, наложенному на него, то ссылался прямо на приказание Или — больше сорока лет назад — записать точно и верно («getreu») всё, что ему показано: *RB* 252b, *JP* 148 (ср. 144–5, а также *RB* 190, написано в 1959 г.) Его разочарование в возможности освобождения: *JP* 148. Часть в нём, которая не могла выносить величественный пророческий стиль, неодолимый язык «Prophetentum»: *JP* 144–5, 169; Яффе беспрестанно наносила вред, в процессе губя бесчисленное количество юнгианских комментаторов, удаляя всё, что Юнг сказал о пророческом языке и заменяя своим жалким вздором об оставлении *Красной книги*, потому что он почувствовал, что она слишком «эстетичная» (*MDR* 180–1/188). Об осознании Юнгом необходимости перевести «Botschaft», послание или миссию к миру, которая была вынужденно возложена на него, на другой язык, то есть язык науки, см. его кристально ясные утверждения в *JP* 144.

- 82 Парменид и Эмпедокла о необходимости адаптироваться к человеческим условиям, к приемлемому языку науки их времени: Parmenides frs. 1.28–32, 8.50–2 и 60–1 Diels=frs. 8A.35–7 и 8B, 14B.76–8 и 15C.11–12 Gemelli Marciano; Empedocles frs. 4, 8 и 9 Diels=frs. 9, 13 и 14 Gemelli Marciano; *ENM* 382–4; *Reality* 27, 205–58, 422–9. Юнг о возвращении на «человеческую сторону» и о науке: *RB* 219b, ср. *JP* 148; следует помнить, как остро осознавал Юнг, не в меньшей степени благодаря близкому знакомству с древнегреческой и латинской литературой, огромные трудности, связанные с возвращением в мир живых из мира мёртвых (*PA* 39; S, Shamdasani, C.G. *Jung: a biography in books*, New York 2012, 201–2). Божественность и опасности *mêtis*: M. Detienne and J. — P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence* (Paris 1974), и о ключевой роли *mêtis* в жизни, а также учениях и Парменида, и Эмпедокла см. *Reality*. Божественное заботится обо всём: *IDPW*; *Reality* 26–284. К счастью, нет необходимости ссылаться на знаменитое возвращение Одиссея в конце *Одиссеи* Гомера. С явной умышленкой, словно лишь упомянуть такие абсурдные представления значит уже дискредитировать их, Сону Шамдасани ссылается на работу Пола Стерна — «по его мнению, Юнг был «провидцем», замаскированным под учёного» — и не только отмечает, что Фрэнк МакЛинн похожим образом «считал Юнга пророком, притворяющимся учёным», но и цитирует уморительный комментарий МакЛинна о том, как «акры печатной бумаги можно было бы спасти, если бы Юнг начистоту признался, что он пророк» (P.J. Stern, C.G. *Jung: the haunted prophet*, New York 1976; F. McLynn, *Carl Gustav Jung*, New York 1996, 316; *JSB* 72, 83). Описания юнгианской психологии как замаскированного гностицизма или теософии см. в Н. Ellenberger, *L'évolution psychiatrique* 17 (1952) 151. Юнг резко утверждает, что возложенная на него задача была в том, чтобы перевести его миссию и послание миру с языка пророчества на язык науки: *JP* 144 (сентябрь 1957 г.); ср. 145, 169. «Сегодня глас вопиющего...»: *SM* 38 par. 159 (1934), цит. Ис. 40:3; ср. *ZL* 35 par. 108. О тщетности попыток предстать пророком в современном мире см. *JL* ii 174=E. Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 102–3 (1954); и отметьте также комментарий Рольфа Юнгу, что в эту эпоху «духовного коллапса, не имеющего параллелей в человеческой истории», никто не верит в то, что говорят мистики или знахари или спасители, «потому что им недостает научного основания, и Учёный — это Знахарь наших дней» (*ibid.* 163–4: об учёных как действительных современных пророках ср. недавнее исследование L. Walsh, *Scientists as prophets*, New York 2013). Конечно, это подводит самого Юнга захватывающе близко к тому, что он описывает как «по-

- пытки утаивания» такими людьми, как Рудольф Штейнер или Мэри Бейкер Эдди, чьи движения «имели подлинно религиозный характер, даже хотя претендовали на научность»; но это просто помогает объяснить, почему он так осознавал необходимость подчёркивать свои научные полномочия. И, кроме того, как он добавляет: тот факт, что все эти движения «придают себе научный лоск — не просто гротескная карикатура или маскарад, это позитивный признак, что они действительно стремятся к «науке», т. е. *знанию*, а не *вере*, которую ... современный человек не выносит. ... Он хочет *знать* — испытать самому» (СТ 84 pars. 170—1). О положении мистика, облачённого в научные одеяния см. также Р. Kingsley, *Black zinnias* 1 (2003—4) 21—6.
- 83 Следует дважды отметить: Empedocles fr. 25 Diels; ср. fr. 35.1—3 Diels=fr. 38.1—3 Gemelli Marciano и ENM 395—6. 1 октября 1957 г.: JP 149. С учётом противоречия между огненной лавой и упорядоченной жёсткостью опубликованных книг Юнга сравните также проведённый Кэри де Ангуло больше тридцати лет назад контраст между огнём, горящим в его устных словах, а также в словах *Красной книги*, и «профессорством» опубликованных книг, исходящих из головы, а не сердца (RB 214a; CBA). О непонимании и искажениях Аниэлой Яффе этого отрывка в Протоколах, включая замену юнговского космологического образа превращения выделяющейся изначальной субстанции «в упорядоченный мир» тривиальной идеей о том, что он воплотил её в «современной картине мира» см. MDRC 145, ETG 203, MDR 190/199; о Сону Шамдасани JM 22 («... а затем вынужден был всё классифицировать...»). «Обычный язык ... до того, как у человека появилась мысль»: NZ ii 970—1. Как мифологический пример «откровения мысли, существовавшей до того, как у человека была мысль» Юнг приводит вавилонского бога — рыбу Оаннеса, который сообщает свою изначальную мудрость человечеству из моря бессознательного (ibid. 971). Это не случайно, потому что в другом месте Юнг описывает свой сон, в котором Оаннес отождествлялся с его учителем Филемоном (письмо Кэри де Ангуло, датированное 18 августа 1925 г.: CBA) — и открытие, что даже мысли человеку не принадлежат, было, конечно величайшим даром Филемона Юнгу. См. JP 24; MDR 176/183; и отметьте также TE 201 pars. 323 об опасности глубоко впасть в «привычку отождествляться с мыслями, которые к нам приходят и которые мы неизменно считаем своими».
- 84 Empedocles fr. 9.5 Diels=fr. 14.5—6 Gemelli Marciano; ENM 382—4 и п. 120; Reality 422—5; Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker* ii (2nd ed., Berlin 2013) 374—5.
- 85 «Я проклятый дилетант...»: JP 149; отрывок уже приводился с прискорбными результатами в JM 22. Кроме абсурдно неверного перевода слов «der hat dann alles angeordnet» в том смысле, что Юнг сам «затем должен был всё классифицировать», Сону Шамдасани впадает из катастрофы в катастрофу, также неверно перевода «ich bin der verfluchtete Dilettant» как «я самый проклятый дилетант» — и используя этот образ проклятого, но благородного дилетанта как основу для всей книги о том, почему Юнг, борющийся учёный, сделал целью жизни объединение всех научных дисциплин своего времени под единым психологическим знаменем (JM 1, 22). Но Юнг тут просто ругается («Я самый проклятый дилетант, что жил на свете»), как часто делал; и, хотя иногда говорил где-то о ценности попытки «противостоять фрагментации наук» (ibid. 22), всякий, кто позаботится прочитать этот отрывок в неопубликованных Протоколах, скоро осознает, что его реальный смысл и подлинный центр интереса лежит в совсем ином месте. К сожалению, почти полное отсутствие способности различать, продемонстрированное юнгианским сообществом, означает, что это непонимание уже просачивается в литературу о Юнге (так, например, J.R. Haule, *Jung in the 21st century*, Nove 2011, i 2, 258, 262 п. 6); и хотя Шамдасани устроил крестовый поход из опровержения причудливого «мифотворчества» (JM 102, 24 и далее), окружающего фигуру Юнга, похоже, от него ускользнуло, что чрезмерная рационализация слов и работы Юнга — это просто ещё одна форма мифотворчества. Единственный момент, в котором Шамдасани, по крайней мере, близок к правоте о признании Юнга в дилетантстве — это когда он отмечает, что оно было исключено Аниэлой Яффе из опубликованной версии биографии Юнга, и как «неудивительно, что он было опущено, учитывая, насколько оно далеко от распространённых образов Юнга» (ibid. 22). На самом деле, сохранившиеся расшифровки Протоколов Яффе до сих пор показывают, в каком она была отчаянии в тот момент, когда Юнг честно признается в своём дилетантстве, вставляя в текст рукописные добавления собственных похвал его безусловного великолепия и точности его науки (JP 149). Эта же история снова и снова повторялась с редакторами собрания его писем: в момент, когда Юнг описывает себя и того, кому пишет, как «простых дилетантов», «bloße Dilettanten»,

редакторы тут же настаивают, что слово «дилетант» здесь используется «не в уничижительном смысле» (*QPT* 40 и п. 44; тот факт, что Юнг называет себя и своего корреспондента «amateurs», в буквальном смысле любителями, ничего не меняет). О Юнге как дилетанте ср. также описание его у Сони Марьяш как «всего лишь болтуна, который всё подбирает и тащит домой» (D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 826 п. 102); его собственное признание в 1957 г. в том, что он «совершенно *amathematikos*» (*JL* ii 404, cf. *SD* 419 par. 816); его описание себя как дилетанта в *JL* i 114 и *MDR* 91/86; и поразительно безжизненное предисловие, написанное им для запланированного американского тома Эранос, который, так сложилось, не был издан (*Spring* 92, 2015, 83). Крайне забавно, что Шамдасани совершает ошибку, используя это уникально поверхностное предисловие с его бессодержательно звучащим призывом к специалистам различных областей приезжать со своими талантами в Эранос, чтобы попытаться пролить свет на уникально глубокое объяснение Юнгом своего дилетантства здесь, в Протоколах (*JM* 21–2): пытаться экзотерическим объяснить экзотерические истины никогда не бывает хорошей идеей. Как оказалось, Кэри Бейнс была не только умна, но и достаточно отважна, чтобы сказать Юнгу, что написанное предисловие столь жалко беспомощно, что не заслуживает печати. Он всем сердцем согласился, но отказался переписывать его, как она настаивала. Он лишь написал его, чтобы организатор собраний Эранос, Ольга Фрёбе — Каптейн, отстала и не тратила его драгоценное время или усилия на то, что он считал неважным (Bair 472; R. Bernardini, *Jung a Eranos*, Milan 2011, 296–7).

- 86 *JP* 149. В оригинале фундаментальное противоречие очевидно и заметно между «Urstoff» или «изначальным материалом» бессознательного — что он также называет «чистым материалом» или «Rohstoff», то есть спонтанно текущей сущностью пророчества (*JP* 169) — и «Bekleidungsstoff» или маскировочным материалом, который он использует, чтобы покрывать и скрывать. Ввиду очевидных юридических ограничений, а также из уважения к неопубликованной природе материала я ограничился точным пересказом, а не переводом того, что Юнг говорит в этом ключевом отрывке. Всё остальное будет дожидаться момента, пока Протоколы его интервью с Аниэлой Яффе не будут опубликованы и официально переведены.
- 87 О прямом и безоговорочном утверждении Юнга, что переживания алхимиков были и его переживаниями см. *JP* 227 (22 ноября 1957 г.; расчленено, а также разбавлено в *MDR* 196/205, 200/209). О его жалобах, очевидно, Марии—Луизе фон Франц, о навязанном ему испытании исследований по алхимии ср. A. Ribi, *Analutische Psychologie* 13 (1982) 202 («Er soll gesagt haben, diese Arbeit habe ihn noch viel mehr Mühe gekostet als die Auseinandersetzung mit dem Unbewussten»). О психологическом значении, присущем, по Юнгу, такой образности облачения и разоблачения см. F.X. Charet, *Spiritualism and the foundations of C.G. Jung's psychology* (Albany 1993) 253. Об алхимической традиции, самой по себе пророческой, отметьте, например, магический гимн Гермесу как *thnêtoisi prophêta* или «пророку смертных», с которого Юнг начинает своё большое исследование о «Духе Меркурии» (*AS* 192); и сравните утверждение, где он цитирует, в своей последней большой работе, Николая Барно о «всём Законе и Пророчестве алхимии» (*tota Lex et Prophetia chemica*: *MD* 61 par. 59 и 566 п. 140. Чтобы понять, что лежит за этим сочетанием «Закон и Пророчества» см., например, P. Lory, *Jâbir ibn Hayyân, L'Élaboration de l'éllixir suprême*, Damascus 1988, 15 и п. 33, а также *IDPW* 204–19). Об алхимии как пророческой традиции с самого начала см., в общем, R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904), особ. 215 п. («Der vollkommene Alchemist hat die gnôsis und ist der wahre Prophet»); S.L. Grimes, *Zosimus of Panopolis* (PhD thesis, Syracuse University 2006) 37 и п. 64, 38, 42; K.A. Fraser, *Dionysius* 25 (2007) 37, 47–9; M. Martelli, *Nuncius* 26 (2011) 289–90; R. Patai, *The Jewish alchemists* (Princeton 1994) 18, 21, 29–30, 49, 70; Lory 15; L. DeVun, *Prophecy, alchemy and the end of time* (New York 2009). И о последнем выражении «алхимии — это сестра пророчества» ср. *SB* xi, 205–6, 302 п. 72, 324 nn. 54–5.
- 88 О весьма уважаемой идее, что Юнг, наконец, смог «найти работу всей жизни» в мире науки, захлопнув дверь в мир пророчества см., например, Joseph Cambrey, *IJJS* 3 (2011) 110–24. Когда мне в феврале 2016 г. выдалось встретиться с одним из ведущих авторитетов по отношениям Юнга с наукой, я спросил, почему он никогда не упоминал, каким глубоко неопределённым Юнг был в отношении науки всю жизнь и как упорно на практике оставался «безразличен к научному знанию» (*CT* 251 par. 496). Данный мне ответ довольно ясно показывает, сколько внимания следует уделять ныне публикуемой на эту тему юнгианской литературе: «Конечно, я знаю, о чём вы говорите, но не могу этого упомянуть, когда преподаю или пишу, потому что в таком

случае тут же потеряю свои гранты, и меня больше никто не пригласит выступать на конференциях». Что до идеи, крайне популярной после публикации *Красной книги*, что Юнг просто оставил мир пророчества ради мира науки: она по большей части представлена как замысловатое современное описание его интеллектуальной эволюции и развития. Однако, похоже, осталось незамеченным, что это просто усталое воспроизведение уже проделанных шизофренических попыток, с помощью которых почти два столетия рационалистические историки пытаются избавиться от неприятного напряжения, невыносимых конфликтов и противоречий между фигурой Эмпедокла — учёного и реальностью Эмпедокла—пророка. Предположительно, всё можно разрешить утверждением, что Эмпедокл играл роль иррационального пророка, когда он был юношей с горячей головой, но оставил весь этот вздор позже, ведя трезвую жизнь учёного (так, например, в J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Ghent 1894, 159–74; W. Kranz, *Hermes* 70, 1935, 111–119); почти две сотни лет потребовалось, чтобы дискредитировать такие ребяческие идеи раз и навсегда, доказав, что Эмпедокл — пророк был также учёным, тогда как Эмпедокл — учёный, врач, философ, внутренне никогда не переставал быть пророком (A. Mertin and O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin 1999, 114–19; *ENM* 339–41). Что до того, как Юнг сначала хотел чего—то достигнуть через свою науку, пока в 1913 г. не наткнулся на судьбоносный поток лавы (*JP* 149): он бросился в мир науки целиком, насколько мог (*MDR* 79–92/72–86; E. Taylor, *Psychoanalytic review* 83, 1996, 547–68), даже хотя уже был наполнен ужасом от холодной механической бессердечности науки, а также большинства учёных (см., например, M.—L. von Franz, *ZL* xvi—xviii о 1896 и 1897 гг.; A. Jaffe, *Word and image*, Princeton 1979, 26–7 о его дневниковых записях в 1898 г.) Затем лава отнимает его веру в науку: *RB* 229b (cf. 336b и п. 18). О его последующем дилетантизме: один из самых очевидных примеров — это сага о попытках П.У. Мартина, изначально под эгидой ЮНЕСКО, установить крепкую научную основу для исследования индивидуации. Юнг предложил самую неопределённую, а также нерешительную поддержку, и спустя годы дорогостоящего финансирования со стороны Фонда Боллинген проекты Мартина, в сущности, ни к чему не пришли (*SL* 606–13; *JL* ii 219; W. McGuire, *Bollingen*, Princeton 1982, 136–7; P. Pietikainen, *Alchemists of human nature*, London 2007, 125–6). Или есть более ранний пример его сотрудничества с журналом под названием *Weltanschauung*, который весьма амбициозно намеревался «прийти к синтезу всех наук»; но вместо того, чтобы описывать в ярких выражениях, как размах проекта «указывает на огромный масштаб предприятия Юнга» и «даёт хорошую иллюстрацию его энциклопедической концепции психологии», лучше будет просто отметить, что «проект ни к чему не пришёл». (*JM* 19–21). Что до крайне успешных конференций Эранос, с другой стороны: вместо того, чтобы полагать, что направляющей силой, стоящей за ними, был Юнг (*ibid.* 21–2), гораздо точнее объяснить, что реальной направляющей силой и вдохновительницей была Ольга Фрёбе — Каптейн, которая не только постоянно боролась с влиянием Юнга, но даже воспринимала его как силу, которая «действовала против Эранос» (H.T. Hakl, *Eranos*, Sheffield 2013, 45, 104–5, 165–6; R. Bernardini, *Historia religionum* 5, 2013, 98). Относительно его самой известной научной публикации, о синхронистичности, полезно вспомнить, как быстро друзья, прочитавшие её, превратились в бывших друзей, стоило им только указать, насколько она хромала с научной точки зрения; как, в конечном счете, он был вынужден позволить физику Вольфгангу Паули переписать текст до публикации, чтобы привести в соответствие с научными стандартами; и как сам Паули позже порвал всякие формальные связи с Юнгом из—за крайнего неуважения со стороны юнгианцев к научному методу или научным принципам (D. Bair., *Jung*, Boston 2003, 551–4; *PB* iv/II 75–8, iv/III 536, 620–2, 627–30, 647, 710–11, iv/IV 254, 317, 420–1).

- 89 «Избавиться от вымысла ... просто «значимые совпадения»»: предисловие М. Фордхэма к C.G. Jung, *Synchronicity* (Princeton 1973). Об идее синхронистичности, рассматриваемой как весьма удачный выход из «мира нерациональной божественной силы и магии» ср. комментарии G. Bright, *JAP* 59 (2014) 287; M. Stein, *The red book: a global seminar* (Asheville Jung Center DVD: Asheville 2010) 1:16:29–1:18:40. На самом деле, сотрудник Юнга Вольфганг Паули имел гораздо лучшую возможность понимать реально вовлечённые факторы, когда, напротив, описывал их сотрудничество как средство вызвать лобовое «столкновение» («Zusammenprall») между «магико—алхимическим подходом» и подходом современной науки (*Wolfgang Pauli und C.G. Jung: ein Briefwechsel*, ed. C.A. Meier, Berlin 1992, 37; D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 553). О тесных связях между синхронистичностью и магическим учением о *sympatheia* см. *SD* 489–503 pars. 924–44 (ср. *JL* ii 45, 82, 175, 409), особенно причудливое, но весьма ироничное описание Юнгом са-

мой синхронистичности как «архаичного предположения, которого любой ценой следует избегать» (SD 502 par. 944); *PV* iv/I 186, 319, iv/II 363, 745; *AWA* 303 n. 27. Относительно *sympatheia* и основанных на магии учений Эмпедокла см. *АРММ* 296–300, 335–41: не случайно единственная упомянутая Филемоном в *Красной книге* по названию магическая техника — это как раз техника симпатий или симпатической магии (RB 140, 312b). Об особенно полезной точке зрения древних на синхронистичности как указание не только на чудесное вмешательство, но и «божественную ответственность» и об их тесной связи с пророчеством и снами см. D. Wardle, *Cicero: on divination, book 1* (Oxford 2006) 227–8, 287–8, 296; о том, как Юнг связывал синхронистичность с чудесами см. R. Main, *The rupture of time* (Hove 2004) 146. О его твёрдом намерении убедиться, что теория синхронистичности «потрясает надёжность наших научных оснований», как главной цели см. *JL* ii 217; и сравните его утверждение двумя годами позже Вольфгангу Паули о «бесконечном малых психологических факторах, которые, упускаемые всеми, потрясают основания нашего мира» (*PB* iv/IV 514; S. Gieser, *The innermost kernel*, Berlin 2005, 328). Синхронистичность как «разрыв времени»: Jung в *Combar* (9 октября 1952 г.) 7=*JS* 230; Main 181–3. О синхронистичностях как «пограничных» явлениях см. SD 487 par. 921; M.—L. von Franz, C.G. Jung: *his myth in our time* (New York 1975) 239; Bair 553. Об инстинктивном нетерпении Юнга ко всякому теоретизированию о синхронистичности, которая не смогла вернуть к «die Erfahrung der Fülle der Seins», непосредственному опыту полноты бытия, см. G. Quispel in *The rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton, i (Leiden 1980) 26; о том, как Киспель приравнивает полноту к гностической *plêrôma* см. самого Юнга в RB 347 и п. 82. Ср. также важные комментарии A. Ribí, *Analytische Psychologie* 13, 1982, 219 о синхронистичности для Юнга как прежде всего вопросе опыта; и отметьте *JM* 265–6 о крайне ненаучном пренебрежении Юнга, даже в Эраносе, к «возможностям междисциплинарного исследования» из—за его исключительной заботы только о первичности прямого опыта. О его «теории» синхронистичности как, в сущности, вопросе перенаправления людей к реальности нуминозного см. Main 131–46; о его собственном описании «теории» как попытки ввести «одушевление» материи в бездушный мир науки см., например, *Pauli und Jung: ein Briefwechsel 100=Atom and archetype*, ed. Meier (London 2001) 98; и о его «заботе об обезличивающих последствиях излишней рационализации и проистекающего из неё массового мышления в обществе как «причины и мотива»» для публикации хоть чего—то на тему синхронистичности: *JL* ii 216 и Main, *IJJS* 3 (2011) 147.

- 90 Кроме *JP* 149, слово «Uroffenbarung» также появляется в искусно двойном смысле в *ETC* 24 (ср. *MDR* 31/17): сон, о котором говорит Юнг, изначальный не только из—за своего разительно языческого и дохристианского содержания, но также потому что это самый ранний сон, который он помнит, сон более древний и потому более пророческий (*CD* 1, *JM*157), чем всякий другой. Его пометки в личной копии Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907, 273–6) доказывают, что Юнг был знаком с языком «Uroffenbarung» применительно, весьма конкретно, к древним гностическим и манихейским традициям; см. теперь также E. Rose, *Die manichäische Christologie* (Wiesbaden 1979) 42 («Botschaft ... Uroffenbarung ... Propheten der Wahrheit» в связи с родословной Заратустры, Будды, Христа и Мани) и, например, G. Quispel, *Gnostica, Judaica, Catholica* (Leiden 2008) 33. Следует упомянуть, что эти карандашные пометки в работе Буссе относятся ко времени, когда Юнг впервые прочитал и изучил книгу вскоре после покупки (список комментариев о ней, оказавшихся в его алхимических записных книжках в *AN* vii 134–47 датируется гораздо более поздним временем): сравните весьма похожие аннотации в его копии Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig 1910) 18–20, где Рейтценштейн пространно обсуждает слова «Uroffenbarung ... Botschaft ... Prophet» и где, среди прочих пометок, Юнг подчеркивает незабываемое утверждение Рейтценштейна, что «откровение освобождает» («Offenbarung macht frei»). Об истории и значении этого слова «Uroffenbarung» см., например, F.W.J. von Schelling, *Sämtliche Werke* i/2 (Stuttgart 1856) 87–92 и W.A. von Schmidt, *Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte* 25 (1973) 43; E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe* ii (Berling 2007) 575; J.H. Sailhamer, *The meaning of the Pentateuch* (Downers Grove 2009) 566–9. Следует также отметить, что идея «Uroffenbarung» оказалась тесно связана с работой Фридриха Шлейермахера (Sailhamer 135–45), которого Юнг, как он доверительно сообщил Анри Корбену, считал одним из своих «духовных предшественников» (*HC* 328=*AJ* 156–7, ср. *JL* ii 115). О важнейшей связи между словом «Uroffenbarung» и миром пророчества см., например, комментарии Сейлхамера (196) о «пророческой концепции первоизданного откровения»;

- G.B. Gerlach, *Ammon und Scheiermacher* (Berlin 1821) 80–2; H.W.J. Thiersch, *Vorlesungen über Catholicismus und Protestantismus* (Erlangen 1846) ii 9; Bousset, *Hauptprobleme* 275–6 и *Religionsgeschichtliche Studien* (Leiden 1979) 95; Reitzenstein 18–20; *Christen und Muslime* ed. A. Guthmann et al. (Bielefeld 2010) 2.25.
- 91 «Уtoffenbarung», с которым Юнг не мог справиться и которое вынужден был облачить в науку: *JP* 149 (1 октября 1957 г.); «Botschaft», наполнявшее его своей силой, которое нужно было перевести на язык науки: *ibid.* 144 (30 сентября 1957 г.) О его официальном и окончательном заявлении, что он вынужден был оставить работу над *Красной книгой*, чтобы начать работать над алхимией, см. *RB* 190=360: его комментарии здесь, в 1959 г., о том, как его почти сокрушила и свела с ума сила первоначальных переживаний, полностью согласуется с тем, что он сказал Аниэле Яффе о той ситуации всего несколькими годами ранее (*JP* 149). Сон о манихейской книге: *MDR* 228–32/242–6. Некоторые комментарии о тонкостях перемен в древних пророческих традициях см. в *PJB* 41–76; как хорошо знал сам Юнг из чтения герметической литературы (ср., например, R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, 214–50), мистерия перерождения, о которой он так часто писал и говорил, была мистерией пророков. О необходимости лицемерия см. *ACU* 144–6 pars. 253–4; о сокрытии следов см. письмо Юнга Элис Рафаэль, датированное 7 июля 1955 г. (архив Элис Рафаэль, библиотека Бейнеке, Йельский университет). Беседа с душой: *BB* v 79–80; ср. *RB* 334b и п. 18 (плохо переведено в *RB* 336b и п. 18). Как пример дилетантской страсти к эволюционному или «диахроническому прочтению Юнга. Различные понятия и концепции, а также сдвиги к другим концепциям можно приписать отдельным фазам научной жизни Юнга. Иллюзия, что есть монолитная психологическая теория Юнга, полностью разрушена» см. W. Giegerich, *Spring* 71 (2004) 201. С гораздо большей искусностью Сону Шамдасани указывает, что «теории [Юнга] — я не первый на это указываю — совершенно не согласуются между собой. Кроме того, они имеют временный характер после 1915–1916 гг. Не в теориях суть работы Юнга; это просто аппроксимация, при помощи которой он пытается перевести свои озарения на язык научной и медицинской аудитории. Это компромисс. Отсюда противоречия». Но что до самой сути, лучшее, что может сказать Шамдасани — это что при помощи своей науки Юнг «пытается сконструировать новую науку, которая спасает или дает новый доступ к древнему» (*JAP* 57, 2012, 375). «Многие незаконченные начинания» Юнга: *JM* 345–7, где Институт Юнга в Цюрихе изображается как один из самых поразительных примеров его дилетантизма.
- 92 «Путь крови и страдания ... оказался сильнее всей моей науки»: письмо, написанное Юнгом в 1926 г. и опубликованное Герхардом Адлером в *PP* 6 (1975) 12; датировка 1936 г. Лайонелом Корбеттом неверна (*The religious function of the psyche*, London 1996, 134). О компенсаторной роли жизни и сочинений Юнга см. *SL* 704, par. 1585; *JP* 383–4; *MDR* 211/222; A. Jaffe, *From the life and work of C.G. Jung* (2nd ed., Einsiedeln 1989) 140; *JM* 351. Он, конечно, прекрасно осознавал опасности излишней компенсации и исключительного отождествления с бессознательным (ср., например, *AS* 119–21 par. 155, о Парацельсе; *MC* 234–5 par. 314, крайне напряжённый отрывок об очевидной враждебности и отстранённости, о Михаэле Майере; *SL* 704–5 pars. 1586–8; *JP* 169–70). «Ту же компенсирующую роль ... коммерческой светскостью»: С.Г. Юнг в H.R. Zimmer, *Der Weg zum Selbst* (Zurich 1944) 22; ср. *PR* 594 par. 962. О компенсаторной роли пророков ср., например, *SM* 98 par. 153, 122–3 par. 184, *JL* ii 4, *JN* 101–2. Ключевая задача Юнга по помощи людям Запада вспомнить о собственной культурной непрерывности и духовном прошлом: *JP* 212–13, 233, *ETC* 239=*MDR* 222/235 («Geistesgeschichte» неверно передано как «интеллектуальная история»). «Сумасшедший дом» коллективного западного рационализма: *Aion* 181 par. 282. Об огромной проблеме не только материального, но и духовного стяжательства см., например, *RB* 231b, 315–16, *SM* 58 par. 88 и особенно *PR* 483 par. 773. С утверждением Юнга в письме о погружении в намеренную практику страдания, потому что он «хотел, чтобы Бог был жив и свободен» ср., в особенности, его вопрос в *Красной книге* о том, может ли существовать страдание, которое будет слишком великим, чтобы хотеть его испытать ради Бога, вопрос, за которым последовало признание, что он предался намеренному покаянию ради восстановления целостности и здоровья Бога (*RB* 112): и вопрос, и признание пронизаны отсылками на Исайю, включая главу 53, которую Юнг уже цитировал прямо в начале *Красной книги* (300a и п. 204, 300b и п. 206). Растущая в наши дни тенденция избавляться от этих вступительных отрывков из Исайи быстрым мановением руки как от «серии вступительных библейских цитат», чтобы перейти прямо к предполагаемой сути, сердцевине *Красной книги* (так, например, J. Cambay, *International*

journal of psychoanalysis 94, 2013, 416) в точности повторяет разрушительную склонность современных критиков игнорировать ключевое «вступление» или предисловие Парменида к своему учению, чтобы ринуться в предполагаемую суть того, что он говорит, не замечая, как важнейшие ключи к пониманию всего, что последует далее, уже содержатся во вступительных строках (*Reality* 9–306). Что до соответствия между письмом Юнга, написанным в 1926 г, и текстом *Красной книги*: их одних должно быть достаточно, чтобы раз и навсегда избавиться от современных утверждений, что *Красная книга* была не более чем литературным упражнением или каким-то отстранённым и безличным экспериментом по чревоуещанию. «Он взял на Себя...»: Ис. 53:4; я переводил по латинскому тексту, использованному Юнгом (*Red book, folio i gesto=RB 229a*), в то же время, не упуская из вида *Zürcher Bibel*, с которой он тоже был знаком (ср. *MC 123* п. 161). Как некоторые мудрые комментаторы уже были вынуждены осознать на основе этой вступительной цитаты, Юнг отождествляется с тем, кто, согласно Исае, «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (V.W. Odajnyk, *PP* 53, 2010, 441–2; R.J. Woolger, *Scientific and medical network review*, Summer 2011 4–5). Явно предчувствуя, поскольку он не имел прямого доступа к *Красной книге*, Эдвард Эдингер также связал сделанное Юнгом высказывание в письме о желании взять на себя страдание Бога в Ис. 53: «Я думаю, мы можем сказать, что это замечание идёт от архетипа Страдающего Слуги Яхве». Но хотя Эдингер, на всякий случай, признаёт, что вся эта тема «таинственное дело», «довольно поразительна», он излишне тщателен в хирургическом удалении того, что называет «архетипом Страдающего Слуги» из контекста пророчества и спасения, придающего ему жизненность (*Ego and self*, Toronto 2000, 40–6). Красноречивое описание различия между подлинными пророками или спасителями и ложными см. в *RB 315–17*; о пророке как спасителе и спасителе как пророке см., например, *NZ i 12–13, 24* (Саошьянт); о компенсирующем факторе из бессознательного как именно том, чего мы не ожидаем, *PA 44* par. 48; и о спасителе не как невозможно «конкретной» личности (ср. *JL ii 203*), а как спасительном начале, всегда действующем по ту сторону и вопреки нашим разумным ожиданиям см., например, *RB 311b, PT 260–2* pars. 438–43, *ACU 157–8* par. 267. О гностическом спасителе как воплощении гнозиса или подлинного знания жизни ср. *NZ i 569; PR 413–14* par. 841; и классическое, а также незаменимое, исследование E.S. Drower, *The secret Adam* (Oxford 1960). О проблемах, стоящих перед современными рационалистами и притворными психологами, когда они сталкиваются с добровольным страданием пророков см., например, обсуждение Иезекииля в Carolyn Sharp, *Old Testament prophets for today* (Louisville 2009) 80 («...Возможно, что Иезекииль борется с диссоциативным расстройством или эпилепсией...»); D.J. Halperin, *Seeking Ezekiel* (University Park, PA 1993). О принятии страдания пророками см. также наблюдения R.E. Averbek, *The gospel according to Isaiah 53*, ed. D.L. Bock and M. Glaser (Grand Rapids 2012) 40–5, а также более мягкие слова Юнга о роли «настоящего» или подлинного пророка в *NZ i 496*.

- 93 О необходимости Юнга компенсировать коллективный рационализм человечества ср., например, *SL 704* par. 1855. О гневе мстительной природы на «индивидуума и его рационально упорядоченный мир» из-за «жестокости, которую его разум с ней сотворил» см., в особенности, *PR 344* par. 531: здесь язык заметно ближе к языку письма Юнга о Боге и «страдании, которое человек навлек на него, возлюбив свой разум...». О роли, которую разум, или Уризен, играет, согласно Уильяму Блейку, в «агонии самой Природы» см. S.F. Damon, *A Blake dictionary* (2nd ed., Hanover, NH 2013) 311; о «мести» Природы в ее «воюющей меланхолии», *ibid.* 429–31; и отметьте также комментарии Аллена Гинсберга в *The Paris review* 37 (Spring 1966) 38–9. О «мистическом дураке» как шаблонном выражении Юнга для пророка, над которым насмеются и не признают см. *ACU 48* par. 98. Ссылаясь на этот отрывок, Джон Даурли описывает Юнга не только как того, кто пишет о мистическом дураке, но и «сам им является» — хотя его книга, озаглавленная *От имени мистического дурака* (*On behalf of the mystical fool*. Hove 2010, особ. Vi–vii) была бы гораздо богаче, если бы он заметил письмо, в котором Юнг применяет то же выражение напрямую к себе. Для всякого, знающего Библию так же хорошо, как знал он, легко понять, что основная причина, по которой Юнг использовал такую фразу — это вызвать фигуру нежеланного и непризнанного пророка. Это просто повторение известных слов Ос. 9:7: «глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного, по причине множества беззаконий твоих и великой враждебности». См. об этом стихе T. Hemielity, *Satire and the Hebrew prophets* (Louisville 1992) 138; также комментарии R.S. Kluger, *Psyche in scripture*, Toronto 1995, 37, позже повторённые Марией — Луизой фон Франц (*Archetypal dimensions of the psyche*, Boston 1997,

- 12=*Archetypische Dimensionen der Seele*, 2nd ed., Einsiedeln 2005, 23); ср. *MC* 549 par. 783; и отметьте описание Юнгом самого себя в *MDR* 328/356 как «дурака», потому что никто никогда не мог воспринимать или понимать его видение, наряду с комментариями D. Tacey, *The darkening spirit* (Hove 2013) 41. О забвтом, но освящённом веками искусстве вызывать в памяти и повторять такие фразы и образы из священного писания, которое до недавнего времени играло такую центральную роль в западной культуре, литературе и общении ср. *АРММ* 42–3.
- 94 Попытки закончить *Красную книгу* и завершить последнюю картину: *ETG* 387 («... Er konnte oder wollte es jedoch auch jetzt nich vollenden. Es habe, so sagte er, mir dem Tod zu tun»); *RB* 221a. Последняя картина: *RB* 169. Видения Юнгом людей, которые скоро умрут: *MDR* 42/30. Об удалении оригинального отрывка семьёй, потому что он слишком ясно документировал пророческие силы Юнга см. A.C. Elms, *Uncovering lives* (New York 1994) 64. Удалённый отрывок ещё можно найти и прочитать в расшифровке *Memories, dreams, reflections*, хранящейся в Медицинской библиотеке Каунтвей в Бостоне (*MDRC* 23): сам Юнг подчёркивал, что такие видения лиц совсем не безвредны или незначительны, как полагает большинство людей. Поиск невозможного: F. McCormick в *Carl Gustav Jung, 1875–1961: a memorial meeting* (New York 1962) 13. Магически сделать невозможное возможным: *PT* 262 par. 443.
- 95 «Невыразимое»: *JP* 359–60, переработано для публикации как *MDR* 211/222; D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 597. О мистических последствиях невыразимого или «unsagbar» в таком контексте см., например, D. Hell, *Soul hunger* (Einsiedeln 2010) 52 и п. 2; опять — таки, применительно к совершенно иной реальности, отличной от нашей, используется не мой язык, а Юнга (*JP* 359). *Mysterium Coniunctionis* и трансцендентное: *JP* 233, предпочтительнее приукрашенной версии в *MDR* 210–11/221; и о трансцендентном сравните последние страницы самой книги (*MC* 547–53 pars. 781–9). О современной мантре, что, совсем не будучи религиозным человеком или пророком, Юнг был просто отстранённым психологом, погружённым в исследование «процесса соиздания религии» см., например, S. Shamdasani, *JAP* 44 (1999) 543 и *RB* 212a («процесс религиозного соиздания», *ibid.*, предположительно, опечатка). Юнг о своей психологии как «движении духа, завладевшего мной, которому я был вынужден и получил позволение служить всю жизнь»: *JK* 157 (ср. *JL* ii 104; январь 1953 г.) Это, конечно, как и почти всё, что он говорит о себе в последние десять лет жизни, весьма отличается от современного представления о Юнге как независимом и свободомыслящем игроке, никогда не позволяющем ни на мгновение реальности бессознательного «диктовать ему, как услужливому смертному, который должен подчиняться или встретить свой рок» (M. Stein, *JAP* 56, 2011, 603).
- 96 Болезнь и опыт экстатического мистического единства в 1944 г.: *MDR* 270–7/289–97; внутренняя реальность опыта оставалась с ним до конца жизни (M. Serrano, C.G. Jung and Hermann Hesse, London 1966, 60). Невыразимое: *MDR* 274–5/294–5. О непосредственной близости Юнга к смерти после 1944 г. см. материал, собранный Сону Шамдасани в *Quadrant* 38/1 (2008) 21–4, хотя описать это естественное развитие как «критический сдвиг в точке зрения Юнга на жизнь» (23) — значит рисковать недооценить степень, в которой оно представляло собой возвращение к глубокому знакомству со смертью, уже направлявшей Юнга во время работы над *Красной книгой* (ср., например, *RB* 266–7, 273–5, 323a, 370b; S.L. Drob, *Kabbalistic visions*, New Orleans 2010, 219). *Aion* как то, что он был вынужден написать: *JW* 103=*JL* i 480. О прямой связи между ней и опытом обожествления через превращение в львиноголового бога Айна почти сорока годами ранее ср. обложку книги с *RB* 252; *IJP* 103–8; *JPPF* 4/1 (1912) 322–3 и *ST* 108 n. 72, 279 n. 21, 280–1 pars. 425–6, а также plate XLIV; *SL* 121 par. 266; *CD* 63–4, 205, 225, 249; R. Noll, *Spring* 53 (1994) 12–60; E.F. Edinger, *The Aion lectures* (Toronto 1996) 17–18, 190–2; L.S. Owens, *PP* 54 (2011) 281. Схожим образом, работа по написанию *Aion* снова погрузила Юнга в прямое присутствие его духовного учителя и отца Филемона (*JL* i 480–1, 491–2=*JW* 103–4, 116–18; Owens 278–9). Об Айоне как божестве и концепции см., например, C. Lackeit, *Aion* i (Königsberg 1916); G. Zuntz, *Aion, Gott des Römerreichs* (Heidelberg 1989) и *Aion in der Literatur der Kaiserzeit* (Vienna 1992); G. Casadio в *Religion im Wandel der Kosmologien*, ed. D. Zeller (Frankfurt 1999) 175–90. «До моей болезни ... всё было идеально»: M. Ostrowski — Sachs, *From conversations with C.G. Jung* (Zurich 1971) 68. Об Иоахиме Флорском см. самого Юнга: *Aion* 82–7 pars. 137–42, 149–50 pars. 232–5, 253 par. 399 и pl. II; учение Иоахима о мировых эпохах, что весьма значимо, уже присутствует в *Черных книгах* Юнга (*BB* v 163; *RB* 370a;

- C. Maillard, *Cahiers jungiens de psychanalyse* 134, 2011, 127–8). «Видение» Иоахима: *JW* 220=*JL* ii 136, ср. M. Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future* (London 1976) 3–5, 19 и L. DeVun, *Prophecy, alchemy and the end of time* (New York 2009) 47, а также J.V. Fleming в *Joachim de Fiore and the influence of inspiration*, ed. J.E. Wannenmacher (Farnham 2013) 75–98; и о собственном «тайном» знании Иоахима: M. Goldish, *The Sabbatean prophets* (Cambridge, MA 2004) 12–13. Конечно, другие пророки тоже играют значительную роль в *Aion* — об Иезекииле см. *JK* 171=*JL* ii 118; о гностиках и пророчестве, *Aion* 184 par. 287; о Нострадамусе, *ibid.* 85–102 и 125–6, а также Owens 280 — но никто из них не играет такой ключевой роли, как Иоахим. «Путь крови и страдания»: *PP* 6 (1975) 12. «Огромное большинство ... раскола мира»: *JW* 222, cf. *JL* ii 137–8 (ноябрь 1953 г.). «Замечательный прыжок» Юнга: P. Bishop, *Jung's «Answer to Job»* (Hove 2002) 154. «Как современный Иоахим Флорский»: J.P. Dourley, *JJTP* 8/1 (2006) 44, ср. его *On behalf of the mystical fool* (Hove 2010) 56, 120–1, 175. О Мерлине, «возвращённом» Юнгом в свою психологию см. *MDR* 216/228; фразу о кармических последствиях *ibid.* 295/319. О переплетении пророческих традиций, идущих от Иоахима Флорского, с пророческими традициями, приписываемыми Мерлину см. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages* (Oxford 1969) 47, 52–3, 56 и п. 4, 57 и п. 3, 93–6, 222, 253, 434, 537–40; D.L. Hoffman в *Culture and the king*, ed. M.B. Shichtman and J.P. Carley (Albany 1994) 113–28; Wannenmacher, *Hermenutik der Heilsgeschichte* (Leiden 2005) 272–305.
- 97 Отождествление Юнга с Мерлином: *JP* 211, 223. О еврейских пророках, уже отрицающих, что они пророки, см., в особенности, классический пример Ам. 7:14 («Я не пророк»); Å. Viberg, *Tyndale bulletin* 47 (1996) 91–114, который, в сущности, описывает архетипическое отрицание Амоса как намеренно ироничный и самоуничтожительный способ избежать инфляции (111–13); M.J. de Jong, *Isaiah among the ancient Near Eastern prophets* (Leiden 2007) 323–8; также комментарии M. Dean—Otting, *Encyclopedia of psychology and religion* (2nd ed., New York 2014), ed. D.A. Leeming, 1389. Об известном отрицании Иоахима Флорского, что он пророк см., например, M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages* (Oxford 1969) 13–16, 42; B. McGinn, *Apocalyptic spirituality* (Mahwah 1979) 100; K.—V. Selge, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 46 (1990) 92 и п. 21. Другие пророческие фигуры, отрицающие, что они пророки: Reeves 226; R.E. Lerner, *The powers of prophecy* (Berkeley 1983) 184; L. DeVun, *Prophecy, alchemy and the end of time* (New York 2009) 47. О Жане Рупескисса, чья работа была хорошо известна Юнгу (*Aion* 146 par. 226 и п. 87, 241 par. 379, 265 par. 420, *MC* 192 par. 244 и т. д.) см. De Vun 44–8 и 183 п. 75: с одной стороны, временами он открыто сравнивает себя с ветхозаветными пророками, но с другой, его «претензии на визионерский авторитет определено не была лишена риска. Пророческие видения считались обычным делом до воплощения и во времена ранней Церкви, но после того чуда и видения вызывали всё больше подозрения», что легко могло привести к заточению или смерти. Юнг о незаменимости знания Библии: *JV* i 442. О современном почти всеобщем невежестве относительно библейского пророчества и пророческой традиции см. недавний комментарий Митча Глэзера: «Я могу уверенно сказать, что в Соединённых Штатах большинство евреев в имени Исайи скорее узнают профессионального атлета, чем пророка из библейской литературы» (*The gospel according to Isaiah* 53, ed. D.L. Bock and Glaser, Grand Rapids 2013, 239). Лучшее введение в интересы и исследования отца Юнга — это всё ещё J. Ryce—Menuhin в *Jung and the monotheisms*, ed. Ryce—Menuhin (London 1994) 233–40 (о ссылках на Исайю и Иеремию см. 235, 239, 240), а также комментарии Николаса Батье о важности тех же интересов для сына, *ibid.* 168–70, 184, 190 п. 131; см. теперь также B.D. Walfish and M. Kizilov, *Bibliographica karaitica* (Leiden 2011) 408. О бессознательном признании Юнгом внутренней погружённости отца в ветхозаветную мудрость и учёность, которая очевидно была гораздо большим, чем просто компенсацией сознательного отношения к нему ср. *MDR* 203–10/213–20; поверхностное изображение Дэвидом Тейси отношений между отцом и сыном как конфликта между пророком и священником игнорирует многие тонкости ситуации, как и невольно нью-эйджевское неуместное использование Тейси слова «пророк», выхолащивающее его до степени бессмысленности (*The darkening spirit*, Hove 2013, 35–6, 51–2). Следует отметить, что в семье Юнга не только отец, но и дедушка со стороны матери, Сэмюэль Прејсверк, был специалистом по Библии и гебраистом (*ETC* 405–6; H.F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious*, New York 1970, 661; A. Jung, *JAP* 56, 2011, 657).
- 98 *Ответ Иову* как проклятая книга, сам Юнг как буржуазный трус попадаю с «неописуемым дураком»: *JL* ii 155. Ловля кита: *ibid.* 17–18. Величественная музыка: *ibid.* 116 (*HC* 328=*AJ* 157). Единственная

книга, которую он никогда не хотел переписать или изменить: М.—Л. von Franz, С.Г. Jung: *his myth in our time* (New York 1975) 161; но это не значит, что он изначально не вложил огромное количество энергии, пересматривая текст, который прошёл через него, удаляя самые очевидные жестокости (К1 1; D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 528; S. Shamdasani в С.Г. Jung, *Answer to Job*, Princeton 2010, viii). *Ответ Иову* как необходимая компенсация «рукотворной» вежливости *Aion*: *JL* ii 155; об отношениях между двумя книгами см. также *PR* 357, *JL* ii 281–2, *MDR* 206/216. О нити, связывающей *Ответ Иову* с *Красной книгой* см. Jung в *Combat* (9 октября 1952 г.) 7 («Я ждал сорок лет, чтобы написать её ... почти сорок лет») ср. *JS* 2225, 234; Shamdasani в Jung, *Answer to Job* ix — х и *JAP* 55 (2010) 41; L.S. Owens, *PP* 54 (2011) 273 и в А. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 31. О связях между *Ответом Иову* и *Семью наставлениями мёртвым*, в частности, см., например, *JN* 299 (5 декабря 1951); письмо Кэри Бейнс Карлу Юнгу, датированное 31 марта 1952 г. (СВА), Henry Corbin, *EJ* 31 (1962) 11–12=*AJ* 175–6 и в С.Г. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 260–1=*AJ* 158–9; L. Schlamm в *Dreaming the myth onwards*, ed. L. Huskinson (Hove 2008) 118 п. 3. Она пришла через болезнь: *JL* ii 18, 34 (*JN* 309), 112, 116 («pendant une maladie, dans la fièvre»: *HC* 328=*AJ* 157), 155; von Franz 161; P. Bishop, *Jung's «Answer to Job»* (Hove 2002) 41. Неоднократно, описывая появление *Ответа Иову*, Юнг подчеркивает, как был беспомощен и лишён выбора, сокрушён её прибытием и не способен остановить: *JL* ii 18 («*tour de force* бессознательного»), 20 (её прибытие было «как дух, хватающий за шкуру»), 39–40, 112 («вне моего контроля ... нравится это или нет»), 116 («Le livre «m'est venu»: *HC* 328=*AJ* 157); а также *JP* 302. О комментариях близких людей о том, каково было жить с ним рядом во время работы над *Ответом Иову* и о его садовнике как «более близком к реальности. Юнг жил в другом мире» см. Bair 528. О его прежней бессоннице во время написания *Aion* см., в особенности, *JW* 118=*JL* i 492 (а также *JW* 103=*JL* i 480 или ii 18 об *Ответе Иову*); и отметьте, что во многом это вернуло его к бессонным ночам, которые он переживал во время и после пика работы над *Красной книгой* (*RV* 211, 223а, 237 п. 81, 238b, ср. 262а, 264b, 296а и позже *MDR* 273–4/293). Сравните также его впечатляющие наблюдения о бессоннице, которая приходит со вступлением в мир архетипов (*NZ* i 283–5) — а также его общую философию, что «когда не удавалось уснуть», это значило, что «бессознательное хочет что—то сказать, и нужно подняться, и писать, чтобы найти, что требует выражения» (Т. Keller, *Inward light* 35, 1972, 11=*The memoir of Tina Keller—Jenny*, ed. W.K. Swan, New Orleans 2011, 20–1 par. 48 ср. 35 par. 94).

- 99 Спорить не о Боге, а напрямую с Богом, не держа дистанцию: *JN* 309=*JL* ii 34. Поблагодарил отец за написание *Ответа Иову*: S. Shamdasani в С.Г. Jung, *Answer to Job* (Princeton 2010) ix п. 5; Кэри Бейнс, со своей стороны, не была впечатлена (*NL* 170). Сравните с этим комментарием Юнга о неспособности отца при жизни спорить с Богом (*MDR* 96–7/92–3), а также ключевой сон об отце, предвосхитивший задачу по написанию *Ответа Иову* (*JP* 80–2; *MDR* 206–10/216–20; M. Stein, *JAP* 52, 2007, 312). Иов и Христос как страдающие слуги: *MDR* 206/216. Юнг об «обманчивом свете» разума см., например, *ACU* 93 par. 173. «Я живу на дне ада...»: М.—Л. von Franz, С.Г. Jung: *his myth in our time* (New York 1975) 174; сравните *JN* 309=*JL* ii 34, «Я должен быть во всём ниже, а не выше». О «трагическом противоречии [Бога] самому себе» см. *ETG* 220 («tragische Gegensätzlichkeit»; ср. *MDR* 206/216). Юнг оказывается обвинён в антисемитизме или, по крайней мере, в анти — иудаизме из—за *Ответа Иову*: отметьте, например, комментарии А. Jaffe, *Was C.G. Jung a mystic?* (Einsiedeln 1989) 74–5, наряду с наблюдениями R. Valois, *Laval théologique et philosophique* 48 (1992) 293; S.M. Wasserstrom, *Religion after religion* (Princeton 1999) 177, 232–4 и *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001) 461; и таких авторов, как J.A. Pople (*To speak well of God*, Fair Oak 2009, 81–2), которые обвиняют и книгу, и автора в сатанинской глупости. Такие критики показывают отсутствие понимания степени, в которой радикальный допрос Бога и спор с божественным являются важнейшими аспектами еврейской набожности (F. Rosenzweig, *Gesamellte Schriften* i/1, The Hague, 1979, 694; С.Е.М. Struyker Boudier в *Questions and questioning*, ed. M. Meyer, Berlin 1988, 13–14; D.A. Frank, *Argumentation and advocacy* 41, 2004, 74, 79) или о весьма особой недавней тенденции в иудаизме оживлять древнюю пророческую привилегию спора с Богом как «форму пост—холокостной еврейской теологии» (D.R. Blumenthal, *Modern Judaism* 12, 1992, 105–110). Еврейские традиции в *Ответе Иову*: L. Schlamm в *Dreaming the myth onwards*, ed. L. Huskinson (Hove 2008) 115, 117, 118 п. 9; S.L. Drob, *Kabbalistic visions* (New Orleans 2010) 213, 290 п. 28; и сравните также коммен-

тари Анри Корбена в *HJ* 264=*AJ* 107; есть немалая ирония в том, как некоторые еврейские авторы заспорили с *Ответом Иову* Юнга как недостаточно еврейской книгой (É.А. Lévy—Valensi, *Job: réponse à Jung* 1991: ср. Valois, 291—5). Об особенностях еврейских пророков, бросающих вызов и спорящих с Богом см., например, А. Laytner, *Arguing with God* (Lanham 1990); Frank 71—86. «В весьма реальном смысле это спор с Богом...» («In gewissem Sinne ist es ein Streigespräch mit Gott, ein Anliegen ähnlich dem Abrahams, als er mit Gott rechetete...»); *JN* 298 (5 декабря 1951 г.), ср. *JL* ii 33 п. 1. Я перевёл «in gewissem Sinne» здесь, идущее сразу после «eigentlich» как «в весьма реальном смысле», потому что «в некотором смысле» не позволяет передать мощь или силу немецкого оригинала. Нойманн ссылается, в частности, на спор Авраама с Богом о судьбе Содома: Быт. 18:22—33. Авраам, описанный как пророк: *ibid.* 20:7; сравнение Нойманном Юнга с Авраамом, конечно, обладает особой остротой, потому что с детства Юнга инстинктивно сравнивали с Авраамом (*JP* 49, *MDR* 74/66). Об Аввакуме как архетипическом спорщике с Богом см., например, Laytner 29, 180—2, 252 п. 14, 270 п. 19; некоторые расширенные комментарии о близости между книгой Аввакума и книгой Иова см. в Д.Е. Gowan, *The triumph of faith in Habakkuk* (Atlanta 1976); и отметьте, что сам Юнг толкует затруднительное положение Иова не только в свете спора Авраама за Содом, но и с помощью Аввакума (*Aion* 58—60 pars. 105—111). Крик Аввакума: Авв. 1:2, 2:11.

- 100 О восприятии Юнгом самых обычных объектов как живых и сознательных существ см., например, *JP* 28; *JS* 147; *JL* ii 344; М. Segano, С.С. *Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 98. Филемон, «возлюбленный отец пророков» (*RB* 154) как дающий осознание, что даже самые обычные мысли — это сознательные живые существа: *JP* 24, *MDR* 176/183. То же восприятие всего, даже собственных мыслей или слов, как живых и сознательных существ включено — согласно «гностико — эллинистическому» миру, к которому принадлежал Филемон (*JP* 23—4, ср. *MDR* 176/182) — в дар, традиционно вручаемый пророкам. См., например, Теофраст, *О чувствах* 4=А.Н. Сохон, *The fragments of Parmenides* (2nd ed., Las Vegas 2009) 142—3 par. 45 о случае Парменида (*pan to on echein tina gnōsin*); Empedocles fr. 110.8—10 Diels=fr. 156.10—13 Gemelli Marciano и *ENM* 399—404, *Reality* 518—33; *Corpus hermeticum* 13.11 (отрывок, хорошо известный Юнгу) и герметический *Асклепий* 19, а также R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904) 214—50 и *ENM* 351 и п. 39, 353. Мария—Луиза фон Франц — это прекрасный пример последователя, который занимается превращением непосредственного опыта восприятия всего вокруг как живого в предмет учения, тщательно стараясь заучить его признаки и симптомы и нервно пытаясь отвергнуть как шутку (*FRJ* i 51:01—55:26; *MH* 1:13:55—1:16:03; *PP* 38, 1998, 16, 26—7). О ключевой важности курения трубки для Юнга см., например, *JL* ii 105; В. Hannah, *Jung, his life and work* (New York 1976) 281 (в околосмертном опыте в 1944 году он оставил всё и всех позади, пока «единственной земной мыслью, что крутилась в голове, не осталась надежда, что никто не будет трогать его трубки, словно он знал, что они ему ещё понадобятся»); D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 564 (после смерти Эммы Юнг в 1955 г. он сидел, «глядя вдаль на что—то, видимое только ему. Он даже забыл возиться со своими многочисленными трубками, что напугало детей больше всего»). Аввакум как имя банки для табака: А. Jaffe, *From the life and work of C.G. Jung* (2nd ed., Einsiedeln 1989) 145 (табак он хранил «в темной бронзовой коробке, которая по непостижимой причине носила имя «Аввакум»»); R. Nauman, *A life of Jung* (London 1999) 309—10; G. Lachman, *Jung the mystic* (New York 2010) 146—7; я очень благодарен внуку Андреасу за фото Аввакума. Передана от бабушки: *MDR* 329/358.

ГЛАВА 4

Катафалк

1

Я предпочитаю мало говорить об Анри Корбене не потому, что о нём мало что можно сказать, а потому, что то, что нужно сказать, лучше окружить безмолвием.

От подросткового возраста до лет тридцати я был охвачен осознанием, что древнейшие западные философы — так называемые досократики — были не просто рационалистами, какими обычно казались.

Среди них также были мистики и пророки. Может показаться, что это представляет чисто исторический или антикварный интерес, вот только это совсем не так. Это понимание висело на мне нечеловеческой, неизбежной, почти сокрушительной ношей. И в то же время оно пронизывало каждый аспект моей весьма человеческой повседневной жизни чувством чего-то не только крайне древнего, но и, в частности, через присутствие Эмпедокла, бесконечно живого.

Нигде во всей западной литературе не было серьёзной традиции, которая прикладывала бы малейшие усилия, чтобы с этим сладить. Это была тайна, столь умело скрытая от нашего коллективного западного кошмара, что нигде в мире вокруг меня не было ни малейшей рефлексии о такой реальности — пока однажды пресловутая книга не упала с полки, когда я шёл по этажу лондонского книжного магазина и приземлилась, уже открытая, прямо передо мной.

Остановившись посмотреть, что за странное послание лежало у моих ног, я заметил, что это была книга некоего автора по имени Анри Корбен. Что до отрывка прямо перед моими глазами, то это была цитата персидского суфия семнадцатого столетия, в которой утверждалось, что среди древнейших западных философов, задолго до времени Аристотеля, были величайшие мистики. Он добавлял, что они отдали всю жизнь «усилию духовной борьбы» и, совсем не посвящая себя рассуждениям или рациональности, «можно сказать, были им враждебны».

Вот так, со внезапным вторжением Анри Корбена в мою жизнь, мучившее меня одиночество, закончилось. Медленно исследуя остальную работу, я скоро обнаружил, что, согласно персидским суфиям, досократики были ключевыми ранними связями в том, что сам Корбен называл «профетической философией». И так я лицом к лицу столкнулся с тем нелепым парадоксом, что персидский суфизм спас и сохранил тайну Запада, которую сам Запад

забыл — тайное понимание, что западная философия, логика, наука, даже мнимые искусства разума имеют свое происхождение в опыте иного мира.¹

Затем, как бывает, я познакомился со вдовой Анри Корбена. Началась глубочайшая и таинственная дружба, и в процессе она раскрывала детали о своём муже, которые всегда колебалась опубликовать. Но в том, что она сказала, была неизменная напряжённость и неотложность, потому что всё зашло так далеко со всеми непониманиями и неверными интерпретациями написанного им, что она чувствовала тягостную ношу необходимости всё прояснить.

Один из многих ключевых моментов, к которому она возвращалась в течение проведённых нами вместе часов, был вопрос реальной личности и цели её мужа — не как учёного с некоторыми мелкими мистическими склонностями, а как мистика, внутренне направленного на то, чтобы играть роль академического учёного. И она любила рассказывать о времени, которое они провели вместе в Иране; описывала, как великие духовные учителя или *шейхи* часто предлагали посвятить его в суфии при условии обращения в ислам; и как он всегда вежливо отказывался. «Спасибо за ваше приглашение, но нет необходимости, потому что у меня уже есть мой внутренний *шейх*».

Тем не менее, хотя, казалось, нет конца личным и интимным деталям, которые она мне доверила, дело не в том, что всё сказанное просто оставалось ранее невысказанным. Вместо этого, кое — что уже было им публично упомянуто таким мимолётным и уклончивым образом, что это крайне легко не заметить.

Например, однажды в контексте необычного интервью незадолго до смерти он объяснил, как относился к вопросу об обращении. Корбен вспоминал свои переживания на международной конференции около двадцати лет назад, когда «один коллега из отдалённой страны» услышал, как он в обычном стиле говорил о персидской духовной традиции, и «прошептал соседу: «Как можно так говорить о не своей религии?»»

«Но что значит», — прервал историю Корбен — «сделать религию или философию «своей»? К сожалению, есть люди, которые способны мыслить только в понятиях «обращения», потому что это позволяет им наклеить коллективный ярлык на то, кто ты есть. Ни в коем случае! Всякий, кто говорит об «обращении», ничего не понял об «эзотерике».

Затем он начинает описывать, что действительно значит для человека реальный эзотеризм или направленность вовнутрь, цитируя пророка Исаяю. Такой человек «вынужден хранить свою тайну. *Secretum meum mihi*, «моя

тайна для меня». Тайна крепости души». И он на всякий случай добавляет, что «сообщество, *умма*, эзотериков со всех мест и времён — это та «внутренняя церковь», которая не требует внешнего акта или жеста принадлежности как обязательного требования для допуска к участию. Но эта внутренняя связующая нить — реальная связь, потому что никто не может убрать её или отнять, она не может быть повреждена или уничтожена, и потому только благодаря ей есть правда в словах, что «от избытка сердца говорят уста».²

Здесь, конечно, мы возвращаемся прямо к сути того, что имел в виду Анри Корбен под «абсолютной духовной свободой», с которой столкнулся в Эранос в присутствии Карла Юнга.

Благодаря своим библейским цитатам, он приходит прямо к сути всей психологии Юнга с её первостепенным акцентом на разрушительных последствиях всякой внешней коллективности. В то же время, то, что он здесь говорит о реальности «внутренней церкви», точно соответствует тому, что уже было сказано кем-то половиной столетия ранее.

Это было, когда сам Юнг обращался к примеру Христа, цитируя из Библии, совсем как Корбен, и ради окружающих объяснял, что «если мы принадлежим к тайной церкви, то принадлежим, и не нужно беспокоиться об этом, и пусть всё идет своим чередом. Если мы не принадлежим, никакое учение или организация нас к ней не приблизят».³

Во всём есть другая сторона, и на другой стороне внешней духовной свободы лежит нечто иное.

Та другая сторона — тёмная половина свободы: реальность внутреннего учителя или *шейха*. Здесь тоже Корбен объяснял суть довольно прямо — хотя нельзя сказать точно, было ли то, что он разрешил публиковать, слишком кратким или, напротив, недостаточно кратким.

Опять—таки, за несколько месяцев до смерти он с великим тщанием записал, как в октябре 1939 г. уехал с женой из Парижа в Стамбул. Это должна была быть трехмесячная экспедиция по сбору рукописей, содержащих тексты персидского суфия Сухраварди. Но это была лишь отговорка или предлог жизни.

На внешнем уровне, благодаря войне, эти три месяца превратились в шесть лет, и за это время свободы от всяких внешних отвлечений «я научился неоценимым добродетелям безмолвия, того, что посвящённые называют «обучение сокровенному» (*ketmân* по — персидски). Одна из ценностей этого безмолвия в том, что я оказался наедине в компании моего невидимого *шейха*: Шихабуддина Яхья Сухраварди, который умер мучеником в 1191 г. в возрасте тридцати шести лет, и в то время мне было столько же лет».

Днём и ночь, описывает Корбен, он трудился над переводом сочинений Сухраварди — и когда «те годы уединения, наконец, подошли к концу, я стал *ишраки*».⁴

Возможно, нет смысла разъяснять очевидное. Но этот обманчиво простой отрывок с мимолётным упоминанием важнейшего мистического опыта встречи с невидимым учителем, содержит самое тайное ядро его жизни, а также работы.

Для него Сухраварди всегда будет единственным, сокровенным ориентиром: центром его внимания. И центром внимания, и ориентиром самого Сухраварди всегда будет *ишрак* — точка восхода на Востоке. Эта традиция *ишраки*, которую он породил, не была, как склонны лениво полагать люди на Западе, традицией чистого просвещения или просветления.

Она была, более конкретно, традицией тех, кто появляется с зарёй; тех, кто принадлежит к моменту восхода; кто безудержно и вечно работает над приведением даров сакрального к свету дня.

А что до самого Корбена: в своём честном признании он был не просто каким—то учёным, исследующим или сообщающим о тонкостях этой древней традиции. Он сам был посвящённым *ишраком*.⁵

Однако, есть одна важная деталь, которая отсутствует в этом опубликованном описании, но которую его жена обсуждала со мной много раз. Это тот факт, что, как он осознал, Сухраварди незримо, безмолвно, непреодолимо, даже географически, крепко держал его. У него было весьма отчётливое, вполне физическое осознание, что не в его руках нити его жизни, потому что ими завладел учитель; использовал внешние обстоятельства, чтобы загнать его в угол; поймать его в ловушки и обмануть; оставить себе, насколько потребуется.

И с тех пор жизнь больше не принадлежала ему.

Но даже это было отмечено и упомянуто Корбеном в опубликованных сочинениях для тех, кто хочет увидеть.

За десять лет до смерти он кратко описал академической аудитории во Франции, почему это судьбоносное знакомство с сочинениями Сухраварди стало событием, определившим его судьбу. «Я был привлечён (*entraîné*) к тому, чтобы стать издателем работ Сухраварди, и Сухраварди привлёк меня (*m'entraîna*), уведя очень далеко от мирных задач, доверенных мне в Национальной библиотеке».

Было бы легко здесь игнорировать повторение слова *entraîner*, «привлечён...привлёк», вот только в этом нет ничего случайного. Напротив, такое повторение — это буквально подпись. Веками это был стандартный признак инициации в сакральные мистерии, как и заявление Юнга в начале *Красной книги* о том, как он был вынужден, вынужден, захвачен, захвачен духом глубин — или описание Парменида прямо в начале поэмы, пересказывающее, как он был унесён, унесён, унесён, унесён в реальности иного мира.

Так Корбен, Юнг и Парменид были привлечены ко встрече со своими наставниками, как их называет Эмпедокл. И смысл этого привлечения в случае Корбена едва ли мог быть яснее.

Он был в том, чтобы показать, что наши представления об истине, или реальности, это просто перевернутые иллюзии. Находясь среди так называемых живых, мы не ответственны за свои жизни, как привыкли думать. Не наши пальцы обхватили наши шеи и не наши руки на пульсе. На самом деле, мы вообще едва ли живы здесь, потому что настоящая истина в том, что нас цепко держат мертвые.⁶

Вот почему традиция Сухраварди столь опасно жива. Она способна дотянуться сквозь века, тайно, безмолвно, когда кто-то готов — кем бы и где бы

вы ни были. И эта живость объясняет название, данное им традиции *ишракизма*: «вечная закваска».

Совсем как закваска или дрожжи, она содержит в себе зародыш жизни, преображающий энзим. Это же делает её вечным источником фермента; беспорядка и возмущения, возбуждения, непредсказуемой перемены. И именно поэтому Сухраварди был убит в возрасте тридцати шести лет, доведён до смерти негибкими силами догматизма за то, что впустил в дверь слишком много жизни.

Вместо того, чтобы признавать, как требовалось от исламского духовенства, что пророчество мертво, что оно прекратилось с Мухаммедом, на допросе он мягко указал, что оно ещё живо внутри него.

Но ещё более угрожающим и агрессивным образом он позволил пророчеству бесконтрольно распространиться не только в настоящее или будущее. Он также последовал за ним далеко в прошлое — открыто признавая, что его традиция зари простиралась гораздо дальше Мухаммеда к самым ранним грекам и персам. В этом была одна из главных причин его казни: он совершил ошибку, идя по стопам Древних.

На самом деле, он описывал эту проблемную закваску или беспокойный фермент не только как вечный, у него было и другое название. Иногда он также называл его «закваска пифагорейцев».

И он проследил эту живость не только к сакральной фигуре Гермеса, но и весьма конкретно, очень явно к ещё одному человеку — философу и пророку Эмпедоклу.⁷

Словно некий космический цикл, пророческий импульс найти жизнь в смерти всегда будет сталкиваться с обманчивой необходимостью превратить жизнь в смерть.

Даже в своей окончательной роли мученика, не говоря уже о многих деталях его учения, Сухраварди шёл по следам одной очень конкретной пророческой традиции: родословной, проистекающей от древнего гностика, известного как Печать Пророков, Мани. И как должно быть с такими сакральными традициями, еретически бросающими вызов каждому заветному коллективному убеждению, самая мощная угроза для угроз, которые она ставит, никогда не исходит снаружи.

Напротив, она придёт из самого внутреннего круга — точно так же, как она идёт изнутри нас.

Как *ишрак* двадцатого века, Корбен вёл, по большей части незамеченную, жизнь рыцаря: духовного рыцаря, которому доверено сохранять законы рыцарства. И в его случае это значило, в особенности, всегда искать самое лучшее в людях вокруг.

В этом была его защита, а также уязвимость, даже наивность. Вот почему во время пребывания в Иране, образуя сотрудничества, завязывая дружеские отношения, создавая альянсы, он научился ожидать высшего и прекраснейшего среди ближайших коллег; полагал, что они, как и он сам, понимали таинство той незримой связи, которая идёт от принадлежности ко внутренней церкви по ту сторону всяких пустых формальностей внешней религии или обращения. Эта незримая связь, эта прямая связь от сердца к сердцу, верил он, поможет «моим иранским друзьям чувствовать себя легко» рядом с ним, когда они работали вместе «в дружеских отношениях, свободных от всяких умственных оговорок или скрытых мотивов».⁸

Не стоит и говорить, что это работало не совсем так.

Это была всё та же история, неважно, присутствовал Анри Корбен или отсутствовал; был ещё жив или уже мёртв. Самые близкие и влиятельные иранские коллеги просто не могли удержаться, когда возникала возможность, от резкой критики за неумение принять физического учителя, обратившись в ислам.

Ирония в том, что они были прекрасно знакомы с совершенно законной в исламе традицией увайси: суфии, у которых не было внешнего учителя, по-

тому что они были посвящены, наедине с учителем, невидимым *шейхом*. Они также прекрасно знали, что эти редкие увайси должны получать наставление и поддержку у духа Хидра — таинственной фигуры, часто отождествляемой с пророком Илией.

Временами они поддавались искушению привести увайси как прямую и очевидную параллель случаю Корбена, только чтобы тут же её отвергнуть. В конце концов, обращение Корбена к реальности внутреннего учителя было очевиднейшим образом не более чем фантазией мечтателя; продуктом слишком активного воображения.

И столь же значимо было их рвение избавиться от неизбежного осознания, охватывавшего Корбена, которого удерживал незримый *шейх* — физическое и сворачивающее внутренности переживание, которое мы с женой Корбена, Стеллой, часто обсуждали, тянущее в одном направлении, ведомое возвышенным умом от всякого отвлечения, без малейшего выбора, в глубины самого себя.

Но для них, прямых религиозных людей, это всё было, в сущности, только слова. Для них не было ничего проще, чем превратить безжалостную реальность безликой силы в какой-то милый образ Сухраварди, хватающего Анри Корбена, «почти буквально», за руку и мягко ведущего от одного места к другому. И в то же время для них такие образы были просто причудливыми метафорами, служившими оправданием тому факту, что всё сделанное Корбеном было лишь результатом его собственных сознательных выборов, желаний и решений.

И говоря всё это, они были такими же рационалистами, как и все эти честные юнгианцы, которые милостиво полагают, что сам Юнг лишь говорил языком метафор, когда сообщал, как его принуждал и тащил прочь от всего знакомого незримый дух глубин — потому что его преданность постижению бездны бессознательного была, конечно, результатом собственного сознательного решения, желания и выбора.⁹

Однако, это только первая половина сказочки. То, как коллеги Корбена обращались с ним, не так значимо, как то, что они делали с Сухраварди.

В глазах Корбена одной из самых поразительных вещей было то, как Сухраварди смотрел на сакральную историю, что он ценил древнегреческих мудрецов так же высоко, как исламских мистиков. Он видел Запад и Восток, в конечном счёте, не говоря уж о том, что изначально, едиными. Вневременная энергия в закваске пронизывает время, где желает и хочет — не там, где выбираем или желаем мы.

Но для ближайшего иранского друга и сотрудника Корбена, который даже работал вместе с ним над редактированием подлинных текстов Сухраварди, это было совершенно неприемлемо. Так что он сделал то, что сделал бы всякий в его положении; чрезвычайно утончённо отрезал поток жизни, текущий через традицию восхода Сухраварди; сделал, что мог, чтобы убить живую закваску в ней. И вместо упоминания идеи «вечной закваски» он тихо, абсурдно заменил её другой: концепцией «вечного теста».

Внезапно мистерия, живая в этом ферменте, деградировала до какой-то пассивной субстанции, ожидающей, инертной, которую должны активировать правильные люди в правильное время — особенно ортодоксальные силы внутри традиции Ислама. Всё снова вернулось под человеческий надзор и сознательный контроль, границы ортодоксии были не только защищены, но и наглухо закрыты.¹⁰

И не стоит говорить, что это та же история, как и с лавой Карла Юнга. Когда Юнг совершил ошибку, говоря о живом потоке вулканической лавы, спонтанно позаботившейся обо всём, приведшей всё в должное место, это совсем не сработало. С полной уверенностью мы можем весьма комфортно для себя заявить: на самом деле он имел в виду и хотел сказать, что сам позаботился о себе; разложил всё по полочкам.

Иными словами, единственное разумное, заслуживающее доверия решения — это неверно перевести.

Теперь и с Сухраварди всё было зафиксировано. Для обычного взгляда работа Корбена была преданно продолжена, но в действительности — обдуманно подорвана. Это так просто, так тонко. Всё кажется и звучит так же, но это не так. Требуется малейший поворот, крошечный намёк догматизма или излишней негибкости, и вся динамика поменялась; пятнышко нечистоты, и оригинальное пророческое видение утрачено.

И вопрос не только в том, как некий человек там или тут переводит текст. Это вопрос о том, как каждый из нас живёт, в каждый момент дня или ночи. Когда мы отделяемся от себя, потому что недостаточно себе доверяем, или, когда есть что-то внутри, что мы отчаянно пытаемся забыть, тогда мы упустили свой шанс.

Но если мы цепляемся слишком сильно — убеждаем себя, что овладели тем, что наши крошечные умы никогда не постигнут — предательство свершается, и вред уже нанесён.

Нежность в признании Карла Юнга об «исключительной радости» быть полностью понятым Анри Корбеном, тогда как вся остальная жизнь была более или менее полным «интеллектуальным вакуумом», сродни близости лошадей, узнающих друг друга по запаху.

Не стоит и говорить, что требуется такая же нежность, чтобы понять природу этого понимания. Но вместо этого она засасывается вакуумом тотального непонимания.

В наши дни авторитетное описание отношений Корбена с Юнгом заключается в том, что после встречи он был невероятно рад; провёл чудесный интеллектуальный медовый месяц с идеями Юнга; вскоре заявил о своей свободе, и рано или поздно полностью оставил позади юнгианское влияние. Нам говорят, что так и должно было случиться, ведь Юнг и Корбен были слишком разными. Юнг вырезал по камню, а Корбен не вырезал, так что абсурдно полагать, будто между ними могла быть какая-то длительная симпатия или глубокое сходство. Такие встречи независимых мыслителей всегда мимоletны.¹¹

На самом деле, всё было не так, и тому были причины.

Эта архетипически американская история восхищения и мгновенного возбуждения затрагивает лишь самую наружную поверхность, внешнее, экзотерическое: то, что Юнг называл миром личности №1. И такой поверхностный подход неизбежно пасует перед лицом того, что Анри Корбен, со своей стороны, называл подлинной обращённостью вовнутрь или эзотерикой.

Впервые Корбен и Юнг встретились в конце лета 1949 г.

После конференции Эранос в южной Швейцарии Юнг пригласил Корбена к себе домой на окраине Цюриха для беседы, которая, «такая тёплая и открытая, полная обещаний будущего», длилась часами. Им было о чём поговорить — не сталкиваясь лбами над тем или иным конкретным вопросом, как могут наивно полагать, а вместе исследуя те виды понимания, которые требуются, чтобы получить доступ к внутренней истине, скрывающейся за всяким внешним вопросом.

Например, не случайно, что они оба, довольно независимо друг от друга, были поглощены раскрытием и пробуждением *cognitio matutina* или «сознания зари», погребённого внутри каждого из нас: безличного осознания, которое, всё ещё вдохновляемое мудростью ночи, ещё не было заражено появившейся на заре цивилизации непреодолимой жаждой эксплуатировать всякую духов-

ную истину, пока она не станет дьявольским инструментом в наших слишком человеческих руках.¹²

Затем, тремя годами позже, произошла великая встреча, о которой Корбен скажет, что все прежние встречи были лишь подготовкой — их встреча над *Ответом Иову* Юнга. Огромный обзор Анри Корбена на эту книгу побудил Юнга написать, что именно Корбен дал ему не просто «редчайший, но уникальный опыт быть полностью понятым». И может показаться соблазнительным отбросить это высказывание как всего лишь восторженный приём восторженного обзора одной конкретной книги.

Но это значит полностью упустить суть.

Для Юнга *Ответ Иову* был одной — единственной опубликованной книгой, которая появилась напрямую из глубин сакрального внутри него. Оно, а не он, сочиняло, прорываясь изнутри, подобно урагану. В то же время он описывал это на слух как музыку: ту же музыку, которую и Корбен тоже слышал, когда садился её читать. Остальные паниковали о приемлемости книги; отчаянно сомневались или нападали на неё; благородно пытались её рационализировать; оправдывали её.

Но Корбен и Юнг безмолвно слушали.¹³

Острота положения была совершенно ясна Юнгу. Написание этой книги свело его лицом к лицу с важнейшим аспектом всей его работы, его реальной задачи. И вся медицинская профессия — психиатры, целители, клиницисты — не имели ни малейшего представления, о чём была эта работа или эта книга.

Однако, это не значит, что он просто повернулся спиной к другим профессионалам или отверг их за недостаток понимания. Напротив, с поразительным смирением и редкой честностью он осознал, что их оборонительные издёвки и агрессивная тупость также были присущи и ему; что типично тупая медицинская точка зрения, которая заражала их, заражала и его; что их сопротивление нуминозной реальности сакрального было, в то же время, упрямой защитой и идиотизмом его «тупого сознательного ума», который всегда притязает на знание того, что познать не может.

Теперь, конечно, всё работает точно наоборот. Во всех нас мудрость Юнга имплантирована как какой-то умный маленький компьютер в тупых сознательных умах, и наше понимание кристально ясно, даже когда мы ничего не понимаем.¹⁴

Но и это ещё не вся история, потому что он не просто столкнулся с непостижимостью независимых научных экспертов или эксперта — учёного внутри

него. Он также оказался лицом к лицу с непониманием своих благонамеренных последователей. И из их первоначальных реакций на книгу, ещё до её официальной публикации, он понял, что юнгианцы ничем не отличаются от всех остальных.

Это снова была та же ситуация, что и с последователями Христа, спящими в Гефсиманском саду. Юнгианцы были совсем не способны заполнить ту бездонную пустоту, в которой он так привык жить, и интеллектуальный вакуум также состоял из них.¹⁵

Это был тот вакуум, то ужасное одиночество, в которое вступил и Анри Корбен. И очень легко ответить, что же сделало его отклик на *Ответ Иову* таким особенным.

Его длинный обзор книги, который Юнг счёл не только таким редким, но и уникальным по степени понимания, представил *Ответ Иову* от начала до конца как пророческую работу — а самого Юнга как пророка в самом подлинном смысле слова.¹⁶

Конечно, ближайšie еврейские коллеги Юнга тоже пытались по—своему это сказать. Эрих Нойманн, со своей стороны, сравнивал Юнга в *Ответе Иову* с Авраамом в своем типично сконцентрированном, но убедительном стиле. Джеймс Кирш, незадолго до смерти, посвятил Юнгу страстную лекцию, в которой рисовал автора *Ответа Иову* как величайшего пророка нашей эпохи.

И именно Киршу мы обязаны одной из тех живых деталей, которые придают совершенно иной характер нашему пониманию времени, в которое Юнг работал над *Красной книгой*: «Он сам сказал мне, что в годы, когда он получил свои откровения, т. е. между 1912 и 1916 годами, его лицо стало особенно светоносным, сияющим, как у Моисея, и что люди боялись смотреть на него».

Но Кирш, как друг Юнга, страдал от понимания, с которым психологически не мог справиться. И пространное обсуждение Анри Корбеном Юнга как создателя *Ответа Иову* было таким особенным — ввиду его собственной погружённости в живую пророческую родословную, растянувшуюся от персидских суфиев до древних греков и даже дальше, — потому что он проживал то, что писал.

Вот почему он так хорошо мог не просто описать, но и распознать самые утончённые вкусы и запахи пророчества.¹⁷

Обсуждение *Ответа Иову* продолжилось между Юнгом и Корбеном во время визитов обоих Корбенов в дом Юнга в пригороде Цюриха Кюснахте; а также в Боллингене.

Но есть одна особая встреча в сентябре 1955 года, которую стоит упомянуть. Годы спустя, когда Юнг был уже мёртв, Корбен оглядывался на неё с особой любовью, а также сожалением, потому что — «увы!» — это была их последняя глубокая встреча. И оказалось, что его рукописные заметки той дискуссии, которые он сделал сразу после встречи, до сих пор сохранились.

Заметки полны «да, но»; согласий, за которыми следуют утончённое несогласие. И всякий, кто поверхностно пробежится по ним, не вникая, может вообразить, что Корбен хотел жаловаться, потому что Юнг не соглашался просто принять или поддаться его личной точке зрения.

Опять—таки, это значит совершенно неверно понять ситуацию.

Корбен по памяти перечисляет темы, которые они обсуждали: музыку, Бога душу и дьявола, терапию и откровение, видения и визионерское сознание, психологическую интеграцию и сакральное, выход за пределы мирского и отбрасывание рационального ума, Ибн аль—Араби и мистическое отождествление с Богом, подлинную индивидуацию как превращение в Бога или тайну Бога.

Но в то же время он перечисляет тонкости движения от темы к теме, как беседа изящно переходила от одного утончённого и эзотерического аспекта суфийского учения к другому. На самом деле, если просто проследить за этим движением, шаг за шагом, то можно осознать, чем на самом деле была эта беседа — не какой—то неуклюжей свалкой различных идей, а танцем.¹⁸

И всякий знакомый с практиками суфизма тут же узнает этот танец.

На персидском, а также турецком языке это называется *сохбет* — традиционное название необъяснимой близости, удовольствия и радости, которые чувствуют чистые сердцем в компании друг друга. В этом причина, по которой «суфии говорят, что есть три способа пребывания в таинстве: молитва, затем, на шаг выше, медитация и, ещё на шаг выше», *сохбет* или высшая радость мистического диалога.

Быть вовлечённым в реальность *сохбет* значит внезапно обрести прямое переживание, что, просто говоря с каким—то другим человеком, вы говорите с «человеком, как с зарёй». И забавно, что прямо посреди заметок об этой беседе с Юнгом Корбен даже прямо утверждает, что происходит.

«Suprême joie du dialogue», тщательно записывает он: высшая радость диалога. Но он не просто отмечает некую теоретическую идею, которую они обсуждали, ещё одну мимолётную тему беседы. Он также записывает, что действительно произошло в этом пространстве между ним и Юнгом — как непосредственное продолжение и подтверждение «joie extraordinaire» или «исключительной радости», которую Карл Юнг уже испытывал от такого уникального, такого полного понимания Анри Корбеном.

Иными словами, то, о чём они говорили и то, что они делали, было одним и тем же. Их обсуждение само было опытом, который они обсуждали.¹⁹

И оставить это взаимодействие в безграничной бесформенности бесконечного мистического слияния психологически было бы полной катастрофой.

Но Корбен не был дураком — и поэтому в самом конце заметок он отмечает стадию возвращения назад в мир разделения. Есть Юнг и есть Корбен, и есть здравое напоминание о различиях между ними, потому что Юнг всегда будет психологом и целителем; Корбен никогда не перестанет быть мистиком и метафизиком. Или, как объясняет сам Корбен, основным предметом интереса Юнга всегда будет случай какого-то больного пациента, нуждающегося в помощи, тогда как моим всегда будет идеальный случай мистика.

И затем он добавляет три слова на древнегреческом, которые всё завершают: *monos pros monon*, «один одному».

Это изначально магическое и мистическое выражение было ключевой темой Корбена, потому что так хорошо передает природу нашей незримой связи с божественной реальностью внутри. Для него оно ухватывает бесконечно простую, но бесконечно таинственную суть подлинной индивидуации — процесса, который позволяет якобы людям дорасти до настоящих индивидуализированных людей, подлинно «одиноких, действительно одних, свободных от всякой коллективной нормы», потому что они просто позволяют себе держаться постоянного равнения на вечную уединённость их высшей самости.

Вот снова та же внутренняя тайна, о которой Корбен любил цитировать *Secretum meum tibi* Исайи: «Моя тайна для меня». И это тайна, которая всегда будет *monos pros monon*, одна одному, «в том смысле, что никто другой не присутствует в этой близости».

Но и это ещё не всё.

За мистическим чувством связи с божественной реальностью стоит другой, ещё более древний смысл тех же слов. *Monos pros monon* также может указывать на самую интимную беседу и диалог между двумя людьми. И, на самом

деле, именно этот конкретный смысл появляется прямо в начале того обзора, что Корбен написал для *Ответа Йову*.

Или, если быть точнее: так он представляет не просто свой обзор или книги, а самого Юнга. Юнг, пускается он в объяснения, тот редчайший человек, который стал по — настоящему и подлинно наедине внутри с божественной тайной; смог сделать почти неслыханное, отделившись от всякого готового мнения или коллективной идеи. И «поскольку мы оказываемся здесь *одни* в присутствии этого человека, я хотел бы пригласить всех, кто *одинок*, поразмышлять над этой книгой и прислушаться к её посланию, если они подлинно *одинок*».

Конечно, пугающее последствие того, что он говорит, в том, что едва ли кто—то одинок, потому что большинство людей всё время окружены своими коллективными проекциями, в суматохе призрачных иллюзий, окружены постоянными ожиданиями и устремлениями, куда бы они ни шли.

И тем не менее, его вывод безжалостен. Тот, кто не открыл это полное внутреннее одиночество, обречён с самого начала на провал в своих попытках понять Юнга или работу Юнга — потому что только одинокий может понять одинокого, *monos pros monon*.

И как точен он был в своей оценке Юнга, не говоря уже о работе Юнга, совершенно очевидно из того, что мы знаем о периоде, когда сам Юнг работал над своей *Красной книгой*. Теперь мы можем видеть в её обнажённой ясности, как он воспринимал процесс индивидуации: как путь становления Богом, конечно, но путь, полностью закрытый для любого, кто не способен терпеть космическое одиночество своей почти невыносимой отдельности и уникальности.

Быть индивидуализированным, как понимал это Юнг, значит стать отдельной отдалённой звездой — научиться жить вдали в холодном и уединённом пространстве, по ту сторону даже опыта смерти. И провалиться в этом процессе индивидуации, который также представляет собой процесс превращения в настоящего человека, значит быть отправленным к роящимся массам коллективно неудовлетворённых мёртвых.

Опять—таки, Корбен с своим *monos pros monon* не просто перечисляет очередную тему разговора между ним и Юнгом в сентябре 1955 г.

Напротив, он описывает саму тайную динамику беседы; глубинную природу их взаимодействия; дух, направляющий танец.

Для всех остальных танец, естественно, должен быть так же необъясним, как невидим стоящий за ним дух. Экзотерически люди не могут отвлечься от

очевидных различий между Корбеном и Юнгом, чтобы мельком взглянуть, что лежит по ту сторону различий. Когда Корбен описывает, как пришел к месту, где формально должен был отделиться от Юнга, последнее, что они могут предположить: он просто отмечает то, что два рыцаря всегда будут делать на перекрестках — следовать своим одиноким путём в поисках того, что и Юнг, и Корбен знали, как окончательную тайну Грааля.

Даже тогда разделение только внешнее, и никогда внутреннее. Но им и в голову не придёт, что все внешние различия просто обеспечивают внутреннее одиночество, позволяющее расцвести божественному одиночеству.

И столь же естественно они не смогут заметить комментарий, сделанный Корбеном в обзоре о «предельной, непростительной истине *одного к одному*». Это, как он объясняет в очевидной надежде, что это не заметит никто, неспособный понять, непростительная истина одинокого пророка, который вынужден говорить и свидетельствовать о предельном одиночестве Бога.²⁰

Только теперь можно различить подлинную нить, связывающую эту встречу в 1955 г. с созданием *Ответа Иову*. Когда Корбен оглядывался именно на эту встречу, годы спустя, с такой любовью и сожалением, в их встрече была одна особая черта, которая сильно его поразила.

Это было то, как тема музыки, с которой они начали свой диалог, вела дальше к опыту Юнга, слышавшего книгу, словно это была музыка.

Прямо в начале обсуждения Корбен спросил Юнга, как он воспринимает подлинную силу и достоинство музыки: её терапевтическую ценность, её духовную силу. И больше всего его тронул ответ Юнга: «музыка имеет какую—то очистительную силу, только если ведёт нас к внутреннему *визионерскому* опыту, и я использую это слово в самом сильном и пророческом смысле».²¹

Опять—таки, для Корбена каждая дорога, по которой он прошёл с Юнгом, начиналась и кончалась пророчеством. Едва ли это может быть удивительным, если учитывать основные темы и интересы, общие для них обоих.

Нужно просто подумать о Хидре: таинственном пророке и внутреннем наставнике, более реальном, чем всякий внешний учитель, который появляется во всей своей скромной зеленоватости только тем, кому позволяет себя увидеть. И нет ничего неожиданного, что очарование Хидром разделяли они оба, учитывая, что для них обоих учителя оказались, как и Хидр, незримыми пророками совершенно особого рода.²²

Было бы легко добавить другие примеры, вроде их общей страсти к Иоахиму Флорскому, христианскому пророку, который притворялся, что он не

пророк, и общее для них понимание его ключевой важности для всякого реального понимания Запада. Но есть менее очевидные случаи, вроде важности воображения, которое ведёт нас прямо к источнику силы их идей.

Работа Юнга известна центральной ролью, которую она придает «активному воображению»; Корбена — центральной ролью, которая приписывается тому, что он называл «имагинальным», в отличие от чисто воображаемого. Как с одним, так и с другим некоторое самодовольство позволяет легко вообразить, будто прекрасно понятно, что они значат.

Однако, реальность в том, что за их идеями о воображении лежит одна древняя концепция, известная им обоим по латинскому названию. Это идея *imaginatio vera*: реального или подлинного воображения.

Эта глубоко парадоксальная идея, которая проистекает из древних герметических и мистических традиций, подобна скрытому сердцу, бьющемуся в сердце всего остального, что они говорили или делали. Для них обоих, и в этом они были совершенно едины, это забытый принцип, который отделяет реальность от всякого нашего обычного потворства фантазии; постоянного воображаемого мышления.

В то же время, это истинное или реальное воображение — сила, ответственная за создание всего вокруг и внутри нас, от наших мыслей до самых звёзд. Это также сила, которая может вернуть нас к продуктивному, ответственному центру самих себя, потому что, как лаконично утверждает Юнг, «реально то, что работает».

И исторически, как хорошо знал Корбен, эта способность к «истинному воображению» — редкое качество, присущее только особому роду людей.

Прежде всего, оно было присуще пророкам.²³

Анри Корбен вернулся в Париж из Тегерана в последний раз в начале 1978 г.: его последнее возвращение на Запад из места, которое он стал считать своим духовным домом.

Внутренне в месяцы, ведущие к его смерти в октябре, он всё более и более жил в мире пророков — и таинственной внутренней музыки, которую уже обсуждал с Юнгом четвертью столетия ранее. Внешне — до самого конца были люди, со всех сторон твякающие на него в ожидании трапезы, жаждущие куска свежей плоти.

И тем не менее, на Западе, как и везде, рыцарская этика не давала ему возражать, когда они искажали или манипулировали его сочинениями и идеями, чтобы поставить на службу своим эгоистичным целям.

Его линия поведения была кристально ясна. Он чувствовал своим долгом никогда не критиковать коллег открыто или не соглашаться с ним на публике; только подчёркивать моменты, в которых они согласны; даже, если необходимо, выдумывать точки согласия; и, особенно будучи разочарованным или преданным, продолжать называть отдельных людей своими дорогими коллегами и друзьями.²⁴

И одной из худших проблем, с которой он столкнулся на Западе, были юнгианцы. На одном уровне, в духе коллегиальности, он был рад предложить им полное одобрение и поддержку. На другом уровне он был утомлён ими, а также множеством других людей или вещей: до смерти устал от того, как они продолжали психологически доводить его до грани, пытаясь превратить суфийские идеи, с которыми он знакомил Запад, в инструмент, которым они могли бы пользоваться своими слишком человеческими руками.

Например, был случай Джеймса Хиллмана. Джимми из Нью-Джерси обладал воистину блестящим, искрящимся, бесстрашным умом. И весьма публичным жестом решил сделать не только Карла Юнга, но и Анри Корбена двумя «непосредственными отцами» того, что, в конечном счёте, стал называть своей имагинальной психологией. Однако за ширмой осталось то, что Стелла неоднократно описывала мне во всех деталях: как всё обернулось, когда Хиллман совершил паломничество в Париж, чтобы попросить благословения Корбена для своей «имагинальной психологии».

В присутствии одной только Стеллы Корбен кричал на Хиллмана за неуместное использование и злоупотребление языком суфиев; обвинил в со-

вершено незаконном присвоении слова «имагинальный»; и в возмущении вышел из комнаты, попросив жену показать ему выход.

После этого, конечно, рыцарство Корбена помешало ему открыто критиковать или проявить хоть малейший признак неудовольствия. И публично Хиллман останется до самого конца его дорогим коллегой и другом.²⁵

Но это не значит, что, когда он чувствовал, что ситуация придавливает его, как это случилось за несколько месяцев до смерти, он не подавал предупреждения: ясные, сильные предупреждения о сведении духовных истин к уровню тривиальной интеллектуализации и дешёвой психологизации. Однако, естественно, Хиллман не обратил на это никакого внимания, как и все остальные.

Или, чтобы быть несколько более точным, американские интеллектуалы будут яростно критиковать Корбена только за то, что он осмеливался делать предупреждения. Каждый, говорят нам, имеет право делать что угодно с чем угодно, и старейшины, предупреждающие юнцов — это всего лишь нудный, старомодный, патриархальный авторитаризм.

Странная ирония, одна из тех, которые лучше не замечать, в том, что Корбен оказался лучше остальных знаком с древними персидскими сакральными традициями, которые живо изображают неуважительный отказ молодых людей прислушаться к предупреждениям своих старейшин как верный указатель на разложение и разрушение культур; на смерть и конец эпохи. Для него неопишуемой болью было наблюдать, как самое сакральное превращалось в игрушку и видеть, как могучие древние пророчества сбывались прямо у него на глазах.²⁶

Однако, было бы ошибкой полагать, что юнгианцы, которых он встретил, будут проблемой для Корбена только в старости.

Со времени первого контакта с ними, он всегда находил их коллективную бессознательную любовь к подражанию, умным клише и полученным из вторых рук, неоригинальным идеям пародией на то, что Юнг ценил прежде всего: полноту индивидуации, тотальное внутреннее одиночество, готовность к внутреннему водительству, куда бы оно ни привело, и «всем последствиям, которые это влечёт за собой».²⁷

Но к концу жизни Корбена Юнга не было уже больше пятнадцати лет — это достаточно долгое время, чтобы, под давлением постоянных нападков юнгианцев, он иногда мысленно забывал, зачем это всё было нужно. На некотором уровне встречи между ними почти превратились в далёкое воспоминание.

Но, тем не менее, суть никогда не менялась. Любовь и привязанность, уважение и внутренняя благодарность, которые он чувствовал по отношению к Юнгу, оставались столь же глубокими.²⁸

Как и его преданность.

Легко упустить значимость того, как ближайший иранский сотрудник Корбена, Сейед Хосейн Наср, продолжал дразнить и задевать его, отвергая Карла Юнга как заблуждающегося обманщика. Наср относился к группе интеллектуалов и притворных эзотериков, которые называли себя традиционалистами. По большей части, кроме самого Насра, эти традиционалисты были европейцами, обратившимися в ислам и решившими, что это как-то даёт им право авторитетно говорить обо всех мировых религиях — как и обо всём остальном, включая психологию Юнга.

Прежде всего, некоторые из них обладали несомненным качеством набожности; даже святости. Многое из того, что они говорили, конечно, может показаться несколько банальным, но достаточно мудрым. Заметнее всего была не столько жёсткая ортодоксия их интеллектуализма, сколько их склонность вещать о предметах, которые они просто не могли понять.²⁹

Особенно бессознательно воспроизводя полномасштабные нападки древних платоников на гностиков почти две тысячи лет назад, они развернули яростные атаки на Юнга, делая те же ошибки, как и платоники, подменяющие своими якобы верными верованиями непосредственность прямого опыта, претендуя на обладание некой «изначальной традицией», которая была всего лишь рукотворной фантазией.

Они пространно писали с величайшей кажущейся учёностью об эзотерике, совершенно не осознавая, что, когда вы говорите так об эзотерике, вы превращаете её в точную противоположность, как юнговский дух нашего времени, рядящийся в духа глубин.

И хотя многие из этих традиционалистов были мусульмане, от них загадочным образом ускользнул тот факт, что со своими теориями они нарушают суть духа ислама. Выстраивая свои величественные системы и умственные схемы, они забыли, что, согласно Корану, всякие человеческие структуры — это просто ещё одна кучка пыли, которая ждёт, пока её сдуют с Лица Божьего.³⁰

Когда Анри Корбен был молодым человеком, его первоначальное отношение к ним было великодушным, а также дипломатичным; но, когда он столкнулся со всей силой их закостенелой праведности, это долго не продлилось.

И гораздо позже всякий раз, когда Наср решал наброситься на Юнга, Корбен страстно вставал на его защиту.

Вставая за Юнга, он сражался за то, что для него было самым драгоценным. Истина в том, что Юнг был как глашатай неведомого духа глубин, превратившийся в живое воплощение Хидра, и были так называемые традиционалисты, которые «подняли страшный шум», когда Юнг как Хидр появился на сцене из ниоткуда, чтобы направить людей назад к источнику жизни.

Всякие поверхностные расхождения во мнениях между Юнгом и Корбеном угасали по сравнению с этим. Вот почему, даже когда Корбен пытался описать людям Запада реалии духовного опыта в древней Персии или среди персидских суфиев, оказалось, что он вернулся прямо к Юнгу. Или, как он объяснял: мы имеем здесь дело с реалиями, которые так утончённы и так архетипически мощны, но «так чужды нашему нормальному современному сознанию, что без учения К.Г. Юнга было бы трудно разобраться в том, что они значат как живой опыт».

Он также выражался гораздо более лично, пытаясь сообщить публично свою бесконечную благодарность Юнгу: «Именно в Эранос паломнику, прибывшему из Ирана, было суждено встретить того, кто своим *Ответом Иову* дал ему понять ответ, который он нёс внутри из Ирана. Путь к вечной Софии» — той же Софии, которую Юнг нарисовал для своей *Красной книги* как живой опыт души, которая утаскивает вас в вечность, чтобы помочь вам, по крайней мере, частью, вернуться.³¹

Но есть ещё более значимый факт, записанный Корбеном, стоящий целой книги, недавно изданной о Юнге.

Он писал это с одной ключевой целью, которая заключалась в том, чтобы показать, что, понятая должным образом, юнгианская психология — это единственный реальный эквивалент дзен или тибетского буддизма для людей Запада. И это единственный реальный эквивалент, потому что, по ту сторону догматизма традиционалистов, а также догматизма юнгианцев, она даёт прямой доступ к сути духовного опыта — оригинального «изначального опыта», потенциально доступного всем нам на Западе, но так долго отвергаемого как еретический, столетиями изгоняемого догматизмом христианской церкви.³²

Естественно, в этом есть странный парадокс — то, что востоковед, который всю взрослую жизнь специализировался на персидских традициях, половину жизни проведший как дома далеко от Европы, так решительно указывает назад, на собственную западную культуру.

Но именно это Корбен и сделал. И поэтому он так мало сочувствовал западным традиционалистам, которые приняли то, что считали новыми личностями, обратившись в ислам и, в некоторых случаях, оставили свою родную культуру мёртвым.

Для него всё, что он делал на Востоке задумывалось как акт служения Западу. Он знал, что он всегда и прежде всего западный человек; что его первейший долг в том, чтобы служить Западу; помочь исцелить его, спасти от забывчивости, вернуть к его духовному источнику.³³

И важно понимать, что он увидел, когда, как западный человек, взглянул на Юнга и психологию Юнга, которая для него как постороннего человека была чем—то большим, чем просто некая специализированная техника. Это было знание Юнга, его реальная наука о душе.

В своей работе о Юнге и об учении Юнга об индивидуации он описывает, что же именно он увидел. Я вижу, говорит он, прибытие зари. Я вижу солнце, восходящее на востоке. Но под ним он понимал не физический восток.

Он имел в виду внутренний восток: восток внутри нас всех.

Отвергнуть нашу западную культуру, глядя на географический восток в поисках своей идентичности и подлинной самости, в поисках учения и наставления, это идеальный способ сбиться с пути; быть вырванным с корнем, как цитирует Корбен Юнга; или, как говорит тот же Юнг, забыть, что у нас вообще есть сад, и питаться, таская чужеземные плоды.

И Корбен объясняет, что эта точка солнца, восходящего на заре, которую он встретил в работе Юнга, та же самая, что и момент зари или *ишрак* в суфийском учении Сухраварди. Странно видеть, как не только Корбен понимал Юнга в свете этой суфийской традиции, но и Юнг чувствовал себя понятым только суфием.³⁴

Это может звучать очень привлекательно, вот только дело совсем не в этой привлекательности. Дело в том, о чём мы и знать не хотим, дело в нашей ответственности как западных людей взглянуть в лицо тьме собственной культуры, не отворачиваясь. И нет ничего ошибочнее, чем полагать, что Корбен был слишком духовным, чтобы столкнуться с этой внутренней тьмой.

Он не слишком много говорил об этом, потому что считал это работой Юнга; но прекрасно знал, когда столкнуться с тьмой и как. Это очень полезно изучать по восточным учениям, кроме тех случаев, когда вы пытаетесь использовать их, чтобы скрыть тьму и пустоту внутри. Они могут пролить некоторый свет на вашу проблему, но никогда не способны её решить.

И они никогда её не решат, потому что единственное реальное решение приходит из самой проблемы.

Когда Корбен хотел это проиллюстрировать, он обратился, достаточно уместно, к западным легендам о Граале. Лучший известный ему способ донести свою мысль — это процитировать прекрасное высказывание: *Seule guérit la blessure la lance qui la fit*, «Рана исцеляется только копьём, что нанесло её».

Юнг тоже был глубоко знаком с той же ситуацией из легенды о Граале — этой невозможной задачей исцеления раны через инструмент, что вызвал её. С одной стороны, конечно, это была как раз его задача.

С другой, когда он говорил о ней объективно, то описывал эту работу по возвращению для исцеления зияющей раны, нанесённой так давно, как невозможную работу столь же невозможного спасителя или Саошьянта; драгоценного камня, отца всех пророков, который возвращается через тысячи лет, принося совершенно новое откровение.

И насколько эта задача невозможна, становится ясно, если найти в себе мужество, хоть на миг, чтобы лицом к лицу столкнуться с той индивидуальной, но и коллективной пустотой и тьмой внутри себя — не пытаясь ничего сделать, вроде позитивного мышления или выдумывания детских схем, чтобы заполнить дыру.³⁵

Незадолго до смерти Юнг вспоминал пророчество своей души, предсказывающей будущее, когда, почти половиной столетия раньше, он был погружён в работу над *Красной книгой*.

Она предрекла, что сначала он будет привлечён и четвертован; затем разные его части бросят на весы, чтобы взвесить перед продажей. Как и многие шаманские реалии, это пророчество имело глубочайшее значение, а также жесточайшие последствия.

И благодаря всем, у кого нет времени для реалий души, или мистерий пророчества, описанное ею сбылось в точности.

Как только появлялся кто—то, особенно из Америки, с блестящими новостями, что ещё одна организация создавалась для подготовки потенциальных будущих юнгианцев, он был сокрушён и опустошён. Кроме того, ближе к дому, только благодаря немалой доле искусного шантажа и обмана люди, наконец, убедили его принять неизбежность института, основанного в Цюрихе в его честь. Но даже на величественном открытии в 1948 г. ему было трудно скрыть недовольство и неохоту в отношении всей этой затеи.

Как—то с его уст соскользнули слова, что «мой дедушка, Карл Густав Юнг, некогда основал дом для отсталых детей. Теперь я основываю такой для отсталых взрослых». И за его словами, как обычно, был намёк, что люди, желающие понять его работу, должны винить самих себя, если пытаются консультироваться у тех, кто претендует действовать или говорить от его имени. Вместо этого нужно обратиться прямо к его книгам.

Иногда он решал появиться в новом институте, но нечасто. В согласии с его обычной философией невмешательства он намеренно и весьма забавно держался в стороне; предоставил всем заниматься тем, чем они и так занимались, выставляя себя дураками по своему выбору, делать свои выводы, создавать весь этот обычный беспорядок.³⁶

Было только одно условие, на котором он настаивал, когда соглашался на всё это мошенничество, потому что это единственное, что для него действительно имело значение. Оно заключалось в том, чтобы основной целью и центром внимания цюрихского института было стремление к междисциплинарному исследованию целого перечня тем, которые он тщательно перечислил и указал. То, что он станет местом подготовки терапевтов, было последним, о чём он мог подумать.

На самом деле, даже директор института утверждал с самого начала, что создать курсы подготовки для тех, кто хочет стать юнгианцами, было бы полным абсурдом, потому что процесс индивидуации каждого человека совершенно уникален.

Однако, довольно скоро институт превратился в центр подготовки, создающий будущих юнгианцев, тогда как всякие планы по углублённым исследованиям были заброшены. И, благодаря этому особому развороту, который часто встречается в таких ситуациях, очень скоро люди оглядывались назад, изумлённые, что Юнг оказался не способен постигнуть истинную цель института или понять, в чём должно быть его предназначение.³⁷

Так деликатно, но настойчиво и коварно, была переписана история. Во имя Юнга, официально и весьма эффективно, юнгианцы сумели избавиться от Юнга. Естественно, могли и до сих пор могут быть всякие правдоподобные оправдания, иносказательные рассуждения, всесторонняя защита для оправдания продолжающегося марша эволюции. Но результат с ужасающей простотой описал Вольфганг Паули — известный физик, сотрудник Юнга в их работе над синхронистичностью, который был приглашён служить научным покровителем, а потом угрожал уйти в отставку, потому что институт полностью предал свои принципы.

Согласно Паули, помпезно названный Институт К.Г. Юнга уже выродился в конвейер, нацеленный на массовое производство того, что нельзя воспроизвести; в некую сборочную линию фаустианской ментальности, хотя, конечно, в эту ментальность встроены отказ видеть истину о себе. И есть немалая ирония в том факте, что это Паули как учёный чувствовал необходимость защищать бессознательное от терапевтов, которые профессионально занимались разрушением снов пациентов.³⁸

Но не только Вольфганг Паули смотрел на вещи таким образом.

Анри Корбен тоже был поражён, наблюдая, как те, кто называли себя юнгианцами, брали открытия, совершённые Юнгом в глубинах бессознательного, а затем превращали их в механические инструменты — в мелкие приспособления или некие автоматические устройства, которые можно удобно включать в любой удобной ситуации вне зависимости от того, насколько уместным или неуместным может оказаться это устройство.

Для него, как и для Паули, ужасно было видеть людей с их коллективными фантазиями об индивидуации, превращающих открытия такой глубины в механические и даже разрушительные клише.

Однако, Корбена больше всего поражали не юнгианцы. Его поражал тот факт, что, когда он упомянул свои негативные впечатления Юнгу, тот немедленно и всем сердцем согласился.³⁹

Нет необходимости говорить, что причин для удивления не было. Юнг сам ясно выразил в своих сочинениях, как болезненно осознавал склонность благонамеренных последователей и учеников выворачивать всё наизнанку, смешивая открытия с догматами; никогда не уметь самостоятельно исследовать и совершать открытия; хватать конечный результат чьего—то учёного опыта «в надежде, что всё само собой повторится» и, тем самым, «ставить весь процесс с ног на голову».

«Это», добавляет Юнг, случилось в прошлом и «происходит до сих пор».

Иногда он писал о бесконечном мусоре, который любили штамповать и выдумывать его ученики на основе тех вещей, которые он сказал или опубликовал; о всех людях, которые претендуют на то, чтобы говорить, как законные представители от его имени, но, в сущности, не имеют представления «о чём вообще речь». И это не говоря о его наблюдении, что в важнейшие моменты так называемая «юнгианская партия» была не лучше и не мудрее других совершенно обычных людей — а также наблюдениях других о том, как быстро юнгианцы могли превратиться в настоящих чудовищ.⁴⁰

Но самым интересным Анри Корбену в полноценном ответе Юнга показалось вот что: юнгианцы годами заигрывали с рассказом о том, как однажды в раздражённом, но юмористичном настроении Юнг заявил группе своих последователей: «Слава Богу, я Юнг, а не юнгианец!». Очевидно, они не осознают, что это гораздо больше, чем внутренняя шутка, предназначенная только для юнгианцев.

На самом деле, Стелла Корбен описывала мне, как Юнг весь оживал в тот самый момент, когда говорил эти слова ей и её мужу каждый раз, когда они встречались наедине. И, как она вспоминала, в частности, когда Корбены покидали дом Юнга в Цюрихе однажды вечером, всё ещё стоя на пороге, он глухо крикнул им в ночи: «Слава Богу, я не юнгианец!»⁴¹

Эта проблема юнгианцев в его уме была неотделима от проблемы институтов, созданных в его честь, а также от ещё большей проблемы будущего, уготованного для его работы. И не случайно, что, когда он говорил о цюрихском институте, в частности, людям, которым доверял, его прогноз был довольно безрадостным.

Временами он описывал, что всё идет довольно неплохо, чтобы тут же добавить, какая опасность исходит от профессиональных преподавателей и преподавания, си-

стематически убивающих всякую подлинную идею. Это, добавляет он, печальная судьба, от которой едва ли можно спастись; но с великим тщанием возможно, в лучшем случае, держать лодку «на плаву какое—то время» и помочь этим архетипически идеям прожить свою судьбу, внутри института или вне его.

И затем он добавляет, что настоящую истину уничтожить нельзя, как бы отчаянно люди ни старались.

Он также был довольно конкретен обо всех проблемах последователей и учеников, настаивая, что «Институту повезёт, если он не переживёт свою творческую пользу в течение поколения».

С учётом учителей и учений, появляющихся повсюду, стремящихся сохраниться в веках, мрачный взгляд Юнга на будущее всякой организации, созданной в его честь, может показаться исключительным свидетельством научной скромности. Но понимать его утверждения таким образом значит совершенно неверно их истолковать, потому что он не сравнивал свою работу с работой какого—то современного учёного.

Он сравнивал её с работой Христа. Для него всё, что он сказал о живых идеях и невозможности поддерживать в них жизнь в институциональных организациях, было напрямую основано на понимании того, что случилось с учением Христа, когда оно было поглощено, полностью преобразовано и постепенно убито христианской церковью.

Естественно, всё находит своё место в большой системе вещей. Как он говорил: дух и огонь Христа должны были исчезнуть, оказаться растоптанными, чтобы могли существовать любители институционализма. Рождение Церкви было попросту вторым распятием и смертью Христа.

И после этого единственной возможностью для духа Христа выжить было оставаться в сердце немногих тайных еретиков и мистиков. В остальном учреждения христианства превратятся именно в то, что он предсказывал миру юнгианцев.

Оба они, как один, так и другой, будут подхвачены официальным шарлатанством священствующих притворщиков, с энтузиазмом распространяющих свои ложные лекарства и мёртвые подражания.

Но есть ещё одна деталь в этой картине, которую легко упустить — потому что даже фактическое пророчество Юнга, что институт в Цюрихе едва ли продержится больше одного поколения, совсем не так произвольно, как может показаться.

Его великим предшественником в родословной еретиков и гностиков, к которой он принадлежал, был пророк Мани; и Мани утверждал совершенно

конкретно, что только слова, сохранившиеся в собственных книгах пророков, способны сохранить живым их учение.

Тем пророкам, которые не предприняли должные предосторожности, либо не написав никаких книг, либо написав слишком мало, порча их учений обеспечена. «Уже первые ученики их не понимали, и непонимание приумножалось от поколения к поколению...так что, в конце концов, ядро истины было полностью утрачено в мешанине ошибок».

И это легко приводит нас к тому, с чего мы начали, потому что «с манихейской точки зрения традиционные враги других религий никто иные, как их апостолы, учителя и проповедники. Все они равно виновны в том, что сбили человечество с пути истины».⁴²

В наше время нежеланным сюрпризом оказывается помещение Юнга обратно в его духовный контекст, потому что тогда внезапно всё обретает слишком ясный смысл.

И всё это печальные новости для современных юнгианцев, которые занимаются модернизированием и упрощением Юнга; приспособлением его психологии к реалиям двадцать первого столетия, рационально спасая её от вздора постыдных текстов вроде *Красной книги*.

Самая большая проблема с такими попытками модернизации в том, что для спасения чего—то нужно знать, что именно спасают — но понять это, в данном случае, значит осознать, что спасения нет.

И отвергнутая реальность, к которой всё возвращается, для Юнга заключается в том факте, что всё значимое и ценное полностью зависит от божественной воли.

Каждая написанная книга являлась ему как божественная задача, возложенная бессознательным. В то же время, каждый подлинный контакт, который он или его книги устанавливали с кем—то в мире, был прямым результатом божественной «благодати», таинственно действовавшей за пределами понимания человека.

Он знал, что способен через свои опубликованные слова присутствовать в жизни людей, живущих в самых разных местах, даже в других странах; и этот непосредственный контакт никак не связан со структурами учреждений или организаций, потому что, как он объясняет, это никак не связано ни с пространством, ни со временем.

На самом деле, человеку даже не нужно прочитать ни слова Юнга, достаточно просто услышать о нём, чтобы получить немедленный доступ к глубочайшей тайне его существа: к тому, что он называет «божественная причина моего существования». И, как добавляет он словами, странно напоминающими о Христе, «подчиняясь божественной воле, я живу ради человечества, не только для себя, и всякий, кто понимает это послание, содержащееся и передаваемое моими сочинениями, тоже будет жить ради меня».

Всё остальное, включая все другие книги, написанные о нём или даже им самим, пустая трата времени, если только они не созданы в согласии с божественной волей. А что до образования юнгианских институтов или организаций, конечно, можно сказать, что они тоже в божественной воле.

Но совершенно ясно, что это не та же божественная воля, о которой думал Юнг.⁴³

Конечно, его пессимистичные пророчества — это не лучшие новости для многих более духовно настроенных юнгианцев, которые взирают на него, возвещающего славную новую эпоху Водолея, которые верят, что обожение многих уже на пороге, и готовы собраться и славить неслыханную новую эпоху, в которой они будут учиться творить совместно с божественным, которые видят в публикации *Красной книги* чудесно синхронистичный знак нашего коллективного продвижения к стадии, на которой всё его учение будет, наконец, впитано и понято.

Тщетно надеяться, что такие люди поймут, что всё это умозрительное буйство всего лишь перекладывание жестокой современной фантазии о материальном прогрессе с экономического плана на духовный. Это та же самая эйфория; то же безумное манипулирование фактами и числами; та же бесчестность и самообман.

Реальность в том, что можно найти и опубликовать пятьдесят *Красных книг* или даже сто, но если мы не знаем, как их читать, никакой разницы не будет. Каждый раз, когда мы одобрительно похлопываем себя по плечу за всё углубляющееся знакомство с Юнгом, мы движемся в строго противоположном направлении от самого Юнга, который имел достаточно ужасной скромности, чтобы лицом к лицу столкнуться со своим идиотизмом и, чем старше становился, тем меньше и меньше понимал всё вокруг.

Что до самой *Красной книги*, то она о нашей крови. Подлинная синхронистичность связана не с нашими раздутыми эго, а с тем фактом, что, когда он начал над ней работать, мир столкнулся с огромной катастрофой, а когда книга была опубликована, почти сто лет спустя, миру грозит столкнуться с ещё большими катастрофами. И если мы не готовы пойти ещё дальше во тьму бессознательного, чем Юнг, если мы не готовы найти сверхчеловеческую силу, которая требуется, чтобы смеяться, как он, над перспективой полного уничтожения, у нас нет ни малейшего шанса приблизиться к настоящему духу и огню.

Что до обожения многих, то Юнг дал причины, по которым это, к счастью, ещё не случилось, и это значит, что Христос всё ещё волен приходить и уходить, когда хочет. Что до со—творения с божеством или превращения в божество, то единственная божественность, о которой Юнг мог говорить честно — это сверхчеловеческая божественная сила, которая у нас есть, чтобы уничтожить самих себя.⁴⁴

И остаётся эпоха Водолея.

Конечно, Юнг мог говорить, как визионер о «новой религии», которая, в конечном счёте, возникнет спустя шестьсот лет, о гигантском храме, который уже строят незримо бесчисленное множество людей «в Индии, в Китае, в России и по всему миру».

Но есть важнейшие аспекты этого видения, которые мы обязаны отметить для себя. Во—первых, из описания Юнга совершенно очевидно, что этот огромный храм, чье основание и столпы уже возводятся множеством людей по всему миру, не просто творение юнгианцев. Его структура и природа простираются гораздо дальше.

Во—вторых, те немногие люди, работающие вместе с ним, в разных местах подлинно трудящиеся ради будущего, по—своему помогают строить не новую психологию, а то, что он называет «новой религией» — ещё один признак из тысячи, что для Юнга его работа всегда была прежде всего вопросом религии. И в—третьих, это не единственное место, где он говорит о периоде в шестьсот лет в будущем.

Напротив, он так объяснял, так как полностью смирился с той перспективой, что его работа не будет признана ещё очень долгое время. На самом деле, он предчувствовал будущее, в котором она просто исчезнет, наряду с практически всем остальным, вследствие войны или эпохи «варварского разрушения». Одной его скудной надеждой было то, что «если наша цивилизация выживет, или человечество где—то сохранится, возможно, в Австралии или Бог знает где», тогда его работа может быть где—то когда—то вновь откопана.

И в таком случае он разделит судьбу Мейстера Экхарта, чья работа была погребена и забыта на шесть столетий, затем внезапно снова выкопана, чтобы люди осознали, что он был один из величайших мистиков в истории.

Здесь тоже есть некоторые ключевые моменты, которые следует отметить. Опять—таки, нет ни малейшего следа, что он хотел, чтобы его запомнили, как известного учёного, потому что, опять—таки, речь идёт о религии: о сравнении его, одинокой фигуры в современном мире, с одним из величайших мистиков средневековья.

Но это только малость того, что Юнг на самом деле говорит.

Для него самое вероятное будущее, лежащее впереди, это глобальное уничтожение, всеобщая война, катастрофический спуск в варварство со стороны цивилизации, которая существовала тысячи лет. И если — только «если» — какой—то крошечный остаток этой цивилизации сохранится после грядущего

полного уничтожения, есть некоторый шанс, что его работа будет где—то откопана, чтобы стать частью нового мира.

Конечно, в большом масштабе, это не сулит ничего хорошего выживанию нашего мира или непрерывности всего, что мы стали считать своим. На безгранично меньшем масштабе это тоже ещё одна вмятина на чувстве собственной важности организованных юнгианцев, потому что вся деловитость не будет иметь ни малейшего значения; нисколько не изменит неизбежного исхода. Если шесть сотен лет спустя, в будущем, работа Юнга будет откопана, как это случилось с работой Мейстера Экхарта, то только благодаря благодати, присущей самой работе, и это никак не будет связано с толкованиями и неверными интерпретациями, навязанными последователями.

Долгое время в Тибете была традиция *терма*: духовные сокровища, которые закапывают и забывают в темнейшие времена, чтобы, когда настанет должное время, кто—то выкопал их или они спонтанно явились на свет.

Но на Западе тоже есть своя традиция этих погребённых сокровищ.⁴⁵

Теперь должно быть ясно, почему, в большом раскладе, Юнг не был склонен помогать юнгианцам с их институциональными мечтами. Однако, должно быть ещё яснее, что грядущее для человечества по представлению Юнга — это не просто пара ограничителей скорости.

Напротив, внутренне он предвидел темнейший период забвения. И это приводит нас к важнейшему вопросу.

Юнг всегда подчёркивал, что будущее для нас в настоящем совершенно чуждо и непостижимо. Вся жизнь, земля и новое человечество будут настолько иными в эру Водолея, что строить догадки о них в нашу старую, умирающую эпоху — пустая трата времени. Он объяснял, как один эон всегда даёт семена и почву для грядущего эона.

Но, как указывали древние гностики, никто не сеет летом и не жнёт зимой. И, как указывал Юнг, во что вырастет посеянное семя, нам совать нос не следует; это не наше дело. Наше дело — это то, на что ни у кого из нас, спешащих к собственному року, нет времени: узнать о нашей настоящей культуре и психологии, изучая, естественно, при помощи латыни или греческого, наше прошлое.

Первое, что следует отметить — времена перехода из одной эпохи в другую всегда крайне сложны. Второе — всякий переход становится не просто трудным, а более или менее невозможным, когда уроки уходящей эпохи не были полностью выучены. Вот почему Юнг как пророк придавал такой силь-

ный внутренний акцент своей личной жизни добровольного страдания и осознанной жертвы, и почему комментаторы и толкователи, которые замысловато заявляют, что его психология была нацелена на преодоление всех христианских ценностей, бесконечно заблуждаются.

Поэтому он также подчёркивал, что, погружаясь в состояние тьмы, мы всё ещё живём в христианском эоне Рыб, то есть «нам *крайне* нужны христианские ценности»; и поэтому, не бросая близких, он продолжал поддерживать и воодушевлять их.

В конце концов, немного воодушевления перед лицом невозможного всегда желанно. Нам нужно понять, что пророки, занятые невозможной работой по спасению мира от него самого, не заинтересованы в выгоде. Они делают то, что делают, не ради неудачи или успеха.

Они делают это, потому что должны.

Не стоит и говорить, что это нисколько не разгоняет бездонную тьму впереди. Фантазировать о новом мире или новом человечестве, живущем через сотни лет, совершенно тщетно, потому что единственное, что достойно нас, осознанных людей — это со всей силой и честностью столкнуться с нашим настоящим, а также непосредственным будущим.

В этом конкретном переходе он видел нечто гораздо худшее, чем обычно происходящее в такие времена массовой меланхолии и отчаяния. «Мы приближаемся к Водолею», — писал он другу, — «и мы стоим только на пороге этих апокалиптических событий!»

И, как он делал неоднократно, он приводил латинский текст древних оракулов сивиллы, содержащих древнее визионерское пророчество, не вполне совпадающее с нью — эйджевскими восхвалениями эры Водолея:

Luciferi vires accendit Aquarius acres, «Гнев Люцифера заставит пылать Водолея». ⁴⁶

В последний год жизни человек, который помог столь многим пройти черед депрессию, сам впал в глубочайшую депрессию.

В ноябре 1960 г. Юнг написал несколько слов объяснений тому же англичанину, которому уже писал, с такой простотой, о крайней обыденности архетипической жизни — и о том, как никогда не подозревал, что тьма современного мира будет такой плотной.

Он описывал Юджину Рольфу как чуть не убившая его болезнь заставила «понять, что мне нужно и что я никогда не мог показать другим. Я практически одинок. Есть немногие, понимающие то или другое, но почти никто не видит целое».

И он спрашивал: «Зачем мне продолжать жить? Моя жена мертва, мои дети далеко и все в браке. Я провалил свою важнейшую задачу открыть людям глаза на тот факт, что у человека есть душа, что в поле есть погребённое сокровище, и что наши религия и философия в прискорбном состоянии. Зачем, в самом деле, мне продолжать существовать?»⁴⁷

Но он недолго оставался наедине со своими вопросами. Рольф был так тронут письмом, что поделился им с ведущими юнгианцами в Лондоне. Новости о нём распространялись, и скоро люди собирались толпами, убеждая себя, что его чувство провала было не настоящим; просто мимолётным упадком; что он не оставался долго в подавленном состоянии и скоро полностью вернулся в норму.

И они поспешно отвечали на его вопросы за него — чем дальше, тем твёрже и напряжённее.

Конечно, говорили они ему, вы не потерпели неудачу! Если бы вы взглянули на нас пятьдесят лет спустя, вы бы увидели, что мы — те, кого вы ждали. Вы представить себе не можете, как быстро человечество продвигалось после вашей смерти. Благодаря вам, произошло такое коллективное пробуждение, такой прогресс в осознании бессознательного, что недоступное пониманию людям тогда, легко понимают сейчас. Вы посеяли семена. Мы — плод.

Не стоит и говорить, что никто, за исключением Рольфа, не беспокоился по-настоящему о Юнге: только о себе, своей репутации, особенно о самооправдании. И в этом они проявили себя неспособными ни увидеть целое, ни понять, что ему нужно.

Кроме того, они, похоже, не осознали, что в своих великих притязаниях быть именно теми, о ком он мечтал — воодушевляясь ложным индейским

пророчеством, что мы именно те, кого они ждали, согласно новейшему популярному юнгианскому жаргону, «мы лидеры, которых мы ждали» — они как раз и оказываются причиной, по которой, заглядывая вперёд, Юнг становился таким подавленным.⁴⁸

Для настоящих пророков неудача абсолютно гарантирована. Поэтому также, в той мере, в какой их послание оставляют в покое, они всегда будут непопулярны. И стремление увидеть плод посеянных Юнгом семян может казаться таким по-человечески естественным, вот только, на большом масштабе это значит упустить саму цель его работы.

Если уж искать подлинный плод, то сотни лет спустя — даже хотя в нашем мире мгновенного самоудовлетворения кажется немыслимым что-то настолько долгое.

А что до современных клише об осознании бессознательного, то они могут звучать крайне впечатляюще, если говорить таким образом.

Однако, иногда полезно сверяться с реальностью. Сам Юнг был так занят установлением равновесия между сознанием и бессознательным, что был склонен рассматривать этот исключительный акцент на осознании бессознательного скорее присущим намерениям Фрейда, а не ему.

Закон таков, что от поколения к поколению некоторые вещи могут быть осознаны, чтобы другие ускользнули назад в бессознательное; новые добродетели вступают в игру, тогда как старые отпадают на вращающемся колесе времени. А что до Юнга, то сейчас важнее всего отметить, как в последние месяцы жизни его представления о сознании глубоко изменились.

В важности и ценности, которую он приписывал сознанию, всегда была затаённая двусмысленность. Но, наконец, в результате своих медитаций, он вошёл в состояние, в котором оставил всякий след осознанности и признал, что, в конце концов, «он больше не доверяет сознанию в обычном смысле».⁴⁹

В конечном счёте, ему удалось, в некотором роде, вырваться из депрессии к концу 1960 г., хотя и не сразу. В этом, коротко говоря, была красота его двух личностей. Он был, как и Анри Корбен, мастером обликов и личностей; идеальным шоуменом; изумительным дипломатом.

До самого конца он знал, как сиять улыбкой перед группой фотографов, наслаждаться лучшими винами. Его личность №1 с её открытой светскостью и общительностью обладала всей грандиозностью моднейшего американского отеля в Чикаго или Нью-Йорке.

Она была безусловно президентской.⁵⁰

Но за всем этим происходило нечто ещё более грандиозное: нечто такое, что не могло скрыть никакое представление. И, если хотите, это можно называть войной.

Война была буквально источником его самой творческой и значительной работы. Именно пророческие сны и видения, преследовавшие его в месяцы перед началом Первой Мировой войны, привели его к началу работы над *Красной книгой*, из которой последует столько всего. Однако, дело не в том, что Юнг уже осознавал неизбежную катастрофу ещё до того, как разразилась война.

Он продолжал осознавать тёмную реальность войны даже после того, как худшее, казалось бы, миновало. Когда Вторая Мировая война, наконец, сменилась миром, большинство людей в Европе были так счастливы снова вздохнуть свободно; бросились в процесс восстановления и строительства с нуля; оптимистично вернулись к прежней жизни.

Но Юнг не мог, потому что знал, что западной культуре пришёл конец. Для него Европа была не более чем «разлагающейся тушей», и он мог ясно видеть те же вещи, которые всякий, чьи глаза были открыты, видел в конце Римской империи.

Для него кошмар войны кончился не миром, а «рубежами ада». И хотя может быть чудесно продолжать наслаждаться тем малым, что ещё осталось от великой цивилизации, глубоко внутри люди знают, что это лишь «остатки, и дни их сочтены».

Для Юнга с его осознанием не было освобождения от мрачности войны; не было возвращения к норме. И он был просто вынужден оставаться в этом осознании всё время, потому что, если вас действительно заботит спасение и сохранение мира, именно это вы должны делать.

Если вы не можете помешать людям, жаждущим отправиться на войну, в конечном счёте, нет смысла бороться с очевидным. Тогда, по крайней мере, вы должны спасти и защитить тайную суть их культуры, чтобы её семена или тлеющие угли сохранились для какого-то отдалённого будущего в грядущем разрушении.⁵¹

Духи войны хорошо подготовили Юнга как военачальника.

Его работой было идти туда, куда не пойдёт никто; делать и говорить то, что другие постараются забыть. Пока все остальные пытаются заниматься своими мелкими делами, поглощать сфабрикованные новости, которые им скармливают, чтобы затем извергать их как вердикты, вынесенные не ими, он был далёк от всего этого.

Как он объяснял в *Красной книге*, он видел грядущую войну, потому что нёс её в себе. Но тогда, конечно, от неё не уклониться и не спастись. Так что вы вынуждены дышать и человеческим, и нечеловеческим, качаться на морских волнах. И не случайно алхимики идеально описали эту внутреннюю битву — безмерность внутренней борьбы, «битву, жестокость и войну».

Ценить то, как Юнг жил в гармонии и понимании с природой, может быть относительно легко. Однако, в то же время он был настолько глубоко погружён в то, что алхимия называет работой против природы, что может быть трудно заметить её приметы или признаки.

Один из простейших примеров — это тот факт, что чем глубже он вынужден был погружаться в бессознательное ради своих сочинений, тем хуже становился его сон. На протяжении человеческой жизни всё это наносит вред, так что сон и нормальность других людей для него больше не нормальны.

И трогательно видеть, как вплоть до месяца перед смертью, он продолжал бороться и сражаться со слабеющим телом, чтобы продолжать писать до конца.⁵²

И есть ещё то, что случилось в 1944 г., за семнадцать лет до смерти, когда он чуть не умер. Люди любят читать, а также писать о его мистическом опыте в то время, на пограничной черте между жизнью и смертью. Тем не менее, почти всем безразлично, что он описывал далее, потому что для нас, людей, даже величайшие переживания блаженного экстаза или мистического единства наносят вред, портят нас ещё больше.

Он описывал мучение и попытку от вынужденного возвращения в этот плоский, серый, коробчатый материальный мир. Он говорил о невыносимой ограниченности, неуклюжести и грубости физического существования, того самого, в котором мы радостно носимся со своими субъективными драмами о страдании, вдохновении и иллюзиях. Он объяснял, какая это была буквальная агония — оставить позади невыразимую полноту объективной реально-

сти и променять её на такую пустоту; быть отделённым от объективного мира подлинного воображения по ту сторону наших рациональных фантазий и безумных мечтаний.

С честностью, которую оценят только те, кто пережил то, о чём он говорит, Юнг признает, как по возвращении всё вокруг выводило из себя и раздражало — сущее издевательство над всеми легковесными клише о психологической интеграции. И один разрушительный вывод из рассказанного им заключается в том, что известный опыт мистического единства, огромная тайна *mysterium coniunctionis*, так хорошо скрытая от нас, развёртывается совсем не на физическом плане существования.

Это происходит не здесь по той простой причине, что, как говорили гностики, этот материальный мир всего лишь грубейшая иллюзия. Реальная тайна единства относится к другой реальности, не нашей; и по сравнению с этой реальностью наш физический мир со всей его важностью невыносимо пуст и бледен.

И он также не просто утверждает, но снова и снова повторяет, как древние гностики вроде Мани, как персидские суфии вроде Сухраварди, что это физическое существование, в которое он вынужден был вернуться — это тюрьма. Проблема в том, что, как только вы восприняли его как тюрьму, вы уже не проснетесь как-то утром, и солнышко будет сиять так ярко, что прутья и клетка внезапно исчезнут. Как указывает сам Юнг: хотя он смог справиться с этой коварной коробкой и объективно принять её со всеми идиотскими ограничениями, всю оставшуюся жизнь он помнил, что это всего лишь коробка.

Подлинная свобода, стоит хоть раз её вкусить, никогда не будет забыта; и дело в том, что после такого опыта большая часть никогда не возвращается, потому что просто не может втиснуться обратно в тюрьму. Только мелкая часть нас остаётся здесь, а всё остальное — по ту сторону. И поэтому, особенно когда он писал, близким людям становилось всё более очевидно, что он жил в другом мире.

Поэтому, заканчивая свою последнюю большую книгу, он столкнулся с опытом трансцендентного — потому что, достигнув такого парадоксального состояния безличного присутствия и, в то же время, глубочайшего отсутствия, нужно быть скорее не-человеком, чем человеком. Поэтому также в последние месяцы до фактической смерти он провёл столько времени погруженный «в “пограничное” состояние», в котором наши человеческие чувства значат так мало, а всякая нормальность становится лишь отдалённым воспоминанием:

состояние, о котором он всегда знал, но никогда не имел возможности погрузиться в него так глубоко.⁵³

Конечно, большинство людей вокруг него слишком приспособились к жизни за решёткой, чтобы что-то знать о существовании вне тюрьмы или о внутренних реалиях войны. И можно многому научиться из истории Майкла Фордхэма, который во многих отношениях был самым влиятельным из британских юнгианцев; главным редактором собрания сочинений Юнга; и его вместе с Джеймсом Хиллманом описывали как «две крупнейшие оригинальные фигуры, пошедшие по стопам Юнга».

Письмо, которое Юнг написал Юджину Рольфу, описывая чувство полной неудачи и неспособности со стороны окружающих понять его работу в целом, попало в руки Фордхэма. Прочитав признания Юнга о чувстве полнейшего провала, не говоря уже о жалобах на непонимание его работы в целом, он был не слишком доволен и тут же прыгнул в самолёт до Цюриха.

«Полагаю, что я был если не последним гостем в Кюснахте перед смертью Юнга, то одним из последних», — объяснял Фордхэм. — «Когда я прибыл, он был в халате и выглядел очень слабым. Я рассказал ему о письме и о том, как был им расстроен. Затем я сказал, как мы в Англии придерживаемся позиции опровержения открытого непонимания и стремимся к дальнейшему признанию его работы. Продолжая говорить, я начал понимать, что Юнг не хотел слышать такие уверения. Он выглядел всё слабее и слабее, глядя на меня, словно я жалкий дурак, который ничего не знает. Он не отвечал, но, спустя какое-то время, встал со стула, и я подумал, что у него может случиться удар. Он сказал лишь: «Фордхэм, тебе лучше идти», и я вышел из комнаты, чувствуя печаль и неудачу. Он умер если не на следующий день, то в следующие несколько дней».

Это чувство неудачи, не только юнговское, но теперь и его собственное, оставалось с Фордхэмом до конца его жизни. Он решил, что дело в заботе Юнга о выживании человечества, и его погружённость в такие «глубокие вопросы привела к чувству, что он не достиг успеха в своей миссии. Когда я приехал к нему, я не касался этих вопросов и говорил поверхностно. Иначе мне пришлось бы поделиться своей мыслью, что заблуждение в том, что он спаситель мира, заставило его чувствовать себя неудачником».⁵⁴

Вот один из величайших юнгианцев, редактор его опубликованных работ, который так и не заметил деликатной настойчивости Юнга, что за иллюзией о мировом спасителе лежит подлинная внутренняя работа по беззаветной

защите мира — как и за иллюзией о том, что он пророк, лежат мучительно
вневременные реалии пророчества.

Всё это просто должно показать, что можно сколько угодно летать само-
лётками, так и не сделав первый шаг.

В конце жизни в 1961 г. у Юнга были видения, о которых никто не хочет знать.

За сохранившиеся детали мы благодарны его ближайшему сотруднику, Марии—Луизе фон Франц — и интервью, которое она дала на своём грубом английском почти через двадцать лет после смерти Юнга.

Когда интервьюер спросил её о том, что случилось на самом деле, ответ был нервным и резким:

«Я не хочу много об этом говорить. Но, уже умирая, он пытался сообщить семье кое—какие вещи, но они не поняли их, так что он велел позвать меня. Но они не дали меня позвать. Одна из дочерей делала заметки, и после его смерти передала мне. Там рисунок с чертой, поднимающейся вверх и вниз, а под ней: “Последние пятьдесят лет человечества” и несколько замечаний о грядущей окончательной катастрофе. Кроме этих заметок, у меня ничего нет».

Интервьюер спросил, что она думает о такой перспективе «Всё внутри встаёт против такой идеи!» — ответила она. — «Но с тех пор, как у меня в шкафу лежат эти записки, я не позволяю себе быть слишком оптимистичной».

Тем не менее, она добавила, что молится, чтобы катастрофа уничтожения человечества вместе со всей жизнью на планете не случилась, чтобы вместо этого случилось чудо, потому что «я думаю, что сдаваться нельзя. Если вы подумаете об *Ответе Иову*: если человек будет бороться с Богом, если человек будет говорить Богу, что Он не должен этого делать, если мы будем больше раздумывать, мы можем отделаться не такой большой катастрофой».

И на этой обнадеживающей ноте, слегка расслабившись, она завершает тему последней деталью: «Когда я в последний раз посещала Юнга, у него было видение, пока я была с ним. Но тогда он сказал: “Я вижу, как огромные пространства разрушены, огромные пространства земли. Но, слава Богу, это не вся планета”. Так что, возможно, *это* ждёт нас впереди».

После всего сказанного в этой книге следует высказать ещё несколько вещей; и первая связана с семьёй Юнга, отказавшейся позвать фон Франц.

Есть нечто поразительное в том, настолько последовательны семьи в отказе на просьбы умирающего. Я знал человека, чьим последним желанием было, чтобы позвали семейного кота и положили ему на живот. Но жена и дочь отказали ему в такой глупости. И дело ведь не в том, что умирание слишком неистово или серьёзно, чтобы допускать такие отвлечения.

Дело в том, что желаниям умирающего нужно отказать из принципа, ради контроля, потому что уступить им значит уступить самой смерти: погрузиться в её хаотический вихрь.

Отказывая дать то, что просит умирающий, семья держится упрямо; бессознательно добивается, чтобы желания живых одолевали желания смерти. И часто это лишь начало ещё более бессознательного процесса, который продолжает тащить всех всё ниже, поколение за поколением. Члены семьи могут завладеть памятью, деньгами, репутацией, книгами умершего — но у них нет абсолютно ничего, потому что дух уже ушёл.

И только осознанно, коллективно освобождая такой дух, они могут и сами освободиться.

Вторая вещь связана с тем видением, которое фон Франц упоминает в конце: видение в её присутствии в последнее посещение, когда ему были явлены огромные пространства земли, полностью уничтоженные, и он якобы сказал ей: «Слава Богу, это не вся планета».

В теории и на бумаге для человека с некоторым прямым опытом визионерских реалий это, возможно, звучит нормально. Однако, психологически — а мы как раз говорим о психологах — это совершенно неправильно.

Даже блаженные видения мистического единства могут быть достаточно мощны в своей чистоте, чтобы сокрушить человека. Но видения катастрофы гораздо более разрушительны для всякого здорового человека, не говоря уже о больном и ослабшем на пороге смерти.

Вы не выпрыгиваете из такого видения, чтобы возвестить своим осознанным умом: «Слава Богу, всё не так плохо» и спокойно оценить его снаружи. Вы физически захвачены внутри него; погружены в его томительную ауру.

И если Юнг действительно сказал «слава Богу, это не вся планета» (а фон Франц позволяет своей памяти навязать ему этот комментарий), то это было результатом её настойчивых расспросов, пока он как мог старался поделиться, и вытягивания из него какого-то успокоения, потому что именно это она хотела услышать.

Конечно, это добавляет какую-то складку на гладкой непрерывности юнгианской традиции, которую не все рады принять. В 2013 году я поднял эту тему с интервьюером фон Франц и предположил, что, возможно, её инстинктивная нужда смягчить жёсткость пророчеств Юнга могла помочь слегка прикрыть его собственный опыт.

Но с похвальной твёрдостью дама, которая её интервьюировала, утверждала, что ничего подобного не было. Такие догадки, настаивала она, совершенно бессмысленны и ведут к полной неразберихе. Мария—Луиза фон Франц со своей неизменной основательностью и тщательностью прояснила, что после видения Юнга о полном разрушении она навестила его в другой раз, и во время этого визита у него было второе видение — видение о гораздо меньшем разрушении.

Конечно, признала она, это второе видение указывало, что разрушение будет огромным; но перспектива была совсем не такой плохой, потому что, в отличие от первого видения, не будет уничтожения человечества и окончания жизни на нашей планете.

И было бы прекрасно закончить на этом обсуждение, вот только то, что она так твёрдо и настойчиво говорила мне, неверно.

Это второе и якобы более мягкое видение — то самое, которое было у Юнга во время последнего визита фон Франц. Но, согласно её подруге и соседке по дому, Барбаре Ханне, в последний раз фон Франц видела Юнга за восемь дней до смерти. И, с другой стороны, очень легко понять, что фон Франц имела в виду под своим странным утверждением, что его, предположительно, первое видение об ужасающем конце человечества было, «когда он уже умирал».

«Уже» — это лучшее английское слово, которое она нашла в качестве прямого эквивалента немецкого «gerade», то есть «прямо сейчас», «точно», «в тот же самый момент».

Иными словами, видение, которое Юнг якобы видел первым, произошло прямо в момент смерти; и видение, которое якобы пришло после, на самом деле случилось неделей раньше. Второе видение — это первое, а первое — это последнее.

Как знали гностики, как хорошо понимал Эмпедокл, мы, люди, постоянно переворачиваем логику и последовательность реальности. Каждый раз, когда мы сталкиваемся с чем-то важным, наши умы неизменно переворачивают всё задом наперёд и вверх ногами. Вследствие весьма понятного нежелания

обсуждать такую ужасную тему или прямо сталкиваться с ней, фон Франц создала идеальный пример древнего явления, известного как «кольцевая композиция» — начав с жалобы, что она не хочет говорить об этом, закончила попытками найти оптимистичную ноту, засунув то, что важнее всего, посередине.

И самое абсурдное в этой магической драме, этом современном воспроизведении ритуалов избегания, окружающих то, что считается табу, заключается в том, что всё это совершенно не нужно. Всё это совершенно упускает суть, потому что воображаемый фон Франц контраст между полным уничтожением и уничтожением, которое разрушает «только» огромные пространства земли, между первым и вторым видениями Юнга — это никакой не контраст.

Традиционно всегда считается, что в таких гигантских катастрофах, которые стирают практически все остатки человечества, как—то где—то сохраняются крошечные семена или тлеющие угли. Часть пророческого замысла, как для древних греков, так и для древних шумеров, вавилонян или евреев, заключается в том, что должен быть какой—то Ной.

Естественно, остальным это мало помогает. И со своей оптимистичной версией о всего лишь огромных пространствах нашей планеты, подвергшихся уничтожению, Мария—Луиза фон Франц просто цеплялась за соломинку.

Но именно к этому мы и приходим, когда прячем чье—то последнее видение в шкафу.⁵⁵

Во время смерти правила меняются, и внезапно вы вступаете в другую область: область противоположного.

То, что было правильным, больше не правильно. То, что некогда было важным, больше не имеет значения, и поэтому умирать — значит научиться жить совершенно иначе. И человек, наделённый естественным умом, как Юнг, инстинктивно будет делать то, что делал он в месяцы перед смертью — начнёт умирать ещё до смерти, всё больше и больше удалясь от нашего нормального сознания, погружаясь всё глубже и глубже в неведомое.

Вот что традиционно считалось подготовкой к смерти: необходимость развить новый орган, словно внезапно человек должен научиться существовать в воде, или рыба вынуждена адаптироваться к дыханию на суше.

Но ещё тяжелее, чем испытание умирания, оказывается необходимость столкнуться с полным непониманием людей, которых ты оставляешь.

Во время видения Юнга о последних пятидесяти годах человечества, в июне 1961 г., его семья не только ничего не поняла и не имела ни малейшего представления, через что он проходит. Они даже отказались позвать того человека, который теоретически мог понять. Затем она, в свою очередь, вместо того, чтобы передать другим то, что Юнг с таким трудом смог сообщить, когда едва мог говорить, показывать жесты или рисовать, просто заперла это на всю оставшуюся жизнь у себя в шкафу.

Конечно, вы можете сказать, что она была вправе так сделать, и это действительно так; что её решение было в высшей степени разумно ради сохранения юнгианства на плаву, оптимистичным и заслуживающим доверия. На самом деле, вы даже можете сказать, что, заперев свидетельство в шкафу, она всего лишь повторила то, что сделал Юнг, заперев *Красную книгу* от публики у себя дома.

И в то же время, она просто забила последний гвоздь в крышку гроба Юнга как пророка.

Там доставало и других гвоздей. Его семья тоже действовала быстро и решительно, чтобы положить конец таким отвратительным слухам, сделала все необходимые шаги, чтобы стереть всякое указание на пророческие силы Юнга из его биографии. Мария—Луиза фон Франц тоже сыграла свою исполненно разумную роль, растоптав его репутацию как пророка, наряду с немалой долей истины.⁵⁶

Но это было далеко не всё.

Секретарь Юнга Аниэла Яффе сбила с толку огромное количество людей, заглушив его признание, что он был вынужден прекратить работу над *Красной книгой* из — за её необузданного пророческого характера, создав, несмотря на его настоятельные предупреждения, полную выдумку, что он вынужден был отложить её, потому нашел слишком «эстетической».⁵⁷

С тех пор был неизменный поток юнгианцев, уничтожающих всякое проявление Юнга—пророка. За последние несколько лет после публикации *Красной книги* им выпала необыкновенно удачная возможность дискредитировать или избавиться от всякого упоминания о пророчестве.

И своим поведением они сумели оправдать все его сомнения о возможности опубликовать эту книгу: идеально продемонстрировали, почему он решил всю оставшуюся жизнь хранить её в тайне.

Сам Юнг был крайне чувствителен в отношении того, что можно открыто говорить о пророческих вопросах. С тех пор люди больше не нуждались в такой чувствительности, потому что сразу отбрасывали всё, что хоть как—то связано с пророчеством.⁵⁸

Огромная неохота, с которой фон Франц говорила о его последних пророческих видениях, прекрасно вписывается в эту огромную картину. Тем не менее, в них есть нечто совершенно особое.

И это связано с тем, как произошло последнее видение Юнга о конце человечества, «когда он уже умирал»: именно в момент его смерти.

Всё нагромождение притязаний на его наследие, восторг от продолжения его работы в будущее полностью скрыли одно ключевое рассуждение, которое очевидно для всякого с подлинным пониманием истории, с настоящим уважением к прошлому. Это тот факт, что тысячелетиями западная культура ценила видения и слова умирающих, в момент их смерти, больше, чем всё, что они видели или говорили при жизни.

Malista anthrôpoi chrêsmôidousin, hotan mellôsin apothaneisthai. «Люди в особенности пророчествуют», — как якобы сказал Сократ, — «перед смертью». Эта традиция *divinare morientes* — умирающих, способных видеть, как пророки, говорить, как пророки, в последние моменты жизни — была крайне важна в западной литературе, а также в самой структуре человеческих жизней.⁵⁹

И кроме этого важнейшего элемента пророчества в момент оставления тела, озарения, необходимого, чтобы точно видеть будущее, есть гуманистические

элементы, которые определяли ключевые аспекты *ars vivendi* — или искусства жить — и *ars moriendi* — или искусства умирать — в долгие столетия до жизни Юнга.

Один из них заключается в понимании, что в момент смерти все маски, наконец, сбрасываются. Всё притворство, поза и утаивание, все причудливые двусмысленности и лицемерие уступают место обнажённой честности. «Больше нет притворства», как сказал Монтень в шестнадцатом столетии: вы просто знаете, что «на дне горшка».

А другой связан с отношением и чувствительностью живых. Бытовало совершенно интуитивное понимание, что настоящая функция членов семьи заключается в том, чтобы стоять рядом, полными чувствительности и поддержки в этот критический момент перехода, так как то, что умирающий переживает, видит и пытается сообщить в *hora mortis*, час смерти, подобно сконцентрированной биографии — краткому пересказу всей прожитой жизни.

Но ещё более критическое значение в определённых кругах имело присутствие близкого и надёжного друга умирающего, как «важнейшего посредника между умирающим оратором и публикой», чтобы записать последние слова и жесты умирающего; преданно сохранить каждую деталь; и, прежде всего, полностью и беззаветно передать их людям ради грядущих поколений.⁶⁰

Конечно, благодаря безжалостному рационализму двадцатого столетия, когда пришла очередь Юнгу умирать летом 1961 года, все эти древние и гуманистические традиции уже были в развалинах. В то же время, он не просто оказался глубоко знаком с деталями этой столетней мудрости о том, как жить и умирать.

На самом деле, это было не всё, потому что со времён, когда он был вынужден работать над *Красной книгой*, которая стала много больше, чем формальным приглашением в мир мёртвых, он оказался интегральной частью этих традиций.

Всю оставшуюся жизнь он будет внутренне проживать их — и умирать их.

И учитывая не только его глубокое уважение к нашей истории как западных людей, но, прежде всего, то уникально высокое значение, которое он придавал пророческим видениям, а также снам, малейшее, что он сделать — это вернуть его последним пугающим видениям заслуженное место в его жизни.

Но ради пристойности и обычного притворства в попытках продолжать всё как раньше, они были полностью задушены. Вместо того, чтобы видеть в этом позитивный признак прогресса и эволюции для психологии Юнга, будет го-

раздо точнее рассматривать это как знак радикальной регрессии до инфантильного состояния, показывающего, насколько незрелой остаётся психология тех, кто, как презрительно отмечал Юнг, «изрекают моё имя», не имея представления, «зачем это всё».

В конце концов, он неоднократно настаивал, что окончательная цель его психологии — как и окончательное предназначение древней философии — в том, чтобы просто подготовить к моменту смерти. Но, как он объяснил одному близкому человеку всего за несколько лет до смерти: моя психология, конечно, как и всякая настоящая психология, это только подготовка к концу. Или, если быть более точным, она может считаться подготовкой для конца *всего*.

И он даёт понять здесь и в других местах, что говорит не только о конце отдельного человека. Он говорит о конце нашей культуры.

Затем он добавляет, что остался только один настоящий вопрос, и этот вопрос заключается в том, что именно мы будем убивать. И его выбор был весьма прямым.

Либо мы сумеем убить нашу коллективную «инфантильную психологию», проходя через болезненный процесс взросления, либо мы просто убьём себя.⁶¹

Через два года для Юнга это была та же самая история, просто следующая глава. И теперь перед нами тоже лежит выбор.

Либо мы скроем свидетельства его жизни и смерти, чтобы продолжать хитрить со своими, потому что мы не понимаем, что нужно. Либо мы поступим правильно и заглянем на дно нашего горшка.

Это была ночь прямо в начале 2011 года.

В то время я представления не имел о последнем видении Юнга о пятидесяти последних годах человечества, которое пришло к нему пятьдесят лет назад. Мы с женой жили в горах Северной Каролины, и посреди ночи случилось что—то вроде зова, которому я больше не мог сопротивляться. Я знал, что должен погрузиться глубоко внутрь себя, чтобы увидеть, что происходит в моей жизни; с моей работой; в мире.

А затем было потрясение от внезапно увиденного, что уже случилось — не просто в моей маленькой жизни, моём личном мире.

В напряжённой тишине, которая иногда приходит посреди ночи, я вижу, как всё остановилось. Но неподвижность полна ужаса, потому что это не безмолвие природы, отдыхающей в ночи.

Это безмолвие в конце цивилизации. Совершенно буквально нашему западному миру пришёл конец.

Когда я присмотрелся лучше, я смог увидеть, что у каждой культуры есть инерция, совсем как у описанных Эмпедоклом спиральных движений, стоящих за всяким космическим циклом. В цикле всё вращается в одном направлении, пока, наконец, не останавливается.

На неопределённое мгновение, ни внутри, ни снаружи времени, есть неподвижность между двух противоположных движений. Затем всё начинает вращаться в противоположном направлении. И это точка, к которой мы подошли: это разорванное равновесие полной неподвижности в конце движения, одного цикла, одного направленного ускорения перед тем, как всё двинется в обратном направлении.⁶²

Как это бывает в космосе, так и во всяком животном или человеке, но также и в жизни цивилизации. И этой цивилизации пришёл конец. Движение прекратилось. Энергия, стоявшая за её инерцией, исчерпана; растрочена.

Всякий достаточно чувствительный к глубинам, может инстинктивно, физически различить это глубоко внутри. Но чтобы почувствовать это, требуется некоторая отвага, потому что неподвижность в конце ужасает. Это не красота безмолвия природы, когда птицы и животные прикорнули, уснули, и громкость солнца на какое—то время оставила землю. Это другая тишина.

Это безмолвие, когда всему, что вы знаете, приходит конец, вот так. Но, конечно, осознать это было бы слишком большим потрясением. И происходит вот что — как

колесо или диск, вращающиеся, когда их уже отключили — люди продолжают носиться вокруг, потому что не хотят осознавать, что всё остановилось.

Совсем как те персонажи мультфильмов, которые бегут над пустотой, не замечая, что они уже над бездной, мы продолжаем думать, что всё в порядке. Несколько нереальных мгновений мы бежим над пустым пространством, хотя ничего больше нет, никакого основания или поддержки, которые удержат или понесут нас дальше. Нас просто несёт призрачный остаток того первоначального движения, ставший теперь не более чем инерцией наших бессознательных привычек.

Но даже это сойдёт на нет: остановится, и всё упадёт, и тогда настанет хаос. И поэтому все знакомые структуры вокруг нас должны обрушиться и развалиться. Дело не в коррупции или в том, что дурные люди дорвались до власти, или в том, чтобы добиться построения чего-то более справедливого, крепкого и лучшего.

Дело в том, что энергия, которая подпитывала наше коллективное существование, истощилась, и в глубине, такое незаметное, началось противоположное движение.

Проблема в том, что это новое направление не имеет ничего общего с тем, что знакомо нашим умам. Нашим умам не стать частью этого движения, потому что оно полностью противоположно всему, что они знают.

Оно так ново, что мы, вероятно, можем только интуитивно угадать его, погрузившись в ничто внутри нас, где мы освобождаемся от всякого шаблона мышления, всякой мысленной формы, всякого воспоминания о том, как всё было раньше, вместе со всякими ожиданиями, фантазиями, благородными идеалами или надеждами на то, как должны сложиться вещи, потому что всё это ещё инерция старого. Сначала приходит тихий зов полностью угаснуть ради безмолвия, чтобы стать частью того, чем будет новое движение.

Сначала нужно испытать конец не только самого себя, но всей цивилизации: нужно осознать, что с ней полностью покончено. И затем становится ясно, что, хотя может показаться, будто все не осознают, насколько всё стало нереально, втайне большинство людей осознаёт. Они в слишком большом смятении или страхе, чтобы поделиться тем, что чувствуют внутри.

Это всего лишь природный процесс, бояться нечего. Наша культура, как и всякая другая культура в прошлом или будущем, это просто естественный организм, как и предполагает само слово. И всякий организм конечен, то есть он умирает.

Большая проблема в том, что по—человечески это почти невозможно принять. Невозможно удержаться от желания скрыть наши глубочайшие предчувствия где—то в шкафу; так неблагородно пойти и скрыть их.

Но, конечно, сентиментальность не поможет. Кстати говоря, надежда тоже.

Не поможет и технология, которая привела нас сюда, потому что мы утратили ключи к её сакральному измерению давным—давно. Сознательно мы просто не обладает нужными мудростью или знанием, хотя со своими фокусами и игрушками любим дурачить себя, будто обладаем.

Мы забыли, что значит по—настоящему тосковать по этой мудрости: выть о её отсутствии.

И до самого края обрыва мы продолжаем обманывать себя, что всё сложится прекрасно.

За пять месяцев до марта 2011 года, когда землетрясение и цунами ударили по Фукусиме, во сне меня вознесли высоко над землёй и дали взглянуть на северо—восточный берег Японии.

Здесь, сказали мне, произойдёт большая катастрофа. Население будет вынуждено уехать. Но затронут будет весь мир — и это будет только первая в целой череде катастроф.

И мне даже показали ямочку на щеке очень женственного существа, серьёзного, но со слабым следом улыбки на лице, которая была наделена властью перенести последствия катастрофы через море и оседлать ветра. И я понял, что это будет работа мифологических гарпий, снова вернувшихся к жизни: женственных духов, наполовину людей, наполовину птиц, которые утаскивают половину еды своих ослепленных жертв, превращая оставшуюся в несъедобную, испражняясь в неё.

Их самой известной жертвой в мифе был пророк, который выдал тайны богов. Но, как бы странно это ни звучало, мы все теперь стали пророками со своей гордыней предсказывать и мелкие, и большие вещи, думая, что можем бесплатно получить тайны богов. В эту современную рациональную эпоху мы презираем идею пророчества или пророчествования не потому, что ушли дальше.

Мы ненавидим её, потому что стремимся стать ещё лучшими пророками, чем прежние, отрезав всякую зависимость от божественного. Мы смотрим на них сверху вниз не потому, что не любим то, что они делали, а потому, что жаждем завладеть их божественными силами. Это желание, которое делает нас такими особенными; такими исключительными; и которое сокрушит нас.

Что до реальности пророчества: она так проста и обыденна, совершенно ничего особенного. Как показывает пример с Фукусимой, всё ещё вполне возможно ясно видеть вещи заранее. И это потому что всё сначала появляется внутри нас, а затем нужны месяцы или даже дольше, чтобы пробиться наружу.

Учитывая, что пятьдесят лет от последнего пророчества Юнга в 1961 году приводят нас в 2011, вы могли бы сказать, что он ошибался о конце человечества. В конце концов, по телевизору не показывали кадры с нашим уничтожением.

Но эти вещи измеряются не так, потому что настоящие концовки, те, что имеют значение, происходят не снаружи.

Они происходят глубоко внутри нас, живое и мёртвое встречаются и уступают друг другу место.

Когда мы с женой ещё жили в Нью—Мексико, я часто был вынужден летать в Калифорнию. И однажды после обеда на пути в Альбукерке экипаж начал обычное объявление по громкой связи, что мы готовимся к снижению.

Всё было так же как обычно, вот только в этот раз всё оказалось совершенно иначе. Хотя женский голос выдавал стандартные сообщения, как и сотни раз раньше, в её тоне было что—то такое, что запало мне глубоко в душу. И я понял, что, когда культура заставляет человека действовать так автоматически, говорить, как робот, человечность внутри человека исчезает — сначала в отдельном человеке, затем во всём мире.

Но то, что исчезло таким образом, восстановить нельзя, оно ушло навсегда.

То же самое с причудливым изобретением телефонных меню, которое пришло из Америки. Сначала было достаточно нажать ту или иную кнопку. Спустя какое—то время, нажатие кнопки было неприемлемо, и вы должны были начать говорить с телефоном.

Есть только одна маленькая проблема: мелкая уловка. Всякая традиционная культура или общество в мире знали, что сила высказанного слова сакральна. Людям был дан инструмент языка или речи божеством, чтобы они могли общаться и славить божество. И когда мы начинаем использовать этот сакральный дар голоса, чтобы говорить с машинами, мы пересекли запретную линию.

Какое — то время может казаться, что всё продолжает работать и функционировать как раньше. Но наша роль в существовании опустошилась; наше человеческое предназначение на этой планете вывернуто наизнанку. Есть божественные законы, о которых мы больше не знаем, и они непреложны, потому что они существуют не просто так. И когда нарушения превращаются из случайных в повторяющиеся, а затем в намеренные, наступают последствия, которых не избежать.

Человечность — это не что—то принадлежащее нам по праву. Это наилучшее преимущество, которое следует культивировать, хранить, защищать, иначе оно ускользает сквозь пальцы и исчезает прямо на глазах.

Пугающий вопрос в том, остались ли те, кто знают это, потому что требуется человечность, чтобы определить разницу между человечностью и её отсутствием. Это такой утончённый вопрос, что мы можем уловить лишь проблеск его, а затем потерять из вида; приблизиться, а затем он ускользнёт.⁶³

Не стоит и говорить, что мы можем повторять по памяти, попугайничать и подражать сколько угодно. Но мы не докажем, что мы люди, похлопав себя по карманам и убедив друг друга, что у нас по две руки и ноги и голова. Это только доказывает, что мы животные в человеческих телах, что достаточно легко подтвердить, если честно присмотреться.

И как только этот зародыш человечности исчезнет, мудрецов больше не будет.

В конце января 2012 года я был с друзьями на юге Швейцарии.

Однажды после обеда я поднялся в комнату наверху дома и прилёг для инкубации — древнего западного метода медитации, использующегося для погружения в глубины самого себя.

И почти тут же я оказался в самом странном месте, что я видел. Тут я столкнулся лицом к лицу с реальностью нашей эпохи, но видимой не из нашего мира живых, а из мира мёртвых.

Мне была показано что—то вроде огромной книги с картинками, но непрерывной и без страниц. В ней были мельчайшие детали каждого эона и стадии в жизни на земле, включая великие периоды человеческой цивилизации: рисунками объяснено, как они на самом деле функционируют, как стали возможны, в чём их реальное предназначение с точки зрения вечности.

Слева от каждого периода была вертикальная черта, отделяющая его от предыдущей эпохи, а другая справа отделяла от грядущей. От линии слева тянулось что—то вроде половины горизонтального пояса или ленты, а другая половина тянулась от правой черты. И цель каждой эпохи была в том, чтобы связать две половины пояса, чтобы создать единую цепь, связывающую точку происхождения с точкой предназначения.

Это непрерывная лента, идущая из отдалённого прошлого в далёкое будущее, по которой человечество должно странствовать вместе с остальной жизнью на земле.

Но меня подтолкнули взглянуть на раздел в этой книге без страниц, соответствующий нашему нынешнему периоду. Когда я взглянул, самое поразительное было в том, что мы совсем не в конце эпохи. Напротив, мы прямо посередине — и совершенно сбились с пути.

Голос, идущий сзади, объяснил, что из—за нашего коллективного «забвения и лени» мы оставили всякий путь, то есть мы разрушили важнейшую связь между нашим будущим и прошлым. Мы так безнадежно дезориентированы, так уверены, когда ни в чём нельзя быть уверенными, и так неуверенны, когда требуется только уверенность, что больше не можем отличить правое от левого или верх от низа.

И я начал понимать изысканную логику показанного: типичную логику подземного мира, которая, как всегда, намного строже нелепых усилий, которые мы считаем разумными.

Мы любим считать каждую эпоху отдельной единицей со своим началом и концом. Но мёртвые искушёнее нас и сцепляют вторую половину того, что мы называем эпохой, с первой половиной следующей, так что могут точно видеть, что происходит, что на самом деле творится. Как хорошо понимал Юнг, на самом деле важен переход между эпохами; только он обладает центральным значением. И если мы можем нетронутой перенести сущность одной эпохи в начало другой, то достигнем чего—то действительно стоящего памяти.

Проблема в том, что в нашем случае ничто не продвигается.

На полпути в течение этого периода жизни на земле, который должен был что—то значить в глазах вечности, мы потеряли то, что несли, и, благодаря ленивому забвению, позволили ключевой связи между прошлым и будущим разлететься. В результате мы блуждаем и вертимся в пустоте в поисках средств, которые годятся только для того, чтобы сделать положение ещё хуже, лишив возможности поставить всё на свои места.

Чем быстрее мы возвращаемся, тем отчаяннее решения; и вместо осознания, что мы потерялись в какой—то незначительной точке, Бог знает где, мы предпочитаем мечтать о каком—то величественно критическом кульминационном моменте. Чтобы скомпенсировать одолевающее чувство смятения и полной бесполезности, которое постоянно поднимается внутри, мы выдумываем иллюзии о некоем глобальном пробуждении, даже продолжая постепенно засыпать, пытаемся утешить себя фантазиями о переходе к чему—то величественному, о пребывании на пороге славного возрождения, на заре великого перерождения.

Однако, в действительности сейчас не время рождать что—то поистине новое. Вместо этого, вопрос в том, как мало или как много из первоначального импульса, породившего нашу культуру, мы способны перенести через грядущий водоворот.

И чтобы всё прояснить: если этот забытый сакральный импульс у основания нашего мира просто угаснет из—за нашей лени, это не значит, что нынешняя эпоха просто закончится пораньше, чтобы уступить место чему—то новому.

Она просто будет вечно тащиться всё отпущенное время — бесцветное, пустое ничто, которое ничего не стоит. И будет ли это временем жестокого варварства, технологического уничтожения или технологического совершенства, совершенно неважно, потому что в понятиях человечности ничего не будет происходить.

С точки зрения мёртвых, это будет тщетное и бесславное завершение нашего нынешнего эона. С точки зрения живых, это будут первые несколько столетий того, что мы предпочитаем считать новой эрой: совершенно невозделанной, статичной, мёртвой. И когда я завершал это писать, было потрясением обнаружить, как Иоахим Флорский описывал первые шестьсот лет или около того каждого нового периода или эпохи.

Он упоминал, что ему было показано, как «каждой эпохе предшествует период инкубации»: время огромных внешних перемен и тревог, в течение которых всякие оставшиеся семена человечности становятся скрытыми, неактивными, невозделанными.⁶⁴

Если бы мы научились тому, что значит пробиться через нашу бесчеловечность к изначальной природе, мы бы обнаружили, как пройти прямо через око бури. Тогда было бы возможно с крошечным огоньком нашей индивидуальной осознанности пребывать в глубинах тьмы во время великого зарождения мира и осознанно подпитывать эти семена ради будущего.

Но в этот раз такого не произойдёт, по крайней мере, едва ли произойдёт, потому что мы потеряли связь с нашим изначальным прошлым.

Посреди ночи в середине 2013 года я резко проснулся ото сна.

Сон был таким простым, но таким настоящим — всего одно слово появилось передо мной с совершенной ясностью. Как я понимал во сне, я не знал смысл и даже не слышал его раньше в пробуждённом состоянии: Катафалк.

Проснувшись, я повторял слово снова и снова, чтобы не забыть. Я был почти уверен, что это воображаемое изобретение моего подсознательного ума, которое не существует.

Но посмотрев его в словаре, я обнаружил, к своему удивлению, что оно существует вплоть до последней буквы. И совершенно не имело значения, наткнулся ли я на него в какой-то забытый момент повседневной жизни, потому что неожиданное переживание слова или выражения, которое предстаёт так навязчиво — это настоящая магия, если наблюдать за процессом.

Не потребовалось много времени на чтение словарной статьи, чтобы до меня стал доходить смысл сна. Я рассказал его очень святому старцу, который всегда так вежливо приветствует меня, когда я навещаю его домик со стенами, покрытыми картинами, на камнях у моря. И он объяснил мне не только то, что я должен написать эту книгу, но и как это сделать.

«Катафалк» происходит от старого итальянского слова, которое описывает украшенное, покрытое изящной вышивкой деревянное сооружение, используемое как основание, на которое поместят гроб знаменитого или важного человека. Оно стоит, поддерживая умершего, среди всех похоронных церемоний, процессовий, последних почестей.

И в этом, одним словом, цель моей работы: создать катафалк для нашего западного мира.

Если такое высказывание кажется вам странным, то только оттого, что вы не понимаете, что наш мир уже мёртв. Он существовал какое-то время, старался как мог, но теперь это не более чем безжизненный остаток. И хотя оптимистичное сознание наших масс — медиа, наша система образования, наша коллективная истерия стараются практиковать некую странную некрофилию над телом нашей культуры, нужно сделать нечто совершенно иное.

Верным подходом будет собраться, чтобы поднять ритуальный плач. Это можно назвать самой базовой гигиеной, а также разумностью. Нам нужно погоревать, нужно отметить конец, прежде чем наступит чистое новое начало.

Как инстинктивно знают туземные народы, но забыли мы в своей бессердечности, когда наступает время плача, нужно плакать.

И это момент, чтобы отметить и почтить уход нашей культуры. Время разрешить все вопросы и прибраться; завершить с благородством и достоинством; всё убрать и привести дом в порядок.

Не нужны оптимизм и надежда. Напротив, мы вступили в место, где нужно оставить всякую надежду, и продолжать потекать оптимизму было бы бесстыдным оставлением долга. Нужна точная противоположность наших рукотворных надежд, и это божественная реальность веры, потому что вера — это самый поразительный цветок, живой, умный и прекрасный, который можно встретить на улицах в темноте или на одиноком пути домой, если ваше зрение не зачало от надежды.

Что до оптимизма, он так же разрушителен, как пессимизм, мешая видеть реальность вокруг нас.

Конечно, даже говорить о возможности существования некоего магического пространства между надеждой и отчаянием почти бессмысленно при столкновении с коллективным давлением, подталкивающим сигануть со скалы из чистой жадности, выжидающей больше и больше. А что до глупых заявлений, будто всему конец, то это звучит так рационально или вопиюще абсурдно.

Но это просто невыносимая природа положения, в котором мы оказались.

Как однажды отметил Юнг, указывая на реалии души, «меня опровергают во всём, как человека, предсказывающего грозу, когда на небе ни облачка». Нет ничего безумнее. «Однако, правда в том, что вопросы души всегда лежат ниже горизонта сознания. И обращаясь к проблеме души, мы говорим о вещах, находящихся на границе видимого; о самых интимных и хрупких вещах; о цветах, что раскрываются только в ночи».

Как он говорил, есть времена, когда не стоит больше пытаться исправить или разрешить, когда больше ничего нельзя сделать, и не с тяжёлым пациентом, а с целой эпохой. Когда, как понимали великие суфии и алхимики, даже молиться — значит вмешиваться, значит — проявлять неуважение.

Естественно, это не значит, что не нужно со всем смирением, с подлинным чувством этики и ответственности принимать тот долг, что возлагает на вас жизнь. Но только люди, которых Юнг называл «мелкими и фрагментарными людьми», постоянно нуждаются в том, чтобы занять себя чем—то, улучшать что—то.

И это также включает в себя психологов, которые так заняты своими фокусами, что совершенно упускают ключевую атмосферу или важнейший дух, из которого появляется каждый трюк и в котором он исчезает.

Вся внутренняя работа по исследованию и интеграции ничто иное как самые предварительные, подготовительные шаги: не более, чем грубейшие уловки для отвлечения людей достаточно долго от их поверхностных «я», чтобы, возможно, на миг или два, или три, они действительно столкнулись со своими глубинами. Но конечная цель, как дал понять Юнг, не в интеграции.

Она в том, чтобы умереть — осознанно оставить себя позади, сбросить абсолютно всё, отбросить всякий след отождествления или привязанности.

Что до существования некоего будущего, то для меня было открытием спустя годы, в которые я твердил людям, что наше место в настоящем, а будущее нужно оставить в покое, потому что оно принадлежит людям будущего, открыть *Красную книгу*, когда она вышла, и наткнуться на те же самые слова Юнга. «Будущее следует оставить тем, кто живёт в будущем».

И, как он парадоксально добавляет, это «великий путь — путь того, что грядёт».⁶⁵

Как есть те, кто осознанно помогают культуре появиться, должны быть те, кто осознанно помогают ей прекратиться. И это момент для катафалка, когда мы должны быть достаточно отважны, чтобы сфокусироваться на том, что необходимо, потому что этот катафалк и для нас тоже.

Это время выучить наши изначальные или первоначальные наставления, как к ним столетиями обращались индейцы, снова и снова; время повернуться и встретить наших предков; время танцевать для мёртвых.

Что до этой книги, то вы можете воспринимать её всерьёз, если это поможет вам не принимать себя всерьёз. Но хуже всего будет принять её всерьёз, чтобы она отяготила вас. Её стиль может показаться странно незнакомым, потому что это древний стиль, который мы уже забыли, вместе с современным.

Это невыбранный ритм ветров и дождей. Я бы не хотел, чтобы вы знали хоть тысячную долю из того, что потребовалось для её написания. И вы можете пытаться критиковать её, если разбираетесь в том, как следует оценивать погоду.

Огромные примечания — это пустяки, гротескные памятники культуре, которая забросила саму себя. Но если вы озаботитесь обратиться к ним, то обнаружите, что некоторые из них как миниатюрная книга, предлагающая вход в иной мир.

Что до смысла, который лежит за всем этим, то он очень прост. Смысл в том, чтобы обнажить нас от всего — даже от Юнга, который так отчаянно нуждается, чтобы его освободили, даже от этой книги.

Только избавляясь от всего, включая нас самих, мы сеем семена будущего.

И как я тѐмен и останусь таковым для тех,

которым не намерен раскрывать себя,

так и вся эта книга останется непостижимой;

и ничего не произойдѐт, пока кто—то не примет её дары.

Сноски

- 1 «Усилия духовной борьбы ... можно сказать, были им враждебны»: 'Abd al — Razzâq Lâhijî в Н. Corbin, *Spiritual body and celestial earth* (Princeton 1977) 171; ср. *APMM* 381, 387. Об использовании Корбеном термина «профетическая философия» см., в особенности, *EJ* 31 (1962) 49—116; *Histoire de la philosophie islamique* (Paris 1964 and 1986: *History of Islamic philosophy*, London 1993); *L'Iran et la philosophie* (Paris 1990: *The voyage and the messenger*, Berkeley 1998); *EII* i 12—13, 43—53, 235, iii 222—3, 249—50 и iv 68—83, 418—24; *Corps spirituel et terre céleste* (2nd ed., Paris 1979) 12—13 (*SB* xii—xiii); и отметьте, в частности, его акцент на той традиции, что без этой нерушимой цепи профетической философии человечество было бы совершенно глухим, слепым и заблудшим (*EII* iv 419=*L'homme et son ange*, Paris 1983, 251; ср. Parmenides fr. 6.4—7 Diels=fr. 13.5—8 Gemelli Marciano). О великих досократиках, прежде всего Эмпедокле, как звеньях в цепи профетических философов см., например, *EII* i 225 n. 194, ii 70 n. 88; *Corps spirituel* (2nd ed.) 12 (*SB* xii); P. Logy, *Jâbir ibn Hayyân, L'Élaboration de l'élîxir suprême* (Damascus 1988) 14—16; *APMM* 371—91. Были даже персидские суфьи, которые прекрасно осознавали роль, которую Аристотель сыграл в искажении и разрушении этой традиции профетической философии, стараясь добиться того, чтобы «следы путей древних мудрецов исчезли» (Shahrâzûrî в *OMM* ii 5.19—6.6=*SSO* 80—1; J. Walbridge and H. Ziai, *Suhrawardi: The philosophy of illumination*, Provo 1999, xl—xli; *APMM* 387). Возможно, следует отметить, что современные академические учёные, которые сделали своей профессией погружение в область эзотеризма, обвиняли Корбена, а также меня (K. Von Stuckrad, *Numen* 49, 2002, 214—15), в очевидной ошибке нахождения смысла в темах, о которых мы пишем: «в момент, когда исследователь оставляет позицию бесстрастности или “методологического агностицизма”», и выделяет некоторые «заявления и мнения как более истинные или ценные, чем другие, он начинает практиковать то, что я называл “эклектичной историографией” на основе некоего философского или теологического *a priori*» (W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the academy*, Cambridge 2012, 310). Конечно, эти академические учёные удобным для себя образом не упоминают слона в комнате — огромные философские и теологические допущения, как коллективные, так и невысказанные, в рамках которых они ведут свои исследования. Если такая мифическая «позиция бесстрастности» и существует в виде подлинной объективности, то она лежит далеко за пределами досягаемости таких исследователей.
- 2 «Один коллега из отдалённой страны ... “от избытка сердца говорят уста”»: *HC* 51 (June 1978); ср. A. Schimmel в Н. Corbin, *Die smaragdine Vision* (Munich 1989) 16—17, Н.Т. Hakl, *Eranos* (Sheffield 2013) 165. *Secretum meum mihi* (по—гречески *to mystêrion mou emoi*: R.R. Ottley, *The book of Isaiah according to the Septuagint* ii, Cambridge 1906, 223) цитируется Корбеном по латинскому тексту Вульгаты Ис. 24:16. *Умма* — это особый термин в исламе, обозначающий любую группу преданных людей, которые собираются вокруг любого пророка и, конечно, вокруг Мухаммеда, в частности. «От избытка сердца говорят уста»: Мф. 12:34, Лк. 6:45.
- 3 «Абсолютная духовная свобода»: *Revue de culture européenne* 5 (1953) 12=*HJ* 265; ср. *HC* 48 («интегральная духовная свобода»). Юнг сказал, «что, если мы принадлежим к тайной церкви ... не приблизят»: заметка Эстер Хардинг о её беседе с Юнгом у него дома в Кюснахте 5 июля 1922 г., *Quadrant* 8/2 (Winter 1975) 9; ср. *JS* 29. Юнг здесь цитирует, в частности, альтернативную рукописную традицию Лк. 6:4: «Если ты знаешь, что делаешь, ты благословлён...» (A. Resch, *Agrapha*, 2nd ed., Leipzig 1906, 45—8). Юнг о невидимой или духовной церкви: см., например, *CS* 19—20 и *RB* 211 n. 176, *MC* 12—61 pars. 9—12, *JL* ii 215; Корбен о «тайной церкви»: сравните отрывки, такие как его *Temple et contemplation* (2nd ed., Paris 2006) 315, 456.
- 4 *HC* 46 (June 1978). Для всякого, кто понимает такие вещи, значимо, как Корбен полагает, что единственные люди, с которыми он мог в Стамбуле поговорить о своём опыте — это суфии—бекташи. Со строго исторической точки зрения следует отметить, что он впервые познакомился с работой Сухраварди через Луи Массиньона десятью годами ранее (*ibid.* 16, 40—1). О смысле *ketmân* ср. комментарии Корбена в *EJ* 30 (1961) 74, 93; *ibid.* 39 (1970) 126=*L'homme et son ange* (Paris 1983) 187; *EII* iii 177, 297, iv 244. Это загадочное описание ключевой встречи со своим внутренним учителем было недостаточно коротким, чтобы помешать некоторым современным исследователям исказить и злоупотреблять им для достижения своих глупых целей, либо находя в нём поддержку для обвинения, что Корбен был фашистом (S.M. Wasserstrom, *Religion after religion*, Princeton 1999, 146—7, ср. *Journal of the American Academy of Religion* 69, 2001, 461), либо для наивной попытки изобразить его как «рационального гностика» (J.J. Kripal, *The serpent's gift*,

Chicago 2007, 109–10). С другой стороны, оно было слишком коротким, чтобы помешать Даниэлю Прулю описать известный опыт Корбена на шведском озере в 1932 г. «единственный духовный опыт, о котором он говорил»: мистический опыт, который «крайне важен, потому что в жизни Корбена он представляет момент, когда он прикоснулся к божественной тайне» (*Os trabalhos da imaginação: abrdagens teóricas e modelizações*, ed. J.—J. Wunenburger, A.F. Araújo and R. de Almeida, João Pessoa 2018; об опыте в Швеции см. *HC* 62–3). Эта печально ошибочная попытка свести мистическую составляющую в жизни Корбена до единственного, хоть и фундаментального, опыта — прискорбный побочный продукт современной академической настойчивости на продвижении Корбена—философа ценой подавления, насколько возможно, Корбена—мистика. Но Корбен по своему публичному признанию, а также по многократным словам его жены в личных беседах, был *ишраком*; для всякого *ишрака* в родословной Сухраварди прямой опыт мистика и ясное мышление философа были равно незаменимы (см., например, *AE* xvi—xx и *EII* ii 68–72, а также iii 223, где Корбен выразительно обращается к юнгианской концепции индивидуации); и если по какой—то причине необходимо делать выбор между ними, то мистическое тут же получит приоритет и преимущество перед философским (*ibid.* li 71). Как замечает Дарьош Шайеган, Корбена от других коллег отличал не тот факт, что он понимал и объяснял материал, который комментировал, лучше всех остальных. Дело было в том, что он проживал и лично испытывал всё, о чём писал (*Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. S.H. Nasr, Tehran 1977, 29).

5 О смысле *ишрак*: большинство исследователей странным образом утратили контакт с той фундаментальной реальностью, что для самого Сухраварди смысл слова определялся прежде всего знаменитым отрывком из Корана, где указывается на славный момент восхода солнца над горами на заре (38:18; ср. *IDPW* 89–90). Корбен прекрасно осознавал эту реальность и утверждал со всё большей ясностью по мере старения. См., например, его заслуживающее цитирования изложение в *SB* 110: в учении Сухраварди слово *ишрак* «принимает технический смысл. В буквальном смысле это в то же самое время географический Восток ... и час, когда горизонт освещён светом зари. В подлинном смысле, то есть, в духовном смысле, Восток — это мир сущств Света, из которого зarya знания и экстаза восходит в паломнике духа. Нет подлинной философии, которая не находит завершение в метафизике экстаза, и нет мистического опыта, который не требует серьёзной философской подготовки. И таково в точности *восхождение мудрости...*» Также сравните, например, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Tehran 1946) 27–31; *Histoire de la philosophie islamique* (2nd ed., Paris 1986) 290–3; *AE* xiv—xv (“... On ne doit donc pas se contenter de traduire le mot *Ishraq* par “illumination” ...”); *L'Iran et la philosophie* (Paris 1990) 131. Следует отметить, что не только упоминание в каждом из этих текстов латинского выражения *cognitio matutina* или «сознания зари» (ср. *AS* 247–50 pars. 299–303), но и дальнейшая склонность переводить *ishraq* как *aurora consurgens* (например, *AE* xiv, *SB* 110–11) служат выразительными свидетельствами интересов, которые он разделял с Карлом Юнгом. Конечно, когда Корбен опубликовал свою первую работу о Сухраварди в 1933 г., он начал с повторения мнения, что слово *ишрак* просто означает «поучительный» (*Recherches philosophiques* 2, 1932–33, 371–3); но это только потому что на той ранней стадии он всё ещё был под влиянием прежних западных исследований Сухраварди, таких как Мах Хортен, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (цит. *ibid.* 372 п. 1). Его личная копия книги Хортена, которую он получил в Берлине в июне 1936 г. (о его пребывании в Берлине см. S. Camilleri and D. Proulx, *Bulletin heideggerien* 4, 2014, 21–2 и nn. 42; Proulx, *De la hiérophistoire*, PhD thesis, Université catholique de Louvain 2017, 211–14) и которую, судя по заложенным трамвайным билетам, он взял в Турцию в 1939 г., была передана мне в 1995 году Стеллой Корбен. Заметки на полях красноречиво показывают его растущий критицизм по отношению к Хортену и постепенный отход от его интеллектуальных позиций.

6 «Я был привлечён ... в Национальной библиотеке»: *Problèmes et méthodes d'histoire des religions: Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études* (Paris 1968) 130=*L'Iran et la philosophie* (Paris 1990) 99. Английский перевод уничтожает намеренное повторение («Я был привлечён ... затем Сухраварди захватил меня ...»: *The voyage and the messenger*, Berkeley 1998, 91), которое тем более значимо в своей намеренности, что французский глагол “entraîner” также означает «готовить» кого—то: Корбен, в сущности, на другом уровне, описывает внутреннюю подготовку, через которую его провёл Сухраварди. Крайне стилизованные повторения Юнга в начале *Красной книги* — «заставляет ... отнял ... лишил... заставил... отнял... лишил...» — описывающие как его удерживал дух глубин см. folio i verso=*RB* 229b и продолжение в 230a. О заклинательном повторении у

- Парменида глагола «нести» четыре раза в четырёх первых стихах поэмы см. fr. 1.1–4 Diels=fr. 8A.7–10 Gemelli Marciano; *IDPW* 53–4, 119–20, *ENM* 370–80, *Reality* 26–7, 34–6, *SW* 90, 103–7. Наши «наставники»: Empedocles fr. 5.1 Diels=fr. 10.4 Gemelli Marciano; *Reality* 544–56.
- 7 «Вечная закваска» (*al-hamîrat al-azaliyyah*) и «закваска пифагорейцев» (*hamîrat al-faihâghûriyyîn*): *ОММ* i xli–xlii (Корбен подчёркивает в xliii и п. 61, что эта вечная закваска служит для постоянного «оживления»), 502–3; G. Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam* (Berlin 1980) 52; *APMM* 388–9; P. Kingsley в *Crossing religious frontiers*, ed. H. Oldmeadow (Bloomington, IN 2010) 43; и отметьте сходства с восприятием Юнгом себя как естественно заквашивающей силы («если жизнь заставила вас принять неестественный подход, то вы меня не вынесете, потому что я естественное существо. Самим своим присутствием я кристаллирую; я — закваска. Бессознательное людей, живущих притворно, ощущает меня как опасность. Всё во мне раздражает их, моя манера выражаться, мой смех. Они чувствуют природу»: *JW* 51–2). О факторах, ведущих к казни Сухраварди за ересь см., например, Corbin, *L'homme et son ange* (Paris 1983) 194; H. Landolt, *Journal of the Americal Oriental Society* 107 (1987) 481, 119 (1999) 485; H. Ziai в *The political aspects of Islamic philosophy*, ed. C.E. Butterworth (Cambridge, MA 1992) 336–43, nn. 104, 108; A. — M. Eddé, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, ed. A. Vauchez (Rome 1995) 236–41. Сухраварди и Эмпедокл: Corbin, *Resherches philosophiques* 2 (1932–33) 377–8; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi* (Tehran 1946) 23; *ОММ* ii 24; *SSO* 80, 88, 150–1 (ср. J. Walbridge and H. Ziai, *Suhrawardi: The philosophy of illumination*, Provo 1999, xl, 2, 107–8), 242–4, 243; *APMM* 375 n. 121, 380–90; Walbridge, *The heaven of the ancients* (Albany 2000) 29–54.
- 8 О скрытом, но мощном влиянии Мани и манихейской гностической традиции на Сухраварди см., например, Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi* (Tehran 1946) 49 n. 47 и *AE* 27 n. 20, 40, 87 n. 115, 268 и дальнейшие ссылки на 280 п.с., 281 п. 6, 400, 409 n. 17 (о репутации Мани как художника), 475; *ОММ* ii 51–5; *EII* ii 57–8; *SSO* 408 n.a; а также *APMM* 380–4, n. 38; и некоторые общие наблюдения о манихейских влияниях в исламе ср. M. Gil, *Israel oriental studies* 12 (1992) 38–41 и A. Esmailpour, *Manichean gnosis and creation myth* (Sino-Platonic papers 156, Philadelphia 2005). Следует отметить, что в личном общении Корбен называл себя не только *ишраком*, но и гностиком: см., например, его письмо Гершому Шолему, датированное 2 ноября 1973 г. и приведённое в Paul Fenton, *Henry Corbin: philosophies et sagesses des religions du Livre*, ed. M.A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory (Turnhout 2005) 163–4. Его опубликованные комментарии о мудрости, присущей восточным традициям духовного рыцарства, и связях с западными легендами о Граале см., например, в его предисловии к *Traité des compagnons — chevaliers*, ed. M. Sarraf (Tehran 1973) 5–12; *EII* iv 410–30 и *L'homme et son ange* (Paris 1983) 202–60 и С.—Н. De Fouchécour, *Henry Corbin: philosophies et sagesses* 137–9; ср. также *IDPW* 217–19. «Мои иранские друзья ... скрытых мотивов»: *HC* 51 («c'est là, je crois, ce qui mit parfaitement à l'aise mes amis iraniens pour me témoigner ... une amitié libre de toute arrière — pensée»).
- 9 О грубой критике Корбена и Сейедом Хоссейном Насром, и Аллама Табатабаи за отказ принять физического учителя и, следовательно, обратиться в ислам см. S.H. Nasr and R. Jahanbegloo, *In search of the sacred* (Santa Barbara 2010) 105; а также *ibid.* 93, где Сейед Хоссейн Наср использует ложную этимологию слова «ортодоксия», чтобы продрать свои религиозные соображения («Основное расхождение, которое у нас было с Корбеном, касалось вопроса ортодоксии, которая ... означает обладание истиной»). Наср не только позволял, но и поощрял одного из своих ближайших учеников противопоставить «аутентично суфийский» голос Насра сочинениям Корбена о суфизме, которые, поскольку он так и не обратился в ислам и потому не был «суфием в разумном смысле слова», лишены всякой фундаментальной легитимности или авторитета (*ibid.* xxix); Наср также сам предполагает то же самое, настаивая, что сакральные учения Сухраварди могут быть «полностью усвоены» только через участие в «ортодоксальной традиции» (*The Islamic intellectual tradition in Persia*, ed. M.A. Razavi, Richmond, Surrey 1996, 169). Об отказе Корбена стать мусульманином или принять физического учителя см. также Nasr, *Temenos Academy review* 2 (1999) 35=Ésotérisme, *gnoses et imaginaire symbolique*, ed. R. Caron, J. Godwin, W.J. Hanegraaf and J.—L. Vieillard-Baron (Leuven 2001) 785; H.T. Nakl, *Eranos* (Sheffield 2013) 356 n. 113. Наср в контексте внутренней духовности Корбена обращается к увайси, Хидру и Илие: *In search of the sacred* 105; Корбен, со своей стороны, совсем не считая привязанность к внутреннему учителю, но не внешнему *шейху*, необычной или сомнительной в исламе,

даже рассматривал её как самую изначальную и наименее выродившуюся форму исламской духовности (X. Accart, *Politica hermetica* 16, 2002, 185). О романтических клише о Сухраварди, протягивающем руку к своему ученику см. Nasr, *Traditional Islam in the modern world* (London 1987) 277 («почти буквально»), 284; *Temenos Academy review* 2 (1999) 37, 40=Ésotérisme, gnosés et imaginaire symbolique 787, 790. Наср был готов гораздо более серьёзно отнестись к «посещению» аль-Халладжем Луи Массиньона, который был формальным учителем и предшественником Корбена в Париже (*Traditional Islam* 254–6); но только потому что получал особенную пользу от Массиньона, совершенно отличную от того, как он, по своему искреннему признанию, «пользовался» Корбеном (*In search of the sacred* 93). Для него Анри Корбен всегда будет человеком с особой «способностью [воображения] взмывать в мир традиционного философского и духовного размышления и медитации» (*Traditional Islam* 274), тогда как его опыт Сухраварди, совсем не навязанный ему, в конечном счёте, был лишь результатом его человеческих желаний и выбора («Корбен хотел иметь духовного наставника, но не человека»: *In search of the sacred* 105).

- 10 О неверном переводе «вечной закваски» Сухраварди, *al-hamirat al-azaliyyah*, как «вечного теста» см. S.H. Nasr, *Islamic Philosophy from its origin to the present* (Albany 2006) 159; впоследствии перепечатано в *The essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. W.C. Chittick (Bloomington, IN 2007) 112. Что забавно, в предисловии к книге Наср кратко изложил мою работу о Пармениде и Эмпедокле, «чтобы продемонстрировать, что связь между философией и пророчеством ... имеет огромное значение не только для понимания исламской философии, но и для более глубокого постижения истоков самой западной философии» (*Islamic philosophy* 1–5; сравните обзоры Насра на мои книги в *Journal of Islamic studies* 8, 1997; 242–4 и *Parabola* 29/2, Summer 2004, 106–11). Возможно, ещё более показательна в свете вопиюще неверного перевода вдохновенная хвала, которую Наср возводит Луи Массиньону, научному руководителю Корбена, за подчёркивание важности точного постижения технического словаря суфиев для понимания того, что они имеют в виду (*Traditional Islam in the modern world*, London 1987, 260–1). То, что этот неверный перевод не случаен, а является намеренным и доктринёрским искажением учений Сухраварди, очевидно из жёстких убеждений, в рамках которых трудился Наср как мусульманин — «традиционалист». Тогда как Корбен прекрасно понимал взгляд Сухраварди на сакральную историю, в которой «всякое экзотерическое противостояние между греческими мудрецами и “восточными” исчезает» и согласно которому духовные традиции естественным образом переносятся между Востоком и Западом и обратно (*ЕИ* ii 35–6; ср., например, *ОММ* i xlii и *SSO* 245 с P. Kingsley, *JWCI* 57, 1994, 1–13 об исторической точности этих передвижений), для Насра единственной настоящей конечной или начальной точкой может быть только религия ислама («изначальная религия, возвращение к оригинальной религии единства и последней религии»: *The heart of Islam*, New York 2002, 18=*The essential Seyyed Hossein Nasr* 54). Для него все прежние пророческие традиции или традиции откровения по—настоящему раскрывались и достигали «подлинной славы» только под защитой ислама (*Islamic philosophy* 159=*The essential Seyyed Hossein Nasr* 112; сравните *The heart of Islam* 18). Что до утверждения Насра, будто Сухраварди, прослеживая свою родословную до таких фигур, как Эмпедокл, говорил не исторически, а только символически: это следует понимать в свете его теологического заявления, будто пророки ничем не обязаны прошлому или истории, потому что получают всю свою мудрость прямо от Бога (ислам отвергает идею, что наследовал учения других пророков «через временную или историческую передачу, ведь пророк ничем никому не обязан и получает всё от небес»: *ibid.* 18). То, что Сухраварди не устанавливал историческую связь между собой и прежними, до — исламскими фигурами (Сухраварди «никогда не упоминает об исторических звеньях, связывающих его с этой давней традицией мудрости», *Islamic philosophy* 159; за исключением использования до — исламских символов, «духовно он полностью придерживался ислама», *An introduction to Islamic cosmological doctrines*, 2nd ed., London 1978, 191), очевидно неверно: см., например, G. Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam* (Berlin 1980) 52–5, *АРММ* 386–90. И настаивать, что Сухраварди считал связь со своими предшественниками лишь символической (см. также H. Ziai в *The political aspects of Islamic philosophy*, ed. С.Е. Butterworth, Cambridge, MA 1992, 344; A. Hartmann в *Biographical encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, ed. N. Hanif, New Delhi 2002, 465), по меньшей мере, нелепо неуважительно; немногие люди пойдут на смерть ради «только» символа. Кроме того, сформулировать такой упрощённый контраст между историческим и символическим значит рационализировать и опозлать сам смысл слова «символ», который как для Сухраварди (*ОММ* ii 24; *SSO* 88–9, 89 п.а, 243), так и для Корбена (см., например, *AWA* 13–14

- о важности исцеления раскола «между символом и историей»), и Юнга включает в себя и объёмлет физическую реальность, потому что он намного больше их. Всё это примеры того, что происходит, когда некоторые духовные истины замыкаются в образованных, но негибких умах, чтобы превратиться в нечто благочестиво ложное. И в то же время очевидно простая ошибка перевода «закваски» как «теста» — живое напоминание о том, как из—за стратегически неверного перевода всё мировоззрение может быть искажено и уничтожено.
- 11 «Исключительная радость ... интеллектуальный вакуум»: письмо Юнга Корбену, датированное 4 мая 1953 г. (FC); HC 328=AJ 156, ср. JL ii 115. Юнг далее описывает «лавину предрассудков, непонимания и, прежде всего, свирепой тупости», под которой он погребён, и сам Корбен, позже рассуждая об этих его словах, резко говорил о «враждебном непонимании», окружающем Юнга (C.G. Jung, *Réponse à Job*, Paris 1964, 248=AJ 150; сравните повторяющееся упоминание Юнгом тех вещей, которые «прилежно упускают»: например, *Aion* 173 pag. 267, MC xvii). Мистическая тема лошадей, узнающих друг друга по запаху, уместна и традиционна: «Те, кто в этом мире живут в радости и согласии друг с другом, должно быть, подобны друг другу в мире ином. Здесь они любят друг друга и называются друзьями Бога, и они братья, любящие друг друга ради Бога. Эти души знают друг друга по запаху, как лошади. Будь один на Востоке, а другой на Западе, всё равно они чувствуют радость и утешение в беседе друг с другом» (R.A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge 1921, 56; Mohammad Ebn — e Monavvar, *The secrets of God's mystical openness*, Costa Mesa 1992, 466). Грубейше неверные интерпретации в ныне общепринятом описании отношений между Корбеном и Юнгом см., например, в Tom Cheetham, *All the world an icon* (Berkeley 2012) 130–89. Возбуждение и восторг Корбена: *ibid.* 137, 158. Его неспособность вырезать по камню: *ibid.* 140. Большинство странных примеров, «почему Корбену было так тяжело с Юнгом» (158) — вроде заявленного противоречия между тем, как Корбен отвергал коллективное, а Юнг его принимал (147–9, 152: «Здесь снова Корбен протестует против авторитета Церкви, всякой церкви ... Здесь он снова проявляет своё отличие от Юнга») — показывают, что, хоть Том Читем и потрудился почитать слова Юнга, ему едва ли удалось их понять. Забавно, что сам Корбен предупреждал о великих опасностях непонимания слова «коллективный» в юнговской концепции «коллективного бессознательного» (HC 48); но тщетно. О бесконечной сложности реальных отношений на эзотерическом уровне между непохожими на поверхности людьми см. мои комментарии в *Journal of the Royal Asiatic Society* 3 (1992) 339–46; IDPW 160–92; *Reality* 477–99.
- 12 О первой встрече между Корбеном и Юнгом, «si cordial, so communicatif et plein de promesses» см. письмо Корбена Ольге Фрёбе — Каптейн, датированное 5 сентября 1949 г. (FC; AJ 163). Корбен уже упоминал *cognitio matulina* или «сознание зари» в *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi* (Tehran 1946) 28; сравните его дальнейшую разработку этой темы, например, в *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris 1971) 91–2=*The man of light in Iranian Sufism* (Boulder 1978) 59. Юнг публиковал важную работу о *cognitio matulina* за год до их встречи: *Symbolik des Geistes* (Zurich 1948) 144–8; ср. AS 247–50 pars. 299–303. Эту «синхронистичность» сходящихся интересов, как позже назовёт это Юнг, Корбен упоминал как «гомофонию»: HC 262 («... “homophonie”, dont le sentiment nous a chaque fois bouleversés ...»); Н.Т. Накл, *Eranos* (Sheffield 2013) 165; и об общем чувстве см. R. Bernardini, *Historia religionum* 5 (2013) 100.
- 13 Корбен описывал свою встречу с Юнгом через *Ответ Иову* и свой обзор на неё как «великую встречу, которая произошла между нами, и прежние встречи были для неё лишь прелюдей» (письмо Карлу Юнгу, датированное 14 августа 1953 г., FC). Он уже прославлял *Aion* Юнга как великолепную работу (письмо Ольге Фрёбе—Каптейн, датированное 22 ноября 1951 г., FC; R. Bernardini, *Historia religionum* 5, 2013, 101). «Редчайший опыт ... полностью понятым»: письмо Юнга Корбену, датированное 4 мая 1953 г. (FC); HC 328=AJ 156, ср. JL ii 115. Об *Ответе Иову* как музыке см. обзор Корбена в *Revue de culture européenne* 5 (1953) 37=HJ 285, ответ Юнга в письме, датированном 4 мая 1953 г. (FC; HC 328=AJ 157, ср. JL ii 116) и последующие комментарии Корбена в C.G. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 255–6=AJ 155. Мюррей Стайн предлагает полезное описание степени, в какой «*Ответ Иову* занимает уникальное место в опубликованном корпусе сочинений Юнга» (JAP 52, 2007, 311–13). Но представляя отца Виктора Уайта как решающий спусковой крючок, запустивший весь творческий процесс, он просто вносит свой вклад в прогрессивную и вырождающуюся склонность юнгианской психологии персонализировать, а также опошлять нуминозное. Не Виктор Уайт стал песчинкой в ракушке, породившей буквальную жемчужину (*ibid.* 310). Раздражающую песчинку звали Карл Юнг.

- 14 Об *Ответе Иову*, воплощающем важнейший аспект жизни и задачи Юнга см. *MDR* 206/216. Тупость медицинской профессии, наряду с её склонностью насмехаться над всем, что представляет *Ответ Иову*, а также напряжённое осознание, что этот коллективный рационалистический подход стал его собственным идиотизмом, частью его собственной тени, прекрасно изложены Юнгом в описании сна о двух врачах Бруннер (*JP* 80—1, *MDR* 207—8/217—18). Как он изложил ту же ситуацию в 1953 г.: «клиническая практика психотерапии лишь уловка, насколько возможно предотвращающая нуминозный опыт» (*JK* 171). О болезненной конфронтации Юнга с тупостью и упрямством собственного «тупого сознательного ума» см. письмо Генри Мюррею 2 мая 1925 г. (бумаги Генри А. Мюррея, университетский архив Гарварда; ср. *JL* i 42, *RB* 215a).
- 15 О непонимании, с которым Юнг столкнулся даже среди самых доверенных юнгианских аналитиков в Цюрихе, когда потребовал их реакции на *Ответ Иову* ещё до того, как книга была готова к изданию см. *KI* 1; *JK* 157 п. 4. Его собственный обоснованный ответ был как нельзя уместнее: очень мало кто мог понять книгу, «и аналитики не исключительные люди» (*JK* 157, 29 января 1953 г.) Совсем не безразлично, что даже Джеймс Киш, гордившийся своим уникально благосклонным отношением к *Ответу Иова*, получил выговор от Юнга за «слишком рациональный» подход к книге (*ibid.* 149). Последователи Юнга и ученики Христа в Гефсиманском саду: *JP* 306—8.
- 16 Анри Корбен о Юнге как пророке и об *Ответе Иову* как пророческой работе: см., в особенности, *Revue de culture européenne* 5 (1953) 16 («ce même livre ... n'est plus simplement de la psychologie, mais ressortit à la philosophie prophétique»), 23, 33 («ce qui est proprement la perspective prophétique et eschatologique chez Jung»), 37 («prophète de la Sophia éternelle»), 38=*HJ* 269, 274, 282, 285, 286. Аниэла Яффе здесь быстро уловила суть и на собрании Эранос в 1974 году была счастлива приписать Корбену идею Юнга как пророка, которую едва ли осмелилась бы приписать себе (*Was C.G. Jung a mystic*, Einsiedeln 1989, 94=*EJ* 43, 1974, 358); следует отметить, что Анри Корбен физически присутствовал как участник на этом собрании Эранос и долго выступал на тему визионерского пророчества (*ibid.* 183—254). Недавно англоязычные комментаторы взяли на себя смелость заявить, что в своём обзоре на *Ответ Иову* Корбен совершил некоторые большие ошибки в интерпретации и что Юнг сделал ещё большую ошибку, воображая, будто Корбен его понял (так, L. Schlamm, *Harvest* 50/2, 2004, 189, за которым последовал T. Cheetham, *All the world an icon*, Berkeley 2012, 146—7). Этих комментаторов не следует сильно винить за их спутанное и ошибочное впечатление, что кто—то другой запутался и ошибся, потому что они неблагоразумно основывали свои суждения на ужасном «переводе» обзора Корбена на английский, опубликованном Моли Таби (*Harvest* 31, 1985, 7—22). Не только усеянная неточностями (например, её «Тьма получила Свет, который одолел её», *ibid.* 18, совершенно неверно передаёт множественные оттенки в описании Корбена того, как, согласно христианскому учению, «les Ténèbres aient enfin reçu la Lumière et que la Lumière les ait prises et captivées»: он здесь комментирует *PR* 468 par. 756), версия Таби хуже, чем бесполезная, из—за того, как она обрезала слова Корбена и, возможно, ради сохранения места, выбросила важнейшие связывающие абзацы в его обзоре. Прекрасная логическая нить, проходящая через его текст, постоянно обрывается, утверждения вырваны из своего контекста, и оригинальный смысл превращён в бессмыслицу. Что до катастрофы разрубания такого утончённого и обширного образца аргументированного рассуждения, то Корбен сам сказал всё, что нужно сказать, когда, принося извинения первоначальному французскому издателю за длину обзора, объяснил, как тщетно пытался сократить его размер, но осознал, что урезать что — нибудь «было бы резней ... нужно иметь всё это целиком перед глазами» («ce serait un massacre ... Il faut qu'on ait tout sous les yeux à la fois»: письмо Стену Мелри, датированное 19 марта 1953 г., *FC*). На кону стоят и куда большие проблемы. Придерживаться наивной теоретической позиции, что в глазах Юнга свет и тьма были просто равны и ожидали психологической интеграции друг с другом, значит игнорировать, что сам Корбен, говоря о психологии Юнга, описывал с такой уместностью как «прожитую ситуацию» («la situation vécue»: *La table ronde* 97, 1956, 37=*L'Iran et la philosophie*, Paris 1990, 235). Мы забываем всё, имеющее какое—то реальное значение, когда не можем вспомнить, что Юнг видел свою важнейшую задачу в том, чтобы «просветить тупость, тьму и бессознательность человечества» (*SL* 671—2 pars. 1515—17, 827—9 pars. 1827—33); или забываем о его весьма дуалистичной печали незадолго до смерти от того, каким наивным он был, «не ожидая, что тьма будет такой плотной» (E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 176). Как верно говорит Корбен, в Юнге мы сталкиваемся не просто с психологией, но и с пророчеством. Кроме важных комментариев Корбена на эту тему (*Revue de culture européenne* 5, 1953, 16; *HJ* 269) сравните также описание Джеймсом Кишем того, как «в *Ответе Иову* и в некоторых письмах, написанных после *Ответа*

- Иову*», Юнг весьма ясно утверждает, что «он, как психолог, в сущности, пророк прямого переживания Бога» (KI 5). И о том, как Корбен определял пророка см., например, *HC 131* (также *SB xii*), «Le prophète, ce n'est pas quelqu'un qui prédit l'avenir, mais l'inspiré qui profère le verbe de l'invisible, le surhumain que l'inspiration divine instaure en médiateur entre la divinité inconnaissable et l'ignorance ou l'impuissance des hommes»: далеко не предсказатель будущего, пророк — это тот, кто был «божественным вдохновением поставлен как посредник между непознаваемым божественным и невежеством или беспомощностью человечества».
- 17 Эрих Нойманн о Юнге и Аврааме: *JN 298* (5 декабря 1951), ср. *JL ii 33* п. 1. Джеймс Киш о Юнге как пророке и *Ответе Иову* как пророческой работе: см. его лекцию, которая, что значимо, никогда не публиковалась, об «Индивидуации К.Г. Юнга на примере *Ответа Иову*»; ссылки в тексте этой лекции (KI 15) на его собственную работу о Фрейде и Юнге, опубликованные в *American imago* в 1984 г., а также в работе Альфреда Рибби о Юнге и Илие, которая была опубликована в *Harvest* в 1984 г., показывая, что он составил её в последние годы жизни. «Он сам сказал мне ... боялся смотреть на него»: KI 8. Эта близость Юнга к Моисею хорошо согласуется с диалогом между Юнгом и Кэри де Ангуло в 1924 г. о его весьма привилегированных отношениях с библейским столпом огня (черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированный 26 января 1924 г. = *RB 213b*; ср. Исх. 13:21–2, 14:24, Чис. 14:14, Неем. 9:12–14), а также с впечатляющим сном, так тесно связанным с созданием *Ответа Иову*, в котором часть его самого, представленная отцом, читает из книг Моисея, наталкиваясь на полное непонимание слушателей (*JP 80, ETC 221*). Также следует отметить в этом контексте комментарий Юнга Тине Киллер о том, как его волосы поседел в результате непреодолимых видений и переживаний во время работы над *Красной книгой* (R. Noll, *The Aryan Christ*, New York 1997, 152): о сильной традиции поседения пророков в результате их видений и откровений ср., например, известный случай Мухаммеда (*Tasfir ibn Kathîr*, abridged edition, Riyadh 2003, v 17, ср. *Коран 73:17*).
- 18 О продолжающемся обсуждении *Ответа Иову* после того, как были опубликованы и книга, и обзор Корбена на неё см. *HJ 264* (обзор “fut le point de départ de longs entretiens amicaux sur tous les point soulevés à propos du livre ...”) с письмом Ольге Фрёбе–Каптейн, датированным 5 сентября 1953 г. (*FC*; R. Bernardini, *Historia religionum* 5, 2013, 105); о встречах сначала в Асконе, затем в Кюснахте и Боллингене, *HC 48*. «Увы!»: Corbin в C.G. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 255; конкретные воспоминания о “ce qui fut, hélas! Notre dernier entretien” показывают, что он ссылаются на их дискуссию в сентябре 1955 г. Рукописные заметки, которые он оставил после этого обсуждения, датированные «2 сентября 1955 г. — Кюснахт», хранились в Париже вместе с печатной расшифровкой Стеллы Корбен (*FC*). С характерным неуважением к деталям Мишель Казенаве предлагает смутные воспоминания о том, как Стелла Корбен когда-то показывала ему какие-то заметки мужа о дискуссии между ним и Юнгом, которые заставили Корбена «жаловаться», что Юнг неверно истолковал то, что он говорил, понимая это на психологическом уровне (*Carl Gustav Jung, Escalquens 2011, 103*; ср. Verpeardini 95): это тоже почти наверняка восходит к заметкам Корбена об их дискуссии в сентябре 1955 г. (воспоминания Казенаве о том, что она проходила в Асконе, а не Кюснахте, согласуется с его обычным, иногда даже осознанным, смешиванием деталей фактов). Конечно, некоторые важные ошибки в печатной расшифровке Стеллы Корбен дают почву для таких неверных интерпретаций произошедшего между Юнгом и Корбеном. Во-первых, она заканчивает свою запись их взаимодействия на ноте разлада — Корбен, похоже, жалуется, что Юнг рассматривал только случай душевнобольного человека, тогда как он, Корбен, рассматривал идеальный случай мистика. Но из его оригинальных рукописных заметок очевидно, что он хотел поместить эти слова в скобки как вопрос второстепенной, совсем не первичной важности. И, что ещё более значимо, она упустила три ключевых последних слова Корбена, которые он написал по-гречески на отдельной строке: *monos pros monon*, «один одному».
- 19 О *сохбет* см., например, C. Barks, *Rumi: the book of love* (New York 2005) 12 («Суфии говорят, что есть три способа пребывания в таинстве: молитва, затем, на шаг выше, медитация и, ещё на шаг выше, беседа, мистическое соучастие, которое они называют *сохбет*»), 102 («*Сохбет* Дружбы — это ... встреча с “человеком, подобным заре”»). О традиции мистического диалога между суфиями — бекташами в частности, с которыми Корбен близко познакомился во время военных лет в Стамбуле (*HC 46*), ср. F. Tix, *Spiritual discourse* (Philadelphia 1993). Испытывать именно то, что говоришь, и говорить то, что делаешь — это обычная процедура в контексте *сохбет* бекташей (*ibid.* 145: «Когда Баба пел махаббат во время махаббата,

- он указывал на близость, удовольствие и радость, которые мы получали в компании (друг друга»); Джеймс Хиллман верно отметил необычайную способность Корбена быть тем, что он говорил, и стать физическим воплощением своих слов (*The thought of the heart*, Dallas 1981, 1–2).
- 20 Об истории выражения *monos pros monon* см., например, A.F. Segal, *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, ed. R. van den Broek and M.J. Vermaseren (Leiden 1981) 371–2 и п. 53; K. Corrigan, *Journal of religion* 76 (1996) 28–32; Z. Mazur в *Gnosticism, Platonism and the late ancient world*, ed. Corrigan and T. Rasmus (Leiden 2013) 346 п. 65; P. Kalligas, *The «Enneads» of Plotinus I* (Princeton 2014) 210. Об этой фразе в сочинениях Корбена, отмечающей процесс индивидуации см., в особенности, ARV ii 94–107, 142 (*Avicenna and the visionary recital*, London 1960, 81–92, 121). О тех, кто живёт во внутренней реальности *monos pros monon* как «уединённых, подлинно одиноких, свободных от всякой коллективной нормы» см. Corbin в C.G. Jung, *Réponse à Job*, (Paris 1964) 252=AJ 153, но отметьте также сильное противоречие, которое он отмечает в своём оригинальном обзоре между Юнгом «*seul, fort de la seule force de son âme*» и более или менее всеми остальными («*Car, combien d'hommes, aujourd'hui, peuvent prétendre être vraiment les 'représentants' d'eux — mêmes, alors qu'ils ne représentent que les normes collectives, les dogmes officiels, les opinions toutes faites?*»: *Revue de culture européenne* 5, 1953, 13–14=HJ 267). Об этом языке одиночества и подлинности ср. перевод Корбеном Мартина Хайдеггера (*Qu'est — ce que la métaphysique*, Paris 1951, 160–4); в суфийской традиции эти «одиночки» известны как *афрад* (C. Addas, *Quest for the red sulphur*, Cambridge 1993, 71–8). «В том смысле, что никто другой не присутствует в этой близости»: Corrigan 32. О древнем смысле *monos pros monon* в контексте человеческой беседы ср., например, *ibid.* 31 и J.-M. Narbonne, *Plotinus in dialogue with the Gnostics* (Leiden 2011) 98; Корбен всегда сохранял понимание, что формула предполагает некий действительный диалог («*dialogue seul à seul*», *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, 2nd ed., Paris 1977, 210: деталь утрачена в английском переводе). Его использование формулы во введении в *Ответ Иову* Юнга: *Revue de culture européenne* 5 (1953) 12–14=HJ 265–7. «Поскольку мы оказываемся здесь...»: *ibid.* 14=HJ 267. Юнг о процессе индивидуации как превращении в одиночную звезду: BB v 168=RBu 371b (важнейшее слово «*Einzelsein*», «единственность» или «уникальность» неверно переведено в RB 370b как «индивидуальность»); сравните также MDR (New York 1973) 388=RB 352–3, где «*Einzelsein*» уже переводится как следует («единственность», прямо соответствующая смыслу греческого *monos*). О Корбене, описывающем незадолго до смерти неизбежность «отделения» от Юнга см. HC 48–9; Юнг о тайне индивидуации как высшей мистерии Граала: JP 308–9; Корбен о предельном одиночестве Бога: см., например, AWA 184. «Предельная, непростительная истина...»: *Revue de culture européenne* 5 (1953) 23=HJ 274; комментарии Корбена о том, как страницы *Ответ Иову* оживали для него как пророческий гимн, слово в слово повторены в C.G. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 255=AJ 155.
- 21 «Музыка имеет какую-то вистительную силу, только...»: C.G. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 255–6=AJ 155 («*a musique n'a vertu de katharsis que si elle nous conduit à une expérience visionnaire intérieure, au sens fort et prophétique de ce mot*»).
- 22 Юнг уже обсуждал Хидра и Илию в 1912 г. (*JPPF* 4/1, 1912, 236–45, 275=*Psychology of the unconscious*, New York 1916, 216–27, 261; ср. ST 193–202 pars. 282–96). Сравните также отрывки в его последующих сочинениях, такие как SL 556 par. 1290, 675–7 pars. 1525–9, 738 par. 1672; JV ii 1295–6, 1312; ACU 122 par. 219, 133 par. 238, 135–47 pars. 240–58; CD 444–54; JL i 356 and ii 40, 571; и N. Battye в *Jung and the monotheisms*, ed. J. Русе — Menuhin (London 1994) 166–91. Не следует забывать, что для Юнга реальной целью психотерапии было найти «бессознательного наставника, обитающего внутри вас» (S. Shamdasani, *Journal of sandplay therapy* 24/1, 2015, 8–9, 15), что Корбен типично описывает как «Хидр вашего существа» (AWA 61). Корбен, со своей стороны, одобрительно ссылаясь на благосклонное отношение Юнга к Хидру, обсуждая Сухраварди в своей первой лекции в Эранос (*EJ* 17, 1949, 150–1, п. 45). Сам Корбен убедительно говорит о Хидре в AWA 32–93; о большом значении Хидра для Ибн аль-Араби см. сейчас C. Addas, *Questy for the red sulphur* (Cambridge 1993). Следует отметить, что для Корбена бесконечно ускользающий и интимный опыт встречи с Хидром неотделим от внутреннего опыта *monos pros monon* или «одного одному» (AWA 6). То, что Корбен находился под влиянием симпатии Луи Массиньона к Хидру, и особенно поразительной работы Массиньона о Хидре и Илие (в *Élie le prophète*, ed. C. Baudouin, Paris 1956, ii 269–90=*Opera minora*, Beirut 1963, i 142–61), не подлежит сомнению (AWA 55–7, nn. 18, 21). С другой стороны, предположение

- Хакля (Н.Т. Haki, *Eranos*, Sheffield 2013, 120), что Юнг был обязан Массиньону не только многим, что знал об исламе в целом, но и многим, что знал о Хидре, хронологически невозможно и бьёт мимо цели.
- 23 О напряжённой работе Корбена над Иоахимом Флорским см., например, *EII* i 167–70, iii 197–8, iv 443–9; *L'homme et son ange* (Paris 1983) 196–200, 231, 240; также его акцент в *AE* 40 на «фундаментальном значении» Иоахима для истории западной духовности. Что касается замечательной идеи о «подлинном, а не фантастическом воображении», *vera imaginatio et non phantastica*: Карл Юнг приводит как основной источник своей концепции *Rosarium philosophorum* (Frankfurt 1550, 12=*Artis auriferae volumen secundum*, Basle 1593, 215; *PA* 167 pars. 218–19, 252 par. 355, 257 par. 360 n. 36, 276 par. 393). Но сравните также *ibid.* 250 par. 350, где он цитирует другое алхимическое утверждение, что обычные люди совершенно не видят то, что «глаза ума и воображения способны воспринимать подлинным, истинным зрением» (*& vulgarium hominum oculi ista non vident, sed oculi intellectus & imaginationis percipiunt, visu vero, verissimo: Muaeum hermeticum*, Frankfurt 1678. 574). Для Юнга эти утверждения были идеальным подтверждением из алхимии инициатического учения, данного ему внутренним учителем Филемоном: учением, что душа, наряду со всем внутри неё, реальна. См., в особенности, *MDR* 176/183; *SL* 665 par. 1505, 775 par. 1740; и его личное описание ужаса, который испытал, когда столкнулся с этой реальностью впервые, как человек, вошедший в мастерскую «и увидевший, что все инструменты летают вокруг и делают всякие вещи по своей воле» (*IJP* 28). «Реально то, что работает»: *TE* 217 par. 353. Об этой «реальности» воображения, или истинной фантазии, см. также письмо Юнга Курту Плахте, датированное 10 января 1929 г., в котором он описывает творческое воображение как единственную фундаментальную реальность, что нам доступна (*JL* i 60); R. Bernardini, *Jung a Eranos* (Milan 2011) 138; и сравните Р. Bishop, *Analytical psychology and German classical aesthetics* i (Hove 2008) 111–16, который, к сожалению, опускает всякие упоминания герметической традиции. Весьма значимо, что Анри Корбен указывает прямо на обсуждение Юнгом *imaginatio vera*, когда затрагивает вопрос во время первого появления в Эранос (*EJ* 17, 1949, 146 n. 33, 148 n. 39), как он продолжит делать и дальше (например, *SB* 11, 274, n. 24); его крайне обиденное использование выражения в письме организатору Эранос всего через несколько недель после собрания показывает, насколько знакомым, вероятно, оно было непосредственному кругу Юнга (письмо Ольге Фрёбе–Каптейн, датированное 10 октября 1949 г., *FC*; *AJ* 165). Не стоит и говорить, что эта идея «истинного воображения» или «имагинального» станет предметом фундаментального внимания Корбена до конца его жизни: отметьте настойчивость комментариев, написанных им всего за несколько месяцев до смерти (*SB* ix–xii, xviii). И невозможно переоценить важность того факта (хорошо поняту Bernardini 139), что, вне зависимости от того, как замутили воду юнгианцы позже, в этом центральном моменте Юнг и Корбен достигли полного согласия. Надеюсь, нет нужды много говорить о непрерывности нити, идущей от драматичного посвящения Юнга в мистерии «подлинного воображения» Филемоном, отцом пророков, прямо через постоянное напоминание Корбена, что забытая способность подлинного воображения — это свойство пророков. Что до Филемона, то может быть полезно отметить, насколько точно двойственность его статуса как не только пророка, но и «отца пророков» отражена в двусмысленной ситуации Хидра, который не только пророк, но и обладает уникальным статусом «и харизмой, превосходящей всяких пророков» (*SB* 314 n. 25, ср. *EII* i 250 n. 233, iii 25). И о понимании Корбеном важнейшей связи между *imaginatio vera* и пророчеством см., например, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris* (February 1977) 189–91=*L'Iran et la philosophie* (Paris 1990) 136–9 (ср. *Temenos Academy review* 8, 1987, 229–32: «...*Imaginatio vera* визионеров—созерцателей в подлинном смысле слова ... все видения пророков ...»); *SB* ix–xiii. Но ключевой момент, который следует здесь запомнить — это то, что связь между воображением и пророчеством, которая может показаться нам такой странной, имеет живую значимую историю, уходящую в прошлое на две тысячи лет. См. G. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind* (London 1987) 120–7; E.C. Clarke, *Iamblichus' «De mysteriis»* (Aldershot 2001) 98 n. 112; A. Sheppard, *The poetic of phantasia* (London 2014) 77–88, 102 и в *On prophecy, dreams and human imagination*, ed. D.A. Russell and H.—G. Nesselrath (Tübingen 2014) 97–110 и сравните также Р. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân* ii (Cairo 1942) 105 («le prophète ... possède ... une imagination parfaite»), отрывок, подчеркнутый как особенно важный в копии книги Крауса, которой владел Анри Корбен, теперь хранящейся у меня. Этот широкий исторический фон тем более обнадеживающий, что даже некоторые юнгианцы приходят к пониманию «пророческой способности», присущей тому, что Юнг так конкретно описывал как подлинное воображение (S. Salman, *Spring* 74 2006, 180).

- 24 Чтобы привести только один пример проблем, с которыми Анри Корбен столкнулся уже при жизни, и которые только усилились после смерти: обычная грандиозная история об Университете св. Иоанна в Иерусалиме, который он помог основать в 1974 году как продолжение работы, уже проделанной в Эранос (так, например, R. Bernardini, *Historia religionum* 5, 2013, 107–8; W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the academy*, Cambridge 2012, 341–3) должна быть уравновешена тем скромным фактом, что Стелла Корбен вынуждена была, в конце концов, закрыть всё это предприятие, потому что столкновения эго основных участников стали невыносимыми. «В вопросах духа», — как она говорила мне каждый раз, когда вспоминала об этом, — «компромиссов не бывает!» Что до поразительной дипломатичности и рыцарства Корбена, когда коллеги выводили его из себя и подводили, яркий и самый показательный пример его поведения можно найти в переписке с русским учёным Владимиром Ивановым. «Конечно, мы много в чём не согласны ... но я приложил намеренные усилия, чтобы обойти этот факт так осторожно, чтобы никто, кроме нас с вами, не смог ничего заметить. ... Я всегда хотел избегать малейшего следа или тени какой-то полемики против вас. ... Увы, боюсь, что наша неспособность понимать друг друга не поддаётся излечению; но действительно ли необходимо делать её публичной? ... Не будет ли лучше просто согласиться? ... мой дорогой коллега Со своей стороны, я всегда придерживался той же политики с вашими книгами, проливая свет на те моменты, в которых мы с вами согласны, в то же время используя осторожные указания, чтобы пройти мимо тех моментов, где я спорю с вами. ... Всего наилучшего вам, мой дорогой коллега и друг» (*Correspondence Corbin — Ivanow*, ed. S. Schmidtke, Paris 1999, 126–8). Близость Корбена к пророкам в конце его жизни была по большей части предметом личных обсуждений между ним и Стеллой, но она должным образом отражена в некоторых последних написанных им словах (*Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 5, 1978, 141, 169), а также звучит в памятных замечаниях, сделанных его другом, которому он поручил позаботиться о проведении прощальных церемоний («Au sens le plus authentique de ce verbe, il 'prophétisait' ...»: R. Stauffer, *ibid.* 10; H.T. Nakl, *Eranos*, Sheffield 2013, 163).
- 25 О Юнге и Корбене как двух «непосредственных отцах» психологии Джеймса Хиллмана см., в особенности, его *Archetypal psychology* (Dallas 1983) 2–3, где, конечно, он не упоминает, что произошло на самом деле. После случившегося в Париже, что Стелла Корбен помнила так ясно, её муж не только придерживался своего обычного обращения с Хиллманом как дорогим коллегой и другом (например, *HC* 49). Он даже выдумывал единодушие там, где никакого реального согласия не существовало, описывая метафизическое существование «имагинального мира» персидских суфиев как «то, в чём мы согласны с нашим дорогим Джеймсом Хиллманом», даже хотя всего месяцем ранее он предупреждал, что Хиллман, наряду с другими юнгианцами, вообще не понимал эту метафизическую реальность (письмо Корбена Дэвиду Миллеру, датированное 9 февраля 1978 г., *FC*; ср. D.L. Miller, *The new polytheism*, 2nd ed., Dallas 1981, 4). Что интересно, похожая последовательность событий развёртывалась в отношениях Корбена с самим Дэвидом Миллером. Миллер сообщил мне в долгой беседе в апреле 2014 г., как Корбен пришёл в ярость во время их первой встречи из — за лекции, которую Миллер прочитал о политеизме, и кричал, что Миллер не имеет ни малейшего представления, что говорит. С тех пор каждый год, когда они встречались в Эраносе, Корбены были крайне милы с ним и обязательно вместе ужинали. Но, как согласился сам Миллер, даже знаменитое поздравительное письмо, которое Корбен ему написал в феврале 1978 г. (воспроизведено в Miller, *New polytheism* 1–6, хотя Стелла Корбен помешала ему опубликовать один абзац, крайне необходимый для понимания всего письма в целом), не содержало ничего откровенного или очевидного. Он притворяется, что согласен с Миллером о политеизме, тогда как, на самом деле, ведёт далеко за пределы позиций, с которыми Корбен якобы согласен. Пользуясь стандартным суфийским приёмом или уловкой учителя, он якобы хвалит ученика, в то же время всё время указывая по ту сторону представлений ученика на что-то совершенно иное. Очень легко увидеть в языке этого письма чистосердечное «одобрение» Корбеном Миллера или Джеймса Хиллмана (G. Shaw, *Dionysius* 21, 2003, 78 п. 12), вот только тут всё не таково, каким кажется. Даже в том, как Корбен отвергает профанность и «фривольность» искусства Возрождения (*New polytheism* 3) есть не только скрытая, но и явная критика всего подхода Хиллмана.
- 26 Стелла Корбен не только чувствовала сильную необходимость описать, что произошло в их доме в Париже, но и рассказала с большой напряжённостью и страданием, что слова, которые он собирался опубликовать в марте 1978 г. всего за несколько месяцев до смерти, были нацелены прямо на Хиллмана, даже хотя из осмотрительности он избегал упоминания Хиллмана по имени. Это были слова Корбена о серьёзном «предупреждении» о «вели-

кой опасности» неверного использования слова «имагинальный» и злоупотребления реалиями подлинного воображения, отрывая их от мистического контекста, сохраняющегося в суфийском учении (*Corps spirituel et terre céleste*, 2nd ed., Paris 1979, 18; ср. *SB* xviii—xix). Но этого было вполне достаточно, чтобы озадачить множество людей. Популярный американский литературовед Гарольд Блум, известный своим взглядом, что вся литература — это всего лишь «слабое» или «сильное» неверное прочтение прежних авторов, признался, как тяжело ему было слышать, что такой великий человек Анри Корбен делает подобные общие предупреждения (*AWA* xvi). И Том Читем, когда я донёс до него, что Корбен нацеливался в Джеймса Хиллмана, решил предложить публичный пересказ «истории», чтобы указать, каким неприемлемо жёстким и старомодным был Корбен, так «раздражившись» на Хиллмана или делая подобные предупреждения (*Imaginal love*, Thompson, СТ 2015, 23—31, 186—95). Тем не менее, Хиллман до сих пор гораздо лучше известен своим неуважением к предупреждениям другого «отца», которого он нашёл в Карле Юнге; и есть немалая истина в том аргументе, что он лишь хотел себе отцов, которых можно убить с помощью старого доброго отцеубийства (D. Tacey, *JAP* 59, 2014, 472; о признанно «шизоидном» отношении Хиллмана к Юнгу см. D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i, New York, 386—7). Сам Юнг серьёзно предупреждал, что его психология и, в частности, метод активного воображения, «не игрушка для детей» (*SD* 68: «практически наклейка на современном потребительском продукте», как отмечал J.C. Miller, *The transcendent function*, Albany 2004, 13). Но Хиллман, как вечный ребёнок или *puer*, целеустремлённо делал из них игрушку, всегда не понимая простые предупреждения Юнга и Корбена, что единственный истинный *puer aeternus* — это не ребёнок, который хочет остаться ребёнком, а мальчик, который родился прямо «от зрелости взрослого человека» (*PR* 457 par. 742; *Revue de culture européenne* 5, 1953, 33=*HJ* 282; C.G. Jung, *Réponse à Job*, Paris 1964, 251=*AJ* 152). О зороастрийских пророчества касательно неуважения к старейшинам и презрения их предупреждений см., например, *Zand—î vohûman yasn* 4.13—15 (ed. В.Т. Anklesaria, Bombay 1957, 20—1, 107); F. Cumont, *Revue de l'histoire des religions* 103 (1931) 81 и J. Bidez and Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris 1938) i 215—22, ii 370—3. В еврейской традиции ср., в особенности, Ис. 3:4—5 и о той же теме в древней Греции и Риме, Гесиод, *Труды и дни* 182—201; *The conflict of generations in ancient Greece and Rome*, ed. S. Bertman (Amsterdam 1976); J. Bremmer, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 39 (1980) 31.

- 27 О прежних столкновениях Корбена с юнгианцами см. *HC* 48—9, где он поясняет, что необходимость различать между своей работой и работой Юнга во многом была вызвана коллективным давлением юнгианцев, пытавшихся сделать его одним из них. Здесь же он впечатляюще описывает, как во время уединённых бесед с Юнгом тот, в сущности, умыл руки от так называемых юнгианцев и их бессознательного поведения (*ibid.* 48). «Со всеми последствиями, которые это за собой влечёт»: *JL* ii 77=*Jung on Christianity*, ed. M. Stein (Princeton 1999) 170.
- 28 О сердечных чувствах Корбена, любви и благодарности к Юнгу см., например, его письмо Ольге Фрёбе—Каптейн, датированное 4 января 1950 г. (*FC*, *AJ* 165, R. Bernardini, *Historia religionum* 5, 2013, 101); *Du* 15/4 (April 1955) 29=*HC* 262; его письмо Фрёбе—Каптейн, датированное 11 июня 1961 г. (*FC*, Bernardini 107); C.G. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964) 255=*AJ* 155. Но один явный признак того, как он устал от всего юнгианства к концу жизни, и насколько резкой стала его чувствительность к постоянному злоупотреблению термином «имагинальный», в частности, Хиллманом — это жалоба Корбена незадолго до смерти, что юнгианские психологи совершенно не способны различать должным образом между подлинной визионерской природой имагинального и бесполезным самопотаканием воображаемого (*HC* 49, повторяется, например, в С. Jamber, *La logique des Orientaux*, Paris 1983, 40—4). Огромная ирония заключается в том, что человеком, который своим повторным открытием фундаментальной разницы между истинным и ложным воображением дал самый мощный толчок собственному различию Корбена между имагинальным и воображаемым, был никто иной, как Карл Юнг. Сам Корбен годами прекрасно осознавал это (см., например, *EJ* 17, 1949, 146 n. 33, 148 n. 39; *ARV* iii 74 n. 48; *SB* 11, 274 n. 24) — хотя, благодаря тем направлениям, в которые ринулась юнгианская психология, стало очень легко забыть, что «в действительности и Юнг, и Корбен различали между “подлинной” формой воображения и “иллюзорной” формой» (Bernardini, *Jung a Eranos*, Milan 2011, 139). И как близки были Юнг и Корбен по своему внутреннему пониманию этого вопроса, можно заметить, взяв лишь один из множества возможных примеров. Так, например, не было ничего столь чуждого интересам и стилю Карла Юнга, чем значение, которое Анри Корбен придавал традиционной идее, что только через

связь с чистым сознанием, известным древним грекам как *poies*, *imaginatio vera* или подлинное воображение может получить полный доступ к пророческим реальностям (*Nouvelles de l' Institute catholique de Paris*, February 1977, 189–91=*L'Iran et la philosophie*, Paris 1990, 135–9). Но пока Корбен занимался чтением своих персидских текстов, Юнг читал древнегреческие тексты, и среди них крайне сложную работу Ямвлиха *О мистериях*. На самом деле, он был способен читать её части на оригинальном греческом, на что сегодня мало кто хоть отдалённо способен, и там был один отрывок, который привлек его внимание. Он тщательно пометил закладкой место, где Ямвлих касается вопроса обычной человеческой фантазии или воображения, чтобы добавить, что «всё это фантазирование не пробуждается, когда внутри нас полностью развёртывается жизнь сознания» (*phantasia d' oudemia egeiretai tês noeras zôês teleiôs energousês: De mysteriis* 10.2). Наверху этой бумажной закладки, очевидно вставленной, чтобы напомнить об этом конкретном отрывке, где Ямвлих различает между обычной человеческой способностью воображения и состоянием чистого сознания или *poies*, существующем далеко за его пределами, Юнг написал два слова: *imaginatio vera*. И он также вставил другую закладку дальше в том же томе в место, где английский редактор добавил несколько слов объяснений к этому же отрывку: «Обряды посвящения достигают пика в видении “великих вещей” (т. е. богов и божественных вещей). Порфирий полагал, что вещи, которые люди видят в таких видениях — это не реальность, а просто фантазии, порождённые их собственным воображением. Абаммон отвергает это. В человеке, наблюдающем эти видения, говорит он, действует не *phantasia* или обычное воображение, а *poies* или чистое сознание; и *poies* не порождает фантазии, а постигает “реальности подлинного”». Первая закладка лежала в копии тома W. Scott, *Hermetica* (iv, Oxford 1936) 36–7 (я очень благодарен за подтверждение, что два слова наверху — это действительно почерк Юнга); вторая лежала на страницах 88–9. Комментарии Грегори Шоу (Shaw, *Dionysius* 21, 2003, 75–6) о почти идентичных дихотомиях между истинным и ложным воображением, представленных и у Ямвлиха, и в юнгианской психологии, требуют значительного обновления в свете того факта, что Юнг сам читал Ямвлиха, а вполне точно.

- 29 О постоянной защите Корбеном Юнга перед лицом провокаций Насра см. самого Насра: *Temenos Academy review* 2 (1999) 38=*Ésolérisme, gnosés et imaginaire symbolique*, ed. R. Caron, J. Godwin, W.J. Hanegraaff and J.–L. Viellard–Baron (Leuven 2001) 788; а также *The philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, ed. L.E. Hahn, R.E. Auxier and L.W. Stone (Chicago 2001) 50. Это не значит, что в рамках взаимных уступок Наср не выставлял себя как пострадавшего (*In search of the sacred*, Santa Barbara 2010, 92–3): о собственной склонности Корбена к таким же провокациям в беседе, несмотря на то, что его тон был мягок в опубликованных работах, см. личное письмо Стеллы Корбен Дэвиду Миллеру, датированное 2 июня 1980 г. (FC: «Dans la conversation, Henry aimait parfois provoquer, jamais dans un livre»). О постоянных нападках «традиционалистов» на психологию Юнга см., например, Rene Guenon, *Symbols of sacred science* (Hillsdale NY 2004) 38–42 («... “перевёрнутая духовность” ... “правление Антихриста” ...») и *Le théosophisme* (2nd ed., Paris 1965) 425–6 и J. Vies в *Rene Guenon*, ed. J. — P. Laurant and P. Barbanegra (Paris 1985) 38 и X. Accart, *Politica hermetica* 16 (2002) 187; Julius Evola в *Sezession* 11 (October 2005) 5; Titus Burckhardt, *Mirror of the intellect* (Cambridge 1987) 45–67; Frithjof Schuon, *ibid.* 66–7 п. 64 («... почти всеобщий отказ людей видеть дьявола и называть его по имени...»); Martin Lings в *The underlying religion*, ed. Lings and C. Minnaar (Bloomington, IN 2007) 113 п. 7; Whitall Perry, *The widening breach* (Cambridge 1995) и *Challenges to a secular society* (Oakton, VA 1996); Philip Sherrard, *Tudies in comparative religion* 3/1 (Winter 1969) 33–49; Wolfgang Smith, *Cosmos and transcendence* (2nd ed., San Rafael 008); Jacob Needleman, *A sense of the cosmos* (Garden City, NY 1975); Harry Oldmeadow, *Journeys east* (Bloomington, IN 2004); Charles Upton, *The science of the greater jihad* (San Rafael 2011) и Samuel Bendeck Sotillos, *Sacred web* 33 (Summer 2014) 181–3; *Psychology and the perennial philosophy*, ed. Bendeck Sotillos (Bloomington, IN 2013). Общий уровень продолжительного непонимания, подпитывающего эту критику, хорошо заметен в насмешливом отвержении Сеидом Хоссейном Насром юнгианской психологии как «тупика» вследствие «ограничений, в конечном счёте, агностических взглядов Юнга» (Nasr and R. Jahanbegloo, *In search of the sacred*, Santa Barbara 2010, 196). Но, вероятно, стоит предложить один весьма характерный пример намеренного искажения или извращения, которое требуется, чтобы создать, а затем поддерживать эту коллективную и психологически весьма занятую демонизацию Юнга. Недавно на него нападали во имя традиционалистского дела за утверждение, что «концепция “трансцендентного”» совершенно относительна и не указывает ни на что реальное (Bendeck

Sotillos, *Sacred web* 31, Summer 2013, 147 n. 7). Однако, стоит только посмотреть на отрывок, который цитирует этот автор, чтобы понять, как грубо он искажил и неверно процитировал то, что говорил Юнг, потому что речь шла не о том, что философская «концепция “трансцендентного”» не имеет за собой никакой реальности, а о том, что концепция «трансцендентного», которую люди с радостью распространяют повсюду, не имеет никакого реального смысла, потому что они не имеют ни малейшего представления, о чём говорят. И если прочитать в том же отрывке, что говорит Юнг далее, совершенно ясно, что он не отрицает существование трансцендентной реальности. Он просто указывает на глупость людей, которые впадают в опасную инфляцию от своего фанатичного абсолютизма, потому что в отсутствие всякого прямого опыта превращают свои пустые верования, как и многие традиционалисты, в постулирование абсолютной истины, чтобы заполнить пустоту, которую чувствуют внутри (*JL* ii 378–9). Что до автора, который заставил Юнга сказать то, чего он не говорил, то единственное, что в этом традиционалисте традиционно, так это приверженность к освещённым веками методам христианских авторитетов, которые избавлялись от своих врагов, искажая всё, что они говорили, обманно вставляя собственные слова в якобы цитируемые отрывки, затем резко обрывая утверждения оппонентов, чтобы лишить их должного контекста (A. Busine, *Paroles d'Apollon*, Leiden 2005, 341–9; ср., например, C.D. Stanley, *Paul and the language of scripture*, Cambridge 1992, 337). Истина в том, что Юнг в своих опубликованных сочинениях часто ссылается на существование трансцендентной реальности, лишь ставя под вопрос нашу способность как склонных к ошибке людей получать к ней доступ или способность учёных её познавать: см., например, *PR* 363 par. 558, *MDR* 323–4/351–3, *JL* ii 352, 368, а также неопубликованное письмо Юнга Р.Ф.К. Халлу, датированное 23 февраля 1954 (Библиотека Конгресса), а также его комментарии в *PR* 275 par. 417 о ключевой необходимости хранить трансцендентную реальность как тайну даже от самого себя, чтобы не дать человеческому уму впасть в инфляцию, жадно хватая то, что ему не принадлежит. И отметьте, в частности, поразительный пример англичанина, который к концу жизни Юнга отправил ему свой текст об алхимии, открывающийся словами Анри Корбена о необходимости «взрыва» всех земных ограничений, включая человеческие надежды, в «*трансцендентность*», где всякие человеческие пределы уничтожены. Ответ Юнга был столь же утвердительным и прямым: «Факт заключается в том, что фигуры, стоящие за эпистемологической завесой, т. е. архетипы, это «невозможные» единства противоположностей, трансцендентные сущности ... *coniunctio* — это глубоко трансцендентный, т. е. архетипический процесс ... потому что он неизбежно принадлежит к трансцендентной, архетипической реальности» (J. Trinick, *The fire — tried stone*, *Magazin* 1967, 13, 10, ср. *JL* ii 394–5; этой переписки между Триником и Юнгом самой должно быть достаточно, чтобы поставить крест на неоправданном заявлении, будто взгляды Юнга на трансцендентное были не только безнадежно запутанны, но и диаметрально противоположны взглядам Корбена: см. совершенно ошибочное описание в Т. Cheetham, *All the world an icon*, Berkeley 2012, 142–5). На самом деле, он даже утверждает, что лишить людей всякой трансцендентной реальности значит психологически их уничтожить (*MDR* 301/326). И, если поискать тщательно, возможно найти, как Юнг описывает свой опыт такой трансцендентной реальности. См. черновик письма Кэри де Ангуло Юнгу, датированного 28 января 1924 г. (*CBA*), описывающего их общий опыт Учителя, превосходящего вселенную: этот отрывок следует также поставить в ряд с их дискуссиями об абсолютной необходимости разотождествиться с Учителем, освободив его, полностью выпустив из клетки, которые она записала двумя днями ранее в черновике письма, датированного 26 января (*CBA*; *RB* 213b). Но важнее всего описание Юнга, что произошло с ним по написанию и завершении последней большой работы, *Mysterium coniunctionis*. Юнг объясняет, что, закончив её, он также освободился от задачи, ради выполнения которой появился на свет, наконец, поставив всю свою работу на истинное основание. И в этот момент он достиг дальнейших пределов существования, лицом к лицу столкнувшись с трансцендентной реальностью, о которой невозможно сделать никакие утверждения (*JP* 233, утончённо рационализировано в *MDR* 210–11/221; в *JJ* 5/3, 2011, 70 Лайонел Корбет признаёт, что в «последней работе Юнга» тот «в сущности, вводит трансцендентный уровень своего теоретизирования», но не может заметить важнейший момент, что такое «теоретизирование» было основано на личном опыте Юнга). Это утверждение Юнга о его последней книге и о достижении, наконец, трансцендентного, нужно поместить бок о бок с тем, что он говорит в заключительных страницах самой книги. Прямо в конце *Mysterium coniunctionis* он совершенно уместным образом подходит к теме трансцендентной реальности: в конце концов, он писал то, что испытывал, потому что испыты-

вал то, что писал. И последние десять страниц можно более или менее резюмировать в следующей цитате. «Существование трансцендентной реальности действительно самоочевидно. ... То, что мир внутри и снаружи нас покоится на трансцендентном основании так же точно, как наше собственное существование; но столь же верно, что точность наших прямых представлений об архетипическом мире внутри нас так же сомнительна, как и точность восприятия физического мира снаружи нас. Если мы убеждены, что знаем окончательную истину о метафизических вещах, это значит не более, чем то, что архетипические образы завладели нашими силами мысли и чувства. ... Объект, на мнение о котором мы претендуем, затем становится абсолютным и неоспоримым, окружая себя таким эмоциональным табу, что всякий, кто осмеливается размышлять о нём, автоматически получает метку еретика и святотатца...» (*Mysterium coniunctionis* II, Zurich 1956, 324–34 pars. 431–44, особ. 332 par. 442; ср. *MC* 544–53 pars. 776–89, особ. 551–2 par. 787). Юнг далее иллюстрирует эту парадоксальную реальность одержимости той самой трансцендентной реальностью, о которой человек пытается говорить: он имеет в виду иррациональную «одержимость» в самом строгом смысле слова. В сущности, он ярко описывает все симптомы умственной, а также эмоциональной инфляции, от которой страдали традиционалисты; и интересно видеть, как, продолжая свои нападки на Юнга, они не только вступают в односторонние дебаты. Они также идут прямо в ловушку, которую им приготовила жизнь. Чтобы понять, что именно имеет в виду Юнг, когда говорит о бессознательном состоянии одержимости трансцендентным, всё, что нужно сделать — это прочитать до конца нападки того же автора на Юнга, где он заявляет, что, конечно, есть «абсолютные критерии, по которым мы можем узнать Высшую Реальность со всей уверенностью, как и святые и мудрецы безоговорочных откровений, такие как Шанкара, Ибн Араби и Мейстер Экхарт» (*Sacred web* 31, 2013, 147 п. 7; сравните ещё более грандиозные утверждения о Мейстере Экхарте, Ибн аль-Араби и Шанкаре в С. Upton, *Vectors of the counter — initiation*, San Rafael 2012, 56). Иными словами, сидя дома и думая правильные мысли, мы можем ввести себя в заблуждение, что «знаем» высшую реальность так же хорошо, как величайшие мистики, даже хотя такая реальность совершенно за пределами постижения нашего человеческого ума. Конечно, единственный настоящий вопрос в том, мудрее ли доверять тем, кто радостно пишут о том, что никогда не испытывали и умерли бы от потрясения, доведись им столкнуться с этим; или тому, кто, всю жизнь копя насколько возможно глубоко внутри себя, наконец, достигает трансцендентной реальности за пределами себя.

- 30 О древних нападках платоников на гностиков см., в особенности, Плотин, *Эннеады* 2.9, Порфирий, *Жизнь Плотина* 16 и *О воздержании* 1.42, а также, например, J. Bernays, *Theophrastos' Schrift "Über Frömmigkeit"* (Berlin 1866) 14–16, 143–5; Н.—С. Puech в *Les sources de Plotin* (Entretiens Hardt; Vandœuvres 1960) 161–90; J. Zandee, *The terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung codex* (Istanbul 1961); V. Cilento, *Paideia antignostica* (Florence 1971); C. Elsas, *Neoplatonische und gnostische Weltblehnung in der Schule Plotins* (Berlin 1975); Z. Mazur в *History of Platonism*, ed. R. Berchman and J. Finamore (New Orleans 2005) 95–112; *Gnosticism, Platonism and the late ancient world*, ed. K. Corrigan and T. Rasimus (Leiden 2013). О перерождении этих обличений гностицизма в современности ср. Arthur Versluis, *The esoteric origins of the American renaissance* (New York 2001) 79–80; но, чтобы понять, как поразительно перевоплощаются эти архетипические конфликты, достаточно только сравнить нападки Титуса Буркхардта на Юнга в его *Mirror of the intellect* (Cambridge 1987, 45–67) с нападками Плотина на гностиков в *Эннеадах* 2.9. Как и современные традиционалисты, платоники почти две тысячи лет назад притязали на привилегированный доступ к древней или изначальной традиции (Плотин, *Эннеады* 2.9.6; Порфирий, *Жизнь Плотина* 16): притязание, которое, как и в случае современных традиционалистов, основано на полной иллюзии. На самом деле это как раз гностики парадоксальным образом имели куда больший доступ к тому, что можно назвать изначальной или древней традицией, чем большинство мыслителей—платоников (*ENM* 342 п. 12, ср., *ibid.* 342–51, 382–6, 387 п. 129, 398; *Reality* 198–9, 324, 375, 383, 417, 442–3, 552–3), и об иллюзорности исторического понимания платоников в целом см., например, *АРММ* 38–40, 302. Похожим образом главный признак традиционалистов, а именно постоянное обращение к тому, что они называют «разумом», лишь один из многих примеров того, насколько не основательны их теории. Анри Корбен строго критиковал их с суфийской точки зрения за придание одному термину такой уникальной важности (*Revue de métaphysique et de morale* 68, 1963, 235–6, ср. *Histoire de la philosophie islamique*, 2nd ed., Paris 1986, 86–9); но с западной точки зрения отдаление от всякой подлинно древней

или изначальной традиции ещё более поразительно. Концепция «разума», по—латыни *intellectus*, опирается прежде всего на мир средневековой схоластической философии, которая оказалась интеллектуальной средой, в которой современная традиционалистская мысль чувствует себя как дома. И в этом мире она стала не более чем смутным, искажённым отражением греческого слова *poies*, которое первоначально означало не «разум», а сознание, непосредственное восприятие, чистую осознанность, орган прямого и живого опыта (см. *Reality* 77—82 с дальнейшими ссылками в *SW* 124). Этот мучительно эгоистичный процесс, который вёл через Платона и Аристотеля от сознания ко всем нашим представлениям о разуме, завершился созданием «одной из величайших нелепостей и трагедий в истории западной культур» (*ibid.* 124, ср. 53—4); и современная традиционалистская школа, совсем не представляя собой ничего и близко изначального, попросту ещё одна малая часть этой трагичной нелепости. Не стоит и говорить, что психологический парадокс, который вступает в дело, как только люди начинают придавать слишком большое значение тому, что, по их мнению, представляет из себя разум, заключается в том, что они обычно вытворяют странный и причудливый фокус: о Фритьофе Шюоне как божественном Аватаре, совершенно лишившемся всяких ориентиров, играющем для своих последователей роль изначально обнажённого индейца см. M. Sedgwick, *Against the modern world* (New York 2004) 9, 170—7. О Лике Бога в Коране см., в особенности, 28:88 («Всякая вещь погибнет, кроме Его Лика») и 55:6—7 («Все на земле смертны. Вечен лишь Лик Господа твоего»).

- 31 Хотя отношения Анри Корбена с так называемой традиционалистской школой и Рене Геноном в частности описывались как «сложные» (W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the academy*, Cambridge 2012, 301 n. 155), эта сложность, по большей части, иллюзорна. Ещё юношей, на третьем десятке, он опубликовал под псевдонимом короткие, но восторженные комментарии о работе Генона. Однако, следует отметить, что даже здесь он предварил свою положительную оценку значительными оговорками наряду с важными предупреждениями против опасностей догматизма (Tjong—Ni, *Tribune undochinoise*, 15 August 1927, 4). Но ситуация радикально изменилась после того, как Генон написал беспощадный обзор на первую книгу Корбена о Сухраварди, обличив его как легковверного академического учёного, который не смог понять, что Сухраварди был просто философом, а не настоящим суфием (*Études traditionnelles* 258, March 1947, 92; сравните последующие подозрения Мартина Лингса относительно Сухраварди и тревог за его ортодоксальность, *ibid.* 387, January—February 1965, 45—6). Иными словами, это снова было символическое воспроизведение суда и казни Сухраварди. С этого момента безмолвие Корбена относительно якобы «эзотерической» работы Генона говорило само за себя; но, когда он решил говорить о Геноне в личном общении или доверительно писал о нём, или в одном случае публично обращался к вопросу о работе Генона после того, как был спровоцирован, его критика «догматизма», «систематического рационализма» и «интеллектуализации духовного поиска» была безжалостной. См. *Revue de métaphysique et de morale* 68 (1963) 234—7, где Корбен в печати отвечает на традиционалистские нападки Мухаммеда Аскари (ср. *ibid.* 5—6); сообщение Фредерика Тристана о его беседе с Корбеном в июне 1976 г. (*René Guénon*, ed. P.—M. Sigaud, Lausanne 1984, 205—6); неопубликованное письмо Корбена Ричарду Пикреллу, датированное 28 сентября 1976 г. (FC); D. Bisson, *René Guénon* (Paris 2013) 403—6; D. Proulx в *Os trabalhos da imaginação: abordagens teóricas e modelizações*, ed. J.—J. Wunenburger, A.F. Araújo and R. de Almeida (João Pessoa 2018). И нужно также учесть предупреждения Корбена «против иллюзорных претензий» тех интеллектуалов, которые позволяют себе впасть в инфляцию с «самоуверенной и нелепой духовной гордыней» (*AWA* 131; X. Accart, *Politica hermetica* 16, 2002, 194). Конечно, было время, когда он с радостью нашёл во Фритьофе Шюоне человека, готового выступить против эволюционного популизма Тейяра де Шардена (*EII* iv 121, n. 154; ср. S.H. Nasr and R. Jahanbegloo, *In search of the sacred*, Santa Barbara 2010, 92—3); но притворяться, будто Корбена когда—то привлекало выступить на стороне традиционалистов в напаках на Карла Юнга (как предполагает Ali Lakhani, *Sacred web* 23, Summer 2009, 162—3), значит опираться на совершенно ненадёжные источники, а также, в случае традиционалистов, принимать желаемое за действительное. «Подняли страшный шум» — это выражение Юнга, цветистое, но в то же время уместное, когда дело касается традиционалистов, ведь вот что случилось, согласно Корану, когда страшно нудный и самодовольный Моисей столкнулся лицом к лицу с Хидром: «Хидр может появиться во множестве разных форм; в частности, он оказывается странником в различных местах, появляется внезапно и порождает самые разные проблемы. Можете себе представить, как старый добрый Моисей поднимал страшный шум, когда Хидр вытворял свои штуки. Всё это приблизительно

описывает особый психологический фактор, представленный Хидром. Ведь, очевидно, он бессознательная фигура, вызывающая самые разные пугающие вещи, что заставляют вас думать: «Так, это неправильно, так нельзя», но затем оказывается, что именно это правильно. ... Всё это выражает внезапное явление из бессознательного, сначала непонятое, но затем являющее нечто, обладающее высочайшей ценностью» (CD 451; сравните комментарии Джона Даурли о «ярости», испытываемой «верующими—фундаменталистами», когда они сталкиваются с работой Юнга, *JAP* 47, 2002, 481). «Так чужд нашему нормальному современному сознанию ... живой опыт»: Corbin, *La table ronde* 97 (1956) 37=*L'Iran et la philosophie* (Paris 1990) 235 (ср. *The voyage and the messenger*, Berkeley 1998, 221). «Именно в Эранос паломнику ... вечной Софии»: *Du* 15/4 (April 1955) 29=*HC* 262. Юнг о мистерии вечной Софии или *Sapientia* см. *RB* 155, 317 п. 283; L.S. Owens в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 24, 285–6 п. 85.

32 Текст Корбена о Юнге — запланированный уже в 1953 г. и завершённый в нынешней форме в 1955 г., но опубликованный только в 2014 г. — см. в *AJ* 21—101 вместе с оригинальной рукописью и разбитым на страницы машинописным текстом, озаглавленные «C.G. Jung et le bouddhisme» [«К.Г. Юнг и буддизм»] (*FC*). Прямо в начале текста Корбен задаёт его тон, а также цель, цитируя слова Юнга о том, как практически невозможно на Западе найти путь к «изначальному опыту» или *Urerfahrung*, который традиционно встречается в тибетских учениях или дзен. Как объясняет Юнг, не только христианская церковь не оказывает помощи, но и основная причина существования Церкви как раз в том, чтобы помешать всякому подобному опыту; с другой стороны, пытаться заимствовать восточные методы и техники без понимания западной психологии — это рецепт катастрофы, и единственная надежда лежит в психологическом процессе индивидуации (Jung в D.T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*, Leipzig 1939, 31–2, ср. *PR* 553–4 par. 903; Corbin, «C.G. Jung et le bouddhisme» iii–iv, ср. *AJ* 23). На самом деле, одно только это слово *Urerfahrung*, изначальный опыт, с исключительной точностью отмечает подлинное место пересечения Корбена и Юнга. Для Юнга это слово обладало глубочайшим смыслом (см., например, *FP* 339 par. 780 и P. Bishop, *Carl Jung*, London 2014, 16; *CT* 85 par. 173, 92 par. 192; *PR* 320–1 pars. 480–3, 346 par. 535; *SM* 90–7 pars. 141–51; *ETC* 196, 278 и S.A. Hoeller, *The Gnostic Jung and the «Seven sermons to the dead»*, Wheaton, IL 1982, xxv). И что значимо, Корбен тоже любил вставлять немецкое слово в свои сочинения не только здесь, но и в других местах (например, *Étude préliminaire pour «Le livre réunissant les deux sagesse» de Nâsir — e Khosraw*, Tehran 1953, 70; *ARV* iii 79 п. 64; *AJ* 23). Едва ли стоит добавлять, что предпочтение Юнгом прямого опыта и непосредственного восприятия над интеллектуальными теориями и обобщениями и является важнейшей причиной, по которой Корбен сошёлся с Юнгом против школы так называемых традиционалистов, которые, как и многие другие преданные «не — дуалисты», думают, будто могут избавиться от утончённых и бесконечно таинственных модальностей человеческого опыта. См. X. Accart, *Politica hermetica* 16 (2002) 190, 196; также A. Daniélou в *René Guénon*, ed. P.—M. Sigaud (Lausanne 1984) 139.

33 О Корбене как западном человеке, трудящемся, чтобы искупить и спасти Запад, см., например, *HC* 51, что он написал незадолго до смерти: «Конечно, я остаюсь западным человеком (в территориальном смысле слова), потому что именно как западному человеку мне, вероятно, удалось сделать то, что было суждено». Сравните также акцент Кристиана Жамбе на том факте, что «путешествие на Восток — это не экспатриация, а возвращение, которое должно пролить на нас свет, нам принадлежащий, но давно забытый. ... Совсем не отвергая Запад, его культуру и горизонты, Корбен посвятил себя его спасению и сохранению» (*ibid.* 14); наблюдение Дарьёша Шейегана, что Анри Корбен использовал «все безграничные ресурсы западной культуры, одним из законных представителей которой являлся» (D. Shayegan, *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. S.H. Nasr, Tehran 1977, 29–30); резкое различие, которое Хавьер Аккарт проводит между Рене Геноном, который считал себя «восточным человеком», свободным от всякого долга или связей с Западом, и Анри Корбеном, который считал себя во всех отношениях противоположным человеком (X. Accart, *Politica hermetica* 16, 2002, 178 п. 7, 180, 199), наряду с дальнейшими комментариями Дэвида Биссона, D. Bisson, *René Guénon* (Paris 2013) 402; и рассказ Даниэля Пруля о том, как для Корбена, в отличие от Генона, «вопрос заключался в том, чтобы сохранить иранскую духовность как модель, которая позволит Западу вновь обнаружить в своих корнях следы великих духовных и мистических традиций» (*Os trabalhos da imaginação: abordagens teóricas e modelizações*, ed. J.—J. Wunenburger, A.F. Araujo and R. de Almeida, Joao Pessoa 2018). Как обычно, своим заявлением, что Корбен «объявил войну нам», потому что

- «объявил войну Западу», американский исследователь Стивен Вассерстром показывает, до какой степени не имеет представления о том, что важнее всего (*Religion after religion*, Princeton 1999, 156).
- 34 Корбен о психологии Юнга — его «экзегезе души» — как начале зари, внутреннем Востоке внутри нас, и прямое сравнение с Сухраварди: см. «C.G. Jung et le bouddhisme» 88–9 (*FC*)=*AJ* 90–1. Когда он утверждает здесь, что «желать отвергнуть основания нашей собственной культуры и усвоить Восток через чисто буквальное толкование было бы вернейшим путём дальнейшего избавления от сознания», он просто цитирует, как сам признаёт, серьёзное предупреждение Юнга (*The secret of the golden flower*, London 1931, 128, ср. *AS* 49 par. 72); о воровстве чужих плодов ср. *RB* 231b. Всегда следует помнить, что, хотя Корбен отличал себя как метафизика или философа от Юнга как психолога и по природе стремился освободиться от того, что часто считал ограничениями всякой психологии, это далеко не единственное место, где он подчёркивал, что «психология» Юнга была прежде всего истинным исследованием или наукой души (сравните самое известное: *Revue de culture européenne* 5, 1953, 14–15=*HJ* 267–8). В этом основная причина (которую понимал Корбен, но не традиционалисты), почему Юнг знал, как говорить, вместе с Мастером Экхартом, о возможности Богу родиться в человеческой душе (*The secret of the golden flower* 129–30=*AS* 50 par. 75; *AJ* 89–90; *Sacred web* 31, Summer 2013, 146–7).
- 35 Корбен о спуске во тьму: см., в особенности, *ARV* ii 184 (*Avicenna and the visionary recital*, London 1960, 159). «Рана исцеляется только копьём, что нанесло её»: *Question de ¼* (1973) 107; в этой работе, которую он уместно озаглавил «Новому рыцарству», Корбен цитирует последний акт *Парцифалья* Рихарда Вагнера («Nu eine Waffe taugt: die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug»). См. далее *EII* i 9, «Есть таинственный закон: “Рана исцеляется только копьём, что нанесло её”. Возможно, если бы Запад выделил яд, тогда смог бы выделить и противоядие. Но пока совсем не заметно, чтобы он осознал эту ответственность»; Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Paris 1985) 47, «Это обман и мошенничество. Наука, которая должна была освободить нас, создала инструмент смерти. Но я убеждён, что это отчаяние несёт в себе искупление для Запада. Только то, что выделяет яд, может выделить лекарство. “Рана исцеляется только оружием, что нанесло её”»; X. Accart, *Politica hermetica* 16 (2002) 199, «И потому» для Корбена «противоядие кризису цивилизации должно прийти не с Востока, как утверждал Генон, а с Запада, который его и вызвал. В этом смысле он толковал высказывание из *Парцифалья*: “Seule guérit la blessure, la lance qui la fit”»; и D. Proulx в *Femme, “erôs” et philosophie*, ed. E.D. Diotte Besnou, Proulx and J.–M. Counet (Louvain-la-Neuve 2016) 306–7. Юнг о мистерии Грааля и Саошьянта, который возвращается как спаситель, чтобы исцелить рану, которую и вызвал: *NZ* ii 1364; о связи фигуры Саошьянта с легендами о Граале ср. A. Schult, *Die Weltsendung des heiligen Gral im Parzifal des Wolfram von Eschenbach* (Beitingheim 1975) 20. Важность незаполненной дыры: P. Kingsley, *Works and conversations* 22 (2001) 31–2.
- 36 Пророчество души Юнга: *JP* 258; эта деталь была рассудительно выпущена из соответствующих разделов опубликованной биографии (*MDR* 18–19/5, 184/192). Видный юнгианский аналитик однажды доверительно сообщил мне в Цюрихе, что всякий, делающий карьеру или зарабатывающий на работе Юнга, живёт за счёт его трупа: необычный язык и образность, которые он использовал, были ясными указаниями на визионерский опыт. О реакции Юнга, когда люди сообщали о создании нового института подготовки см., например, J.V. Wheelwright, *PP* 6 (1975) 68 («Он выглядел так, будто его ударили чем-то тяжёлым») и *JM* 345 («он выглядел так, будто “его сбили грузовиком”»), *ibid.* 344–5 («Он был вообще против появления подобных обществ», «ненавидел идею продвижения школы» и, услышав, что кто-то в Техасе прибавил имя Юнга к образовательному центру, намеревался прекратить это дело как «чистый рекламный блеф»), и о его общих возражениях и сопротивлении ср. Wheelwright 67; M. Fordham, *JAP* 24 (1979) 280; E. Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 161–2; D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 819 п. 36. Манипулирование Юнгом для получения одобрения на создание Института К.Г. Юнга: В. Hannah, *Jung, his life and work* (New York 1976) 286, 295–6; Bair 530. О «моём дедушке Карле Густаве Юнге...» см. *NL* 170–1: «...учреждение его имени, которое он не считал хорошей идеей. Он не любил учреждения любого рода и считал, что “если люди хотят узнать мою работу, они могут прочитать мои книги”. Его вступительные слова в Институте могут оказаться пророческими. ... “Мой дедушка Карл Густав Юнг ...”»; *JM* 345. О Юнге, направляющем людей к своим книгам, если они хотят понимать его, см. также *JL* i 519, ii 574. Иногда приходил в Институт, «но не часто»: Wheelwright 68. О его политике стоять в стороне и позволять людям

- самим всё портить см., например, *JL* i 518 (о его привычке не вмешиваться в жизнь учеников); *RB* 316а (восхищение принципом Филемона давать людям достаточно пространства для их глупости).
- 37 О чёткой оговорке Юнга, что Институт К.Г. Юнга должен быть посвящён углубленным исследованиям и междисциплинарному сотрудничеству см. *SL* 471–6 pars. 1129–41; P. Bishop в *Jung in contexts*, ed. Bishop (London 1999) 6–7; *JM* 345–7; M. Stein в *Teaching Jung*, ed. K. Bulkeley and C. Weldon (New York 2011) 65–6; J. Hillman and S. Shamdasani, *Lament of the dead* (New York 2013) 144. Об абсурдности института подготовки, потому что путь индивидуации у каждого уникален см. С.А. Мейер в *JM* 347. Поразительно бездумное описание Марио Якоби характерно для позднейшего ревизионистского неуважения к намерениям самого Юнга: «24 апреля 1948 г. прошло официальное открытие Института. Юнг выступил по этому случаю с обращением, и замечательно, что он ни разу не упомянул одну из главных целей Института, а именно, подготовку новых юнгианских аналитиков. Похоже, он больше заинтересован в исследованиях ... а также объявил направления, которые могут принять будущие исследования, проводимые в Институте. Хотя Юнг в своей вступительной речи едва ли сказал что-то о подготовке новых аналитиков, это занятие стало основной деятельностью Института с самого начала» (*Who owns Jung?*, ed. A. Casement, London 2007, 138).
- 38 О Вольфганге Паули как научном покровителе Института К.Г. Юнга см., например, *PB* iv/I 146, 245, iv/II 74, iv/III 620, 622, 634, 647, 711, iv/IV 317, 325, 421; его комментарии о предательстве институтом своих принципов: *ibid.* iv/III 620–2, 627–30, iv/IV 420–1=*Atom and archetype*, ed. С.А. Мейер (Princeton 2001) 212–17. Об ужасе Паули перед превращением Института в «конвейерную ленту» или «сборочную линию» см., в особенности, его письмо Мейеру, датированное 22 июля 1956 г.: *PB* iv/III 621 («*Massenbetrieb ... Massenbetrieb ... Massenbetriebes*»)=*Atom and archetype* 213 («конвейерная система ... сборочная линия ... сборочное производство»). Обвинение, очевидно, оказало впечатление на Мейера, потому что годы спустя он тоже использовал такую же образность для описания деятельности института («конвейер для изготовления готовых аналитиков», *JM* 347). Что важно, тогда как Паули выбрал образ конвейерной ленты для описания механического обращения юнгианских терапевтов со своими пациентами, Мейер перенёс тот же образ на описание подготовки самих юнгианцев; Мейер быстрее Паули отказался от своего поста в институте (*PB* iv/IV 317, 325, 421, *JM* 347 п. 138). О взглядах Паули на юнгианских терапевтов, портящих сны своих пациентов см. письмо, которое Кэри Бейнс написала Карлу Юнгу 9 марта 1959 г. (*СВА*, ср. *JM* 348); она показательно упоминает это в контексте утверждения, что, если бы Паули смог прочитать текст биографии Юнга, которая тогда готовилась к публикации, он признал бы её за *Книгу Живого Огня*.
- 39 О порицании Анри Корбеном юнгианцев за подрыв и уничтожение великих открытий Юнга своими механическими задумками см. *HC* 48–9 («... pour valoriser ce que Jung fut le premier à discerner et à exprimer par les concepts d'*Animus* et *Anima*, bien que malheureusement l'usage que l'on en fit ensuite ressemblât un peu trop à celui d'un petit appareil automatique que l'on applique, vaille que vaille, à n'importe quel cas»). Есть очевидный резонанс между этими комментариями Корбена и постоянными жалобами Вольфганга Паули о том, как открытия, сделанные Юнгом, выродились в руках юнгианцев в догматические клише (*PB* iv/II 75, 78, ср. 196) и почти бессмысленные банальности (iv/III 673, ср. 375), что полностью противоречило желаниям Юнга, а также его примеру. Наряду с резкой критикой юнгианцев Корбен также специально подчёркивает, в какой степени сам Юнг в частном общении «неистово и с юмором отрицал, что он “юнгианец”» (*HC* 48). Сравните воспоминание Алана Уотса — Юнг «старательно объяснял, что он не юнгианец, и у него нет намерения продвигать конкретную систему психотерапии. Он просто следовал своей интуиции и записывал открытия, на которые наткнулся» (*In my own way*, New York 1972, 338), как и Лоуренса ван дер Поста: «Прежде всего, у него был глубокий страх перед “ — измами”, и прилагательное “юнгианский”, которое легко могло оказаться дорогой к “юнгианизму”, полностью исключалось в его психологической дисциплине. “Я не хочу, чтобы кто-то становился юнгианцем”, — говорил он мне. — “Я хочу, чтобы люди прежде всего были собой”» (*Jung and the story of our time*, New York 1975, 4; о том же желании помешать людям стать юнгианцами ср. *JL* i 405).
- 40 Историю Юнга о медитирующем в пещере старике, который рисовал на стенах красным мелом, пока его жадные ученики не «скопировали все изображения» и «тем самым перевернули процесс с ног на голову» см. в *ACU* 129–30 par. 233. Его резкое сожаление, что «у меня так много учеников которые сфабрико-

- вали самый разный мусор из того, что получили от меня» см. *JB* ii 143–4 (ср. *JL* i 518); отметьте также, как, особенно в конце жизни, он был скор на обвинение учеников в лени, когда они не могли постигнуть глубины бессознательного (*JL* ii 626); и сравните столь же уничижительные комментарии П. Дж. Стерна об основных учениках Юнга, которые «не только распространили его идеи, но исказили их в процессе. Не довольствуясь быть его рупором, они пользовались мантией его авторитета, чтобы тайком протащить на публичную сцену свои поверхностные идеи» (*C.G. Jung: the haunted prophet*, New York 1976, 247), а также более ранние замечания Г. Элленбергера об абсурдно трагичном контрасте между глубиной и утонченностью собственных идей Юнга и чрезмерными упрощениями, опубликованными «некоторыми его учениками» (*L'évolution psychiatrique* 17, 1952, 154). О мрачном осознании Юнга, «что те, кто произносят моё имя, понятия не имеют, о чём вообще речь» см. *JB* iii 279 (*JL* ii 530); некоторые члены его семьи, которые, к моему удивлению, хорошо знали эти слова, указали мне, что он говорил не чуваках, а о самых ортодоксальных или основных юнгианцах. «Юнгианская партия»: см. С.А. Meier в *JM* 347. Юнгианцы, которые не лучше и не мудрее обычных людей: *JK* 157; и о понимании, как мало потребовалось, чтобы юнгианцы превратились в чудовищ см., например, S. Shamdasani, *Cult fictions* (London 1998) 80 п. 7.
- 41 Общеизвестное утверждение «Слава Богу, я Юнг, а не юнгианец» восходит к сообщению Барбары Ханны, что он произносил его «однажды в гневе» (*Jung his life and work*, New York 1976, 78). Различные уточнения и интерпретации этого неодобительного комментария звучат как пугающее свидетельство эгоцентричной ментальности как юнгианцев, так и пост — юнгианцев. См., например, J. Kroth, *Psyche's exile* (Austin 2010) 67 (когда Юнг сказал: «Слава Богу, я Юнг, а не юнгианец», на самом деле «он имел в виду, что процесс индивидуации раскрывает сущность и уникальность человека») и M.V. Adams, *For live of the imagination* (Hove 2014) 73 («Чем было бы юнгианство без Хиллмана? Что, если бы Хиллман никогда не существовал? Пришлось бы юнгианцам выдумать его? Пришлось бы юнгианцам вообразить его? Юнг, говорят, сказал: “Слава Богу, я Юнг, а не юнгианец”. Я могу перевернуть это и сказать: “Слава Богу, я юнгианец, а не Юнг”. Или я могу сказать: “Слава Богу, я хиллмановец”»). Мюррей Стайн пыгается очень дипломатично преуменьшить серьёзность неуважения Юнга к юнгианцам, сводя его, прежде всего, к личным факторам: «Сильное отвращение Юнга к “юнгианцам” вокруг него имеет свои корни во многом в его личной необходимости оставаться свободным, чтобы думать, как хочется, менять свои мнения или отправляться в новых направлениях. Всякое неизменное учение, грубо слепленное из его прежних сочинений и учений, помешало бы его свободе мышления...» (*Teaching Jung*, ed. K. Bulkeley and C. Weldon, New York 2011, 65). Но здесь упускаются из вида фундаментальные вопросы и крайне недооценивается масштаб проблемы.
- 42 О тесной связи между юнгианцами, «юнгианизмом» и Институтом К.Г. Юнга см. L. van der Post, *Jung and the story of our time* (New York 1975) 4. Об опасности профессионального обучения, о том, что в лучшем институт сможет «какое—то время держаться на плаву» и невозможности уничтожить настоящую истину см. письмо Карла Юнга Кэри Бейнс от 9 мая 1949 г. (*JM* 348, в *СВА* неверная дата). «Институту повезёт, если он не переживёт свою творческую пользу в течение поколения»: van der Post 4. О выразительном и детальном сравнении Юнгом процесса, приведшего к институционализации и умерщвлению учения Христа христианской церковью, с процессом, который приведёт к институционализации и умерщвлению его психологии см., в особенности, *CS* 18–20 (речь в 1923 г.) И о неизбежном сведении прямо после его смерти изначального огня и духа в безжизненные образцы см. столь же выразительное и совершенно последовательное предсказание Юнга в *JB* iii 211 (неверно переведено в *JL* ii 469) — предсказание, сделанное им больше чем через тридцать лет. «Уже первые ученики их не понимали ... с пути истины»: W.B. Henning, *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1944) 136–7=Selected papers (Tehran 1977) ii 142–3.
- 43 За идею необходимости найти «выход» из мира *Красной книги* в область современной науки я особенно благодарен Джозефу Кембри (*IJJS* 3, 2011, 110–24, *International journal of psychoanalysis* 94, 1013, 417–18 и в *The Red book*, ed. T. Kirsch and G. Hogenson, London 2014, 36–51). Каждая из книг Юнга как внутренний приказ или распоряжение: *JP* 359–60, ср. *MDR* 211/222. «Благодать ... божественная причина моего существования ... тоже будет жить для меня»: письмо Карла Юнга Виктору Уайту от 23 января 1947 г., согласно Барбаре Робб (*JW* 70–1; о физической встрече Юнга с ней почти пятью годами спустя см. *ibid.* 168–72).
- 44 Мотив прославления Юнга как первопроходца «нового эона», эры Водолея, уходит прямо к его непосредственным ученикам; ср., например, G. Adler, *PP* 6 (1975) 21. Слегка сбивает с толку тот факт, что, копируя

всё, что он знает об эре Водолея, у Юнга, Адлер в процессе искажает и совершенно неверно понимает сочинения Юнга (так, например, его комментарий к письму Юнга Эриху Нойманну от 5 января 1952 г.: *ibid.* 20). Замечания самого Юнга об «обождении многих» см в *Answer to Job* (London 1954) 180=*PR* 470 par. 758, а также хирургически точные комментарии Пола Бишопа в *Jung's "Answer to Job"* (Hove 2002) 161–2. С подлинно американским талантом, а также с катастрофическими последствиями благодаря своему влиянию, Эдвард Эдинггер полностью пренебрег небольшим изданием, содержащим сопроводительные предупреждения и ключевые пояснения Юнга (*PP* 25, 1991, 44, *The creation of consciousness*, Toronto 1984, 113): конечно, в таких вопросах люди предпочтут следовать Эдинггеру, а не Юнгу, потому что его «намного проще читать» (Т.В. Kirsch, *The Jungians*, London 2000, 71, 101). О новом мотиве, что *Красная книга* была опубликована в наши дни, потому что только теперь мы, люди, обладаем достаточной осознанностью, чтобы её прочитать, см., например, L.S. Owens в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 1–2, 33. Обнаружение известного папируса Эмпедокла в Страсбурге в 1990 — х годах уже демонстрирует заблуждение, что свежие тексты, благодаря какому — то чуду, позволяют понять авторов, которых никогда не понимали раньше: шумиха вокруг его публикации заключалась в том, что он, наконец, впервые являет нам «настоящего» Эмпедокла и точно содержит какой — то необычайно новый материал. Но на практике он оказался ещё одним поводом для исследователей доказать свою некомпетентность, добавив ещё больше Эмпедоклова материала, на который они могли бы спроецировать старые рационализирующие точки зрения, погасив всякие оставшиеся следы магии Эмпедокла (*ENM* 333–413). Скромность Юнга перед лицом своего идиотизма: *JP* 80–1, *MDR* 207–8/217–18. Юнг вынужден научиться смеяться и говорить «да» перед перспективой полного уничтожения: см. *RB* 230b и V.W. Odajnyk, *PP* 53 (2010) 450–1 и, годы спустя, *JJW* 77–8, 81. О нашей всемогущей силе уничтожить себя как единственном подлинном или осязаемом проявлении нового божественного статуса человечества см., например, *PR* 460–1 pars. 746–7; *JW* 237=*JL* ii 167–8; *JL* ii 225; о низкой оценке Юнга тех, кто фантазирует о превращении в творческих божков: *NZ* ii 936–7.

- 45 «Новая религия ... и по всему миру»: см. ответ Юнга на знаменитый сон Макса Целлера, опубликованный в *PP* 6 (1975) 75, Zeller, *The dream: the vision of the night* (2nd ed., Boston 1990) 2–3, *JJW* 109. Мария—Луиза фон Франц объясняла сон так: «есть тысячи юнгианцев, которые никогда не слышали имени Юнга» (*FRJ* iii 56:42–9), отмечая своим тонким, но эгоистичным комментарием огромный внутренний разрыв, отделяющий Юнга от ближайших сотрудников. Краткие комментарии Юнга о других людях в мире, которые, возможно, работают или над которыми работают так же, как это происходит с ним, но о которых он не знает, см. в *RB* 250 п. 194. «Варварское разрушение ... Бог знает где» и разделение судьбы Мейстера Эххарта: *FRJ* ii 42:46–43:35=*PP* 38 (1998) 39. Утверждение фон Франц о том, что Мейстер Эххарт был «забыт на четыре сотни лет» — ошибка вместо «шести сотен лет»: ср. *CS* 20, *Aion* 87 par. 143 и 194 par. 302, *JL* ii 586. Что до постоянного повторения Юнгом задержки в шесть сотен лет, она совсем не случайна и близко соответствует неактивным периодам «инкубации» между эпохами, согласно системе, изложенной Иоахимом Флорским (N. Cohn, *The pursuit of the millenium*, 2nd ed., New York 1970, 109–10). О Мейстере Эххарте в частности: следует отметить, что Юнг говорил о группе людей, которые собрались непосредственно вокруг него и с гордостью неверно его истолковывали, что они создают «прямой путь в ад» (*CS* 20).
- 46 О непреодолимой тьме, которую Юнг видит впереди см., например, *JL* ii 136, 225–6, 229–30. Во многом последующая юнгианская литература может быть описана как намеренное выхолащивание или публикация его видения с купюрами; и отчаянная попытка найти «более обнадеживающую сторону» в случайном замечании Юнга о том, что, вопреки нашим идеалам доминирования, «послеполуденное время человечества в отдалённом будущем ещё может явить иной идеал. Со временем даже завоевание перестанет быть мечтой», упускает из вида тот ключевой факт, что некое отдалённое будущее — это совсем не то непосредственное будущее, с которым предстоит столкнуться нам и нескольким следующим поколениям (W.Y. Evans — Wentz, *The Tibetan book of the great liveration*, London 1954, xlix, ср. *PR* 493 par. 787; J. Dourley в *Psychology and religion at the millenium and beyond*, ed. J.M. Spiegelman, Tempe 1998, 33). О будущем, так кардинально отличающемся от настоящего, что становится непостижимым, и о тщетности спекуляций о нём см., в особенности, *RB* 306, п. 236; *JW* 222=*JL* ii 137–8; *JL* ii 225. Относительно идеи семян, посеянных в настоящем ради будущего см., например, *JL* ii 225, наряду с неопубликованными замечаниями Юнга о тайных

- гностических учениях о «конце эонов», или *telê tôn aiônôn* в *AN* vii 115. Эта образность, а также концепция, что где—то и как—то некая крошечная суть всегда сохраняется, глубоко укоренена в западных традициях о различных циклах человечества (*SW* 172—3). Древние гностики о сеянии и урожае: см. также *Евангелие от Филиппа* 7, 52.25—35 (*Nag Hammadi codex II*, 2—7, ed. В. Layton, Leiden 1989, i, 144—5=*L'Évangélie selon Philippe*, ed. J.É. Ménard, Paris 1967, 48—9, 126—7); Origen, *Commentaries on the gospel according to John*, ed. E. Preuschen (Leipzig 1903) 276.18—277.1, 278.33—279.8=*The fragments of Heraclion*, ed. A.E. Brooke (Cambridge 1981) 87—9 pars. 35—6; W. Foerster, *Gnosis* (Oxford 1972—74) i 175—6, ii 78—9. Юнг о ключевой необходимости глубокого знания латыни и греческого для понимания западной психологии: *JP* B31 (в Боллингене, 19 октября 1958 г.) Поскольку мы вступили во тьму, которая до сих пор относится к христианскому эону, «нам крайне нужны христианские добродетели»: *JW* 220—2=*JL* ii 136—7; и о христианских добродетелях сознательного страдания или добровольной жертвы см., кроме *Красной книги*, свидетельство Юнга в *PP* 6 (1975) 12. О переходах между эпохами как временах особенной меланхолии и отчаяния, слова Юнга «мы приближаемся к Водолею... И мы стоим только на пороге этих апокалиптических событий!», а также его латинскую цитату см. в *JB* ii 463 (ср. *JL* ii 229). Ради полноты следует отметить, что среди сторонников нью — эйджевских взглядов на грядущую зарю Водолея праздничный оптимизм остаётся поверхностным и немногим более чем отвлечением от скрытых страхов, а также отчаяния (W.J. Hanegraaf, *New age religion and western culture*, Leiden 1996, 339, 344—8, 355—6): даже самые очевидные основатели нью—эйджевского движения скоро отвергли его нарциссизм (*ibid.* 358—60). Слова *Luciferi vires accendit Aquarius acres* появляются в кульминации книги 5 *Оракулов сивиллы* и заслуживают прочтения в оригинальном контексте. См. латинское издание, использованное Юнгом, *Sybillina oracula*, ed. Servatius Gallaeus (Amsterdam 1689) 647; оригинальный греческий текст *ibid.*, а также *Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken (Leipzig 1902) 129; и английский перевод *The Sybilline oracles, books III—V*, tr. H.N. Bate (London 1918) 118. Юнг также цитирует тот же латинский текст в *Ответе Иову*, чтобы описать «тёмный конец» эпохи Рыб, «который нам ещё предстоит пережить и перед подлинно апокалиптическими — без преувеличения — перспективами которого содрогается человечество», потому что он угрожает «затмить даже ужасы, описанные в Апокалипсисе» (*Answer to Job*, London 1954, 146; ср. *PR* 450—1 pag. 733).
- 47 «Понять, что мне нужно ... продолжать существовать³»: см. письмо, датированное 13 ноября 1960 г. от Юнга к Юджину Рольфу, опубликованное в Rolfe, *Encounter with Jung* (Boston 1989) 158 и воспроизведённое *ibid.*, plates VII — VIII; Юнг, как обычно, писал Рольфу на английском. Болезнь, о которой он упоминает, это сильная инфекция (*JL* ii 620—1). Его слова о понимании того или другого, но не «целого» ср. Empedocles fr. 2.5—8 Diels=fr. 7.13—19 Gemelli Marciano; *ENM* 360—1 p. 62; и отметьте также комментарии Кэри Бейнс о неспособности даже близких понимать Юнга «в целом» (*JSB* 64).
- 48 Среди добровольно ответивших на письмо Юнга Герхард Адлер, *PP* 6 (1975) 14=*Dynamics of the self* (London 1979) 92: «в коротком и нехарактерном приступе депрессии ... слова Юнга ясно выражают, как он переживал и страдал от неполноты и неправильности мирового положения. Но именно из такого осознания творческий дух создаёт очертания нового поколения»; Адлер далее начинает болтать (*PP* 6, 1975, 14) о необходимости не смотреть на настоящее, а искать видение некоего лучшего будущего, страдая от той же самой болезни, которую Юнг диагностировал как «болезнь нашего времени» или как «Остров счастливого невроза, где великие веди всегда впереди», который можно продолжать ждать с нетерпением (*JV* ii 759—60). Среди других ответивших ср., например, Edward Edinger, *Ego and self* (Toronto 2000) 148—9 («Юнг говорит о своей депрессии ... Он снова воодушевился, но я думаю, что для нас, простых смертных, важно знать, что у Юнга были подобные переживания до самого конца», ср. *PP* 48, 2005, 46), L.S. Owen в A. Ribi, *The search for roots* (Los Angeles 2013) 1—2 и Anne Baring, *The dream of the cosmos* (Shaftesbury 2013) 257 («Но он не потерпел неудачу. Посеянные семена начинают давать плоды не только в ветви психологии, которая приняла его имя, но и в культуре в целом...»). «Я не могу не повторить, что мы определенно те лидеры, которых мы ждали, и мы с самого детства готовились именно к этому времени»: Clarissa Pinkola Estes в *A clear and present danger: narcissism in the era of President Trump*, ed. L. Cruz and S. Buser (Asheville 2017) 275; есть немалая ирония в том, что это высказывание сделано в книге о нарциссизме, и немалая трагедия в том факте, что современная духовность стала такой же нарциссичной, как политика.
- 49 О характерном нью — эйджевском чувстве, что, благодаря Фрейдю и Юнгу, но «особенно с 1960—х и с

радикальным ростом психологической осознанности, которой поспособствовала эта эра, ... то, что давно делали индивидуумы и психологи, теперь стало коллективной ответственностью нашей культуры: сделать бессознательное осознанным» см. Richard Tarnas, *The vision thing*, ed. T. Singer (London 2000) 251. Но Юнг был непреклонен в том, что «осознание бессознательного» — это забота скорее психологии Фрейда, чем его собственной, и представляет лишь один аспект гораздо более запутанного процесса, на который мало кто имеет достаточно времени или склонности. См. JS 39–40 и К.А. Connidis в *The variables of moral capacity*, ed. D.C. Thomasma and D.N. Weisstrub (Dordrecht 2004) 104, MC 355–9 pars. 498–505 и его часто двусмысленную оценку сознания см., например, в JS 210–11 (резко противоречит его обычному описанию индивидуации как увеличения сознания) наряду с JL ii 626 (критика склонности даже среди юнгианцев переоценивать важность осознания бессознательного); L. Schlamm, *European journal of psychotherapy and counselling* 9 (2007) 411; С. Dogan, *IJFS* 8 (2016) 171–2. Сообщение о длительных переживаниях Юнга перед смертью, приведших к признанию, что «он больше не доверяет сознанию в обычном смысле»: см. письмо Джеймсу Хиллману от его жены Кейт 10 декабря 1960 г.: D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i (New York 2013) 468–9.

- 50 Утверждение Юнга 13 ноября 1960 г., что он «снова спасся», очевидно, было ссылкой на его физическое восстановление от инфекции, а не на какое-то психологическое улучшение («Меня свалила болезнь ... серьёзная болезнь в моём возрасте! Однако, я снова спасся»: E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 158). На самом деле, когда он отправился позже в том же месяце в Лугано, он всё ещё чувствовал себя слишком несчастным, чтобы видеть коллег или друзей (письмо Карла Юнга Р.Ф.К. Халлу, датированное 6 января 1961 г., Библиотека Конгресса; о посещении Лугано Юнгом см. шапку на бланке письма в Rolfe, plate IX). И, как отметил Сону Шамдасани, его подавленные слова и чувства в ноябре были далеко не «мимолётным» феноменом, «потому что в конце жизни он неоднократно высказывался в том же роде» (PP 53, 2010, 433; ср. NL 175, JN 351–2). Классический пример дипломатичности Юнга виден в его мастерски уверенном поведении по отношению к Джеймсу Киршу, даже когда он «чуть не сходил с ума» и «едва мог коснуться» писем Кирша (A. Lammers, *Turbulent times, creative minds*, ed. E. Shalit and M. Stein, Asheville 2016, 76–7). В целом, было крайне соблазнительно спутать то, что он говорил, с тем, что он чувствовал: историю Юнга как трикстера и того, как люди вокруг него давали себя обмануть, ещё предстоит написать. Улыбки фотографу на последнем дне рождения: A. Jaffé, *Word and image* (Princeton 1979) 145, ср. NL 169, 174–5; о его последних днях: M. Serrano, C.G. *Jung and Hermann Hesse* (London 1966) 104. Последняя бутылка вина: D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 623; D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i (New York 2013) 469. О сравнении, выразительно проведённом Юнгом между поверхностностью его мирской личности №1, заглушающей таинственную тишину или неподвижность иного мира, и кричащей цветистости громкого духового оркестра, трубящего в каком —нибудь лобби отеля см. MDR 204/214. Но отметьте, в особенности, оригинальную версию его описания в JP 83–4, где он объясняет, что конкретными отелями, которые породили этот поразительный образ, были отель Блэкстоун, который он посетил в Чикаго, с его нарочитой пышностью и роскошью, и отель Плаза в Нью-Йорке с показным величием. Неприятные переживания Юнга в отеле Плаза см. в JS 94–5. О музыке в отеле Блэкстоун, «почтенном здании, которое принимало многих американских президентов» и «было местом собрания богатеев города с его открытия в 1910 г.» ср. С.А. Sengstock, *That toddlin' town* (Urbana 2004) 95.
- 51 О Европе как «разлагающейся туше» и сравнении с последними годами Римской империи см. письмо Юнга Эстер Хардинг 8 июля 1947 г. (JM 349). «Рубежи ада ... остатки, и дни их сочтены»: письмо Юнга Кэри Бейнс, датированное 2 ноября 1945 г. (S. Shamdasani, *Quadrant* 38/1, 2008, 24; CBA) и сравните, например, письмо, которое он писал Юджину Рольфу в конце 1960 г. («...огни ада, которые вырвались в Европе двадцать лет назад»: E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 170=plate IX–X). Что значимо, Юнг уже высказывал похожие пророческие взгляды уже в 1942 г., как он говорил, сидя на краю вулкана (JL i 316, ср. 309): для него образ вулканического кратера был одним из самых глубоко значимых и осмысленных символов, потому что на дне кратера стоит «дом пророка» (RB 252a; ср. 247–8, 366b, IJP 68–9, 104–5).
- 52 Юнг о способности предсказать войну, потому что нёс её внутри: RB 241b, п. 106. Алхимики о внутренней «битве, жестокости и войне»: Olympiodorus, *On the sacred art* 28 в *Collection des anciens alchimistes grecs*, ed. M. Berthelot (Texte grec, Paris 1887–88) 86.4 (*machê kai bia kai polemos*); MC 350–1 par. 493 (цит. в контексте алхимического отчаяния, депрессии и *katabasis* или спуска в подземный мир); Reality 345.

- О важнейшей работе Юнга, нарушающей его сон и ясность ума «на глубочайшем уровне» см., например, *JW* 118=JK i 492; и об окончательной борьбе, несмотря на высокий риск, ради завершения последней работы см. D. Bair, *Jung* (Boston 2003) 619.
- 53 Мистические переживания Юнга в 1944 г. и то, что произошло потом: *MDR* 270–7/289–98. Его сильное первоначальное раздражение (*ibid.* 275/295) не просто исчезло (D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 528). Тот факт, что реальное *mysterium coniunctionis* парадоксальным образом происходит на другом уровне существования, предлагает прямую параллель утверждению Юнга, что подлинный путь психологической трансформации проходит не наше осознанное человеческое эго, а божественная Самости внутри нас (*MC* 349 par. 492). Как указывает Эдвард Эдингер с немалой долей точности, хотя и не исследуя практические или экзистенциальные последствия, «Есть причины полагать, что *coniunctio* испытывается в полной форме только во время физической смерти» (*PP* 25, 1991, 50–1). О физическом существовании как тюрьме ср. выразительные замечания Юнга (*MDR* 273/292, 275/295; ср. *JL* i 358) и, например, Hans Jonas, *The Gnostic religion* (2nd ed., Boston 1963), *AE* и Н. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris 1971)=*The man of light in Iranian Sufism* (Boulder 1978); а также Платон, *Федон* 62b (пифагорейская традиция), *Кратил* 400c (орфическая); и о невыносимой зажатости в ограничениях физического мира отметьте уже Empedocles frs. 2.1 (*steinôpoi*) и 126 Diels=frs. 7.8 и 170 Gemlli Marciano. О Юнге, живущем «в ином мире» во время работы над книгой см. Bair 528. Его последняя книга и опыт трансцендентного: *JP* 233. О последних месяцах жизни «в “пограничном” состоянии ... оставив позади эго и ум» с «иной осознанностью, на очень глубоком уровне ... о которой Юнг всегда знал», но «только теперь пережил на опыте» см. D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i (New York 2013) 468–9; и сравните с его комментариями Кристин Манн в 1945 г. о процессе избавления от всего мира, вместе с «эго—волей» как подготовке к смерти (*JL* i 357–8; S. Shamdasani, *Quadrant* 38/1, 2008, 23).
- 54 О Фордэме и Хиллмане как, вероятно, «двух крупнейших оригинальных фигурах, пошедших по стопам Юнга» см. S. Shamdasani в D. Russell, *The life and ideas of James Hillman* i (New York 2013) xi. «Полагаю, что я был ... чувствовать себя неудачником»: M. Fordham, *The making of an analyst* (London 1993) 119–20; ср. J. Astor, *Michael Fordham: innovations in analytical psychology* (London 1995) 33–4, W. Colman, *JAP* 42 (1997) 342, *JM* 351. Неприятный образ Юнга как мирового спасителя, очевидно, обсуждался среди лондонских юнгианцев (E. Rolfe, *Encounter with Jung*, Boston 1989, 163, ср. также *JL* ii 586–9) — странное возвращение к тому, что беспокоило Фрейда половиной столетия ранее (*The complete correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908–1939*, ed. R.A. Paskauskas, Cambridge, MA. 1993, 182).
- 55 Комментарии Марии—Луизы фон Франц во время интервью с Сюзанной Вагнер в марте 1977 г. в её боллингенской башне см. *FRJ* i 41:33–45:40. Комментарии были также смонтированы для фильма в *MH* 1:36:09–1:39:56 и, для печати, в *PP* 39 (1998) 24–5. Я крайне благодарен Сюзанне Вагнер за то, что она прислала свою неотредактированную расшифровку слов фон Франц, основанную на оригинальном материале фильма, и я вслед за ней незначительно правил английский язык фон Франц в отдельных местах, где смысл был не полностью ясен. Об утверждении Барбары Ханны, что фон Франц видела Юнга в последний раз за восемь дней до смерти см. В. Hannah, *Jung, his life and work* (New York 1976) 347: «Его последние видения были, по большей части, связаны с будущим мира после его смерти. Юнг сказал Марии—Луизе в последний раз, когда они виделись, за восемь дней до смерти, что в видении большая часть мира была уничтожена, но добавил: “Слава Богу, не весь мир”». Следует отметить, что на этой последней стадии жизни Юнга ему было очень трудно говорить (Aniela Jaffe в J. Trinick, *The fire — tried stone*, Marazion 1967, 12; D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 622–3). О преимущественно устном явлении «кольцевой композиции» ср., например, W.A.A. van Otterlo, *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringkomposition* (Amsterdam 1944); M.L. West, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 98 (1993) 10–11; *ENM* 387; Mary Douglas, *Thinking in circles* (New Haven 2007); и многие дальнейшие ссылки, предложенные в R. Barney, *Plato's “Republic”: a critical guide*, ed. M.L. McPherran (Cambridge 2010) 32–51. Бессознательное, а также сознательное, сопротивление Марии — Луизы фон Франц открытому обсуждению последних видений Юнга привело к нежеланному эффекту, сделав ссылки других людей на них ещё более запутанными. См., например, A. Baring, *The dream of the cosmos* (Shaftesbury 2013) 262: «в конце жизни у Юнга было видение уничтоженных огромных пространств Земли и ещё одно прямо перед смертью, о котором он сказал: “Слава Богу, это не вся планета”».

О западных традициях о конце цикла человечества, связанном с невообразимым разрушением — «необозримая страшная пустыня, огромная масса земли; все животные погибли» — откуда семена или угли будущего цикла возникнут чудесным образом, см., например, Платон, *Законы* 677a–e, а также SW 172. О более ранних традициях о Ное см. I. Finkel, *The ark before Noah* (London 2014).

56 Об удалении из его опубликованной биографии «множества более мистических или суеверных утверждений Юнга», включая его первоначальное утверждение, что «видения временами действительно предсказывали смерти» людей, которых он знал, потому что члены семьи, очевидно, нашли такие «дурные» пророчества неприемлемыми для публики см. комментарии А.С. Elms, *Uncovering lives* (New York 1994) 64; также *ibid.* 60–1 об общем происхождении этой «идеологической цензуры». Что до Марии Луизы фон Франц: сам Юнг совершенно оправданно считал её самой талантливой и эрудированной ученицей, своей интеллектуальной «гончей» (A. Ribi, *Analytische Psychologie* 13, 1982, 210). Но это не значит, что, когда речь заходит о реалиях пророчества и мистицизма, она была способна оценить тонкости бессознательного. И она так решительно избавлялась от всех нелепостей о Юнге — пророке, что, в конце концов, сама стала писать полную нелепицу, как известно, утверждая, что в результате сна в возрасте около двадцати лет он «раз и навсегда отверг всякое отождествление с» миром личности №2, с тех пор придерживаясь установки чистой научной отстранённости от всякой внутренней реальности (C.G. Jung: *his myth in our time*, New York 1975, 41). В этой карикатуре на развитие Юнга она полностью игнорирует противоположную или компенсаторную тягу души, которая, когда ему было за тридцать, во время работы над *Красной книгой*, тянула его обратно от односторонности надуманной научной отстранённости во внутренний мир, который он на какое-то время был вынужден оставить (M. Stein, *JAP* 57, 2012, 282–3, п. 5); она просто отмахивается от напряжённости его последующей внутренней погружённости, особенно в одиночестве в Боллингене, в пророческую мудрость его личности №2 (*MDR* 213–16/225–8, ср. 224/237); и, в отличие от Юнга, который часто подчёркивал, что вынужден, вопреки всяким сознательным намерениям, действовать по указаниям личности №2, она весьма показательно связывает опыт этой личности №2 с пугающим опытом приёма галлюциногенных грибов и настаивает, что для молодых людей «эго—сознание» их личности №1 «единственное, что может направить их в будущее» (C.G. Jung 41). Что забавно, почти комично в своей неизбежности, то же парадоксальное нежелание постигнуть глубины внутренней реальности, по которой она якобы странствует с таким красноречием и умением, появляется снова во время последних видений Юнга. Безо всяких сомнений, величайшим и глубоко научным сотрудничеством фон Франц с Юнгом было её большое исследование средневековой *Aurora consurgens*. В нём она приложила огромные усилия и страсть, предлагая публике свои аргументы в пользу того, что этот алхимический текст был продиктован Фомой Аквинским на смертном ложе в результате мощного видения, которое прорвалось из бессознательного и сокрушило всю его учёность прямо перед смертью (*Aurora consurgens*, London 1966). Но столкнувшись с последними пророческими видениями человека, с которыми она действительно была близка, фон Франц находит их такими неприятными, что не хочет и говорить о них. Всегда приятно со знанием дела говорить о прорывах бессознательного, когда они сладкозвучны или произошли несколько столетий назад или вписываются в некий заранее продуманный замысел. Но бессознательное всегда обманывает нас, отправляясь тем путём, который наше сознание наименее ожидает. Что до гордого участия фон Франц в превращении психологии Юнга в «окаменелость» через её настойчивость, будто все его идеи были вполне «окончательными и неизменными к моменту смерти» (см. M. Anthony, *Jung's circle of women*, York Beach 1999, 66–8 и D. Bair, *Jung*, Boston 2003, 368, 770 п. 69): сейчас можно быть несколько более конкретным. На самом деле, она постаралась превратить их в окаменелость и заморозить не на моменте смерти, а ещё до него, потому что только так могла отбросить его последние пророческие видения и забыть о них. И насколько ей удалось забыть их, заметно по комментарию, сделанному ею за несколько лет до смерти о том, почему Юнг любил рисовать «такую мрачную картину» грядущей судьбы мира. Как она объясняла, Юнг обычно давал такой пугающий образ не потому что верил в него или видел сам, а потому что принял стратегическое решение напугать нас всех, словно мы дети, осознанно преувеличивая серьёзность опасностей, с которыми мы сталкиваемся, в надежде, что это встряхнет людей в их обычном состоянии, когда каждый находит способ отбросить реальные факты, «а затем выпить чашку чая и ничего не делать» (*Harvest* 48/2, 2002, 147).

57 Один из самых памятных результатов приукрашивания Аниэлой Яффе воспоминаний Юнга для публикации — это изображение *Красной книги* как чисто «эстетичного» произведения, которое он решил забросить,

потому что её искусная «эстетизация» требовала перевода в другой носитель. Но оказывается, что такое изображение *Красной книги* как эстетичной или эстетствующей, как «эстетической переработки» его опыта в подземном мире, не имеет ничего общего с Юнгом. Это чистая художественная переработка и выдумка самой Яффе: попури из нескольких отрывков неопубликованных Протоколов, где Юнг утверждает совершенно обратное, что, как он осознал, послание *Красной книги* требует перевода с чистого и грубого языка пророчества (с *MDR* 180–1/188 не согласуются его утверждения в *JP* 144–8, 169; слово «переработка» появляется в *JP* 148, но в контексте откровения, а не эстетики). Иными словами, она поставила смысл с ног на голову, заменив собственной критикой *Красной книги* как слишком «эстетичной» его весьма конкретные тревоги о мучительной жестокости её сокрушительного шума и пророческой дикости. Первый забавный момент в том, что, несмотря на прекрасную каллиграфию и поразительные картины, мало что может быть столь же абсурдным неуместным для самого Юнга, чем описывать *Красную книгу* как «эстетичную». Он совершенно ясно говорил, что понимает под этим словом: «Эстетизм — это буквально первородный грех. Человек не даёт высказаться всей личности, он не участвует, он отбрасывает её. Потому всё остается лишь эстетичным» (С.Г. Jung, *On psychological and visionary art*, ed. С.Е. Stephenson, Princeton 2015, 83). Второй забавный момент в этой странной ситуации в том, что Юнг как мог возражал, пока у него была возможность, против того, каким образом Яффе вмешивалась в его воспоминания, вводя собственный стиль, который был «слишком женственным», превращая их в нечто «слишком эстетичное». Совершенно характерным образом, вместо того, чтобы принять его возражения как знак, что следует вернуться назад и пересмотреть всё написанное, она решила подождать: либо пока у него кончатся силы жаловаться, либо пока он попросту умрёт (письмо Яффе Курту Вольфу, датированное 19 октября 1958 г., бумаги Хелен и Курта Вольфов, библиотека Бейнеке, Йельский университет; ср. *JSB* 32–3). И превратив саму *Красную книгу* в эстетичное произведение, она заслуживает всех похвал за своё чудесно успешное творение; однако, в то же время она не могла лучше продемонстрировать, о чём он предупреждал. А теперь самое забавное. На страницах *Воспоминаний, сновидений, размышлений*, ведущих прямо к тому абзацу, где Аниэла Яффе низводит *Красную книгу* до простого произведения искусства, она вставила длинный отрывок, документирующий яростную борьбу не только с некой женщиной, которую он резко описывал как «эстетичную», но и с собственной внутренней женственной анимой, и обе они стремились любой ценой убедить его, что, работая над *Красной книгой*, он создаёт всего лишь эстетичное произведение искусства (*MDR* 178–80/185–8; об «эстетичной» женщине ср. 187/195). Юнг смог заглушить этот соблазнительный голос. Яффе, очевидно, не смогла, и вместо этого, пользуясь близостью к Юнгу, была как женщина достаточно бессознательна, чтобы впасть в полное отождествление с его анимой: о некоторых странных сложностях её рабочих отношений с Юнгом см. М. Saban, *How and why we still read Jung*, ed. J. Kirsch and M. Stein (Hove 2013) 13. Бесчисленные люди были обмануты её характеристикой *Красной книги* как «эстетической переработки», включая даже членов семьи Юнга (*RB* viii) и редактора самой *Красной книги* (S. Shamdasani, *Journal of sandplay therapy* 24/1, 2015, 13). И Вольфганг Гигерих (*Spring* 83, 2010, 380), и Дэвид Тейси (*JAP* 59, 2014, 470–81) совершенно предсказуемо сделали это главным пунктом своих аргументов в пользу того, что *Красная книга* не достойна серьёзного рассмотрения для всякого уважающего себя юнгианца. Но чтобы добраться от этих совершенно иллюзорных оценок до истины, скрывать за ними, требуется пройти долгим и мучительным путём.

- 58 Я уже упоминал совершенно типичный пример того, как — в выражениях, странно напоминающих о средневековых охотниках на ересь, а именно ими мы, современные люди, и стали на бессознательном уровне — Андреас Швейцгер сжимает широкую категорию «пророчества» до единственной категории «ложного пророчества», чтобы предложить спасительное лекарство, избавляющее нас от губительных опасностей *Красной книги* (*JJ* 5/3, 2011, 79–81). Есть также другие юнгианцы, которые, очевидно, не осознавая свою рационалистическую инфляцию, осуждают пророческий тон *Красной книги* как доказательство нарциссической инфляции Юнга в то время (“Il se peut tout à fait que ses visions aient été prophétiques. Mais sa réponse le montre identifié à la source archétypique, condition du narcissisme. ... Il semble en proie à l’inflation”: N. Schwartz—Salanr, *Cahiers jungiens de psychanalyse* 134, 2011, 97=8). Следует добавить, что это отвержение пророческого элемента в *Красной книге*, в конечном счёте, восходит к юнгианской литературе, изданной задолго до публикации данной книги. Сравните, например, J.W. Heisig, *Imago Dei* (Lewisburg 1979) 106 о «некотором тоне пророческого авторитета в зрелом стиле Юнга», который показывает, как «испорчен» он был антагонизмом к другим школам психологии; или M. Welland, *Studies in*

religion 26 (1997) 307–8, который цитирует пророческий тон Юнга в *Ответе Иову* как пример того, насколько опасной может быть психологическая инфляция. Схожим образом, в недавних комментариях юнгианцев о Юнге нередко можно встретить слово «пророческий» наряду с другими понятиями, такими как «гневный, несдержанный, агрессивный» (M. Stein, *JAP* 52, 2007, 312), когда затрагивается вопрос его *Ответа Иову*: искушение сравнить такие комментарии с собственным сном Юнга, который он связывал прямо с работой над *Ответом Иову*, о тех психологах, неспособных понять вдохновенную и по—библейски пророческую фигуру его отца (*ETG* 219–22, *MDR* 206–8/216–18), может оказаться непреодолимым. Следует отметить, что здесь мы касаемся уникальной точки, в которой самые яростные защитники и самые яростные критики Юнга (например, R. Noll, *The Jung cult*, 2nd ed., New York 1997, 14–15) могут столкнуться лицом к лицу. Идея об обладании пророческими силами, как все согласны, относится к устаревшим областям магии и мифа; это самоочевидное доказательство нарциссической инфляции; и это совершенно неприемлемо в нашем современном рациональном мире. Я должен добавить лишь одно достойное исключение в форме открытости и готовности Джона Биба принять, что у Юнга была по—настоящему пророческая видения («Проблемы Первой Мировой войны предстали перед Юнгом изнутри, в форме видения, которые он истолковал как пророческие. И я лично соглашусь: я убеждён, что они пророческие», *PP* 53, 2010, 431). На самом деле, он даже упоминает видение Юнга на смертном ложе и глубокие проблемы, которые оно ставит, хотя, не говоря ничего конкретного о том, как к ним относиться: «на смертном ложе Юнг якобы рассказал фон Франц о видении, что—то о “последних 50 годах человеческой расы”. И, конечно, это было в 1961 г. Мы в 2010 году, так что следующий год 2011, ровно 50 лет спустя того видения на смертном ложе. Мы продолжали, многие из нас, отрицать дух глубин. И как раз в это время», отмечает он, *Красная книга* «появляется. Нынешний мир не сильно отличается от времени подготовки к Первой Мировой войне. Эта книга напоминает об опасностях отрицания глубин — и о возможности справиться с ними индивидуальным образом» (ibid. 432).

- 59 *Malista anthrōpoi chrēmōidousin. horan mellōsin apothaneisthai*: Платон, *Апология* 39с; J. Bussanich in *The Bloomsbury companion to Socrates*, ed. Bussanich and N.D. Smith (London 2013) 290–1. *Divinare morientes*: Posidonius fr. 108 Edelstein—Kidd=Цицерон, *О дивинации* 1.64. О важности, которую в истории западной культуры придавали пророческим словам и видениям умирающего человека см. также Aristotle fr. 10 Rose=Aristotele: *della filosofia*, ed. M. Untersteiner (Rome 1963) 22–3 par. 12a; Цицерон, *О дивинации* 1.63–5 с комментариями A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione liber primus* (Urbana 1920) 204–9 о неизменности этой идеи от Гомера до современных сельских традиций, а также D. Wardle, *Cicero: on divination, book 1* (Oxford 2006) 66, 264–9; Диодор Сицилийский, *Историческая библиотека* 18.1.1 (пифагорейская традиция); J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962) 154–5, 202 n. 16; E.R. Dodds, *The ancient concept of progress* (Oxford 1973) 180 n. 5; K.S. Guthke, *Last words* (Princeton 1992) 38–42, 157, 165, 184, 193 n. 21, 220 n. 6; T. Döring, *Performances of mourning in Shakespearean theatre and early modern culture* (Basingstoke 2006) 44–6; и в иудаизме, S.L. Drob, *Kabbalistic visions* (New Orleans 2010) 219. О знаменитом случае Сократа: кроме известных слов в *Апологии* Платона о традиции пророчествования в момент смерти, у нас также есть ещё более известные последние слова, которые он сказал другу перед смертью в самом конце *Федона* Платона: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (118a). Хотя Платон пользуется дурной славой автора беллетристики, Сократ был слишком известной в Афинах фигурой, чтобы можно было просто выдумать такое высказывание. Что же это значит: тогда как последняя попытка Юнга сообщить что—то перед смертью была практически проигнорирована, последние слова Сократа ожидала другая судьба. Исследователи одержимо насчитали больше двадцати пяти разных толкований этого упоминания бога исцеления Асклепия, одно нелепее и неестественнее другого (некоторые последние перечисления см. в S. Peterson, *Desire, identity and existence*, ed. N. Reshotko, Kelowna 2003, 33–5; M.L. McPherran, *Ancient philosophy* 23, 2003, 73–5 n. 8). До сих пор хоть отдалённо правдоподобное толкование часто приписывается Фридриху Ницше, даже хотя оно появляется за полторы тысячи лет до Ницше у философа Дамаския, который имеет поразительно хорошую репутацию точных объяснений отрывков из *Федона* Платона (*APMM* 120–6, 181–2, 193–4). Это толкование столь же просто и осмысленно, сколь и элегантно: петуха традиционно подносили Асклепию, когда человек исцелялся, и Сократ на пороге смерти просит друга поднести богу петуха, потому что считает свою смерть окончательным исцелением (Damascius, *Commentary on Plato's "Phaedo"*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1977, 284–5 par. 561, 370–1 par. 157; об использовании Сократом множественного «мы», говоря о себе

ср., например, Федон 116d и А. Nehamas, *The art of living*, Berkeley 1998, 247). Но для большинства современных философов и мыслителей это очевидное объяснение слишком мрачно, не говоря уж, что слишком мистично, словно мистическое или мрачное автоматически означает ложное. Они гневно протестуют, что Сократ никогда не поддержал бы взгляд на физическое существование как на болезнь, и в процессе упускают, что он в действительности говорит на всём протяжении *Федона* Платона: что философия, настоящая философия — это процесс очищения от загрязнения физическим миром, который заканчивается полным отделением души от тела (114c; М. Anderson, *Plato and Nietzsche*, London 2014, 131–3). Добавьте к этому то, что мы знаем об историческом мыслителе по имени Федон, а именно, что он тоже понимал философское очищение и исцеление как одно и то же (Julian, *Letters* 82, 445a Bidez, *ouden aniaton einai tēi philophiai, pantas de ek pantōn hyp'autēs kathairesthai biōn*; G. Boys — Stones, *Phronesis* 49, 2004, 22 п. 36), и картина станет как нельзя более полной. В течение всего этого платоновского диалога Сократ настаивал, что душа должна быть очищена отделением от тела и, в самом конце, приносит благодарность за окончательное исцеление или очищение, то есть за физическую смерть. Это оставляет только одно реальное возражение этому «ницшеанскому» способу интерпретации финальных слов Сократа, которое смогли выдвинуть критики: что было бы недопустимо дерзко, кощунственно, просто невысказано даже подумать о благодарности богу Асклепию за исцеление, которое ещё не произошло. «Произносить благодарность заранее было бы нахально или даже нечестиво» (G.W. Most, *Classical quarterly* 43, 1993, 104); «Сократ не может быть обязан за то, что ещё не произошло» и «не может быть вполне уверен, что отправится отдыхать на Острова Блаженных» (McPherran 76). И тут мы встречаемся с совершенной глупостью учёных, которые не только остаются убийцами, в чём их обвинял Юнг, но и не могут видеть очевидное. Это последние слова Сократа в момент умирания; Сократ сам утверждает в *Апологии* Платона, что последние слова, произнесённые в момент умирания традиционно визионерские, пророческие; и через визионерскую благодать пророчества ему теперь даётся увидеть, как, после целой жизни, полной очистительных попыток умереть до смерти, окончательное исцеление — это то, что лежит впереди. На самом деле, даже малейшие описательные детали в конце *Федона* Платона это подтверждают. Лежа на спине после выпитого яда, он готовится к инкубации, совсем как люди, которые лежат в ритуальной инкубации в храмах Асклепия, потому что надеются исцелиться (117e, ср. *Reality* 31–46). Прося об *hēsychia*, безмолвия и неподвижности, всех присутствующих (117d — e; ср. *IDPW* 82–3, 162, 176–82), он призывает ритуальную неподвижность и безмолвие, требующиеся для исцеления. И даже покрываясь плащом, он скрывается от мира, как и люди во время инкубации, ожидая исцеления (118a; ср. Elizabeth Belfiore в Peterson 50 п. 44; Anderson 133–7). В всегда в традиции *iatromanteia*, или пророческого исцеления, исцеление и пророчество идут рука об руку. Для всякого, не готового умереть до смерти, это всегда будет оставаться тайной.

- 60 О гуманистических аспектах *ars moriendi*, момента смерти как отбрасывания маски, *hora mortis* как «сжатой биографии», и ключевой роли верного друга как «важнейшего посредника между умирающим оратором и публикой» см. прекрасное исследование Lisa Neal, *Reading the Renaissance*, ed. J. Hart (New York 1996) 45–61. «Больше нет притворства ... на дне горшка»: Мишель де Монтень, *Опыты* 1.19; Neal 47; A. Calhoun, *Montaigne and the live of the philosophers* (Newark 2015) 118–20.
- 61 Поль Бишоп неоднократно указывал, на знакомство Юнга с давними традициями *ars vivendi* и *ars moriendi*: см., например, *Carl Gustav Jung (1875–1961): pour une réévaluation de l'œuvre*, ed. C. Maillard and V. Liard (Strasbourg 2014) 112–13 п. 41; G. Bright, *JAP* 59 (2014) 286. О высокой ценности, которую Юнг, даже когда ему было за двадцать, придавал пророческим видениям см. уже *ZL* 41–3 pars. 129–33, *SL* 296–9 pars. 705–14 и *Psychology and the occult* (Princeton 1977). «Изрекают моё имя ... зачем это всё»: *JB* iii 279 (ср. *JL* ii 530). О смерти как окончательной цели психологии Юнга см. *RB* 266–7, 273–5; письмо Юнга Кэри Бейнс от 2 ноября 1945 г. (*CBA*; ср. S. Shamdasani, *Quadrant* 38/1, 2008, 24); *JP* 309; *Spring* (1970) 178=*JS* 360 («Человек проходит через анализ, чтобы умереть. Я анализировал до конца, не упуская из вида конец — сопровождать индивидуума, чтобы он мог умереть»); и сравните важнейшую функцию умирания до смерти в суфизме и буддизме (T.L. Pereira, *The Muslim world* 100, 2010, 247–67). Западное философское учение об умирании до смерти уходит ещё до Сократа платоновского *Федра* к древнему пифагорейству (M. Detienne, *La notion de "daimon" dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963, 60–92; *IDPW* 61–76; *Reality* 29–43): ещё один — среди многих — знак того, как Сократ был обязан пифагорейской традиции. Психология Юнга как

подготовка к концу нашей культуры и выбор между убийством нашей «инфантильной психологии» или убийством нас самих: письмо Юнга Кэри Бейнс от 12 апреля 1959 г. (*JM* 352, ср. *CBA*). Его упоминание прямо перед этими замечаниями о темнейших облаках, висящих на горизонте западной цивилизации, проясняет, что он говорит не просто о подготовке своего конца как индивидуума, но о подготовке к концу культуры: ранее в том же письме он также многозначительно комментирует примитивную привычку людей надеяться, что, не признавая опасность и действуя так, словно её не существует, они добьются того, что эта опасность каким — то образом исчезнет. И всякий, кто находит странным, что Юнг описывает свою психологию как подготовку не только к нашему концу как индивидуумов, но и к концу всей нашей культуры — как прямое проявление его заботы «обо всех, кто окажутся неподготовленными», потому что он считает своим неизбежным долгом «взять на себя эту неблагодарную задачу в ожидании, что моё зубило не оставит следа на камне, с которым столкнётся» — стоит прочитать вступление к одному из его последних произведений (*Flying saucers*, London 1959, xi — xii; ср. *CT* 311—12 pars. 589—90 и, о написании этого текста, *JP* 302).

- 62 О спиральных движениях космических циклов Эмпедокла см. *ENM* 384—90 nn. 124—5, 138, и *Reality* 347—83. Платон подхватывает эти эмпедокловы и пифагорейские учения, приукрашает своими обычными блестящими глупостями для мифа в *Политике* (268d—274e). Он описывает здесь, как в какой—то момент бдительный бог «отпускает» космос и удаляется, наряду с другими божествами, и тогда всё начинает двигаться назад; и однажды в начале 2011 года я увидел, как великие Учителя, которые держат нить, связывающую это физическое существование с миром реальности, внезапно бросают её и удаляются.
- 63 Как указывал уже Мартин Хайдеггер в 1935 г.: «Духовный упадок земли продвинулся так далеко, что людям грозит опасность утратить свою духовную силу, ту силу, которая даёт возможность хотя бы заметить распад и признать его как таковой» (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 29=*Introduction to metaphysics*, New Haven 2000, 40). Сам Юнг о бесконечных трудностях, с которыми связано убеждение людей, что они только животные и что для того, чтобы стать или остаться людьми, нужно приложить непосижимые усилия, см., например, *JL* ii xxxix.
- 64 О периодах инкубации у Иоахима см. N. Cohn, *The pursuit of the millenium* (2nd ed., New York 1970) 109—10 («...каждой эпохе должен предшествовать период инкубации...»); H.G. Koenigsberger, G.L. Mosse and G.Q. Bowler, *Europe in the sixteenth century* (2nd ed., London 1989) 131; R.G. Kyle, *Apocalyptic fever* (Eugen 2012) 32. Юнг тоже знал о них: *Aion* 83 par. 139. О введении в древнюю практику инкубации см. *IDPW* и *Reality*, а также стандартные тексты вроде L. Deubner, *De incubatione* (Leipzig 1900) и M. Hamilton, *Incubation* (London 1906); E.J. and L. Edelstein, *Asclepius* (2 vols., Baltimore 1945); C.A. Meier, *Ancient incubation and modern psychotherapy* (Evanston 1967)=*Healing dream and ritual* (Einsiedeln 1989), изначально опубликованный как первое исследование Института К.Г. Юнга (ср. *SL* 487—8). О роли инкубации на древнем Ближнем Востоке и в остальной Азии см., например, K. Bulkeley, *Dreaming in the world's religions* (New York 2008) и K. Kim, *Incubation as a type — scene in the 'Aqbatu, Kirta and Hannah stories* (Leiden 2011).
- 65 «Меня опровергают ... раскрываются только в ночи»: *Seelenprobleme der Gegenwart* (Zurich 1931) 432—3; ср. *CT* 93 par. 194. О ситуации — и личностной, и для целой эпохи, — когда «все методы, которые кажутся уместными, уже были безуспешно испробованы», но ни у кого не достаёт смелости признать, что сделать ничего нельзя, потому что все «заняты вынашиванием своих хитроумных планов справиться с ситуацией» см. *ibid.* 148 pars. 313—14. О суфиях, которые настаивали, что «это не время для молитвы, это время для смирения. Когда свершается рок, молитва бесполезна» см. 'Umar ibn Wâsil в D.S. Margoliouth, *The table — talk of a Mesopotamian judge* (London 1921—22) i 215, ii 226 и G. Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam* (Berlin 1980) 88: благодаря своей связи с Саль аль — Тустари, Ибн Васил был частью тайной гностической родословной, ответственной за сохранение в исламе «пифагорейской закваски», наряду с сутью учения Эмпедокла (*APMM* 388—90). Об алхимическом, а также герметическом учении полного подчинения судьбе см., например, *Collection des anciens alchimistes grecs*, ed. M. Berthelot (Texte grec, Paris 1887—88) 229.3—230.16 (*Zosimos of Panopolis on the letter omega*, ed. H.M. Jackson, Missoula 1978, 20—5=*Zosime de Panopolis, 'Mémoires authentiques'*, ed. M. Mertens, Paris 1995, 2—4); G. Fowden, *The Egyptian Hermes* (2nd ed., Princeton 1993) 109, 124. Юнг о «мелких и фрагментарных людях», которым всегда нужно что—то делать см. *Asia* 39 (1939) 97=*CT* 526 par. 1006. О психологической работе как всего лишь первоначальных, подготовительных шагах на пути к смерти ср. S. Shamdasani, *Quadrant* 38/1 (2008) 24, где цитируется письмо Юнга Кэри Бейнс от 2 ноября 1945 г. (*CBA*); *Spring* (1970) 178=*JS* 360; а также *JP* 309, где он подчёркивает, как редко люди способны осознанно вынести последнюю стадию. О его языке, когда он описы-

вает смерть как процесс избавления от всего см. *MDR 271/290–1*, наряду с хорошо продуманными рационализациями, предложенными E. Edinger, *Archetype of the apocalypse* (Chicago 1999) 154–5. О языке избавления отметьте, в особенности, комментарии Юнга в 1959 г. о том, что «все богатства, которыми я обладаю, это также моя нищета, моё одиночество в мире. Чем большим я обладаю, тем больше предстоит потерять, когда я буду готов пройти тёмными вратами. ... Всё, что я приобрёл, служит цели, которую я не предвидел. От всего следует избавиться, ничто не должно остаться моим. Я согласен с вами: нелегко достигнуть крайней бедности и простоты. Но она поджидает, незваная, на пути к концу этого существования» (*JW 298*, ср. *JL ii 516*). «Будущее следует оставить...»: *RVi 305a* (ср. *RB 306b*); о связи между этим «путём того, что грядёт» и ужасами смерти, разрушения цивилизаций, крушением и концом империй см. *RB 235b, 236b*.

СОКРАЩЕНИЯ

- ACU* — C.G. Jung, *Archetypes and the collective unconscious* (Collected works, vol. 9/I; 2nd ed., London 1968)
- AE* — H. Corbin, *L'archange empourpré* (Paris 1976)
- Aion* — C.G. Jung, *Aion* (Collected Works, vol. 9/II; London 1959)
- AJ* — H. Corbin, *Autour de Jung*, ed. M. Cazenave and D. Proulx (Paris 2014)
- AN* — Неопубликованные записные книжки К.Г. Юнга по алхимии (1935–1953), хранящиеся в Фонде работ К.Г. Юнга в Цюрихе
- APMM* — P. Kingsley, *Ancient philosophy, mystery and magic* (Oxford 1995)
- ARV* — H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (3 vols. Tehran 1952–54)
- AS* — C.G. Jung, *Alchemical studies* (Collected Works, vol. 13; London 1967)
- AWA* — H. Corbin, *Alone with the alone* (Princeton 1998); оригинальное издание без предисловие Гарольда Блума — *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (Princeton 1969)
- BB* — C.G. Jung, *The black books*
- CBA* — Архив Кэри Бейнс (урождённая Кэри Финк, с 1910 по 1927 — Кэри де Ангуло), хранящийся в библиотеке Уэллкома, Лондон)
- CD* — C.G. Jung, *Children's dreams*, ed. L. Jung and M. Meyer — Grass (Princeton 2008)
- CS* — Неопубликованные заметки Эстер Хардинг о «Корнуоллском семинаре» Юнга в Пользите в июле 1923 г. (библиотека Бейнеке, Йельский университет)
- CT* — C.G. Jung, *Civilization in transition* (Collected works, vol. 10; 2nd ed., London 1970)
- DA* — C.G. Jung, *Dream analysis*, ed. W. McGuire (London 1984)
- DP* — C.G. Jung, *The development of personality* (Collected works, vol. 17; 3rd ed., London 1970)
- EH* — H. Corbin, *En Islam iranien* (4 vols., Paris 1971–72)
- EJ* — Eranos — Jahrbücher
- Empedocles* — цитируется по номерам фрагментов (fr.) из H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlin 1901) 74–168 и L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker ii* (2nd ed., Berlin 2013) 138–438
- ENM* — P. Kingsley, «Empedocles for the new millenium», *Ancient philosophy* 22 (2002) 333–413

ETG — C.G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, ed. A. Jaffe (Zurich 1962)
FC — *Fonds Henry et Stella Corbin*, находится в École pratique des hautes études, Paris
FJ — Sigmund Freud / C.G. Jung, *Briefwechsel*, ed. W. McGuire and W. Sauerländer (Frankfurt 1974)

FP — C.G. Jung, *Freud and psychoanalysis* (Collected works, vol. 4; 2nd ed., London 1970)

fr./frs. — фрагмент(ы)

FRJ — *Remembering Jung*, две беседы с Марией — Луизой фон Франц в марте 1977 и сентябре 1979 г., проведённые Джорджем Вагнером, режиссёр — Сюзанна Вагнер (3 DVD, Институт К.Г. Юнга в Лос — Анджелесе, 1991 г.)

HC — *Henry Corbin*, ed. C. Jamber (L'Herne, vol. 39; Paris 1981)

HJ — *Carl Gustav Jung*, ed. M. Cazenave (L'Herne, vol. 46; Paris 1984)

IPDW — P. Kingsley, *In the dark places of wisdom* (Inverness, CA 1999)

IJS — International journal of Jungian studies

IJP — C.G. Jung, *Introduction to Jungian psychology*, ed. W. McGuire and S. Shamdasani (Princeton 2012)

JAP — Journal of analytical psychology

JB — C.G. Jung, *Briefe*, ed. A. Jaffe and G. Adler (3 vols., Olten 1972–73)

JBA — биографический архив К.Г. Юнга, Бостонская медицинская библиотека

JB — Jung history

JJ — Jung journal

JJTP — Journal of Jungian theory and practice

JJW — C.G. Jung, *Emma Jung and Toni Wolff*, ed. F. Jensen (San Francisco 1982)

JK — *The Jung — Kirsch letters*, ed. A.C. Lammers (2nd ed., Abingdon 2016)

JL — C.G. Jung, *Letters*, ed. G. Adler and A. Jaffe (2 vols., London 1973–76)

JM — S. Shamdasani, *Jung and the making of modern psychology* (Cambridge 2003)

JN — C.G. Jung und Erich Neumann: *Die Briefe 1933–1959*, ed. M. Liebscher (Ostfildern 2015)

JP — Протоколы Яффе, изначальная расшифровка биографического материала, записанного Аниэлой Яффе стенографическим методом во время интервью с Карлом Юнгом между сентябрём 1956 г. и октябрём 1958 г. (Бумаги К.Г. Юнга, отдел рукописей Библиотеки Конгресса, Вашингтон, округ Колумбия).

JPPF — Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen

JS — C.G. Jung *speaking*, ed. W. McGuire and R.F.C. Hull (Princeton 1977)

JSB — S. Shamdasani, *Jung stripped bare by his biographers, even* (London 2005)

JV — C.G. Jung, *Visions*, ed. C. Douglas (2 vols., Princeton 1997)

- JW* — *The Jung — White letters*, ed. A.C. Lammers and A. Cunningham (Hove 2007)
- JWCI* — *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
- KI* — James Kirsch, «C.G. Jung's individuation as shown especially in *Answer to Job*»; неопубликованная расшифровка лекции, данной в 1980 — х годах, цитируется с разрешения Томаса Кирша
- KY* — C.G. Jung, *The psychology of kundalini yoga*, ed. S. Shamdasani (Princeton 1996)
- MC* — C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis* (Collected works, vol. 14; 2nd ed., London 1970)
- MDR* — C.G. Jung, *Memories, dreams, reflections*, ed. A. Jaffe (London 1963 / New York 1973)
- MDRC* — Оригинальная англоязычная расшифровка *Воспоминаний, сновидений, размышлений*, хранится в Бостонской медицинской библиотеке.
- MH* — *Matter of heart*: документальный фильм, снятый, спродюсированный и написанный Марком Уитни, Майклом Утни и Сюзанной Вагнер (Институт К.Г. Юнга в Лос — Анджелесе, 1983)
- NL* — G.F. Nameche and R.D. Laing, *Jung and persons: a study in genius and madness* (особое собрание Университета Глазго, MS Laing A3); о происхождении и составлении этой неопубликованной расшифровки см. Nameche, *On the origins of this book* (ibid., MS Laing A6)
- NZ* — C.G. Jung, *Nietzsche's «Zarathustra»*, ed. J.L. Jarrett (2 vols., Princeton 1988)
- ОММ* — Shihâb al — Dîn Yahyâ al — Suhrawardî, *Opera metaphysica et mystica*, ed. H. Corbin (i, Istanbul 1945; ii, Tehran 1952)
- РА* — C.G. Jung, *Psychology and alchemy* (Collected works, vol. 12; 2nd ed., London 1968)
- Parmenides* — цитируется согласно номерам фрагментов (fr.) в H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlin 1901) 48–73) и L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker* ii (2nd ed., Berlin 2013) 6–95
- PB* — W. Pauli, *Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg u.a.*, ed. K. Von Meyenn (Berlin 1979–2005)
- PJB* — *From Poimadres to Jacob Boehme*, ed. R. van den Brock and C. Van Heertum (Amsterdam 2000). 17–40=P. Kingsley, «An introduction to the *Hermetica*»; 41–76=Kingsley, «Poimandres: the etymology of the name and the origins of the *Hermetica*»
- PP* — Psychological perspectives
- PPT* — C.G. Jung, *The practice of psychotherapy* (Collected works, vol. 16; 2nd ed., London 1966)

- PR* — C.G. Jung, *Psychology and religion* (Collected works, vol. 11; 2nd ed., London 1969)
- PSIE* — L. Gemelli Marciano, *Parmenide: suoni, immagini, esperienza* (Sankt Augustin 2013)
- PT* — C.G. Jung, *Psychological types* (Collected works, vol. 6; London 1971)
- QPT* — *The question of psychological types: the correspondence of C.G. Jung and Hans Schmid* — Guisan, ed. J. Beebe and E. Falzeder (Princeton 2013)
- RB* — C.G. Jung, *The red book*, ed. S. Shamdasani (New York 2009); в случаях, когда мой английский перевод отличается от опубликованного, я ссылаюсь на оригинальный текст Юнга по немецкому изданию (*RBu*) или номер листа и страницы рукописи
- RBu* — C.G. Jung, *Das Rote Buch*, ed. S. Shamdasani (Düsseldorf 2009)
- Reality* — P. Kingsley, *Reality* (Inverness, CA 2003)
- SB* — H. Corbin, *Spiritual body and celestial earth* (2nd ed., Princeton 1989)
- SD* — C.G. Jung, *The structure and dynamics of the psyche* (Collected works, vol. 8; 2nd ed., London 1972)
- SFJI* — San Francisco Jung Institute library journal
- SL* — C.G. Jung, *The symbolic life* (Collected works, vol. 18; 2nd ed., Princeton 1980)
- SM* — C.G. Jung, *The spirit in man, art and literature* (Collected works, vol. 15; London 1966)
- SNZ* — *Jung's seminar on Nietzsche's «Zarathustra»*, ed. And abridged by J.L. Jarrett (Princeton 1998)
- SSO* — H. Corbin, *Sohravardi: Le livre de la sagesse orientale* (Lagrasse 1986)
- ST* — C.G. Jung, *Symbols of transformation* (Collected works, vol. 5; 2nd ed., London 1967)
- SW* — P. Kingsley, *A story waiting to pierce you* (Inverness, CA 2010)
- TE* — C.G. Jung, *Two essays on analytical psychology* (Collected works, vol. 7; 2nd ed., London 1966)
- ZL* — C.G. Jung, *The Zofingia lectures* (Collected works, supplementary volume A; London 1983)



КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ

ТАРО



Предсказания на таро - это серьезная духовная практика, позволяющая развить интуицию и получить представление о всех вероятных путях развития вашего будущего.



Обучение искусству дивинации, все виды раскладов и психологический анализ личности с помощью Таро - это и многое другое вам предлагает опытный таролог
АННА ТХЭН.

По всем интересующим вопросам пишите по адресу
ann.muw@gmail.ru



АСТРОЛОГИЯ

АСТРОЛОГИЯ - древнейшая духовная традиция, позволяющая найти свое место в мире и познать свою Истинную Волю. Анализ натальной карты - одна из важнейших духовных и психологических практик. Известно, что Карл Густав Юнг составлял натальную карту для каждого из своих пациентов, что помогало ему лучше понять клиента, а клиенту - более кратким путем прийти к своей Самости.



Стать вашим проводником на пути самопостижения и истолковать символические послания вашей космограммы готова **Мария КОРОЛЁВА**, почетный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега Телемского, выпускница астрологической академии.



По всем интересующим вопросам пишите по адресу
maria.a.koroleva@gmail.com



ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ

ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ - это возможность осознать свои глубинные желания, разобраться в себе и обогатить свою духовную жизнь посредством исследования бессознательных проявлений психики.

Это мощнейший инструмент, который позволит вам выйти на новый уровень на пути самопознания.

Высокие технологии позволяют проводить анализ, не выходя из дома, - по скайпу.



Осветить темные стороны души и разобраться с их содержанием вам поможет **Дарья КОРЕНЬКОВА** - лидер и координатор Белорусского отделения Касталии, юнгианский аналитик, психотерапевт по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт-психология».



По всем интересующим вопросам пишите по адресу **loft11korenkova@gmail.com** и **aton93@yandex.ru**
(необходимо написать на оба емейла)



АНАЛИЗ СНОВИДЕНИЙ

Издревле мир снов привлекал человека своей тайной. Наши сны, где за одну ночь порой мы проживаем целые жизни, представляют собой удивительную реальность, существующую по своим законам. Ученые, маги, пророки на протяжении всей истории прислушивались к снам и пытались постичь их тайну. Счастливые и ужасающие, простые и причудливые, близкие к повседневному миру и сказочные. Такие разные и такие удивительные. Юнгианская психология создала свою уникальную систему понимания снов. Эта система, далекая от популярных сонников, позволяет нам понять мир наших снов и услышать то послание, которое дает нам наша душа через сновидение. Если вам снятся значимые сны и вам нужна помощь мастера, имеющего опыт и образование в этой области, — вы можете обратиться к юнгианскому аналитику Касталии **Анне Симбалайн**, которая проводит анализ снов. В отличие от психотерапии, в данном случае все может ограничиваться одним сеансом, на котором вы представляете свое сновидение (по скайпу или по переписке), и в течение часа вам помогают понять его послание.



ДОРОГО. КАЧЕСТВЕННО. СЕРЬЕЗНО.

По всем вопросам о реальности мира снов пишите
Анне СИМБАЛАЙН по адресу anncymbaline@gmail.com.

КУРС ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ «ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ»

СОВМЕСТНЫЙ ПРОЕКТ МААП и САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ИНСТИТУТА ЮНГА



ДЛЯ КОГО: Слушателем может стать каждый, кто интересуется психологией. Психологи любой модальности, социальные работники, а также лица с любым высшим, а также с неполным высшим или средним профессиональным педагогическим, психологическим или медицинским образованием.

ЗАДАЧА КУРСА: Знакомство с современной аналитической психологией и получение практических навыков психологического консультирования. Полученные знания могут использоваться в психотерапии и для индивидуального, семейного консультирования, психолого-педагогической работы, также в области управления человеческими ресурсами, PR и рекламы. ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ ДИПЛОМ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРЕПОДГОТОВКЕ УСТАНОВЛЕННОГО ОБРАЗЦА.

ПРЕПОДАВАТЕЛИ: Занятия проводят сертифицированные юнгианские аналитики – члены IAAP (Международной ассоциации аналитической психологии), практикующие психотерапевты. Преподаватели курса имеют большой опыт проведения выездных семинаров и учебных программ в городах России и ближнего зарубежья.

ФОРМАТ:

Форма обучения: Очная. Программа рассчитана на 2,5 года (500 академических часов). Занятия проходят по субботам и воскресениям, один раз в месяц в соответствии с расписанием, с 10.00 до 18.00



АДРЕСНЫЙ БЛОК:

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ЮНГА
Санкт-Петербург, Петроградская наб., 42
Тел: (812) 972-16-77, e-mail: jungterra@mail.ru
Наш сайт: <http://jungterra.ru/>

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)

**ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ!
ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ
ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ**

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля — детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

ОБУЧЕНИЕ аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.

Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.

МАОП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МАОП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции


 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала

 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" ставит своей целью
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
в изучении МАГИИ и МИСТИКИ, а ТАКЖЕ
в ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
Востока и Запада.

Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ В КОЛЛЕДЖ
ПО АДРЕСУ INFO-THELEMA@MAIL.RU
ИЛИ ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68



Inverted Tree

*Сообщество «Inverted Tree» объединяет людей,
чей Путь – это путешествие по темным областям
человеческой психики.*

*Мы исследуем измененные состояния сознания
в шаманских трансовых практиках, в ритуальной
работе
и в работе с осознанными сновидениями.*

*В рамках просветительской работы,
сообщество «Inverted Tree»
регулярно публикует переводы материалов
окультурной тематики.*

*Если вы пишете статьи или занимаетесь переводами,
будем рады сотрудничеству.*

*Пишите нам по адресу invertedtree@yandex.ru
Адрес сайта: <http://www.invertedtree.ucoz.ru>*

Через корни подсознания, к целостному человеку...

Книжный магазин shop.castalia.ru

Клубом «Касталия» за время существования издано множество книг. Ознакомиться с ними и приобрести заинтересовавшие вас сможете на сайте shop.castalia.ru

Касталия



Книжный магазин

Услуги специалистов

Мой аккаунт

Оформление заказа

Корзина

Контакты

Книжный магазин



Зимний прорыв 2018 - 0271



Все жито (023)



Алхимия (03)



Гностицизм (03)



Культурология религиоведение (04)



Магия (03)



Мифология (03)



Поэзия (04)



Политология (04)



Тайны (04)



Темные (04)



Таджики Востока (04)



Темные (04)



Темные (04)

КАТЕГОРИИ ТОВАРОВ

Выбрать категорию

НОВИНКИ

- Григорий Завица, "РИТУАЛЫ" 500
- Магическая каббала Талемы и Золотой Зари 700
- Евгений Головин, "Приближение к Снежной королеве" 1200
- Александр Ходоровский, "Путь Таро. Том второй. Продвинутый уровень" 800
- Мария-Луиза фон Франц, "Число и время" 700
- Томас Мур, "Планеты внутри" 700
- Луис Руж, "Solve et Coagula" 500
- Алистер Кроули, "Душа Осириса" 700

Поиск по товарам...

Поиск

КОРЗИНА

Корзина пуста

ТОЛЬКО ДЛЯ ТЕБЕ
1100 руб. (0%)

Создать новую корзину