

Карл Юнг

ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ САМОСТИ

"И все это происходит, - говорят они, - дабы Иисус мог сделаться первой жертвой при разделении составных природ"

Ипполит, *Elenhos*, VII, 27, 8

I. ЭГО

В ходе исследования психологии бессознательного я столкнулся с фактами, потребовавшими формулирования новых понятий. Одно из этих понятий - *самость*. Сущность, получившая такое наименование, мыслится не вытесняющей другую сущность, бывшую ранее известной под названием *эго*, а скорее на правах понятия высшего порядка включающей в себя последнюю. Эго мы понимаем как комплекс, с которым соотносится все содержимое сознания. Оно, по сути, образует центр поля сознания; а поскольку этим полем охватывается эмпирическая личность, эго выступает субъектом всех личностных актов сознания. Отношение некоего психического содержания эго служит критерием его осознанности, ибо это содержание осознано не раньше, чем субъект получит представление о нем.

Данным определением мы описали и очертили сферу *охвата* субъекта. Теоретически, полю сознания не могут быть поставлены никакие пределы, поскольку оно способно к неограниченному расширению. Эмпирически оно, однако же, всегда обнаруживает свой предел, когда сталкивается с *неизвестным*. Последнее состоит из всего, нами не известного и, следовательно, не соотношенного с эго как центром поля сознания. Незвестной распадается на две группы объектов: те, что находятся вовне и могут быть восприняты посредством чувств, и те, что находятся внутри и воспринимаются непосредственно. Первой группой охватывается неизвестное во внешнем мире, второй - неизвестное в мире внутреннем. Вторую из указанных территорий мы называем *бессознательным*.

Эго, в своем качестве специфического содержимого сознания, представляет собой не простой и не элементарный, но комплексный фактор, в силу своей сложности не поддающийся исчерпывающему описанию. Опыт показывает, что оно покоится на двух основаниях, на первый взгляд различных: *соматическом* и *психическом*. Соматическое основание выводится из совокупности внутренних ощущений тела, которые, в свою очередь, уже обладают психической природой и ассоциированы с эго, а потому являются осознанными. Они производятся эндосоматическими раздражениями, лишь немногие из которых переступают порог сознания. Значительная часть этих раздражений происходит бессознательно, то есть лежит ниже порога сознания. Тот факт, что они подсознательны, совсем не обязательно означает, что они имеют чисто физиологический статус: о них это можно было бы сказать не с большим правом, чем о каких-либо иных психических содержаниях. Иногда они бывают способны переступить указанный порог, то есть становиться воспринимаемыми. Однако несомненно, что большая часть этих эндосоматических раздражений попросту не может быть осознана и настолько элементарна, что нет никаких причин приписывать им психическую природу - если только вы не разделяете философских взглядов, согласно которым жизненные процессы в любом случае являются психическими. Главным возражением против подобной вряд ли доказуемой гипотезы служит то, что она распространяет понятие психе за все и всяческие рамки, давая процессу жизни интерпретацию, лишенную строгого фактического подтверждения. Чересчур широкие понятия обычно оказываются негодными инструментами из-за своей расплывчатости и туманности. Я, поэтому, предлагаю пользоваться термином «психическое» только в тех случаях, когда засвидетельствовано присутствие воли, способной модифицировать рефлексы либо инстинктивные процессы. Здесь я вынужден отослать читателя к моей работе "On the Nature of the Psyche"¹, где несколько подробнее обсуждается данное определение "психического".

Таким образом, соматическая основа эго складывается из сознательных и бессознательных факторов. То же самое справедливо и в отношении психической основы: с одной стороны, эго

опирается на *совокупное поле сознания*, с другой - на *общую сумму бессознательных содержаний*. Последние распадаются на три группы:

во-первых, это содержания, временно остающиеся подсознательными и могущие быть воспроизведенными в произвольном порядке (память); во-вторых, это содержания бессознательные, не поддающиеся произвольному воспроизведению; в-третьих, это содержания, вообще не могущие быть осознанными. О второй группе можно судить по спонтанным прорывам подсознательных содержаний в сознание. Третья группа является гипотетической; ее существование логически выводится из фактов, стоящих за группой номер два. В нее входят содержания, которые либо *еще не* прорвались внутрь сознания, либо никогда не прорвутся в него.

Когда я сказал, что это "опирается" на совокупное поле сознания, я не имел в виду, что оно *есть* это поле сознания. Если бы это было так, это невозможно было бы отличить от поля сознания в целом. На самом деле, это для него - всего лишь точка отсчета, опирающаяся на описанный выше соматический фактор и ограниченная им.

Хотя сами по себе основания эго относительно плохо известны и бессознательны, эго по определению представляет собой сознательный фактор. С эмпирической точки зрения, можно даже сказать, что оно приобретается с ходом жизни индивида. Представляется, что оно впервые возникает из столкновения соматического фактора с окружающей средой и, однажды установившись в качестве субъекта, развивается на основе дальнейших столкновений с внешним и внутренним миром.

Невзирая на неограниченную протяженность своих оснований, эго никогда не бывает ни больше, ни меньше, чем сознание в целом. Эго как сознательный фактор, по крайней мере теоретически, поддается исчерпывающему описанию. Последнее, однако же, всегда будет не более чем портретом *сознательной личности*; в нем будут отсутствовать все черты субъекта, неизвестные ему или им не осознаваемые. Полная картина должна была бы включать их. Но полное описание личности абсолютно невозможно даже в теории, ибо бессознательный личностный компонент непознаваем. Как показывает обширнейший опыт, этот бессознательный компонент ни в коем случае нельзя считать малозначительным. Напротив, свойства личности, обладающие решающим значением, зачастую бессознательны и либо воспринимаются только другими, либо могут быть обнаружены лишь с большим трудом и не без посторонней помощи.

Таким образом, ясно, что *личность как целостный феномен* не совпадает с эго, то есть с сознательной личностью, но образует некую сущность, которую надлежит отличать от эго. Естественно, потребность в таком различии существенна только для психологии, считающейся с фактом присутствия бессознательного, - и для такой психологии подобное различие чрезвычайно важно. Даже для юриспруденции - например, при решении вопроса о вменяемости - не лишено значения, осознанны или же неосознанны определенные психические факты.

Я предлагаю личность в целом, которая, несмотря на свою данность, не может быть познана до конца, называть *самостью*. Эго, по определению, подчинено самости и относится к ней как часть к целому. Внутри поля сознания оно, как мы сказали, обладает свободой воли. Под последней я предполагаю не какое-либо философское понятие, а всего лишь хорошо известный психологический факт "свободного выбора", точнее, субъективное ощущение свободы. Но, точно так же, как наша свободная воля наталкивается на необходимость внешнего мира, она обнаруживает свои пределы и в субъективном внутреннем мире, вне поля сознания, где наталкивается на факты, принадлежащие самости. И, в точности как обстоятельства или внешние события "случаются" с нами, ограничивая нашу свободу, так и самость воздействует на эго как на нечто *объективно происходящее* и весьма слабо поддающееся изменениям со стороны свободной воли. В самом деле, хорошо известно, что эго не только не может ничего поделать против самости, но даже иногда как будто бы ассимилируется бессознательными компонентами личности, пребывающими в процессе развития, и сильно искажается ими.

В силу самой природы рассматриваемого предмета, невозможно дать эго какое-либо описание, за исключением самого формального. При любом ином способе наблюдения придется принять во внимание *индивидуальность*, присущую эго в качестве одной из его основных характеристик. Хотя те многочисленные элементы, что составляют этот комплексный фактор, сами по себе всегда и везде одинаковы, они бесконечно вариативны в том, что касается их ясности, эмоциональной окрашенности и широты охвата. Поэтому оказывается, что результат *их* комбинирования, - то есть

эго, - насколько мы можем судить, индивидуален, уникален и способен в определенной мере поддерживать свою идентичность. Его стабильность относительна, поскольку иногда случаются далеко идущие трансформации личности. Изменения такого рода не обязательно являются патологическими; они также могут сопутствовать развитию и, следовательно, укладываться в рамки нормы.

Будучи точкой отсчета поля сознания, эго выступает субъектом всех успешных попыток адаптации, в той мере, в какой последние реализуются усилием воли. Эго, таким образом, играет существенную роль в системе психической организации. Его позиция в ней настолько важна, что выглядит не лишенной основания предвзятость, согласно которому эго является центром личности, а поле сознания и есть психе *per se* (сам(а) по себе (лат.). - Прим. пер.) Если пренебречь несколькими многозначительными идеями, встречающимися у Лейбница, Канта, Шеллинга и Шопенгауэра, а также философскими экскурсами Каруса и фон Гартманна, окажется, что лишь в конце XIX века современная психология с ее индуктивными методами открыла основания, на которые опирается сознание, и эмпирически доказала присутствие психе за пределами сознательной области. Благодаря этому открытию позиция эго, до тех пор бывшая абсолютной, подверглась релятивизации: хотя эго и удержало за собой свое качество центра поля сознания, возникли сомнения в том, является ли оно центром личности. Оно - часть личности, но не вся личность. Как я уже сказал, попросту невозможно оценить, насколько велика или мала его доля в ней, насколько оно свободно или же зависимо от свойств вышеназванной "вне-сознательной" психе. Мы только можем утверждать, что эго свобода ограничена, а его зависимый характер доказан, и зачастую весьма убедительно. Мой опыт подсказывает, что никому не следует недооценивать зависимость эго от бессознательного. Конечно, нет необходимости напоминать об этом тем, кто и без того склонен переоценивать важность последнего. Своего рода критерием меры здесь могут послужить психические последствия неверных оценок; далее мы еще вернемся к ним.

Выше мы видели, что, с точки зрения психологии сознания, бессознательное поддается делению на три группы различного содержания. Однако, с точки зрения психологии личности следует двухчастное деление - на "вне-сознательную" психе, содержимое которой *личностно*, и "вне-сознательную" психе, содержимое которой *безлично* и *коллективно*. В первую группу входят интегральные компоненты индивидуальной личности, которые с тем же успехом могли бы носить сознательный характер; вторая группа, по сути, образует вездесущее, неизменное, повсюду одно и то же *качество или субстрат психе per se*. Конечно же, это - не более чем гипотеза. Однако нас подводят к ней природные особенности эмпирического материала, не говоря уже о высокой степени вероятности того, что общее сходство психических процессов у всех индивидов должно основываться на столь же общем и безличном принципе, имеющем силу закона, - точно так же как инстинкт, проявляющий свое действие у какого-либо индивида, есть лишь частная манифестация инстинктивного субстрата, общего у всех людей.

II. ТЕНЬ

В то время как содержимое личного бессознательного приобретает на протяжении жизни индивида, содержаниями коллективного бессознательного неизменно оказываются архетипы, присутствующие в нем изначально. Их соотношение с инстинктами я рассматриваю в других работах¹. С эмпирической точки зрения отчетливее всего можно характеризовать те из архетипов, которые производят самое частое и разрушающее воздействие на эго. Эти архетипы - *тень*, *анима* и *анимус*². Среди них наиболее доступна тень, с ней легче всего познакомиться на опыте, поскольку ее природа в большой мере выводима из содержимого личного бессознательного. Единственным исключением из этого правила служат те довольно редкие случаи, когда подавленными оказываются положительные качества личности и в последствии эго играет существенно отрицательную или же неблагоприятную роль.

Тень представляет собой моральную проблему, бросающую вызов личностному эго в целом, ибо ни один человек не в состоянии осознать свою тень, не приложив серьезных усилий морального характера. Ее осознание предполагает признание реального присутствия темных аспектов личности. Акт подобного признания - существеннейшее условие самопознания любого

рода; и, как правило, для совершения его нужно преодолеть немалое сопротивление. В самом деле, самопознание как психотерапевтическая процедура зачастую требует большого, тяжелого труда, растянутого на весьма долгое время.

Рассмотрение теневых характеристик - то есть изъянов, из которых составлена тень - с более близкого расстояния позволяет обнаружить, что они наделены *эмоциональной* природой, а также своего рода автономией; соответственно, им присуще свойство навязчивости, точнее сказать - властного овладения. Надо заметить, что эмоция обычно выступает не как собственная активность индивида, но как нечто случившееся с ним. Аффекты провоцируются чаще всего там, где слабее всего адаптация; при этом они раскрывают и причину ее слабости, а именно, определенную степень ущербности и наличие более низкого уровня развития личности. На этом пониженном уровне, с его неконтролируемыми или едва контролируемыми эмоциями, человек ведет себя в какой-то мере как дикарь, не только являющийся пассивной жертвой своих аффектов, но и примечательным образом неспособный к моральным суждениям.

Хотя при наличии проницательности и доброй воли тень может быть до некоторой степени ассимилирована сознательной частью личности, опыт показывает, что в ней присутствуют те или иные черты, демонстрирующие крайне упорное противодействие моральному контролю; повлиять на них оказывается почти невозможно. Сопротивление такого рода обычно связано с *проекциями*, которые не признаются таковыми, и их признание есть некое необычайное моральное свершение. Если обычно определенная часть специфических черт тени без особого труда принимается в качестве собственных свойств личности, то в данном случае не помогают ни проницательность, ни воля, поскольку источник эмоций заключен, вне всякого сомнения, в *другом лице*. Не имеет значения, насколько очевидным может быть для стороннего наблюдателя наличие проекций, - надежды на то, что субъект сам заметит их, все равно крайне малы. Необходимо убедить его, что он отбрасывает очень длинную тень, прежде чем он согласится убрать свои эмоционально окрашенные проекции с их объекта.

Предположим, определенный индивид не проявляет ни малейшей склонности признать свои проекции. В таком случае, фактор, ответственный за создание проекций, получает свободу действий и возможность достичь своей цели - если она у него есть - или спровоцировать какую-либо иную характерную для него ситуацию. Как нам известно, проецирование осуществляется не сознательным субъектом, а бессознательным. То есть человек не создает проекции, - он сталкивается с ними. Результатом проекций является изоляция субъекта от его окружения, ибо на месте реальных отношений с этим окружением теперь оказывается лишь нечто иллюзорное. Из-за проекций мир для человека превращается в отражение его собственного неведомого лица. В конечном счете они, таким образом, ведут к состоянию аутоэротизма либо аутизма, при котором человек измышляет для себя особый мир, реальность коего навеки неприкосновенна. Появляющиеся как результат этого *sentiment d'incompletude* (чувство неполноты, недостаточности (фр.) - *Прим. пер.*) и еще худшее ощущение бесплодия, в свою очередь, посредством проекции получают объяснение как злонамеренность окружающих, и такой порочный круг еще усиливает изоляцию. Чем больше проекций успело вклиниться между субъектом и его окружением, тем затруднительнее для эго увидеть что-либо сквозь свои иллюзии. Один мой сорокапятилетний пациент, страдавший неврозом принуждения с двадцатилетнего возраста, как-то сказал мне: "Но не могу же я признаться себе, что потратил впустую лучшие двадцать пять лет своей жизни!"

Зачастую, весьма трагическое зрелище представляет собой человек, явно запутывающий и собственную жизнь и жизни других, и при этом остающийся совершенно неспособным увидеть, до какой степени вся трагедия исходит от него же самого, и как он сам поддерживает ее и дает ей пищу. Не *сознательно*, конечно, - ибо сознание его поглощено жалобами и проклятиями в адрес вероломного мира, отодвигающегося все дальше и дальше. Скорее можно утверждать, что бессознательный фактор прядет нить иллюзий, заслоняющих собою мир. В конце концов формируется кокон, полностью опутывающий человека.

Можно было бы предположить, что подобные проекции, почти или даже вовсе неуничтожимые, должны принадлежать области тени - то есть, негативной стороне личности. Однако, наступает момент, когда это предположение перестает себя оправдывать, поскольку возникающие символы относятся теперь уже к лицу противоположного пола: у мужчины к женщине, и наоборот. Источником проекций выступает уже не тень, всегда наделенная тем же полом, что и субъект, а

некая дополнительная по половому признаку фигура. Здесь мы сталкиваемся с анимусом женщины и анимой мужчины - двумя соотносительными архетипами, автономный бессознательный характер которых объясняет устойчивость их проекций. Хотя тень представляет собой мотив, столь же хорошо известный мифологии, как и анима и анимус, в ней собрано прежде всего личное бессознательное, а потому ее содержимое без особых затруднений поддается осознанию. Этим тень отличается от анимы и анимуса, ибо если увидеть тень и распознать ее довольно легко, то анима и анимус гораздо дальше отстоят от сознания и в нормальных условиях осознаются редко, чтобы не сказать никогда. Тень можно разглядеть при условии некоторой самокритичности, - поскольку природа ее личностна. Однако те же трудности, что с анимой и анимусом, возникают и с тенью, когда она предстает как архетип. Иными словами, вполне в пределах человеческих способностей признать относительное зло своей природы, но попытка заглянуть в лицо абсолютного зла оказывается редким и потрясающим по воздействию опытом.

1 "Instinct and the unconscious" и "On the Nature of the Psyche", пар.397

2 Содержание этой, а также следующей главы взято из лекции, прочитанной в Швейцарском обществе практической психологии, Цюрих, 1948 г. Материал впервые был опубликован в: *Wiener Zeitschrift fuer Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, I (1948):4.

III. СИЗИГИЯ : АНИМА И АНИМУС

Что же это за фактор, создающий проекции. На Востоке его называют "Пряхой" ¹ - Майей, своим танцем порождающей иллюзии. Даже если бы мы заранее не знали символики сновидений, этот идущий с Востока намек навел бы нас на верный след: окутывающий, объемлющий и поглощающий элемент безошибочно указывает на мать ², то есть на отношение сына к его реальной матери, к ее образу и к женщине, которая для него станет матерью. Его Эрос пассивен как у ребенка: он надеется быть пойманным, втянутым, окутанным и поглощенным. В действительности он стремится попасть в обороняющий и питающий материнский зачарованный круг, в состояние младенца, избавленного от всех хлопот, испытывающего на себе заботу всего мира, который прямо-таки заставляет его быть счастливым. Неудивительно, что реальность исчезает из поля зрения!

Если эта ситуация драматизируется (ибо бессознательное обычно драматизирует ее), то мы видим перед собой, в психологическом плане, человека, живущего регрессивно, стремящегося вернуться в детство, к своей матери, бегущего от холодного жестокого мира, отказавшего ему в понимании. Зачастую рядом с ним действительно находится мать, которая внешне немало заботится о том, чтобы ее сын стал мужчиной, но на деле не пренебрегает ничем в своих неустанных жертвенных стараниях помешать ему повзрослеть и жениться. Между матерью и сыном имеется тайный заговор, и можно наблюдать, как каждый из них помогает другому в предательстве по отношению к жизни.

Кто из них виновен в этом - мать или сын? По всей вероятности, оба. Неудовлетворенную тоску сына по жизни и по внешнему миру следует принимать всерьез. У него есть подлинное желание соприкоснуться с реальностью, заключить в объятия землю и заставить житейскую ниву приносить плоды. Однако же все, что он делает, - не более чем серия судорожных попыток, ибо и его инициатива, и его способность к постоянству подорваны таящейся в нем памятью о том, что мир и счастье в мире можно получить как дар - от матери. Тот участок мира, с которым он, как всякий человек, вынужден сталкиваться снова и снова, всегда в какой-то степени неправилен, поскольку не падает ему в руки, не бежит навстречу, а сопротивляется, требует завоевывать себя и слушается только силу. Он, этот мир, предъявляет требования к мужеству человека, к его рвению, прежде всего - к его смелости и решимости, когда доходит до того, что самое бытие его ложится на чашу весов. Здесь ему потребуется вероломный Эрос, способный подвинуть его на забвение матери и на тяготы первой любви в его жизни. Но мать, предвидя такую опасность, старательно воспитывала в нем добродетель верности и преданности, дабы предохранить его от риска моральной дезинтеграции, сопутствующего любым жизненным перипетиям. Он слишком хорошо усвоил эти уроки, а потому остается верен матери. Это естественным образом вызывает у нее глубочайшую обеспокоенность (например, если в результате, он окажется гомосексуальным), но в то же время и дает ей бессознательное удовлетворение несомненно мифологического свойства.

Ибо воцарившиеся теперь отношения между ними воплощают древнейший, священнейший архетип брака матери с сыном. В конце концов, что этот пошлый мир, с его актами гражданской регистрации, конвертами с зарплатой и ежемесячными взносами за квартиру, может предложить такого, что смогло бы перевесить мистический трепет *иерогамии*? Что окажется важнее увенчанной звездами женщины, преследуемой драконом, или же благочестивой тьмы, скрывающей брак Агнца?

Этот миф более, чем какой-либо другой, иллюстрирует природу коллективного бессознательного. На данном уровне мать одновременно стара и молода, она - и Деметра и Персефона, а сын - одновременно и супруг и дремлющий, свернувшись клубочком, младенец. Несовершенства реальной жизни с ее трудностями приспособления и многочисленными разочарованиями конечно же никак не могут конкурировать с этим состоянием неописуемого совершенства.

Что касается сына, фактор, порождающий у него проекции, идентичен с образом матери, вследствие этого замещающим реальную мать. Проекция может быть устранена лишь тогда, когда сын увидит, что в царстве его психе присутствует образ не только матери, но и дочери, и сестры, и возлюбленной, и небесной богини, и хтонической Баубо. Любая мать и каждая возлюбленная вынужденно превращается в носительницу и воплощение этого вездесущего нестареющего образа, соответствующего глубочайшей внутренней реальности мужчины. Этот небезобидный образ Женщины принадлежит ему, мужчине; она замещает собой ту верность, от которой он иногда вынужден отказаться в интересах жизни; она служит столь необходимой компенсацией за риски, жертву и борьбу, завершающуюся разочарованием; она - утешение за всю горечь жизни. И, в то же время, она - великая фокусница и соблазнительница, своей Майей завлекающая его в жизнь, - не только в ее осмысленные и полезные аспекты, но и в ее пугающие парадоксы и двусмысленности, сопряженные с балансированием между добром и злом, успехом и крахом, надеждой и отчаянием. Она, будучи источником наибольшей опасности для мужчины, требует от него максимальных усилий; и если он способен на них, то она отнесется к этому с благосклонностью.

Этот образ Шпиттелер называет "Госпожа Душа". Вместо такого названия, я предложил термин "анима", чтобы указать на нечто специфическое, для чего слово "душа" оказывается слишком общим и расплывчатым обозначением. Эмпирической реальностью, которую суммирует понятие анимы, является крайне драматическое по характеру содержимое бессознательного. Его, конечно, можно описать рациональным научным языком; но тогда совершенно не удастся выразить его живые характеристики. А потому при описании процессов жизни психе я намеренно и сознательно отдаю предпочтение драматическому, мифологическому способу мыслить и говорить: он не только более выразителен, но и более точен, чем абстрактная научная терминология, привычная игра которой - думать, что ее теоретические формулировки в один прекрасный день станут алгебраическими уравнениями.

Итак, фактором, порождающим проекции, выступает анима, точнее - бессознательное, представляемое анимой.

Появляясь в снах, видениях и фантазиях, она всегда принимает персонифицированную форму, показывая тем самым, что воплощенный в ней фактор обладает всеми примечательными характеристиками женского существа³. Она - не измышление сознания, а спонтанный продукт бессознательного. Она также - и не фигура, замещающая мать. Напротив, есть все основания считать нуминозные свойства, наделяющие материнский образ столь опасной силой, производными от коллективного архетипа анимы, заново обретающего плоть в каждом ребенке мужского пола.

Поскольку анима представляет собой архетип, обнаруживающийся у мужчин, то разумно будет предположить, что некий эквивалентный архетип должен иметься и у женщин; ибо как женский элемент служит компенсацией мужчине, так и мужской - компенсацией женщине. Я, однако, не хочу, чтобы из-за подобной аргументации создалось впечатление, что к установлению указанных компенсаторных отношений мы пришли путем дедукции. Напротив: для эмпирического постижения природы анимы и анимуса понадобился обширный, долгий и разнообразный опыт. Таким образом, все, что мы скажем об этих архетипах, либо поддается прямой проверке, либо благодаря фактам становится как минимум весьма вероятным. Вместе с тем, я полностью отдаю себе отчет в

том, что сейчас мы обсуждаем пионерскую работу, по самой своей природе носящую временный характер.

Как мать для сына, так и отец для дочери оказывается первым, на кого фактор, содержащий проекции, накладывает их. Практический опыт такого рода отношений складывается из множества индивидуальных случаев, предоставляющих в наше распоряжение всевозможные вариации на одну и ту же основную тему. Поэтому краткое их описание может быть только схематическим.

Компенсацией женщине служит мужской элемент; как следствие, ее бессознательное несет на себе, так сказать, маскулинный отпечаток. В результате возникает существенное психологическое различие между мужчинами и женщинами, и я соответствующим образом назвал фактор, отвечающий за создание проекций у женщин, словом "анимус", что означает "разум" или "дух". Анимус соотносится с отцовским Логосом, так же как анима - с материнским Эросом. Я, однако, не намерен давать этим двум интуитивным понятиям слишком уж специфические определения. Эрос и Логос я использую просто как вспомогательные понятия, позволяющие описать тот факт, что сознание женщины в большей мере характеризуется связующими свойствами Эроса, а не различением и познанием, ассоциирующимися с Логосом. У мужчин Эрос, то есть функция отношения, достигает меньшего развития, чем Логос. Напротив, для женщин Эрос - выражение их подлинной природы, тогда как их Логос зачастую представляет собой всего лишь досадную ошибку. Он порождает недоразумения, а исходящие от него интерпретации вызывают раздражение у друзей и родственников. Так происходит потому, что женский Логос составлен из *мнений*, заменяющих собою размышления; под мнениями я подразумеваю *априорные* предположения, претендующие на абсолютную истинность. Всем известно, что предположения такого рода могут быть невероятно раздражающими. Поскольку анимус - великий спорщик, его действия лучше всего наблюдать во время тех дискуссий, в которых обе стороны считают себя правыми. Мужчины также способны спорить очень по-женски, когда бывают одержимы анимой и превращаются, таким образом, в анимус своей собственной анимы. Проблема тогда становится предметом их личных обид и тщеславия (как если бы они были женщинами); для женщин же она становится вопросом *силы* - силы истины, справедливости или какого-нибудь "изма", поскольку об их тщеславии уже успел позаботиться парикмахер. В женской аргументации большую роль всегда играет "Отец" (то есть, сумма расхожих мнений). Сколь бы дружелюбным и любезным ни был Эрос женщины, никакая логика на свете не сдвинет ее с места, если ею движет анимус. У мужчины зачастую возникает ощущение (не такое уж неверное), что только соблазнение, побои или насилие смогли бы оказать необходимое воздействие. Он не осознает, что эта в высшей степени драматическая ситуация тотчас бы пришла к банальному и тихому завершению, если бы он покинул поле битвы, оставив какой-нибудь другой женщине право продолжать сражение (своей жене, например, если она сама и не есть та "лошадь, которую занесло"). Такая здравая мысль почти никогда не приходит ему на ум, поскольку ни один мужчина не способен более пяти минут разговаривать с анимусом и не пасть жертвой своей собственной анимы. Всякий, у кого достанет чувства юмора, чтобы беспристрастно выслушать вытекающий диалог, будет просто поражен изобилием общих мест, некстати применяемых трюизмов, клише, взятых из газет и романов, и всякого рода затертых банальностей, перемежающихся грубыми передергиваниями и умопомрачительным отсутствием логики. Этот диалог, независимо от его участников, повторяется многие миллионы раз на всех языках мира, всегда оставаясь в сущности одним и тем же.

Указанным примечательным фактом мы обязаны следующему обстоятельству: когда сходятся вместе анимус и анима, то анимус вынимает из ножен меч силы, а анима источает яд иллюзий и соблазна. Исход далеко не всегда отрицателен, так как оба участника в этой ситуации способны влюбиться (особый случай любви с первого взгляда). Язык любви удивительно однообразен, он пользуется затасканными формулами с безграничным доверием и пиететом, и двое партнеров в который раз оказываются в банальной коллективной ситуации. При этом они разделяют иллюзию совершенно индивидуального отношения друг к другу.

Как в своих положительных, так и в своих отрицательных аспектах отношение "анима/анимус" всегда перегружено "ожесточенностью"; то есть оно эмоционально и, следовательно, коллективно. Аффекты понижают уровень отношений, приближая их к общей инстинктивной основе, где уже не может быть и речи о чем-то индивидуальном. Часто отношения продолжают идти своим путем

независимо от людей, участвующих в них, И люди эти впоследствии не знают, что же все-таки случилось с ними.

Если облако "ожесточенности", окутывающее мужчину, состоит главным образом из чувствительности и раздражения, то у женщины оно выражает себя в виде упрямых мнений, предвзятых интерпретаций, инсинуаций, непонимания; все это направлено к тому, чтобы разрушить отношения двух человеческих существ (иногда эта цель успешно достигается). Женщина, как и мужчина, попадает в сеть иллюзий, сплетенных ее ближним демоном, и в своем качестве дочери, которая одна лишь понимает отца (то есть, всегда во всем права), переносится в некую волшебную страну, где она подобно овце пасется на лугу под присмотром пастуха - своего анимуса.

Анимус, как и анима, имеет также положительный аспект. Посредством фигуры отца он выражает не только расхожие мнения, но равным образом и то, что мы обычно называем духом, в частности - философские или религиозные идеи, или же, скорее, соответствующую им позицию. Анимус, таким образом, исполняет роль психопомпа, посредника между сознанием и бессознательным и персонифицирует последнее. Как анима, будучи интегрирована, становится Эросом сознания, так и анимус становится Логосом; и, как анима наделяет сознание мужчины соотнесенностью и способностью вступать в отношения, так анимус придает сознанию женщины способность к рефлексии, обдумыванию, самопознанию.

Действие анимы и анимуса на эго в принципе одно и то же. Это действие крайне трудно устранить, ибо оно, во-первых, обладает необычайной силой и мгновенно наполняет эго-личность несокрушимым чувством правоты и праведности. Во-вторых, исходная причина этого действия оказывается спроецированной и представляется заключенной в объектах и объективных ситуациях. Полагаю, обе названные характеристики можно проследить в качестве особенностей, присущих архетипу. Ведь архетип, конечно же, существует *априорно*. Возможно, этим объясняется зачастую совершенно иррациональное, но бесспорное и несомненное существование определенных настроений и предубеждений. Вероятно, на них также трудно повлиять именно из-за мощного суггестивного эффекта, исходящего от архетипа. Он зачаровывает сознание, берет его в плен, как бы гипнотизирует. Эго при этом часто испытывает смутное чувство морального поражения, после чего ведет себя еще более оборонительно, самоуверенно, с еще большим вызовом, создавая тем самым порочный круг, лишь усиливающий его чувство неполноценности. Тогда из-под человеческих отношений выбивается почва, ибо как мания величия, так и комплекс неполноценности делает невозможным взаимное признание, без которого отношений не бывает.

Как уже говорилось, легче проникнуть взглядом в тень, чем в аниму или анимус. Общаясь с тенью, мы имеем некоторое преимущество, даваемое нам нашим образованием, всегда старавшимся убедить людей в том, что они сделаны отнюдь не из чистого золота. Поэтому каждому из нас сразу же становится понятно, что подразумевается под "тенью", "низшими сторонами личности" и т.п. Если человек забыл об этом, его память с легкостью освежат воскресная проповедь, жена или налоговый инспектор. Однако если мы имеем дело с анимой либо анимусом, все не так просто. Во-первых, образование морального характера в данном плане отсутствует, а во-вторых, большинство людей вполне удовлетворяются своей самоуверенностью и предпочитают поносить друг друга (если не хуже!), но не признавать свои проекции. В самом деле, наличие иррациональных настроений у мужчин и иррациональных мнений у женщин кажется чем-то естественным. Можно предположить, что такое положение дел имеет инстинктивную основу и должно сохраниться навсегда, дабы увековечить Эмпедоклову игру любви и ненависти между элементами. Природа консервативна и неохотно допускает смену своего пути; самым упрямым образом она обороняет неприкосновенность заповедников, где обитают анима и анимус. Поэтому осознать проекции анимы/анимуса намного труднее, чем признать свою теневую сторону. В обоих случаях нужно, конечно, преодолевать определенные моральные преграды в виде тщеславия, амбиций, самомнения, раздражения и т.п., однако в случае проекций к ним прибавляются всякого рода интеллектуальные затруднения, не говоря уже о содержимом проекции, с которым попросту неведомо что делать. В довершение всего появляются сильные сомнения насчет того, не чересчур ли мы вмешиваемся в дела природы, извлекая на свет сознания вещи, которые лучше было бы оставить в покое.

Хотя я на своем веку встречал немалое число людей, способных без особых интеллектуальных и моральных затруднений понять, что подразумевается под анимой и анимусом, попадаетея и великое множество других, кому стоит большого труда увидеть в этих эмпирических понятиях что-либо конкретное. Это показывает, что эти понятия отчасти выходят за рамки повседневного опыта. Их непопулярность обусловлена именно их непривычностью. Как следствие, против них мобилизуются предрассудки, и указанные понятия табуируются, подобно всему неожиданному.

Так что потребовав рассеять проекции, поскольку это принесет пользу и преимущества во всех отношениях, мы сразу же вступаем на новую территорию. До сих пор каждый был убежден, что такие представления как "мой отец", "моя мать" и т.д., представляют собой не что иное, как верное отображение реальных родителей, во всех Деталях соответствующее оригиналу, и что, если кто-нибудь произносит слова "мой отец", за ними стоит именно то, чем его отец является в реальности. Человек и в самом деле думает, что имеет в виду своего реального отца; однако же, предположение о тождестве ничуть не создает самого тождества. Вот где вступает в действие заблуждение *enkekalymmenos* ("скрытый под покрывалом")⁴. Если в свое психологическое уравнение некий Икс введет имеющийся у него образ отца, который он отождествляет со вполне реальным отцом, уравнение не будет решаться, так как включенная в него неизвестная величина не согласуется с реальностью. Наш Икс пренебрег тем фактом, что его представление о человеке состоит, во-первых, из полученной им по всей вероятности весьма неполной картины облика реального лица и, во-вторых, из проделанных им самим субъективных модификаций этой картины. Представление Икса о своем отце есть некая комплексная величина, за которую реальный отец отвечает лишь частично, а значительно большая доля ответственности за нее лежит на сыне. Это настолько верно, что всякий раз, когда последний либо критикует, либо превозносит своего отца, он бессознательно метит в самого себя, тем самым вызывая те же психические последствия, что и у людей, склонных пренебрежительно высказываться о себе или же, напротив, себя перехваливать. Однако, если Икс тщательно сопоставит свои реакции с реальностью, он получит шанс заметить, что допустил просчет, когда-то не сумев понять на основании поведения отца ложность своего представления о нем. Но, как правило, всякий Икс уверен в своей правоте, - а если кто-то и неправ, это без сомнения, другой. Если у нашего Икса недостаточно развит Эрос, то либо он останется индифферентным к неадекватным отношениям, сложившимся у него с отцом, либо его будет раздражать непоследовательность и вообще непостижимость отца, чье поведение на самом деле никогда не соответствует тому, каким Икс видит его. Вследствие этого Икс считает, что имеет полное право чувствовать себя обижаемым, непонимаемым и даже предаваемым.

Нетрудно представить себе, насколько желательно было бы в таких случаях устранить проекцию. И всегда находятся оптимисты, верящие в наступление золотого века сразу же, как только людям будет указан правильный путь. Однако, пусть попробуют объяснить этим самым людям, что те ведут себя подобно собаке, охотящейся за собственным хвостом. Чтобы заставить человека увидеть изъяны своей позиции, нужно гораздо больше, чем просто "сказать" ему, ибо в деле задействовано нечто большее, чем все подвластное обычному здравому смыслу. Здесь мы сталкиваемся со своего рода фатальным непониманием, в обычных условиях всегда остающимся вне пределов досягаемости. Это все равно, что ожидать от среднего законопослушного гражданина, чтобы он признал себя преступником.

Я упоминаю обо всем этом лишь для того, чтобы продемонстрировать порядок величины проекций анимы/анимуса, равно как и необходимых для их устранения моральных и интеллектуальных усилий. Не все содержимое анимы и анимуса, однако, является спроецированным. Многие из его компонентов спонтанно проявляются в снах и тому подобном; многие другие могут быть осознаны с помощью активного воображения. Так мы узнаем, что в нас живут мысли, чувства и аффекты, о возможности которых мы никогда и не подозревали. Естественно, подобная возможность покажется сущей фантастикой любому, кто не испытал ее на себе, -ибо нормальный человек "знает, что он думает". Столь детская поза, принимаемая "нормальным человеком", представляет собой попросту правило, и ни от кого неискушенного в данной сфере невозможно ожидать понимания действительной природы анимы и анимуса. Приведенные соображения вводят нас в совершенно новый мир психологического опыта, если, конечно, мы преуспеем в осуществлении его на практике. Тот, кто преуспеет, будет озадачен,

узнав, насколько многого не ведает и никогда не ведало эго. Такие достижения в самопознании в наши дни все еще крайне редки, и обычно они заранее оплачены неврозом, если не чем-нибудь худшим.

В фигурах анимы и анимуса получает свое выражение автономный характер коллективного бессознательного. Эти фигуры персонифицируют те элементы его содержимого, которые, будучи извлеченными из проекций, способны интегрироваться в сознание. В этом смысле обе фигуры представляют *функции*, отфильтровывающие содержимое коллективного бессознательного и передающие его сознанию. Их поведение, однако, таково лишь до тех пор, пока тенденции сознания и бессознательного расходятся не слишком сильно. Если же возникает какое-либо напряжение, эти функции, прежде безобидные, в персонифицированной форме входят в конфронтацию с сознанием и ведут себя как целые системы, отколовшиеся от личности, или как некие частичные души. Данное сравнение неверно лишь в одном: ничего из ранее принадлежавшего эго-личности не откалывалось от нее - напротив, две упомянутые фигуры представляют беспокойное приращение к ней. Причина подобного их поведения в том, что, хотя *содержимое* анимы и анимуса поддается интеграции, сами они не могут быть интегрированы, поскольку являются архетипами. В таком своем качестве они образуют фундамент психической структуры, в своей совокупности выходящей за пределы сознания и, следовательно, не могущей быть объектом непосредственного познания. Хотя действие анимы и анимуса можно осознать, сами они суть факторы, лежащие вне сознания, недостижимые для восприятия и воли. Поэтому, независимо от интеграции их содержаний, они остаются автономными, и об их присутствии всегда необходимо помнить. Последнее крайне важно с терапевтической точки зрения, ибо, непрерывно наблюдая за бессознательным, мы отдаем ему ту дань, которая в большей или меньшей мере гарантирует его сотрудничество. Как нам известно, с бессознательным невозможно "поладить" раз и навсегда. Фактически, одна из важнейших задач психической гигиены состоит в том, чтобы постоянно уделять внимание симптоматике бессознательных процессов и содержимого бессознательного, - по той простой причине, что сознательная психика подвергается опасности стать односторонней, заикнуться на проторенных дорожках или зайти в тупик. Дополнительная компенсаторная функция бессознательного дает возможность в какой-то мере избежать этих опасностей, которые особенно велики при неврозе. Полностью успешной компенсация бывает только в идеальных условиях, когда жизнь достаточно проста, чтобы можно было без колебаний и ошибок бессознательно следовать извилистым путем инстинкта. Чем более цивилизован, сознателен и сложен человек, тем менее он может следовать инстинктам. Его усложненные жизненные условия и среда влияют с такой силой, что заглушают тихий голос природы; ее голос замещают мнения, верования, теории и коллективные тенденции, поддерживающие собой все абберрации сознательной психики. Чтобы компенсация заработала, в таких случаях необходимо специально обращать внимание на бессознательное. В этой связи особенно важно не представлять себе архетипы бессознательного как стремительно меняющуюся фантазмагорию неуловимых образов, но видеть в них постоянно действующие автономные факторы (ибо таковыми они и являются).

Как показывает практический опыт, оба вышеуказанных архетипа наделены фатальностью, иногда способной приводить к трагическим последствиям. Они, в буквальном смысле, - мать и отец всех губительных сплетений судеб, и в этом своем качестве издавна признаны повсюду в мире. Вместе они образуют божественную пару⁵, один из членов которой, в соответствии с природой Логоса, характеризуется *пневмой* и *ноус* (Разум (греч.) - *Прим. пер.*), подобно Гермесу, постоянно меняющему цвета, тогда как второй, сообразно своей периферии Эроса, наделен чертами Афродиты, Елены (Селены), Персефоны и Гекаты. Оба представляют собой бессознательные силы, фактически "богов", каковыми справедливо считал их древний мир. Называть их так - означает отвести им центральное положение на шкале психологических ценностей, принадлежавшее им всегда, независимо от того, признавалось ли оно на сознательном Уровне: ибо власть их возрастает пропорционально той мере, которую они оставляют в бессознательном. Те, кто не видит их, пребывают в их руках, - наподобие того, как эпидемия тифа более всего свирепствует, если его источник неизвестен. Даже в христианстве божественная пара не сошла на нет, но в лице Христа и Церкви - его невесты⁶ заняла одно из высочайших мест. Такого рода параллели очень помогают нам в наших попытках отыскать верный критерий оценки значимости двух указанных архетипов. Все, что может сообщить о них сознание, малозначительно и почти

незаметно. Лишь пролив свет на темные глубины психе и рассмотрев странные, извилистые пути человеческой судьбы, мы постепенно уясняли обширность влияния этих двух факторов, дополняющих собой нашу сознательную жизнь.

Подводя итоги, я хотел бы подчеркнуть, что интеграция тени, или осознание личного бессознательного, знаменует первый этап аналитического процесса, и что без него невозможно осуществить признание анимы и анимуса. Тень может быть осознана только через взаимоотношения с партнером, анима же и анимус - только через отношения с партнером противоположного пола, ибо лишь внутри таких взаимоотношений начинают действовать их проекции. Признание анимы у мужчины создает триаду, одна треть которой трансцендентна: триада состоит из мужчины-субъекта, противоположного ему субъекта-женщины, и трансцендентной анимы. У женщины ситуация обратна. Недостающим четвертым элементом, который превратил бы триаду в тетраду, у мужчины будет архетип Мудрого Старца (мною здесь не обсуждавшийся), а у женщины - Хтонической Матери. Все четыре элемента вместе образуют наполовину имманентную и наполовину трансцендентную тетраду - архетип, который я называю *брачным кватернионом*⁷. Брачный кватернион служит исходной схемой не только для самости, но также для структуры первобытного общества с его кросс-кузенными браками, брачными классами и разделением поселения на четыре квартала. С другой стороны, самость есть образ Бога; по крайней мере, она неотличима от него. Духу раннего христианства не было чуждо знание об этом, - иначе вряд ли Климент Александрийский сказал бы, что тот, кто знает самого себя, знает и Бога⁸.

1 Erwin Rousselle, "Seelische Führung im lebenden Taoismus", Pl.I, pp. 150, 170. Руссель называет пряху "животной душой". Имеется расхожая фраза "прялка пришла в движение". Я определил аниму **как** персонификацию бессознательного.

2 Здесь и далее, слово "мать" понимается не в его буквальном смысле, но в качестве символа всего, что обладает материнской функцией.

3 Анима, конечно же, является характерной фигурой в художественной литературе. В числе свежих публикаций об аниме: Linda Fierz-David, *The Dream of Poliphilo*, а также моя "Psychology of the Transference". Анима как психологическое понятие впервые появляется в XVI в, у гуманиста Рихарда Вита. См. в моей работе *Mysterium Coniunctionis*, par.91ff.

4 Данный парадокс, восходящий к Эвбулиду из Мегары, таков:

"Можешь ли ты узнать своего отца?" - Да. "Можешь ли ты узнать этого человека под покрывалом?" - Нет. "Этот человек под покрывалом - твой отец. Следовательно, ты и можешь узнать своего отца и не можешь узнать его".

5 Естественно, это - не психологическое и, тем более, не метафизическое определение. Как я указывал в "Отношение между Я и бессознательным", сизигию составляют три элемента: женское начало в мужчине и мужское начало в женщине; имеющийся у мужчины опыт общения с женщиной (и наоборот); и, наконец, мас-кулинные и фемининные архетипические образы. Первый элемент может быть интегрирован в структуру личности посредством процесса осознания, последний - не может.

6 "Ибо в Писании сказано: Бог создал мужское и женское; мужское есть Христос, а женское есть Церковь". - *Второе послание Климента Коринфянам*, XIV, 2 (перевод Лейка I, p.151). В иконографии место Церкви часто переходит к Марии.

7 "The Psychology of the Transference" Ср. ниже, пар. 358, *кватернион* наассенов.

8 Ср. ниже, пар. 347.

IV. САМОСТЬ

Теперь мы перейдем к вопросу о том, оказывает ли какое-то особое влияние на эго-личность рост самопознания в результате устранения безличных проекций - другими словами, интеграция содержимого коллективного бессознательного. Можно ожидать, что в той мере, в какой интегрированные компоненты эго содержимого являются *составными частями самости*, влияние окажется существенным. Их ассимилирование не только расширяет поле сознания, но и увеличивает важность эго, в особенности, если, как обычно и бывает, эго лишено критичности в подходе к бессознательному. В подобных случаях эго легко подавляется и идентифицируется с ассимилированным содержимым бессознательного. Так, например, мужское сознание подпадает под власть анимы и даже может стать одержимо ею.

Дальнейшие последствия интеграции содержаний бессознательных я обсуждаю в другом месте, а потому позволю себе здесь не вдаваться в подробности. Следует лишь напомнить, что чем более многочисленны и значительны бессознательные содержания, ассимилированные в эго, тем сильнее эго приближается к самости, даже если такое приближение будет составлять бесконечный процесс. Это неизбежно приводит к инфляции эго, если не провести критическую демаркационную линию между ним и фигурами бессознательного. Но подобный акт разграничения дает практические результаты, только если удастся установить разумные границы эго и вместе с тем предоставить бессознательным фигурам - самости, аниме, анимусу и тени - относительную автономность и права реальности (психического характера). Если же пытаться психологическими объяснениями доказывать отсутствие этой реальности, получится либо вообще нулевой результат, либо еще большая инфляция эго. Нельзя избавиться от фактов, попросту объявляя их нереальными. Например, реальность фактора, порождающего проекции, невозможно отрицать. Всякий, кто не признает этот фактор, отождествляется с ним - процедура, не только сама по себе сомнительная, но и представляющая немалую опасность для благополучия индивида. Каждый, кому приходилось иметь дело с такими случаями, знает, сколь большой риск таит в себе инфляция. Достаточно споткнуться на небольшом лестничном пролете или даже на ровном полу, и падение будет фатальным. Кроме мотива "гордыня предшествует падению", есть и другие, не менее неприятные психосоматические и психические факторы, принижающие человека в состоянии "надутости". Такое состояние нельзя считать сознательным самопревознесением. Как правило, дело обстоит иначе. Обычно мы вообще напрямую не осознаем этого состояния, но можем лишь судить о нем по косвенным симптомам. В число последних входит реакция нашего непосредственного окружения. Инфляция закрепляет шоры у нас на глазах, и чем больше мы оказываемся ассимилированы фактором, создающим проекции, тем сильнее склоняемся идентифицироваться с ним. Явным симптомом служит здесь растущее нежелание обращать внимание на реакции окружения и считаться с этими реакциями.

Подлинной психической катастрофой следует считать случай, когда *эго ассимилируется самостью*. Образ целостности тогда остается в бессознательном, так что он, с одной стороны, разделяет архаическую природу бессознательного, а с другой, попадает в психически релятивизированный пространственно-временной континуум, характерный для бессознательного как такового⁴. Оба эти качества имеют свойство нуминозности, а потому оказывают неограниченное действие на эго-сознание, коему свойственна дифференцированность, то есть отделенность от бессознательного, и которое к тому же существует в абсолютных пространстве и времени. Указанные его свойства жизненно необходимы. Таким образом, если эго на какое-либо время попадает под контроль бессознательного фактора, его адаптация нарушается, и открывается путь для всевозможных случайностей.

Посему, крайне важно, чтобы эго укоренилось в мире сознания и чтобы сознание усиливалось весьма тщательной адаптацией. Для этих целей в моральном плане очень полезны такие добродетели, как внимательность, совестливость, терпение и т.п., а в интеллектуальном плане - старательное наблюдение за симптоматикой бессознательного и объективная самокритичность.

Акцентуирование эго-личности и мира сознания, однако, легко может приобрести такие размеры, что фигуры бессознательного психологизируются и, как следствие, *самость становится ассимилированной эго*. Хотя такой процесс в точности противоположен только что описанному, результат будет тот же: инфляция. Теперь мир сознания подлежит сносу в угоду реальности бессознательного. В первом случае реальность нужно защищать от архаического, "вечного" и "вездесущего", состояния сна; во втором - сон отвоевывает себе место за счет мира сознания. В первом случае рекомендуется мобилизация всех позитивных качеств, во втором же - самонадеянность эго может быть ослаблена только моральным поражением. Оно необходимо, ибо иначе никогда не будет достигнута средняя степень скромности, существенно важная для поддержания баланса. Дело не в том, чтобы (как может показаться) ослабить мораль саму по себе, но в том, чтобы приложить моральные усилия в другом направлении. Например, недостаточно совестливый человек должен сделать моральное усилие, дабы исправить свой недостаток; но для того, кто неплохо укоренился в мире благодаря собственным усилиям, будет большим моральным достижением нанести поражение своим добродетелям, ослабив связи с миром и действительность

собственной адаптации. (В этой связи, вспоминается канонизированный церковью брат Клаус, ради спасения души оставивший на произвол судьбы жену и многочисленное потомство).

Поскольку все настоящие моральные проблемы начинаются там, где кончается действие уголовного кодекса, их решение почти никогда не может быть основано на прецеденте и, тем более, на предписаниях и велениях. Подлинные моральные проблемы возникают из *конфликтов дома*. Всякий, кто достаточно скромен либо благодушен, всегда может найти решение с помощью внешнего авторитета. Но тот, кто доверяет другим не больше, чем себе, вообще никогда не сможет достичь решения, если оно не явится ему способом, в обычном праве называемым "стихийным бедствием" (Таково юридическое значение термина, дословно означающего "божественное вмешательство". - *Прим. пер.*) Оксфордский словарь определяет данное понятие как "действие неконтролируемых сил природы". Во всех подобных случаях некий бессознательный авторитет кладет конец сомнениям, ставя нас перед *fait accompli* (Свершившийся факт (фр.) - *Прим. пер.*) (Если провести анализ до конца, окажется, что это в завуалированной форме относится и к тем, кто заимствует решения у высшего авторитета). Такой авторитет может описываться и как "божья воля", и как "действие неконтролируемых сил природы", - хотя, с психологической точки зрения, отнюдь не все равно, как именно мы его мыслим. Рационалистическая интерпретация внутреннего авторитета в качестве "природных сил" или инстинктов удовлетворяет современным интеллектуальным требованиям, но ее слабость в том, что видимая победа инстинкта оскорбительна для нашего морального самоуважения; а потому мы склонны убеждать себя, что решили вопрос исключительно рациональным усилием воли. Цивилизованному человеку присущ такой страх перед *crimen laesae maiestatis humanae* (Преступление, состоящее в оскорблении человеческого величия (лат) - *Прим. пер.*) что он, по возможности, старается задним числом подретушировать факты и заглушить ощущение понесенного морального поражения. Он гордится тем, что кажется ему самообладанием и всеильностью его воли, и презирает людей, позволяющих голой природе перехитрить себя.

Напротив, если внутренний авторитет расценивается как "божья воля" (и тем самым подразумевается, что "природные силы" суть силы божественные), мы выигрываем в самооценке, ибо решение тогда выглядит актом повиновения и осуществлением божественного замысла. Подобные взгляды можно с некоторой долей справедливости обвинить не только в том, что они слишком уж удобны, но и в сокрытии моральной неразборчивости под личиной добродетели. Однако это обвинение оправдывается лишь в случае, когда кто-либо фактически сознательно прикрывает свою эгоистическую точку зрения лицемерным словесным фасадом. Но такое положение - ни в коем случае не правило, поскольку, в большинстве случаев, инстинктивные тенденции прокладывают себе путь как в согласии с субъективными интересами человека, так и в противоречии с ними, вне зависимости от того, одобряет ли их внешний авторитет. Нет нужды специально консультироваться с внутренним авторитетом, так как он присутствует изначально и проявляет себя в интенсивности тенденций, борющихся в ходе принятия решения. В этой борьбе индивид никогда не бывает просто наблюдателем: он более или менее "добровольно" участвует в ней, пытаясь бросить на чашу весов тяжесть своего чувства моральной свободы. Тем не менее, всегда остается невыясненным, в какой мере его якобы свободное решение имеет каузальную и, возможно, бессознательную мотивацию. Оно может быть "стихийным происшествием" так же, как и любой природный катаклизм. Проблема кажется мне неразрешимой, ибо нам неизвестно местонахождение корней моральной свободы; тем не менее, эти корни несомненно существуют, наравне с инстинктами, чью принудительную силу мы способны ощутить.

Как бы то ни было, объяснять инстинктивно действующие внутри нас естественные силы "божьей волей" не только более выгодно, но и психологически более "корректно". Мы при этом ощущаем, что живем в гармонии с *habitus* (Обычай (лат.) - *Прим. пер.*) наших предков, с жизнью их психики; то есть, мы функционируем так же, как человек функционировал везде и во все времена. Существование такого *habitus* само по себе служит доказательством его действительности, поскольку, если бы он был нежизнеспособен, все, кто подчинились ему, давно погибли бы от недостатка адаптированности. Но получается как раз наоборот: придерживаясь его, человек имеет все шансы достичь средней продолжительности жизни. Если образ мыслей, соответствующий этому обычаю, дает подобные гарантии, то не только нет причин объявлять его неверным, но, напротив, есть достаточные основания считать его "истинным" или же "корректным" в

психологическом смысле. Психологические истины не являются метафизическими прозрениями; они суть освященные обычаем способы мышления, чувствования и поведения, доказавшие на опыте свою адекватность и полезность.

Так что, когда я предлагаю понимать обнаруживаемые нами в себе импульсы как "божью волю", я стараюсь подчеркнуть, что в них надо видеть не произвольное желание и волеизъявление, а некие абсолютные величины, с коими нужно научиться правильно обращаться. Воля способна лишь частично контролировать их. Она в состоянии подавить их, но не изменить их природу, и то, что было однажды подавлено, выплывает снова, в другом месте и в измененной форме, но на этот раз - нагруженное раздражением, превращающим ранее безобидный природный импульс в нашего врага. Я также хотел бы, чтобы термин "Бог", подразумеваемый понятием "божьей воли", понимался не столько в христианском его значении, сколько в том смысле, в котором Диотима ответила Сократу, что Эрос есть "великий демон" (Платон, "Пир", 202 Д-Е: "Так что же такое Эрот? - спросил я... - Великий демон, Сократ. Ведь все демоны представляют собой нечто среднее между богом и смертным". (Перевод С.Апта.) - *Прим.пер.*) Греческие слова *daimon* и *daimonion* обозначают некую определяющую силу, приходящую к человеку извне, подобно провидению или судьбе, - хотя этическое принятие решений остается за человеком. Он, однако, должен знать, что делает и относительно чего принимает решение. Тогда он, повинаясь, следует не одному только своему мнению, - а отвергая эту силу, он уничтожает не одно только свое изобретение.

Чисто биологический или естественнонаучный подход недостаточен для психологии в силу своего, главным образом интеллектуального характера. Этот его характер, конечно, - не изъян, и методы естественных наук доказали, что их эвристическая ценность весьма значительна для психологических исследований. Но психические явления в их целостности невозможно постичь с помощью интеллекта, ибо в их состав входят не только *значения*, но и *ценности*, а последние зависят от интенсивности сопутствующего эмоционального, чувственного тона. Поэтому, необходимы по крайней мере две "рациональных" функции⁵, чтобы вычертить нечто приближающееся к полной диаграмме заданного содержимого психики.

Следовательно, если, имея дело с психическими содержаниями, допускать не только интеллектуальные, но также и ценностные суждения, в результате можно получить не просто более полную картину рассматриваемого содержимого психики, но и лучшее представление о месте, занимаемом им в общей иерархии психических содержаний. Чувственная ценность служит весьма важным критерием, без которого психология не может обойтись, поскольку она в большой мере определяет, какую роль будет играть данное содержимое в психической экономике. Я хочу сказать, что аффективная ценность определяет меру интенсивности представления, а интенсивность, в свою очередь, определяет энергетическое напряжение данного представления, его действенный потенциал. Тень, например, обычно имеет определенно негативную эмоциональную ценность, тогда как анима и анимус окрашены несколько позитивнее. Если тени сопутствуют более или менее четкие и поддающиеся описанию тона, то анима и анимус демонстрируют чувственные качества, определить которые гораздо труднее.

Главным образом, они ощущаются как нечто зачаровывающее, нуминозное. Зачастую их окружает атмосфера чувствительности, обидчивой сдержанности, скрытности, болезненно тесной связи и при этом - абсолютной властности. В этих качествах выражает себя относительная автономность фигур анимы и анимуса. По своему аффективному рангу они соотносятся с тенью примерно так же, как тень с эго-сознанием. Представляется, что основной аффективный акцент приходится на долю последнего; во всяком случае оно способно - со значительными затратами энергии - хотя бы временно подавить тень. Но если по какой-либо причине бессознательное берет верх, тогда весомость тени и других его фигур возрастает в такой пропорции, что шкала ценностей приобретает обратный характер. То, что залегало дальше всего от бодрствующего сознания и казалось целиком бессознательным, обретает угрожающие формы, и аффективная ценность растет по мере продвижения вверх на следующей шкале: эго-сознание, тень, анима, самость. Подобная инверсия сознательного состояния бодрствования регулярно происходит при переходе от бодрствования ко сну, и тогда ярче всего проступают именно те образы, которые оставались бессознательными при свете дня. Относительную инверсию ценностей вызывает также любое *abaissement du niveau mental* (Понижение плато интеллекта, понижение сознания (фр.) - *Прим. пер.*)

Здесь я говорю о *субъективной* эмоциональной ценности, подверженной вышеописанным более или менее периодическим изменениям. Но есть еще и *объективные* ценности, основанные на *consensus omnium* (Всеобщее согласие (лат.) - *Прим. пер.*) - например, моральные, эстетические и религиозные ценности; это - признаваемые всеми идеалы или окрашенные чувством коллективные представления ("*representations collectives*" Леви - Брюля)⁶. Субъективные чувственные тона или "ценностные кванты" легко распознаются на основании числа и типа порождаемых ими констелляций, или симптомов беспокойства⁷. Коллективные идеалы часто лишены субъективного эмоционального тона, но тем не менее сохраняют чувственную ценность. Эту их ценность, следовательно, нельзя продемонстрировать с помощью субъективных симптомов; однако, можно доказать ее наличие на основании их характерного символизма и связанных с этими коллективными идеями атрибутов, - не говоря уже об их суггестивном воздействии.

Данная проблема имеет свой практический аспект, поскольку вполне может случиться, что коллективное представление, хотя бы и значимое само по себе, в силу отсутствия у него субъективных чувственных тонов представлено в сновидении лишь вспомогательными атрибутами, подобно тому как териоморфный атрибут может представлять божество и т.п. И наоборот: идея может предстать в сознании без присущих ей аффективных акцентов; тогда ее надлежит переместить назад, в ее архетипический контекст - задача, выполняемая обычно поэтами и пророками. Так Гельдерлин в своем "Гимне свободе" возвращает этому понятию, затасканному частым употреблением и злоупотреблением, весь его первоначальный блеск:

"С пой поры, как поднят я из праха,
Как ее лобзания познал,
Чист мой взор, не знает сердце страха,
Страстью к ней мой разум воспылал.
Речь ее ловлю я чутким слухом,
Как богине поклоняюсь ей.
Слушайте! Вещает добрым духам
Мудрый глас владычицы моей:..."

(Перевод Л.Гинзбурга. - Цит. по: Гельдерин. Сочинения. - М.: Худлит., 1969, - с.51. -*Прим. пер.*)

Нетрудно увидеть, что идея свободы здесь трансформирована в свой исходный драматический образ - в сияющую фигуру анимы, освобожденной от тяжести земли и тирании чувств, в психопомпа, показывающего путь к полям Элизиума.

Первый из упомянутых нами случаев, когда коллективная идея представлена в сновидении в сниженном аспекте, несомненно встречается чаще: "богиня" появляется в виде черной кошки, а божество - в виде *lapis exilis* (камня, лишённого ценности). Тогда для интерпретации необходимы определенные познания не столько в зоологии и минералогии, сколько в том, что относится к существованию исторического *consensus omnium* по поводу рассматриваемого объекта. "Мифологические" аспекты присутствуют всегда, даже если они бессознательны в том или ином конкретном случае. Например, выбирая, в какой цвет - зеленый или белый - покрасить садовую калитку, человек может и не помнить, что зеленый - цвет жизни и надежды; тем не менее, символический аспект "зеленого" присутствует в качестве бессознательного *svus-entendu* (Подразумеваемое (фр.) - *Прим. пер.*) Так мы обнаруживаем, что нечто, в высшей степени значительное для жизни бессознательного, занимает самую нижнюю ступеньку на шкале ценностей сознания, и наоборот. Фигура тени сама по себе уже принадлежит царству бестелесных призраков - не говоря об аниме и анимусе, вообще проявляющихся не иначе как в виде проекций на других людей. Что касается самости, она находится целиком вне личностной сферы, если и являет себя нам, то лишь в виде религиозной мифологемы, а ее символы варьируют в диапазоне от высочайшего до наинижайшего. Всякий, кто самоидентифицируется с дневной половиной своей психической жизни, на основании только что сказанного объявит ночные сновидения пустопорожними, - хотя ночь не менее длинна, чем день, а всякое сознание очевидным образом опирается на бессознательное, коренится в нем и растворяется в нем каждой ночью. Более того, психиатрии довольно хорошо известно, что может сделать бессознательное с сознанием, и по этой причине она уделяет бессознательному внимание, зачастую кажущееся непостижимо большим с точки зрения непрофессионала. Мы знаем, например, что все, днем незначительное, разрастается

по ночам, и наоборот; таким образом, мы знаем, что рядом со всем, что днем мало, маячит то, что ночью велико, пусть даже оно и невидимо.

Знание такого рода является необходимым предварительным условием любой интеграции: то есть психическое содержание может быть интегрировано лишь если осознан его двойственный аспект, и если оно не только Постигнуто интеллектом, но и понято в соответствии с его чувственной ценностью. Однако интеллект и чувство трудно запрячь в одну упряжку - они вступают в конфликт по определению. Каждый, кто идентифицирует себя с интеллектуальной точкой зрения, изредка обнаруживает, что его чувства противостоят ему, как враг в облике анимы; со своей стороны, интеллектуальный анимус способен ожесточенно атаковать позиции чувств. Так что всякий, кто пожелает совершить трудный подвиг осознания чего-либо не только интеллектуальным образом, но и в соответствии с его чувственной ценностью, обязательно должен будет столкнуться с проблемой анимы/анимуса, решение которой откроет ему путь к высшему единству - *conjunctio oppositorum* (Соединение противоположностей (лат.) - Прим. пер.)

Хотя на первый взгляд "целостность" представляется всего лишь абстрактной идеей (так же как анима и анимус), она на самом деле носит эмпирический характер, ибо психе предвидит ее в форме спонтанных и автономных символов. Речь идет о символах четверицы либо мандалы, не только встречающихся в сновидениях современных людей, никогда раньше не слыхавших о них, но и широко распространенных в исторической памяти многих эпох и народов. Их значение, в качестве *символов единства и целостности*, подтверждается и историей, и эмпирической психологией. То, что поначалу выглядит абстрактной идеей, на самом деле указывает на нечто существующее и эмпирически осязаемое, спонтанно демонстрирующее свое априорное присутствие. Целостность, таким образом, представляет собой объективный фактор, с которым субъект сталкивается независимо от своего желания, как с анимой или анимусом; и, как последние занимают в иерархии более высокое положение, чем тень, так и целостность претендует на положение и ценность более высокую, чем у неразрывной пары. Но этой парой представлена как минимум существенная часть целостности, если даже не обе половины целого, образуемого царственной парой "брат-сестра", а тем самым - и напряженность между противоположностями, из которой рождается божественное дитя⁹ как символ единства.

Единство и целостность стоят на высшей ступени шкалы объективных ценностей, поскольку их символы уже практически неотличимы от *imago Dei* (Образ Бога (лат.) - Прим. пер.) Следовательно, все высказывания, имеющие отношение к образу Бога, приложимы также и к эмпирическим символам целостности. Опыт показывает, что индивидуальные мандалы символизируют *порядок* и возникают у пациентов в основном в периоды психической дезориентации или переориентации. В качестве магических кругов они связывают и подчиняют необузданные силы, принадлежащие миру тьмы, и создают, либо очерчивают порядок, преобразующий хаос в космос¹⁰. Мандала впервые появляется в сознании как неразборчивая точка или пятнышко," и необходимо проделать большой и тяжкий труд, попутно интегрировав немалое число проекций, прежде чем придет сколько-нибудь полное понимание всей широты охвата символа. Если бы это понимание было делом чисто интеллектуальным, его можно было бы достичь без особых затруднений, ибо встречающиеся по всему миру высказывания о Боге внутри нас и над нами, о Христе и *flatus vocis* (Мистическое тело (лат.) - Прим. пер.), о личном и надличностном атмане и т.п., все без исключения представляют собой формулировки с легкостью осваиваемые философским интеллектом. Отсюда проистекает иллюзия того, что вместе с формулировками мы овладели и самой вещью. На самом же деле мы заполучили всего лишь ее имя, - и вряд ли нам поможет старинный предрассудок, гласящий, что имя служит магическим представителем вещи, и что достаточно произнести имя, чтобы постулировать существование вещи. За многие тысячелетия мыслящий ум имел массу возможностей увидеть бесплодность этого трюка, но так и не научился не принимать интеллектуальное овладение вещью за чистую монету. Наш психологический опыт демонстрирует со всей отчетливостью, что интеллектуальное "схватывание" психологического факта не дает в наше распоряжение ничего, кроме понятия, а понятие есть не более чем имя, *flatus vocis* (Модуляция голоса (лат.) - Прим. пер.) Подобные интеллектуальные фишки легко размениваются, как пешки в шахматах. Они без помех передаются из рук в руки, ибо лишены субстанции и веса. Они звучат так, будто бы чем-то наполнены, но на самом деле они пусты внутри; и, хотя ими подразумевается некий серьезный долг, никаких

обязанностей для нас из них не проистекает. Бесспорно, интеллект полезен в своей области, но вне ее он превращается в подобие шарлатана-фокусника, особенно когда пытается манипулировать ценностями.

Кажется, можно заниматься с помощью одного лишь интеллекта любой наукой, кроме психологии, предмет которой - психе - не сводится к обычным двум аспектам, опосредуемым, соответственно, чувственным восприятием и мышлением. Функция оценки - то есть чувство - является интегральной составляющей нашей сознательной ориентации и не должна упускаться из виду в психологических суждениях любого масштаба; в противном случае, модель реального процесса, которую мы пытаемся выстроить, неминуемо окажется неполной. Ко всякому психическому процессу присовокупляется некое ценностное качество, а именно - тон его эмоциональной окрашенности. Этот тон показывает, насколько субъект *аффективно затронут* данным процессом, или насколько много процесс значит для него (в той мере, в какой этот процесс вообще достигает осознанности). Именно благодаря "аффекту" субъект становится сопричастным реальности и начинает ощущать всю ее весомость. Разница примерно такова, как между тяжелой болезнью, о которой читаешь в учебнике, и болезнью, которой болеешь в реальности. В психологии никто не будет чем-либо владеть, пока не испытает это в действительности. А потому интеллектуального понимания здесь недостаточно: оно дает нам лишь знание слов, но не существа самой вещи, как она выглядит изнутри.

Бессознательного боится гораздо большее число людей, чем можно было бы ожидать. Они пугаются даже собственной тени. Если же речь заходит об аниме и анимусе, страх переходит в панику. И в самом деле, неразрывная пара представляет содержимое психики, прорывающееся в сознание при психозе (явственнее всего - при параноидных формах шизофрении)¹². Преодоление такого страха - иногда нешуточное моральное достижение, но его, к сожалению, недостаточно для выполнения всех предварительных условий на пути к подлинному опыту самости.

Тень, неразрывная пара и самость суть психические факторы, адекватное представление о которых можно составить только на основании полного объема связанного с ними опыта. Эти понятия возникают из пережитой реальности, и прояснить их также может лишь опыт дальнейшего переживания. Философский критицизм найдет в них массу поводов для возражений; но лучше бы ему начать с признания того, что они соотносятся с *фактами*, а "понятие" служит всего лишь сокращенным описанием или определением этих фактов. Критицизм указанного рода способен повлиять на объект не больше, чем некий зоологический критицизм сумел бы повлиять на утконоса. Дело не в понятии: понятие - всего лишь слово, фишка, получающая значение и применение только потому, что она замещает определенную сумму пережитого опыта. К несчастью, я не в состоянии передать этот опыт публике. В многочисленных печатных работах я старался на конкретном клиническом материале продемонстрировать природу опыта, о котором идет речь, а также метод его получения. Везде, где мои методы применялись без искажений, приводимые мною факты подтверждались. Спутники Юпитера можно было бы видеть и во времена Галилея, если бы кто-нибудь дал себе труд воспользоваться его телескопом.

За пределами узкой сферы профессиональной психологии эти фигуры оказываются понятны всем, кто немного знаком со сравнительной мифологией. В тени они без труда узнают враждебного представителя темного хтонического мира - фигуру, чьи характеристики достаточно всеобщие.

Неразрывную пару они сразу же понимают как психический прототип всех божественных пар. Наконец, самость, в силу ее эмпирических особенностей, воспринимается как *эйдос*, стоящий за верховенствующими идеями единства и целостности, неотъемлемыми для всех монотеистических и монистических систем.

Я считаю эти параллели важными, поскольку с их помощью можно связать так называемые *метафизические* понятия, утратившие корни, бывшие у них в природном опыте, с универсальными живыми психическими процессами, дабы вернуть им их подлинное первоначальное значение. Таким путем восстанавливается связь между эго и проецируемыми психическими содержаниями, формулируемыми в настоящее время как "метафизические" идеи. К сожалению, как уже говорилось, тот факт, что метафизические идеи существуют и люди верят в них, ничуть не доказывает действительного существования их содержания или объекта, с которым они соотносятся, хотя и нельзя считать невозможным совпадение идеи с реальностью в форме

особого психического состояния благодати - пусть даже субъект оказывается неспособен вызвать его актом собственной воли. Как только метафизические идеи утрачивают свойство вызывать исходный опыт переживания и возобновлять его, они не просто становятся бесполезны, но превращаются в подлинное препятствие на пути к дальнейшему развитию. Люди хватаются за обладание тем, что когда-то означало богатство; и чем бесполезнее, непонятнее и безжизненнее становятся идеи, тем упрямее цепляются за них люди. (Естественно, хвататься можно исключительно за бесплодные идеи: жизнеспособные представления наделены содержанием и достаточным богатством, чтобы не было нужды в цеплянии за них). Так с ходом времени значительное превращается в лишенное значения. Такова, к несчастью, судьба всех метафизических идей.

Вопрос о том, что же все-таки означают подобные идеи, вырос сегодня в насущную проблему. Мир, если и не полностью отвернулся от традиции, то, по крайней мере, давно уже не желает выслушивать "послания": он предпочел бы услышать, что эти послания значат. Слова, звучащие с кафедр проповедников, непонятны и настоятельно требуют объяснения. Как это Христос своей смертью дал нам спасение, если никто не чувствует себя спасенным? Каким образом Иисус может быть Богочеловеком и что есть существо такого рода? К чему нужны Троица, непорочное зачатие, поедание тела и выпивание крови, и все такое прочее? Какая связь мыслима между миром подобных понятий и повседневным миром, материальная реальность которого является заботой широчайшего спектра естественных наук? По крайней мере, шестнадцать часов из двадцати четырех мы живем исключительно в этом повседневном мире, а остальные восемь проводим, предпочтительно, в бессознательном состоянии. Где и когда происходит что-нибудь хоть отдаленно способное напомнить нам о таких явлениях, как ангелы, чудесное насыщение, блаженство, возрождение мертвых и т.д.? Итак, весьма значительным открытием было узнать, что во время бессознательного состояния сна случаются интервалы, именуемые "сновидениями", иногда содержащие сцены, сильно напоминающие мифологические мотивы. Ибо мифы

- не что иное, как рассказы о чудесах, часто трактующие предметы, выступающие также и объектом веры.

Едва ли эти вещи существуют в повседневном мире сознания; до 1933 года разве что сумасшедшие могли реально переживать целые фрагменты мифологии. Позднее этой даты мир героев и чудовищ, как опустошительный пожар, распространился на целые нации и доказал, что странная вселенная мифов ничуть не утратила жизнеспособность на протяжении столетий разума и просвещения. Если метафизические идеи больше уже не оказывают своего зачаровывающего воздействия, этим мы обязаны определенно не какому-либо уменьшению примитивности европейской психе, но исключительно тому простому факту, что давнишние символы более не способны выражать все, бывшее сейчас ключом из бессознательного в качестве конечного результата многовекового развития христианского сознания. Подлинный результат здесь - *antimimon pneuma* (Дух подражательности (греч.) - Прим. пер.) лживый дух высокомерия, истерии, помрачения рассудка, криминального аморализма и доктринального фанатизма, в изобилии поставляющий поддельные духовные ценности, нелепое искусство, философскую болтовню и утопическую чушь, пригодную разве что для скормливания нынешнему неразборчивому массовому потребителю. Именно так выглядит пост христианский дух.

1 Материал этой главы взят из статьи: "Über das Selbst", опубликованной в: *Eranos-Jahrbuch* 1948.

2 "Отношение между Я и бессознательным"

3 В смысле, предполагаемом словами 1 Кор., 5,2 : "Iflati estis [πεφυσίω μενοι] et non magis luctum habuistis" ("И вы возгордились, вместо того чтобы лучше плакать") - высказанными по случаю терпимости в отношении инцеста с матерью ("что некто вместо жены имеет жену отца своего").

4 Ср. "On the Nature of the Psyche", par.414 ff, 439ff.

5 Ср. "Психологические типы". Рациональное и иррациональное.

6 Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.

7 "On Psychic Energy", par.14ff, 20 ff.

8 *Samtliche Werke*, I, p. 126

9 См. мою работу "Психология архетипа ребенка", а также "Психология и алхимия" (указатель, "filius Philosophorum", "дитя", "гермафродит")

10 Ср. "Психология и алхимия", ч. II, гл. 3.

V. ХРИСТОС, СИМВОЛ САМОСТИ

Дехристианизация нашего мира, сатанинское развитие науки и технологии, устрашающие материальные и моральные разрушения, оставленные второй мировой войной, - все это не однажды сравнивалось с *эсхатологическими* событиями, предсказанными в Новом Завете. Как известно, они сопряжены с приходом Антихриста:

"Это - антихрист, отвергающий Отца и Сына"¹. "А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа,... это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет..."² Апокалипсис переполнен ожиданием устрашающих событий, которые произойдут в конце времен, перед венчанием Агнца. Это ясно показывает, что *anima christiana* (Христианская душа (лат.) - *Прим. пер.*) располагает твердым знанием не только о существовании врага, но и о том, что враг этот в будущем узурпирует власть.

Читатель мог бы спросить: почему я вдруг рассуждаю здесь о Христе и его оппоненте - Антихристе? Рассуждения неизбежно подводят нас к Христу, так как он является все еще живым мифом нашей культуры. Он - наш культурный герой, независимо от своего исторического существования воплощающий миф о божественном Первочеловеке, мистическом Адаме. Он занимает центр христианской Мандалы, он - Господь Тетраморфа, то есть четырех символов евангелистов, уподобляющихся четырем колоннам его трона. Он пребывает в нас, мы - в нем. Его царствие - драгоценнейшая жемчужина, зарытое в поле сокровище, горчичное зерно, из коего вырастет великое древо, и он же - небесный град³. Как Христос находится в нас, так же в нас находится и его небесное царство⁴.

Немногих приведенных здесь общеизвестных ссылок должно быть достаточно, чтобы в необходимой мере прояснить психологическое место символа Христа. *Христос репрезентует архетип самости*.⁵ Им представлена целостность божественного или же небесного характера, слава человека, сына Божьего *sine macula peccati*, незапятнанного грехом. Он, как *Adam secundus*, (Второй Адам (лат.) - *Прим. пер.*) соответствует первому Адаму до грехопадения, когда тот еще представлял собой чистый образ Божий, о котором Тертуллиан (ум.222) говорит: "Итак, именно это надо считать образом Божьим в человеке, - то, что дух человеческий имеет те же движения и чувства, что и Бог имеет, хотя и не такие же, каковы они у Бога".⁶ Ориген (185-254) выражается гораздо яснее: *imago Dei*, запечатленный в душе, а не в теле⁷, есть образ образа, "ибо моя душа - не прямое отображение Бога, но создана наподобие первого отображения".⁸ Христос же, с другой стороны, есть подлинный образ Божий,⁹ по чьему подобию сотворен наш внутренний человек, - невидимый, бестелесный, непорочный и бессмертный.¹⁰ Образ Бога в нас раскрывается посредством "*prudentia, iustitia, moderatio, sapientia et disciplina*" (Благоразумие, справедливость, умеренность, добродетель, мудрость и дисциплина (лат.) - *Прим. пер.*).

Святой Августин (354-430) проводит различие между образом Бога, каковым является Христос, и образом, помещенным внутрь человека и служащим ему средством или возможностью уподобиться Богу.¹² Образом Божьим выступает не телесный человек, а *anima rationalis* (Разумная душа (лат.) - *Прим. пер.*) обладание которой отличает человека от животных.

"Образ Бога - внутри, не в теле... там, где понимание, там, где разум, там, где способность обнаружения правды, там Бог имеет свой образ"¹³. Посему мы должны напоминать себе, по словам Августина, что не созданы по образу Божьему ни в чем, кроме нашего разума: "... но где человек замечает, что создан по образу Бога, там он видит в себе нечто большее, чем дадено скоту"¹⁴. Отсюда явственно следует, что Божий образ, можно сказать, идентичен *anima rationalis*. Последняя есть высший духовный человек, *homo coelestis* (Небесный человек (лат.) - *Прим. пер.*) Святого Павла.¹⁵ Подобно Адаму до грехопадения, Христос является воплощением Божьего образа¹⁶, целостность коего специально подчеркивается Святым Августином. "Слово, - говорит он, - приняло на себя как бы всю целокупность человеческого, и душу, и тело. Если же хочешь, чтобы я высказался точнее - ибо даже скот имеет душу и тело -то, когда я говорю "человеческую душу и человеческую плоть", я имею в виду, что он облекся целиком в человеческую душу"¹⁷.

Образ Бога в человеке не был уничтожен грехопадением, но был лишь поврежден и искажен ("деформирован"), и он может быть восстановлен Божьей благодатью. Сфера действия интеграции подсказывается *descensus ad inferios*, сошествием души Христа в ад, где его дело спасения касается даже умерших. Психологическим эквивалентом здесь служит интеграция коллективного бессознательного, составляющая существенную часть процесса индивидуации. Святой Августин говорит: "а потому нашей целью должно быть наше совершенство, но наше совершенство есть Христос"¹⁸, ибо он есть совершенный образ Божий. По этой причине его также именуют "Царем". Его невестой (*sponsa*) выступает человеческая душа, "в сокрытом в глубине духовном таинстве соединенная со Словом, так что они суть два в единой плоти", и это соответствует мистическому браку Христа и Церкви¹⁹. Параллельно с продолжением такой *церогамии* в догматах и ритуалах Церкви, данный символизм на протяжении средних веков развился в алхимическое соединение противоположностей, или "химическую свадьбу", тем самым положив начало, с одной стороны, понятию *lapis philosophorum* (Философский камень (лат.) - Прим. пер.), означающему целостность, а с другой - понятию химического соединения.

Образ Бога в человеке, искаженный первородным грехом, может быть "преобразован"²⁰ с Божьей помощью, в соответствии с Римл., 12,2: "И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия..." Образы целостности, продуцируемые бессознательным в ходе процесса индивидуации, являются сходными с этими "преобразованиями" априорного архетипа (мандалы)²¹. Как я уже подчеркивал, спонтанные символы самости или целостности практически неотличимы от образа Бога. Несмотря на слово μεταμορφωσθε ("преобразуйтесь") в греческом тексте вышеприведенной цитаты "преображение, обновление", (*ανακαινωσις reformatio*) ума понимается не как действительное изменение сознания, но скорее как восстановление исходного состояния, апокатастасис. Это в точности согласуется с эмпирическими данными психологии о всегдашнем присутствии архетипа целостности²², могущего легко исчезнуть из поля зрения сознания или вообще не восприниматься до тех пор, пока просветленное новообращенное сознание не распознает его в фигуре Христа. В результате такого "припоминания" воссоздается исходное состояние единства с Божьим образом. Оно влечет за собой интеграцию, преодоление раскола внутри личности, вызванного борьбой инстинктов, действующих в различных, взаимно противоречащих направлениях. Единственный случай отсутствия раскола - когда человек на тех же правах, что и животное, не осознает свою инстинктивную жизнь. Но если мы имеем дело с искусственной бессознательностью, то есть подавлением, уже не отражающим жизнь инстинктов, такое состояние способно причинять вред, да и поддерживать его практически невозможно.

Нет никаких сомнений, что первоначальная христианская концепция *imago Dei*, воплощенного в Христе, означала всеобъемлющую целостность, включавшую в себя также и животную сторону человека. Тем не менее, Христу как символу недостает целостности в современном психологическом смысле, поскольку в его сферу не входит темная сторона, специально отстраняемая и выделяемая в сатанинский образ его противника. Хотя исключение силы зла было фактом, которому христианское сознание прекрасно отдавало себе отчет, потери сводились к утрате всего лишь иллюзорной тени, ибо доктрина *privatio boni* (Богословский термин: "отсутствие добра", дословно - "отъятие добра" (лат). Сложность понимания приводимых далее Юнгом цитат состоит в том, что фактически имеется в виду "уменьшение" добра, а не его полное отсутствие, хотя в православии принят перевод "отсутствие добра", который и сохранен переводчиком. - Прим. пер., ред.), впервые выдвинутая Оригеном, гласила, что зло есть простое уменьшение добра и, таким образом, не имеет субстанции. По учению Церкви, зло - не более чем "случайное отсутствие совершенства". Такое допущение влекло за собой утверждение: "omne bonum a Deo, omne malum ab homine" (Все добро от Бога, все зло от человека" (лат.) - Прим. пер.) Еще одним логическим выводом было последующее исключение зла в некоторых протестантских сектах.

Благодаря доктрине *privatio boni* целостность, казалось, гарантировалась фигурой Христа. Однако, зло, когда с ним встречаешься в плане эмпирической психологии, требует, чтобы его воспринимали более субстанциально. Здесь оно - попросту противоположность добра. Гностики, на чью аргументацию очень сильно повлиял опыт психических переживаний, подходили к проблеме зла на основе предпосылок, гораздо более широких, чем у Отцов Церкви. Например,

одно из положений их учения - то, что Христос "отбросил от себя тень"²³. Если мы придадим этой точке зрения ту весомость, которой она заслуживает, то без труда узнаем в Антихристе отброшенную часть. Легенда разрабатывает образ Антихриста как порочного имитатора жизни Христа. Он – подлинный *αυτίμιμος πνεύμα*, подражательный дух зла, идущий по стопам Христа, как тень следует за телом. Такое дополнение к яркой, но односторонней фигуре Спасителя, - дополнение, следы которого встречаются даже в Новом Завете, - должно обладать особой значительностью. И действительно, ему довольно рано стали уделять немалое внимание.

Если мы посмотрим на традиционную фигуру Христа как на аналог психической манифестации самости, то Антихрист будет соответствовать тени самости, то есть темной половине человеческой целостности, о которой не стоит судить слишком оптимистически. Насколько мы можем заключить на основании опыта, свет и тень распределены в человеческой природе столь равномерно, что психическая цельность человека предстает как минимум в немного мрачном свете. Психологическое понятие самости, отчасти выводимое из нашего знания о человеке в целом, а в остальном спонтанно вырисовывающееся в продуктах бессознательного как архетипическая четверица, связанная воедино внутренними антиномиями, не может обойтись без тени, отбрасываемой светлой фигурой, ибо без нее эта фигура лишена плоти, человечности. Внутри эмпирической самости свет и тень образуют парадоксальное единство. С другой стороны, в христианском представлении архетип безнадежно расчленен на две непримиримых половины, что в конце концов ведет к метафизическому дуализму - бесповоротному отделению царства небесного от пылающего мира осужденных.

Для всякого, кто положительно относится к христианству, проблема Антихриста оказывается весьма крепким орешком. Она - не что иное, как ответный удар дьявола, спровоцированный Божьим Воплощением; ибо дьявол раскрывается в полный рост в своем качестве противника Христа, а следовательно и Бога, лишь после возникновения христианства, тогда как еще во времена Книги Иова он был одним из сынов Божьих и фамильярничал с Яхве²⁴. С психологической точки зрения вопрос ясен, поскольку догматическая фигура Христа столь возвышенна и незапятнанна, что рядом с ней все прочее темнеет. В самом деле, она наделена таким односторонним совершенством, что просто требует психического дополнения для восстановления равновесия. Эта неизбежно возникающая оппозиция очень рано вызвала к жизни учение о двух сыновьях Бога, старший из которых получил имя Сатанаил²⁵. Приход Антихриста - не просто пророчество, а непреложный психологический закон, о существовании которого, конечно же, не ведал автор Иоанновых Посланий; тем не менее, этот закон безошибочно указал ему на предстоящую энантиодромию. В результате он писал так, будто бы знал о внутренней необходимости такого рода трансформации, хотя мы можем быть уверены, что мысль о ней представлялась ему божественным откровением. В реальности, всякое усиление дифференциации образа Христа влечет за собой соответствующую акцентуацию бессознательного дополнения к нему, тем самым увеличивая напряженность между верхом и низом.

Эти утверждения мы делаем, оставаясь целиком внутри сферы христианской психологии и символики. Никто, однако, еще не учел фактор фатальной предрасположенности, заключенной в самой христианской позиции и неизбежно ведущей к инверсии ее духа - не по неясной случайности, но в согласии с психологическим законом. Идеал духовности, стремящейся достичь высот, обречен на то, чтобы вступить в противоборство с материалистическим, привязанным к земле стремлением покорить материю и овладеть миром. Перемена в этом направлении стала заметной в эпоху Ренессанса. Данное слово означает "возрождение" и указывает на возобновление античного духа. Сегодня мы знаем, что дух этот служил главным образом маскировкой; не столько возрождался дух античности, сколько дух средневекового христианства претерпевал странные языческие трансформации, заменяя небесную цель земной, а вертикаль готического стиля - горизонтальной перспективой (включая путешествия в поисках открытий, а также эксплуатацию мира и природы). Последующее развитие, вызвавшее к жизни Просвещение и Французскую революцию, на сегодня создало во всем мире ситуацию, которую можно назвать разве что "антихристианской", в смысле, подтверждающем раннехристианское предвосхищение "конца времен".

Как будто бы до того скрытые противоположности с приходом Христа стали явными, или же маятник, резко качнувшийся в одну сторону, теперь совершает дополнительное движение в

противоположном направлении. Говорят, ни одно дерево не сможет дорасти до рая, если его корни не достигнут ада. Двухзначность движения заложена в природе маятника. Христос не запятнан пороком, но в самом начале он встречается с Сатаной, Врагом, представляющим противоположный полюс огромной напряженности, предвещаемый приходом Христа, внутри мировой психе, сигнализируемой приходом Христа. Сатана есть "*misterium iniquitatis*" (Тайна несправедливости (лат.) - Прим. пер.), сопровождающий "*sol iustitiae*" (Солнце справедливости (лат.) - Прим. пер.), так же неразлучно, как тень сопутствует свету на всех его путях; поэтому Эбиониты²⁶ и Эвхиты²⁷ считали, что один брат остается верным другому брату. Оба они борются за царство: один - за царствие небесное, второй - за "*principatus huius mundi*" (Главенство в мире сем (лат.) - Прим. пер.). Мы слышим высказывания о "тысячелетнем" царстве и "приходе Антихриста", звучащие так, будто бы двое братьев поделили между собой миры и эпохи. Таким образом, встреча с Сатаной была не просто делом случая: она - необходимое звено в цепи.

Как мы должны помнить богов античности, чтобы оценить психологическую значимость архетипа анимы/анимуса, так и Христос для нас - ближайшая аналогия самости и ее значения. Естественно, речь идет не об искусственно созданной или произвольно полагаемой коллективной ценности, но о чем-то действенном и присутствующем *per se*, заставляющем ощутить свою действенность, независимо от осознания ее субъектом. И все же, хотя атрибуты Христа (единосущность с Отцом, совечность ему и сыновние с ним отношения, непорочное зачатие, распятие, Агнец, приносимый в жертву меж двух крайностей, Единое, разделившееся на многое, и т.п.) делают его несомненным воплощением самости, под психологическим углом зрения он выглядит соответствующим только половине архетипа. Вторая половина проявляется в Антихристе. Последний - точно такая же манифестация самости, за исключением того, что в нем собран ее темный аспект. Оба представляют собой христианские символы с тем же значением, что у образа Спасителя, распятого между двумя разбойниками. Этот великий символ сообщает нам, что прогрессирующее развитие и дифференциация сознания ведет ко все более угрожающему осознанию конфликта и предполагает не более и не менее чем распятие эго, его мучительно взвешенное положение между непримиримыми крайностями²⁸. Естественно, не может быть и речи о полном устранении эго, ибо тогда был бы разрушен фокус сознания, и результатом стала бы полная бессознательность. Относительное упразднение эго затрагивает лишь те высшие, экстремальные решения, с необходимостью принятия которых мы сталкиваемся в ситуациях неразрешимых конфликтов долга. Другими словами, это означает, что в подобных случаях эго оказывается в роли страдающего наблюдателя, ничего не решающего, но вынужденного безусловно капитулировать и подчиняться решению. Последнее слово остается за "гением" человека, высшей и более широкой его частью, пределы коей никому не ведомы. Поэтому полезно будет тщательно рассмотреть психологические аспекты процесса индивидуации в свете христианской традиции, способной описать его с точностью и выразительностью, далеко превосходящей наши слабые попытки, - пусть даже христианский образ самости - Христос - лишен ее неотъемлемой тени.

Причина такого положения, как уже указывалось, заключается в доктрине "*Summum Bonum*". Ириней, опровергая гностиков, справедливо замечает, что из действия "света их Отца" приходится делать исключение, поскольку этот свет "неспособен просветить и наполнить собой даже то, что внутри него",²⁹ то есть тень и пустоту. Ему казалось зазорным, если не клеветническим, предположить, что внутри плеромы света может быть "темная и бесформенная пустота". Для христианина ни Бог, ни Христос не могут быть парадоксом; они должны обладать единым значением. Так остается вплоть до наших дней. Как тогда, так (за немногими похвальными исключениями) и сейчас мало кому известно, что самонадеянный спекулятивный интеллект подвигнул еще древних на философское определение Бога, в той или иной мере обязывавшее его быть "*Summum Bonum*". Один из протестантских теологов даже имел неосторожность утверждать, что "Бог может быть только добр". Яхве, конечно, смог бы преподать ему пару уроков в этом плане, если сам он оказался не в состоянии заметить собственные посягательства на свободу и всемогущество Бога. Подобная насильственная узурпация "*Summum Bonum*", естественно, небеспричинна, и происхождение ее лежит глубоко в прошлом (вдаваться в подробности я здесь не могу). Невзирая ни на что, она - действительный источник концепции *privatio boni*, сводящей к

нулю реальность зла; эта концепция впервые обнаруживается у Василия Великого (330-379) и Дионисия Ареопагита (2-я половина IV века), а полного развития достигает у Августина.

Самый ранний авторитетный автор, у которого можно встретить позднейшую аксиому "Omne bonum a Deu, omne malum ab homine" - Татиан (II в.), который заявляет: "Ничто злое не создано Богом; мы сами создали все зло".³⁰ Эту точку зрения принимает также Феофил Антиохийский (II в.) в трактате *Ad Autolucum*³¹.

Василий говорит следующее:

"Вам не следует ни усматривать в Боге творце существования зла, ни полагать, что у зла имеется какая-либо собственная субстанция [ἰδίαν ὑποστάιν τοῦε κακοῦε εἶναι]. Ибо зло не существует так, как существует живое существо, и мы не можем видеть перед собою какую бы то ни было его субстанциальную сущность [οὐσίαν ἐνυποστάτων]. Ибо зло есть отсутствие [στερησις] добра... И таким образом, зло не является внутренне присущим своей собственной субстанции [ἐν ἰδίᾳ ὑπαρξεί], но возникает от повреждения [πρωμασιν] души.³² Оно не есть несотворенное, как говорят о нем те, кто дурен, и делают его равным добру... и оно не является сотворенным. Ибо, если все от бога, как может из добра возникнуть зло?"

Другой пассаж проливает свет на логику приведенного утверждения. Во второй проповеди "Шестоднева" Василий говорит:

"В равной мере неблагочестиво утверждать, что зло имеет истоком Бога, поскольку противоположное не может иметь своим истоком противоположное. Жизнь не рождает смерть, тьма не бывает источником света, болезнь - не создатель здоровья... Далее, если зло и не является несотворенным, и не является сотворенным Богом, откуда берется его природа? То, что зло существует, не станет отрицать никто из живущих в мире. Что же нам тогда сказать? Что зло есть не живая одушевленная сущность, но состояние [διαθεσις] души, противоположное добру, и берет оно начало в легкомысленных [ρᾶσμοις] людях, из-за их отпадения от добра... Каждый из нас должен признать, что сам он и есть создатель всего зла в себе".

Тот вполне естественный факт, что сказав "верх", мы тем самым тотчас же предполагаем и "низ", переделан здесь в причинную связь и доведен до абсурда: ведь достаточно очевидно, что тьма не производит свет, а свет не производит тьму. Однако же, представления о добре и зле служат предпосылкой для любого морального суждения. Они образуют логически эквивалентную пару противоположностей и, в качестве таковых, *sine qua non* (Необходимое условие (лат.) - Прим. пер.) всех актов распознавания. С эмпирической точки зрения ничего большего сказать нельзя. С этой же точки зрения мы обязаны утверждать, что добро и зло, будучи сосуществующими половинами морального суждения, не выводятся друг из друга, но всегда вместе присутствуют в нем. Зло, как и добро, принадлежит к категории человеческих ценностей, и мы сами выступаем создателями моральных суждений; но мы в весьма ограниченной степени выступаем создателями фактов, относительно которых выносятся наши моральные суждения. Эти факты один называет добром, другой - злом. Только по поводу уголовно наказуемых случаев наблюдается нечто вроде *consensus generalis* (Общее согласие (лат.) - Прим. пер.). Если мы согласимся с Василием в том, что человек - создатель зла, нам тотчас же придется признать, что он также и создатель добра. Но человек прежде всего и в основном - создатель суждений; по отношению к фактам, о которых выносятся суждения, его ответственность не так легко установить. Чтобы это сделать, мы обязаны будем дать четкое определение масштабов его свободной воли. Психиатру известно, насколько отчаянно трудна задача такого рода.

По указанным причинам психолог отстраняется от метафизических утверждений, но обязан подвергнуть критическому рассмотрению предполагаемые человеческие основания *privatio boni*. Таким образом, когда Василий, с одной стороны, утверждает, что зло не имеет собственной субстанции, но возникает из "повреждения души", и если он, с другой стороны, убежден, что зло реально существует, то относительная реальность зла основана на реальном "повреждении" души, чему должна быть в равной мере реальная причина. Если душа первоначально была создана доброй, то она действительно оказалась испорчена чем-то реальным, даже если это что-то - не более чем беззаботность, безразличие или распушенность, подразумеваемые словом ρᾶθυμια. Я считаю нужным со всей силой подчеркнуть: когда нечто возводится к некоему психическому состоянию или факту, оно тем самым не сводится к нулю и не превращается в ничто, но переводится в план *психической реальности*, которую гораздо легче эмпирически установить, чем,

скажем реальность дьявола церковной догмы, не изобретенного, согласно авторитетам, человеком, а существовавшего задолго до появления последнего. Если дьявол отпал от Бога по своей свободной воле, это доказывает, что, во-первых, зло было в мире и до человека, а потому человек не может быть его единственным создателем, во-вторых, - что дьявол уже обладал "поврежденной" душой, и нам надо переложить ответственность за нее на эту реальную причину. Основной изъян аргументации Василия - *petitio principii* (Предвосхищение основания (разновидность логической ошибки) (лат) - *Прим. пер.*), приводящее его к неразрешимому противоречию: с самого начала постулируется, что независимое существование зла следует отрицать, - даже перед лицом вечности дьявола, утверждаемой догмой. Историческим объяснением такого положения служит угроза, исходившая от манихеев с их дуализмом. Это особенно заметно в трактате Тита из Бостры (ум. около 370), озаглавленном *Adversus Manichaeos* (Против манихеев (лат.) - *Прим. пер.*)³⁶ где он, опровергая манихейскую точку зрения, заявляет, что в субстанциальном смысле нет такой вещи, как зло.

Иоанн Златоуст (около 344-407) вместо *στερησις* (*privatio*) использует выражение *ἐκτροπή τοῦ καλοῦ* (отклонение или отворачивание от добра). Он говорит: "Зло есть не что иное, как отклонение от добра, а посему зло вторично по отношению к добру"³⁶.

Дионисий Ареопагит дает детальное разъяснение зла в четвертой книге *De divinis nominibus* ("О божественных именах" (лат.) - *Прим. пер.*). Зло, по его словам, не может происходить от добра, ибо если бы оно произошло от добра, то не было бы злом. Но поскольку все сущее происходит от добра, все так или иначе есть добро, а "зло не есть сущее" (*το δὲ κακὸν οὐτὲ οὐ ἐστίν*).

Зло по своей природе не является сущим, ... не способно порождать бытие и творить существа и блага.

Зло не существует вообще, и оно не является полностью ни хорошим, ни творящим благое [*οὐκ ἐστὶ κατὰ τὸ τοῦ κακοῦ οὐτὲ ἀγαθοποιόν*].

Все существующие вещи, поскольку они существуют, суть добро и происходят от добра; но в той мере, в какой они лишены добра, они не являются ни добрыми, ни существующими.

То, что лишено существования, вовсе не есть зло, ибо абсолютно несуществующее должно быть ничем, если не полагать его существующим в добре сверхсущностным способом [*κατὰ τὸ ὑπερουσίον*]. Тогда добро, как абсолютно существующее и как абсолютно несуществующее, займет первейшее и высочайшее место [*πολλοῦ ἐν προτερῶν υπερύπερον*], злу же не окажется места ни в том, что существует, ни в том, что не существует [*το δὲ κακὸν οὐτὲ ἐν τοις οὐσίς, οὐτὲ ἐν τοις μὴ οὐσίς*]³⁷.

Приведенные цитаты показывают, с какой настойчивостью Отцы Церкви отрицали реальность зла. Как мы уже упоминали, это согласуется с позицией Церкви по отношению к манихейскому дуализму, отчетливо обрисовывающейся у Августина. В ходе полемики с манихеями и маркионитами он делает следующее заявление:

"И потому все вещи добры, что некоторые из них лучше, чем другие, и добро менее добрых прибавляет славы лучшим... Те же вещи, которые мы называем дурными, суть недостатки вещей добрых, никак не могущие сами по себе существовать вне благих вещей... Но и сами эти недостатки свидетельствуют в пользу добра, присущего природе вещей. Ибо то, что есть зло из-за недостатка, должно быть добром по своей природе. Ведь недостаток противен природе, поскольку наносит ей ущерб - коего не наносил бы, если бы не уменьшал добро в ней. Следовательно, зло есть не что иное, как уменьшение добра. А потому, оно может существовать не иначе как в какой-либо благой вещи (См прим. на стр. 53 - *Прим. ред.*)... Поэтому может существовать добро без зла, такое, как сам Бог и высшие небесные существа, зло же без добра существовать не может. Ибо если зло ничему не вредит, оно не есть зло; если же вредит, то уменьшает добро; если вредит и далее, то лишь постольку, поскольку еще остается толика добра; если же зло поглотит все добро, то в природе вещи не останется ничего, что может понести ущерб; по каковой причине уже не будет и зла, способного вредить, если уже нет той природы, чье добро может быть уменьшено нанесением ущерба".

В *Liber Sententiarum ex Augustino* ("Книга извлечений из Августина" (лат.) - *Прим. пер.*) говорится (CLXXVI): "Зло не является субстанцией,³⁹ ибо, поскольку Бог не был его создателем, оно не существует; а потому недостаток или порча суть не что иное, как желание или акт ложно

направленной воли" ⁴⁰. Августин высказывается в согласии с этим, когда говорит: "Меч не есть зло; но человек, использующий меч в преступных целях, - он-то и есть зло". ⁴¹

Эти цитаты хорошо иллюстрируют точку зрения Дионисия и Августина: зло само по себе лишено субстанции и существования, ибо оно - простое уменьшение добра, которое одно лишь имеет субстанцию. Зло представляет собой *vitium* (Недостаток (лат.) - *Прим. пер.*), злоупотребление вещами в результате ложных решений воли (слепоты, вызванной дурными желаниями, и т.п.) Великий теоретик церкви Фома Аквинский говорит в связи с вышеприведенным местом из Дионисия:

"Одна из противоположностей познается через другую, как тьма познается через свет. Поэтому, что есть зло, также следует познавать из природы добра. Далее: выше мы сказали, что добро есть все достойное желания; и таким образом, поскольку всякая природа желает собственного бытия и собственного совершенства, с необходимостью придется сказать, что бытие и совершенство всякой сотворенной вещи в сущности есть добро. Посему, невозможно, чтобы зло означало некую сущность или какую-то форму природы. Следовательно, именем зла должно обозначаться отсутствие добра. Зло не является сущностью, добро же сущностью является."

Что всякая действующая сила действует ради своей цели, явственно следует из того факта, что всякая сила действует ради чего-то определенного. Далее, то, к чему определенно устремлена действующая сила, с необходимостью должно подходить этой силе, ибо последняя не стала бы стремиться к этому, если бы оно ей не подходило. Но то, что подобает вещи, есть добро для нее. Поэтому, всякая действующая сила действует ради добра".

Тот же Святой Фома приводит высказывание Аристотеля "чем белее вещь, тем меньше она смешана с черным" ⁴⁵, не упоминая, однако же, того, что противоположное утверждение "чем чернее вещь, тем меньше она смешана с белым" не только также верно, как и первое, но и логически эквивалентно ему. Он мог бы вспомнить еще и о том, что не только тьма познается через свет, но и наоборот, свет познается через тьму.

Поскольку реально лишь то, что действует, то - по Фоме Аквинскому - лишь добро реально в смысле "существования". В его аргументации, однако, вводится понятие добра, эквивалентное "удобному, достаточному, подобающему, подходящему". Таким образом, можно перевести "*omne agens agit propter bonum*" как "Всякая действующая сила действует ради того, что ей подходит". Именно так поступает и дьявол, насколько всем нам известно. Он тоже наделен "желанием" и стремится к совершенству - не в добре, а во зле. Тем не менее, вряд ли отсюда можно заключить, что его стремление "в сущности есть добро".

Зло, очевидно, может быть представлено как уменьшение, "отъятие" добра; но при такой логике с тем же успехом можно было бы сказать: "температура при арктической зиме, от которой мерзнут наши носы и уши, лишь немного ниже (если говорить в относительном смысле), чем та, что наблюдается при экваториальной жаре. Ведь арктическая температура редко опускается ниже 230 градусов над абсолютным нулем. Все предметы на земле "теплые" в том смысле, что нигде даже приблизительно не достигается абсолютный нуль. Подобным образом, все вещи более или менее "благие", и как холод есть не что иное, как уменьшение тепла, так и зло есть не что иное, как уменьшение добра, его "отъятие". Аргумент *privatio boni* остается эвфемистическим *petitio principii* независимо от того, будет ли зло считаться уменьшенным добром или же следствием конечности и ограниченности сотворенных вещей. Ложный вывод следует из предпосылки "*Deus = Summum Bonum*" (Бог = Высшее Добро (лат.) - *Прим. пер.*), поскольку немыслимо, чтобы высшее благо когда-либо породило зло. Оно просто сотворило добро, а также меньшее добро (последнее миряне называют "худшим") ⁴⁶. И, как мы отчаянно мерзнем, невзирая на то, что температура на 230 градусов выше абсолютного нуля, так же есть люди и вещи, которые, хотя и созданы Богом, добры лишь в минимальной степени, а злы - в максимальной.

Вероятно, именно указанной тенденции отрицать за злом какую бы то ни было реальность мы обязаны аксиоме "*Omne bonum a Deo omne malum ab homine*". Здесь выявляется противоречивость той истины, что создатель тепла ответственен также за холод ("добро менее добрых"). Мы, конечно, можем признать очевидную правоту Августина в том, что по природе все добры, - однако же, недостаточно добры, чтобы их испорченность не была настолько же очевидна.

Не думаю, что кому-либо взбредет в голову назвать то, что происходило и сейчас иногда происходит в концлагерях диктаторских режимов "случайным отсутствием совершенства"; это прозвучало бы как издевательство.

Психология не знает, что представляют добро и зло сами по себе; она их знает только как суждения об отношениях. "Добром" является то, что кажется подходящим, приемлемым или ценным с определенной точки зрения, злом - нечто противоположное. Если вещи, называемые нами добром, "реально" благи, то должны быть и вещи, так же "реально" являющиеся злом. Для психологии совершенно очевидно, что она имеет дело с более или менее субъективными суждениями, то есть с психической антитезой, от которой нельзя ускользнуть, поименовав ценностные отношения так, чтобы "добро" означало нечто, не являющееся злом, а "зло" - нечто, не являющееся добром. Есть вещи, с определенной точки зрения представляющие собой крайнее зло, то есть крайне опасные. Есть также вещи в человеческой природе, которые крайне опасны и сообразно этому представляются злом всякому, кто стоит на их линии огня. Замалчивать такое зло бесполезно, ибо ничего, кроме ложного чувства безопасности, подобное самоуспокоение не даст. Человеческая природа способна на зло в невероятном количестве, и злые дела столь же реальны, как и добрые, в той мере и в тех пределах, в каких человеческая психика в состоянии дифференцировать их и выносить суждения. Только бессознательное не делает различия между добром и злом. Находясь в царстве психологии, никто по-настоящему не знает, которое из них преобладает в мире. Мы попросту надеемся, что преобладает добро - так нам удобнее. Никому не дано определить, что представляло бы собой всеобщее благо. Сколь глубоко мы ни проникнем в относительность и шаткость наших моральных суждений, это все равно не сможет избавить нас от указанных недостатков, и те, кто считают себя стоящими над добром и злом, оказываются обычно наихудшими мучителями человечества, ибо их гложет боязнь собственной ущербности.

Сейчас, как никогда, важно, чтобы люди не пренебрегали опасностью зла, таящегося в них. К несчастью, оно слишком уж реально, и это обязывает психологию настаивать на реальности зла и отвергать любое определение, рассматривающее его как что-то незначительное или вовсе несуществующее. Психология - эмпирическая наука, имеющая дело с реальными предметами. Как психолог, я, таким образом, не обладаю ни склонностью, ни компетенцией ввязываться в метафизические рассуждения. Я вынужден вступать в полемику лишь там, где метафизика вступает на территорию опыта и интерпретирует его способом, не оправданным эмпирически. Моя критика *privatio boni* справедлива исключительно в рамках психологического опыта. С научной точки зрения, *privatio boni*, как должно быть для всех очевидно, основывается на *petitio principii*, когда то, что неизменно получается в конце, есть то, что вы уже заложили в начале. Аргументация такого рода не обладает силой убедительности. Однако от того факта, что подобные аргументы не только используются, но и встречают несомненное доверие, нельзя просто отделаться. Данный факт доказывает изначальное наличие тенденции отдавать первенство добру, применяя для этого все средства - подобающие и неподобающие. Так что, если христианская метафизика упорно держится за *privatio boni*, она, тем самым, предпочитает всегда преувеличивать добро и преуменьшать зло. *Privatio boni* может, таким образом, оказаться метафизической истиной. Я не берусь выносить суждения по данному предмету. Единственное, на чем я настаиваю, - что в нашей опытной сфере белое и черное, свет и тьма, добро и зло выступают эквивалентными противоположностями, всегда предполагающими существование друг друга.

Этот простейший факт получил верную оценку в так называемых "Климентовых Проповедях"⁴⁷ - собрании гностико-христианских сочинений, датируемых приблизительно 150 г. н.э. Их неизвестный автор понимает добро и зло как правую и левую руку Бога, а творение в целом рассматривает в терминах неразрывных брачных пар или бинарных оппозиций. Весьма сходным образом Марин, последователь Бардезана, считает добро "светлым" и принадлежащим правой руке (δεξιον), а зло "темным", принадлежащим левой руке (αριστερον)⁴⁸ Левая сторона, к тому же, соответствует женскому началу. Так, у Ириней (*Adv. haer.*, I, 30, 3) София Prounikos (Сладострастная (греч.) - *Прим. пер.*) названа Sinistra (Левая (лат.) - *Прим. пер.*) Климент находит это вполне совместимым с идеей Божьего единства. Если согласиться с антропоморфностью Божьего образа - а всякий образ Бога более или менее неуловимо антропоморфен, - трудно будет оспаривать логичность и естественность точки зрения Климента. В любом случае его взгляды (которые, может быть, лет на двести старше приводившихся выше цитат) доказывают, что

реальность зла не ведет с необходимостью к манихейскому дуализму и не подвергает опасности единство Божьего образа. Фактически, эти взгляды обеспечивают единство, перекрывающее собой решающее различие между иеговистской и христианской точками зрения. Яхве откровенно несправедлив, а несправедливость не является добром. Бог христианства, со своей стороны, есть *исключительно* добро. Невозможно отрицать, что теология Климента помогает нам преодолеть это противоречие способом, согласующимся с психологическими фактами.

А потому, полезно будет немного подробнее проследить направление его мысли. "Бог, - говорит он, --установил два царства [βασιλείας] и две эры [αἰῶνας], и постановил, что настоящее будет отдано злу [πονηρῶ], ибо оно мало и скоропреходяще. Будущий же мир он обещал сохранить для добра, ибо оно велико и вечно". Далее Климент говорит, что такое двойное деление соответствует устройству человека: тело восходит к женскому началу, характеризующемуся эмоциональностью, дух - к мужскому началу, означаемому рациональностью. Он называет тело и дух "двумя триадами".⁴⁹

"Человек составлен из двух смесей [φύραματων, дословно "видов теста"], женской и мужской. А потому, и путей лежит перед ним два: путь послушания и путь непослушания закону; и два царства установлены - одно, именуемое царствием небесным, и другое, которое есть царство тех, кто нынче правит на земле... Из этих двух, одно вершит насилие над другим. И два эти начала, правящие всем, суть скорые руки Божьи".

Здесь имеется намек на Второзаконие, 32,39: "Я умерщвляю и оживляю". Бог убивает левой рукой и спасает правой.

"Эти два начала не имеют собственной субстанции вне Бога, ибо у них нет иного первоисточника [αρχή]. Не были они и посланы Богом, подобно животным; ибо обладают они общим с ним умом [ομόδοξοι]... Посланы же были Богом четыре первоэлемента - теплое и холодное, влажное и сухое. Вследствие этого, он - Отец всякой субстанции [ουεσιτας], но не знания, возникающего из смешения элементов⁵⁰. Ибо когда последние были смешаны извне, выбор [προαιρεσις] зародился в них, как их дитя".

То есть из-за смешения четырех элементов возникло неравенство, вызвавшее неопределенность и тем самым создавшее необходимость решений, или актов выбора. Четыре элемента образуют четверичную субстанцию тела (тетраγενής ουε σωματος ουσια), а заодно и зла (τουε πονηρουε). Эта субстанция была "тщательно выделена Богом и послана им, но когда она подверглась смешению извне, согласно воле пославшего ее, как результат сочетания появился выбор, радующийся злу [ηε κακοιες χαιρουσα προαιρεσις]".⁵²

Последнее высказывание надо понимать следующим образом: Четверичная субстанция вечна (ουιτα αει), она - дитя Бога. Однако склонность ко злу была извне добавлена к смеси, соответствующей желанию Бога (κατα την τουε θουε βουλησιν εξω της κρασει συμβεβηκεν). Зло, таким образом, не создано ни Богом, ни кем-либо другим, оно не исходит от него и не возникло само по себе. Петр, в уста которого вложены эти соображения, явно не совсем уверен, как именно обстоит дело.

Представляется, что как будто бы без Божьего намерения (возможно, даже без его ведома) смешение четырех элементов приняло ложное направление, - хотя такую точку зрения довольно трудно примирить с идеей Климента о противоположности рук Бога, "вершащих насилие одна над другой". Очевидно Петр, направляющий развитие диалога, находит затруднительным недвусмысленно назвать Создателя причиной зла.

Автор "Проповедей" разделяет позицию христианства в духе Петра, имеющую явственный "церковнический", ритуализированный оттенок. Взятое вместе с его доктриной двух аспектов Бога, это ставит его в тесную связь с ранней иудео-христианской Церковью, у которой, согласно свидетельству Епифания, мы находим идущее от эбионитов утверждение, что Бог имел двух сыновей: старшего - Сатану, и младшего - Христа.⁵³ Михей, один из участников диалога, предполагает примерно то же самое, замечая, что, если добро и зло порождены одним и тем же способом, они должны быть братьями.⁵⁴

В средней части одного из апокалипсисов (иудео-христианского?), носящего название "Вознесение Исайи", мы находим видение семи небес, через которые Исайя был пронесен.⁵⁵ Вначале он увидел Саммаила и его воинство, против коего на небесной тверди велась "великая битва". Затем ангел повлек его далее, на первое небо, и подвел его к трону. Справа от трона стояли

ангелы, более прекрасные, чем те ангелы, что стояли слева. Те, что стояли справа, "все пели хвалу в один голос", те же, что слева, пели *вслед* за ними, и пение их было отнюдь не таково, как пение первых. На втором небе все ангелы были прекраснее, чем на первом, и дальше между ними не было различия - что на втором небе, что на более высоком. Очевидно, влияние Саммаила на первом небе все еще довольно велико, поскольку ангелы, стоящие слева, там недостаточно прекрасны. К тому же, нижние небеса не так сияюще великолепны, как верхние; каждое последующее превосходит предыдущее в сиянии. Дьявол, подобно гностическим архонам, обитает на небесном своде и, предположительно, он и его ангелы соответствуют астрологическим богам и влияниям. Градация сияния на всем пути вплоть до самого верхнего неба показывает взаимопроникновение сферы дьявола и божественной сферы Троицы, свет которой, в свою очередь, проникает до самого нижнего неба. Таким образом, обрисовывается картина взаимно дополнительных противоположностей, уравнивающих друг друга, подобно правой и левой руке. Весьма знаменательно, что как "Климентовы проповеди", так и это видение принадлежит до-манихейскому периоду (II в), когда христианству еще не было нужды сражаться с конкурентами в лице манихеев. Видение вполне можно было бы принять за доподлинное описание взаимосвязи "инь-ян", и представленная в нем картина в действительности ближе к истине, чем *privatio boni*. Она, к тому же, ничуть не вредит монотеизму, поскольку объединяет противоположности так же, как ян и инь объединяются в Дао (последнее слово иезуиты вполне логично перевели как "Бог"). Все выглядит так, будто бы манихейский дуализм впервые заставил Отцов осознать тот факт, что прежде его появления они всегда неявно верили в субстанциальность зла. Это внезапное осознание вполне могло подвести их к опасному антропоморфному предположению, что того, чего не может объединить человек, не сможет объединить и Бог. Ранние христиане, благодаря более бессознательному характеру своих представлений, еще способны были избежать подобной погрешности.

Вероятно, мы можем рискнуть и высказать догадку, что проблема иеговистского образа Бога, сложившаяся в определенную ментальную констелляцию еще со времен Книги Иова, продолжала обсуждаться в гностических кругах и в синкретическом иудаизме, причем даже более энергично, поскольку христианское решение проблемы - а именно, единодушное признание благодати Бога,⁵⁶ - не удовлетворило консервативных иудеев. В этом плане важно, что доктрина двух противоположных друг другу сыновей Бога возникла у иудео-христиан, живших в Палестине. Внутри собственно христианства данная доктрина впоследствии перешла к богومیлам и катарам; в иудаизме она повлияла на ход религиозной мысли и увековечила себя в образе двух сторон каббалистического Древа Сефирот, получивших названия *hesed* ("любовь") и *din* ("справедливость") (По-видимому, Юнг имеет в виду 4 и 5 сефироту: Хесед -бесконечное милосердие и Гебура - безусловное правосудие (жестокость) - Прим. ред.) . Знаток раввинистического учения Цви Вербловски любезно подобрал для меня несколько выдержек из еврейской литературы, имеющих отношение к рассматриваемой проблеме.

Раввин Иосиф учил: "Каково значение стиха: "а вы никто не выходите за двери дома своего до утра" (Исход, 12:22)?⁵⁷ Как только истребляющий получает разрешение действовать, он не различает между праведными и злыми. Он даже начинает с праведных"⁵⁸. Комментируя стих Исход 33:5 ("если Я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас") мидраш говорит: "Яхве имеет в виду, что он может разгневаться на вас на мгновение - ибо такова продолжительность его гнева, как сказано в стихе Исайя, 26:20, "Укройся на мгновение, доколе не пройдет гнев", -и в это мгновение истребить вас". Яхве предупреждает здесь о своей безудержной гневливости. Если в такой миг божественного гнева будет произнесено проклятие, оно несомненно окажет свое действие. Именно поэтому Валаам, "который видит видения Всемогущего" (Дословно: "Знает мысли Всевышнего..." - ср. в каноническом переводе этого стиха "... имеющий видение от Всевышнего..." -Прим. пер.),⁵⁹ будучи призван Валаком проклясть Израиль, оказался столь опасным врагом: ему известно было мгновение гнева Яхве.⁶⁰

Любовь и милосердие Бога именуются его правой рукой, а его правосудие, - его левой рукой. Так, мы читаем в III Книге Царств, 22,19: "Я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и по левую руку Его". Мидраш комментирует: "Есть ли в вышних левое и правое? Это означает, что заступники стоят справа, а обвинители - слева".⁶¹ Комментарий к стиху Исход, 15,6 ("Десница Твоя, Господи, прославилась силою;

десница Твоя, Господи, сразила врага") таков: "Когда сыны Израиля выполняют волю Бога, они делают его левую руку правой. Если они не выполняют его волю, то даже правую его руку они делают левой".⁶² "Левая рука Бога разбивает вдребезги; его правая рука славна тем, что спасает".⁶³

Опасный аспект правосудия Яхве дает о себе знать в следующем пассаже: "И еще так сказал Всевытейший, да будет Он благословен: Если я сотворю мир, основав его на одном лишь милосердии, грехи его будут велики; но если основать его на одной лишь справедливости, мир существовать не сможет. Посему я сотворю мир, основав его на правосудии и милосердии, и да устоит он!"⁶⁴ Мидраш на Бытие, 18:23 (ходатайство Авраама за Содом) говорит (от лица Авраама): "Если ты хочешь, чтобы мир устоял, то не может быть абсолютной справедливости, ибо если ты захочешь абсолютной справедливости, мир не сможет устоять. Но ты желаешь держать веревку за оба конца, ибо хочешь, чтобы были и мир, и абсолютная справедливость. Если не сделаешь малое послабление, мир не устоит".⁶⁵

Яхве отдает предпочтение раскаявшимся грешникам даже перед праведниками, и защищает их от своего правосудия, прикрывая их рукой, либо пряча под своим троном.

По поводу стиха Аввакум, 2,3 ("Ибо видение относится еще к определенному времени... и хотя бы оно и замедлило, жди его"), раввин Ионафан говорит: "Если бы вы захотели сказать: "Мы ждем [его прихода], он же не ждет", - то в ответ на это написано: "И потому Господь медлит, чтобы помиловать вас" (Исайя, 30,18)... Но поскольку и он ждет, и мы ждем, что отсрочивает его приход? Божественная справедливость отсрочивает его".⁶⁷ Именно в таком смысле следует понимать молитву раввина Иоханана: "Да будет твоей волей, Господи Боже, взглянуть на стыд наш и на наши затруднения. Облекись в милосердие твое, облекись в силу, окутайся твоею любящей добротой и препоясайся снисходительностью, и пусть мягкосердечие и доброта твоя идут пред тобою".⁶⁸ Здесь звучит необходимый призыв к Богу - помнить о своих добрых свойствах. Существует даже традиция, в которой Бог обращается с молитвой к самому себе: "Да будет Моя воля на то, чтобы Мое милосердие подавило Мой гнев, а Мое сострадание возобладаало над другими Моими атрибутами".⁶⁹ Эта традиция подкрепляется следующим рассказом:

"Раввин Ишмаэль, сын Элиши, рассказывал: "Однажды я вошел в святая святых, чтобы воскурить фимиам, и там увидел Акатриэля⁷⁰ Ях Яхве Зебаота, восседающего на высочайшем троне. Он сказал мне: "Иммаэль, сын мой, благослови меня! И я отвечал: "Да будет твоей волей, чтобы Твое милосердие подавило Твой гнев, а Твое сострадание возобладаало над другими Твоими атрибутами, дабы Ты мог общаться с твоими детьми в согласии с атрибутом милосердия и не доходил до предела строгого правосудия!" И он ответил мне кивком головы".

Из этих цитат нетрудно увидеть, каково было воздействие противоречивого образа Бога Иова. Он стал предметом религиозных рассуждений внутри иудаизма, а при посредничестве каббалы оказал также несомненное влияние на Якоба Беме. В его сочинениях обнаруживается сходная амбивалентность, в данном случае - между любовью Бога и его "огненным гневом", в коем вечно горит Люцифер.⁷³

Поскольку психология - не метафизика, нельзя ни выводить какой-либо метафизический дуализм из ее утверждений относительно эквивалентности противоположностей, ни приписывать им его.⁷⁴ Психологии известно, что эквивалентность противоположностей составляет неотъемлемое, необходимое условие актов познания, и что без противоположностей невозможно будет никакое различие. Не слишком вероятно, чтобы нечто столь тесно связанное с актом познания было в то же время свойством самого объекта. Гораздо проще предполагать, что именно наше сознание дает первичное наименование вещам и оценивает различия между ними, а может быть, оно даже и создает разграничения там, где никаких различий не заметно.

Я столь подробно углубился в доктрину *privatio boni* потому, что она в определенной степени ответственна за чересчур оптимистическую концепцию зла в человеческой природе и за чересчур пессимистический взгляд на человеческую душу. Для поддержания равновесия раннее христианство с безошибочной логикой противопоставило Христу Антихриста. Ибо как можно говорить о "верхе", если нет "низа", о "правом", если нет "левого", о "добре", если нет "зла", если одно не так же реально, как другое? Только с пришествием Христа дьявол вступил в мир в своем качестве реального противовеса Богу: - и, как уже упоминалось, в ранних иудео-христианских кругах Сатана считался старшим братом Христа.

Однако есть еще одна причина, по которой я вынужден подчеркивать значение *privatio boni*. Уже у Василия мы встречаем тенденцию приписывать зло предрасположению (*διαθεσις*) души и одновременно наделять его характером "несуществования". Поскольку зло у этого автора проистекает из человеческого легкомыслия, оно существует, так сказать, лишь в качестве побочного продукта психологического недосмотра, а последний есть такая *quantité négligeable* (Величина, которой можно пренебречь (франц.) - *Прим. пер.*), что зло и вовсе растворяется, как дым. Легкомыслие, в его качестве причины зла, конечно следует воспринимать всерьез: но это - фактор, от которого можно избавиться сменой позиции. Мы *можем* поступать иначе, если захотим. Психологическая причинность - нечто настолько ускользающее, кажущееся нереальным, что все сводимое к ней неизбежно приобретает характер чего-то несущественного, какой-то чисто случайной ошибки, значимость которой минимальна. Остается открытым вопрос, до какой степени мы обязаны этому предрассудку в нашей нынешней недооценке психе. Предрассудок этот тем серьезнее по своим последствиям, что именно из-за него в психе усматривается источник всякого зла. Отцы Церкви вряд ли успели заметить, какую фатальную власть они приписали душе. Надо быть совсем слепым, чтобы не увидеть колоссальную роль зла в мире. В самом деле, потребовалось вмешательство самого Бога, дабы избавить человечество от проклятия зла, ибо без такого вмешательства человек погиб бы. Если столь подавляющая сила зла приписывается душе, результатом может быть только негативная инфляция - то есть демонические претензии на власть со стороны бессознательного, еще усиливающие угрозу. Эти неизбежные последствия, предвосхищавшиеся фигурой Антихриста, претворились в события последнего времени, природа которых соответствует христианской эре Рыб, ныне близящейся к завершению.

В мире христианских идей Христос, несомненно, представляет самость.⁷⁵ Будучи апофеозом индивидуальности, самость имеет атрибуты единственности и единовременности. Но поскольку психологическая самость представляет собой трансцендентальное понятие, охватывающее совокупное содержимое и сознания, и бессознательного, оно поддается описанию только в терминах антиномий,⁷⁶ то есть, если мы хотим дать верную характеристику трансцендентальной ситуации, вышеуказанные атрибуты необходимо дополнить их противоположностями. Проще всего сделать это в форме кватерниона оппозиций:

В этой формуле выражена не только психологическая самость, но и догматическая фигура Христа. Как историческое лицо, Христос единовременен и уникален; как Бог, он универсален и вечен. Подобным образом и самость, как сущность индивидуальности, единовременна и уникальна: но как архетипический символ, она есть образ Бога, а потому универсальна и вечна.⁷⁷ Так что если теология изображает Христа просто "добрым" и "духовным", на другой стороне обязательно должно возникнуть нечто "злое" и "материальное", или "хтоническое", репрезентирующее Антихриста. Получающийся в результате кватернион в психологическом плане связан воедино тем фактом, что самость не рассматривается как нечто исключительно "доброе" и "духовное"; как следствие, ее тень оказывается гораздо менее черной. Следующий результат заключается в том, что теперь нет нужды отделять от целого противоположные полюса для "доброе" и "духовного":

Этот *кватернион* характеризует психологическую самость. Будучи целостностью, он, по определению, должен включать в себя светлый и темный аспекты, так же как самость охватывает и мужское и женское, и на этом основании символизируется брачным *quaternio*.⁷⁸ Последний - ни в коем случае не новое открытие, ибо согласно Ипполиту, он был известен Наассенам.⁷⁹ Таким образом, индивидуация представляет собой "*mysterium conjunctionis*" (Таинство соединения (лат.) - *Прим. пер.*), при этом самость ощущается как брачный союз противоположных половин⁸⁰ и в виде составного целого отображается в мандалах, спонтанно рисуемых пациентами.

Очень рано стало осознаваться и утверждаться, что человек Иисус, сын Марии является *principium individuationis* (Начало индивидуации (лат.) - *Прим. пер.*). Так, Ипполит передает следующие слова Василида:⁸¹ "И теперь Иисус стал первой жертвой, принесенной при разделении природ [φυλοκρίνησις] и Страсти его имели место ни по какой иной причине, как для разделения составных вещей. Ибо, как говорит он, сыновство, прежде бывшее оставленным в бесформенном состоянии [αμορφία],... нуждалось в разделении на составные части [φυλοκρίνηθηεναι] именно тем путем, каким был разделен Иисус."⁸² Согласно весьма сложному учению Василида, "не-существующий" Бог породил тройное сыновство (υἱοτης). Первый "сын", чья природа была наиболее тонкой и чистой, остался наверху с Отцом. Второй сын, чья природа грубее (παχυμερεστερα) спустился немного ниже, однако ему были даны некие крылья, подобные тем, коими Платон... наделяет душу в "Федре".⁸³ Третий сын ниже всего пал в "бесформенность", ибо его природа нуждалась в очищении (αλοκαθαρσις).

Это третье "сыновство", очевидно, - самое грубое и тяжелое, в силу своей нечистоты. Нетрудно увидеть в этих трех эманациях или манифестациях не-существующего Бога трихотомию духа, души и тела (πνευματικον, ψυχικον, σαρκικον). Дух есть нечто чистейшее и высочайшее; душа в своем качестве *ligamentum Spiritus et corporis* (Связка духа и тела (лат.) - *Прим. пер.*) грубее, чем дух, но обладает "крыльями орла", поэтому способна поднять свой вес к высшим сферам. Оба они имеют тонкую природу и, подобно эфиру или орлу, обитают вблизи области света, тогда как тело, будучи тяжелым, темным и нечистым, лишено света, но тем не менее содержит в себе божественное семя третьего сыновства, - хотя и *бессознательное и бесформенное*. Это семя было как бы пробуждено Иисусом, очищено и сделано способным к вознесению (αναδρομη),⁸⁵ благодаря тому, что противоположности были разделены в Иисусе посредством Страстей (то есть его четвертования).⁸⁶ Иисус, таким образом, служит прототипом пробуждения третьего сыновства, дремлющего во тьме человеческого состояния. Он - внутренний духовный человек".⁸⁷ Он также сам по себе представляет полную трихотомию, ибо Иисусом, сыном Марии, представлен человек во плоти, непосредственным же его предшественником является второй Христос, сын высшего архона седмерицы ("гептады"), а его первым предвосхищением - Христос, сын высшего архона восьмерицы ("огдоады"), демиург Яхве.⁸⁸ Эта трихотомия фигур человека - Антро-пос - в точности соответствует трем сыновствам не-существующего Бога и разделению человеческой природы на три части. Таким образом, имеем три трихотомии:

I	II	III
Первое сыновство	Христос Восьмерицы	Дух
Второе сыновство	Христос Седмерицы	Душа
Третье сыновство	Христос, Сын Марии	Тело

Именно в сфере темного и тяжелого тела надо искать αμορφία, "бесформенность", в которой скрыто третье сыновство. Как можно заключить из сказанного выше, эта бесформенность, кажется, почти эквивалентна "бессознательности". Q. Quispel постарался привлечь внимание к понятиям αἴνωσις у Елифания⁸⁹ и ἀνοητον у Ипполита,⁹⁰ лучше всего переводимым как "бессознательное". Все эти слова - Αμορφία, αἴνωσις и ἀνοητον - указывают на первоначальное состояние, на потенциальность содержимого бессознательного, удачно сформулированную Василидом как οὐκ οὐ σπερμα τουε κοσμου πολυμορφον οεμουε και πολυουσιον (не существующее, имеющее множество форм и создающее все возможности семя мира)⁹¹.

Такая картина третьего сыновства кое в чем аналогична средневековому *filius philosophorum* (Дословно, "сын философов" (лат.), в алхимии - "гермафродит, Меркурий". - *Прим. пер.*) и *filius macrocosmi* (Сын макрокосма (лат.) - *Прим. пер.*), также символизирующим дремлющую в

материи мировую душу.⁹² Даже у Василида тело приобретает особую, неожиданную значимость, поскольку в нем и в его материальности заключена треть явленной Божественности. Это означает не что иное, как то, что материи самой по себе приписывается существенная доля нуминозности; я усматриваю здесь предвосхищение "мистического" значения, впоследствии приобретенного материей в алхимии и - далее - в естественных науках. С психологической точки зрения особенно важно, что Иисус соответствует третьему сыновству и является прототипом "пробуждающего", ибо противоположности разделились в нем благодаря Страстям и стали осознанными, тогда как в собственно третьем сыновстве они оставались бессознательными до тех пор, пока последнее было бесформенным и недифференцированным. Можно сказать и так: в бессознательном человечества имеется скрытое зерно, соответствующее прототипу Иисуса. Как человек Иисус пришел к сознанию лишь благодаря свету, исходившему от высшего Христа и разделившего разные природы в нем, так и семя в бессознательном человечества пробуждается от света, излучаемого Иисусом, и побуждается к сходному разделению противоположностей. Такая точка зрения полностью согласуется с психологическим фактом появления архетипического образа самости в сновидениях даже тогда, когда какие-либо соответствующие представления отсутствуют в сознании человека, видящего эти сны.⁹³

Мне не хотелось бы заканчивать главу без нескольких заключительных замечаний, сделать которые меня вынуждает важность обсуждаемого материала. Очевидно, точка зрения психологии, чьим предметом выступает феноменология психе, постигается с трудом и зачастую понимается неверно. Поэтому, если я, рискуя повторениями, возвращаюсь к изложению азов, я делаю это лишь для того, чтобы упредить ложное впечатление от всего сказанного выше и избавить читателя от чрезмерных трудностей.

Проведенную мной параллель между Христом и самостью надо воспринимать только как психологическую - так же как параллель с рыбой является мифологической. О вторжении в сферу компетенции метафизики, то есть веры, здесь нет и речи. Образы Бога и Христа, проецируемые религиозной фантазией человека, не могут не быть антропоморфными - что в общем-то, и признается; посему, их можно прояснить психологически, подобно любым другим символам. Как древние христиане верили, что своим символом рыбы сообщают о Христе нечто важное, так и алхимикам казалось, что их параллель с камнем служит прояснению и углублению значения образа Христа. С ходом времени символ рыбы полностью исчез; исчез и *lapis philosophorum* (Философский камень (лат.) - *Прим. пер.*). В связи с последним символом, однако, обнаруживается немало заявлений, по-особому высвечивающих его; выражаемые в них взгляды и идеи наделяют камень такой значимостью, что в конце концов начинаешь сомневаться: не был ли Христос взят в качестве символа камня, а не наоборот. Так можно проследить развитие, не без опоры на определенные идеи посланий Иоанна и Павла, включающее Христа в сферу непосредственного внутреннего опыта и превращающее его в фигуру целостного человека. Это развитие также можно напрямую связать с психологическими свидетельствами в пользу существования архетипического содержимого психики, обладающего всеми качествами, характерными для образа Христа в его архаической и средневековой формах. Так, современная психология оказывается перед лицом вопроса, весьма напоминающего тот, что некогда стоял перед алхимиками: является ли самость символом Христа или Христос - символом самости?

Данная моя работа подтверждает вторую из альтернатив. Я попытался показать, как традиционный образ Христа концентрирует в себе характеристики архетипа - а именно, архетипа самости. Мои цель и метод в принципе не претендуют на что-то большее, чем скажем, усилия историка искусства, прослеживающего различные влияния, внесшие вклад в формирование того или иного типа изображения Христа. Так, мы встречаем понятие архетипа и в истории искусств, равно как в филологии и текстологической критике. Психологический архетип отличается от параллельных ему явлений других сфер только в одном отношении: он указывает на вездесущий факт психической жизни, тем самым представляя всю ситуацию в несколько ином свете. Возникает соблазн придавать большее значение непосредственному живому присутствию архетипа, чем идее исторического Христа. Как я уже сказал, у некоторых из алхимиков также наблюдалась склонность отдавать *lapis* первенство перед Христом. Поскольку я весьма далек от каких-либо миссионерских замыслов, я должен откровенно подчеркнуть, что излагаю здесь не исповедание веры, а доказанные научные факты. Если кто-то склонен рассматривать как реальную

действующую силу архетип самости, а Христа на этом основании считать ее символом, ему нужно иметь в виду, что имеется существенное различие между *совершенством* и *завершенностью*. Образ Христа почти совершенен (по крайней мере должен быть таковым), архетип же (насколько нам известно) означает завершенность, но весьма далек от совершенства. Это парадокс, утверждение чего-то неопишемого и трансцендентного. Соответственно, реализация самости, логически следующая из признания ее верховенства, ведет к фундаментальному конфликту, к доподлинной подвешенности между двумя противоположностями (напоминающей о распятом Христе, подвешенном между двумя разбойниками) и к состоянию приблизительной целостности, лишенной совершенства. Стремиться к "телейосису" (Законченность (греч.) - *Прим. пер.*) в смысле совершенства - не только допустимое, но и просто врожденное свойство человека, один из мощнейших корней цивилизации. Это стремление настолько сильно, что превращается в настоящую страсть, ставящую все себе на службу. Но, сколь бы естественно ни было стремиться к совершенству того или иного рода, архетип реализует себя в завершенности, а это - *τελειοσις* несколько иного рода. Если архетип начинает господствовать, завершенность *навязывается* нам вопреки всем нашим сознательным стремлениям, но в согласии с архаической природой архетипа. Индивид может стремиться к совершенству ("Итак будьте совершенны - *τελειοι* - как совершенен Отец ваш небесный")⁹⁴, но будет вынужден страдать от чего-то действующего, во имя его довершенности, наперекор его намерениям. "Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое".⁹⁵

Образ Христа вполне отвечает этой ситуации: Христос - совершенный человек, подвергшийся распятию. Вряд ли можно придумать более точное отображение цели этических усилий. Во всяком случае, трансцендентальная идея самости, служащая в психологии рабочей гипотезой, не способна состязаться с этим образом, ибо она, хотя и является символом, лишена характера исторического события, служащего откровением. Подобно восточным идеям *атмана* и *дао*, соотносящимся с нею, идея самости, по крайней мере отчасти, является продуктом познания, основанным и не на вере, и не на метафизических спекуляциях, а на том опытном факте, что при определенных условиях бессознательное спонтанно порождает архетипический символ целостности. Отсюда мы вынуждены делать вывод, что некий архетип такого рода встречается повсеместно и наделен определенной нуминозностью. И в самом деле, можно подобрать фактически любое количество как исторических свидетельств, так и современного клинического материала, подтверждающего это.⁹⁶ Появляющиеся без всякого постороннего влияния рисунки, содержащие данный символ, показывают, что он попадает в центр внимания и наделяется огромной значимостью именно в силу соединения противоположностей в нем. Естественно, такого рода соединение можно помыслит лишь как парадокс, ибо единство противоположностей представимо только в виде их взаимного уничтожения. Парадоксальность характерна для всех трансцендентальных ситуаций, поскольку лишь она одна способна адекватно выразить их природу, не поддающуюся описанию.

Во всех случаях господства архетипа самости неизбежным психологическим последствием оказывается состояние конфликта, наглядно представленного в христианском символе Распятия - этой иллюстрации обостренно ощущаемой неискренности, конец которой приходит лишь со словами "*consummatum est*" (Окончено, довершено (лат.) - *Прим. пер.*). Узнавание архетипа, таким образом, ни в коем случае не идет в обход таинства христианства; скорее оно в принудительном порядке создает психологические предпосылки, без которых "искупление" выглядело бы лишенным значения. "Искупление" не означает, что с плеч человека снимается груз, коего он никогда и не собирался на себя взваливать. Только "завершенный" человек знает, насколько он непереносим для самого себя. Насколько я могу представить себе, с христианской точки зрения нельзя выдвинуть никаких осмысленных возражений против того, чтобы кто-либо принял для себя навязываемую нам природой задачу индивидуации и отнесся к осознанию нашей целостности или завершенности как к личному обязательству. Если он подойдет к этому сознательно и интенционально, то сможет избежать неприятных последствий подавления индивидуации. Другими словами, если он добровольно принимает бремя собственной завершенности, ему не придется обнаружить, что довершение "произошло" с ним против его воли и в негативной форме. Если уж кому-то суждено спуститься в глубокую яму, лучше сделать это со всеми необходимыми предосторожностями, а не подвергать себя риску свалиться в нее спиной.

Непримиримая природа противоположностей христианской психологии сопряжена с их моральной акцентуацией. Нам эта акцентуация кажется естественной, однако если посмотреть на нее с исторической точки зрения, она окажется наследием Ветхого Завета, с его акцентом на правоте в глазах закона. Влияния такого рода не наблюдаются на Востоке, в философских религиях Индии и Китая. Не отказываясь от обсуждения вопроса, соответствует ли в конце концов это обострение противоположностей более высокому уровню истинности, пусть даже и ценой увеличения страданий, я просто хочу выразить надежду на то, что нынешняя ситуация в мире будет рассматриваться в свете указанного выше психологического закона. Сегодня, как никогда ранее, человечество расколото на две по всей видимости непримиримых половины. Психологическое правило гласит, что если внутренняя ситуация не осознается, она превращается во внешние события, подобные судьбе. То есть, если индивид остается неделимым, но не осознает свою собственную противоположность, таящуюся внутри него, мир неизбежно должен будет разыграть этот конфликт и расколоться на две половины, противостоящие друг другу.

1 Иоан., 2: 22

2 Иоан., 4: 3. Традиционная точка зрения Церкви основана на 2 Фессал. 2: 3 сл., где говорится об отступничестве, об *ανθρωπος της ανομίας* ("человеке беззаконном") и *υιός της απώλειας* ("сыне погибели"), возвещающем пришествие Господа. Этот "человек беззакония" утвердится, выдавая себя за Бога, но в конце концов Господь Иисус убьет его "духом уст Своих". Антихрист будет вершить чудеса как *ἐνεργίαν τοῦ σατανᾶ* ("по действию сатаны"). Разоблачит же он себя, прежде всего, своею *ложью и неправдой*. Прототипом считается Дан., 11: 36 сл.

3 По поводу "града" см. *Психология и алхимия*.

4 *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὑμῶν ἐστίν* ("Царство Божье внутри вас" [или "среди вас"]). Не придет Царствие Божие приметным образом, И не скажут "вот оно здесь", или, "вот, там". "Ибо оно внутри нас и повсюду". (Лука, 17: 20 сл) "Царство Мое не от мира сего [внешнего]. (Иоанн, 18: 36). Подобие царства Божьего человеку недвусмысленно утверждается притчей о сеятеле (Матф., 13:24 ср. также Матф. 13:45; 18:23; 22:2). Папирусный отрывок из Оксирина гласит: ... *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐν τῷ ὑμῶν ἐστίν* [καὶ οὐδὲς αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ γινώσκει τὴν ἐνερῆν] *ἐαυτοῦς γινώσκει* κτλ. ("Царство небесное - внутри вас, и кто познает себя, тот найдет его. Познайте себя".) Ср.: James, *The Apocryphal New Testament*, p.26 и Grenfell и Hunt, *New Sayings of Jesus*, p. 15.

5 Ср. мои замечания о Христе как архетипе в "Попытке психологического истолкования догмата о Троице".

6 "Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales quales Deus" (*Adv. Marcion., If, xvi, in Migne, P.L., vol.2, col.304*).

7 *Contra Celsum*, VIII, 49 (Migne, P.O., vol.ii, col. 1590): "In anima, non in corpore impressus sit imaginis conditoris character" ("Характер образа Божьего запечатлен в душе, не в теле") (Ср. перевод H.Chadwick, p.488).

8 *In Lucam homilia*, VIII (Migne, P.O., vol.13, col.1820): "Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei, et videam animam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea speculiter imago est Dei, sed ad similitudinem imaginis prioris est" ("Если я учту, что Господь и Спаситель есть образ невидимого Бога, то увижу, что душа моя, созданная по образу и подобию Создателя, есть как бы образ образа; ибо моя душа - не прямое отображение Бога, но создана наподобие первого отображения").

9 *De principiis*, I, ii,8 (Migne, P.O., vol.11, col. 156): "Salvator figura est substantiae vel subsistentiae Dei" ("Спаситель есть фигура субстанции или существования Божьего"). *In Genesim homilia*, I, 13 (Migne, P.O., vol.12, col, 156): "Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae" ("Итак, что же еще есть образ Божий, по образу и подобию коего создан человек, если не наш Создатель, первородный среди всего сотворенного?") *Selecta in Genesim*, IX, 6 (Migne, P.O., vol.12, col. 107): "Imago autem Dei invisibilis salvator" ("Но образ невидимого Бога есть Спаситель").

10 *In Gen. hom.*, I, 13, (Migne, P.O., vol.12, col. 155): "Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis" ("Тот же, кто создан по образу и подобию Божьему, есть наш внутренний человек, невидимый, бестелесный, непорочный и бессмертный").

11 *De princip.*, IV, 37 (Migne, P.O., vol.11, col. 412).

12 *Retractationes*, I, xxvi, (Migne, P.L., vol.332 col. 626): "(Unigenitus)... tantummodo imago est, non ad imaginem" ("Единородный... один лишь есть образ, а не создан по образу").

13 *Enarrationes in Psalmos*, XL VIII, Sermo, II (Migne, *P.L.*, vol.36, col. 564): "Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis etc. ibi habet Deus imaginem suam". Также Ibid., Psalm XLII, 6 (Migne, *P.L.*, vol.36, col. 480): "Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem" ("Таким образом, мы постигаем, что имеем в себе нечто, где есть образ Божий, - а именно, разум и понимание"). Sermo XC, 10 (Migne, *P.L.*, vol.38, col. 566): "Veritas quaeritur in Dei imagine" (Истина отыскивается в образе Божьем); этому противостоит *Liber de vera religione*, где сказано "in inferiore homine habitat veritas" ("Истина имеет обиталище во внутреннем человеке"). Отсюда видно, что *imago Dei* совпадает с *interior homo*.

14 *Enarr. in Ps.*, IV, 1 (Migne, *P.O.*, vol.36, col. 629); ... ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus".

15 I Кор, 15,47.

16 *In Joannis Evangelium*, Tract. LXXVIII, 3 (Migne, *P.O.*, vol.36, col. 629): "Christus est Deus, anima rationalis et caro" ("Христос есть Бог, разумная душа и тело").

17 Sermo CCXXXVII.4 (Migne, *P.O.*, vol.38, col. 1124): "(Verbum) suscepit totum quasi plenum hominem, animam et corpus hominis. Et si aliquid scrupiliosius vis audire; quia animam et carnem habet et pecus, cum dico animam humanam et carnem humanam, totam animam huma-nam accepit".

18 *Enarr. in Ps.*, UV, 1 (Migne, *P.O.*, vol.36, col. 628).

19 *Contra Faustum*, XXII, 38 (Migne, *P.L.*, vol.42, col. 424): "Est enim et sancta Ecclesia Domino Jesu Christo in occulto uxor. Occulte quippe alque intus in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret Verbo Dei, ut sint duo in came una". Ср. "Ответ Фавсту Манихею" Св. Августина (перевод Richard Stothert, p.433): "Святая Церковь также есть тайная супруга Господа Иисуса Христа. Ибо втайне, в скрытых глубинах духа, душа человеческая соединяется со словом Божиим, так что они суть два в единой плоти". Св. Августин здесь опирается на Эфес. 5:31 ел.: "Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви".

20 Augustine, *De Trinitate*, XIV, 22 (Migne, *P.O.*, vol.42, col. 1053):

"Reformamini in novitate mentis vestrae, ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est" ("Преобразуйтесь в новизне ума вашего, дабы преобразование образа исходило от того, кто ранее образовал его") (перевод John Burnaby, p. 120)

21 Ср. "Concerning Mandala Symbolism" in Part I of vol.9.

22 "Психология и алхимия", пар. 323 ел.

23 Ириней (*Adversus haereses*, II, 5, 1) передает гностическое учение о том, что, когда Христос, в своем качестве Логоса-демиурга, создал бытие своей матери, он "изверг ее из Плеромы - то есть, отрезал ее от знания". Ибо творение происходило вне плеромы, в тени и в пустоте. Согласно Валентину (*Adv. haer.*, I, 11, I.), Христос родился не от Эонов плеромы, но от матери, находившейся вне их. Она, по его словам, родила Христа "не без некоего рода тени". Но тот, "будучи мужчиной", отбросил тень и вернулся в Плерому (καὶ τοῦτον [Χριστὸν] μετὰ τὴν ἀρχὴν ἀποκοψάμενος ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν σκιά, ἀναδράμειν εἰς τὸ ληρώμα κτλ), тогда как мать, "будучи оставленной в тени и лишенной духовной субстанции", родила здесь действительного "Демиурга и Пантократора Нижнего мира". Но тень, лежащая над миром - это, как мы знаем из Евангелий, *princeps huius mundi*, то есть дьявол. Ср. *The Writings of Irenaeus*, I. p.45f.

24 Ср., R.Scharf, "Die Gestalt des Satans im Alten Testament".

25 "Дух Меркурий", пар. 271.

26 Иудео-христиане, составлявшие гностико-синкретическую партию.

27 Гностическая секта, упоминаемая в *Panarium adversus octoginta haereses.*, LXXX. 1-3 и в *Michael Psellus, De daemonibus* (Marsilius Ficinus, *Auctores Platonici [Lamblichus de mysteriis Aegyptiorum]*, Venice, 1497).

28 "Opportuit autem ut alter illorum extremorum isque optimus appellaretur Dei filius propter suam excellentiam; alter vero ipsi ex diametro oppositus, mali daemonis, Satanae diabolique filius diceretur" ("Необходимо было, чтобы одна из крайностей, а именно наилучшая, называлась Сыном Божиим за свое величие, а вторая - диаметрально противоположная - сыном злого демона, Сатаны и дьявола") (Ориген, *Contra Celsum*, VI, 45; Migne, *P.C.*, vol.11, cols. 1367; Ср. перевод: Chadwick, p.362) Противоположности даже обуславливают друг друга: "Ubi quid malum est... ibi necessario bonum esse malo contrarium... Alterum ex altero sequitur: proinde aut utrumque tollendum est negandumque bona et mala esse; aut admisso altero maximeque malo, bonum quoque admissum oportet". ("Где есть некое зло... там по необходимости должно быть и добро, противоположное злу... Одно следует из другого; поэтому мы должны или отвергнуть и то, и другое, и отрицать существование как добра, так и зла, - или же допустив существование одного, а именно зла, мы с необходимостью допустим также и существование добра" (*Contra Celsum*, II, 51; Migne, *P.O.*, vol.11, cols. 878; Ср. перевод: Chadwick, p. 106). В противоположность этому четкому логическому утверждению, Ориген в другом месте не может обойтись без заявления о том, что "Силы, Престолы и Господства" и далее вниз, до злых духов и нечистых демонов, все "не имеют этого противоположного

свойства в субстанциальном смысле" (*'non substantialiter id habeant sei. virtus adversaria'*), и что они не были созданы дурными, но выбрали состояние зла (*"malitiae gradus"*) по своей свободной воле (*De principiis*, I, VIII, 4; Migne, *P.O.*, vol.11, col. 179;). Ориген уже, по крайней мере косвенно, придерживается определения Бога как *Summum Bonum* ["Высшее благо" (лат.) -Прим. пер.] и поэтому, проявляет склонность лишать зло субстанции. Он весьма близко подходит к Августиновой концепции *privatio boni*, когда говорит "Certum namque est malum esse bono carere" ("Ибо ясно, что быть злым означает быть лишенным добра"). Однако данной сентенции непосредственно предшествует следующая "Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo" ("Отойти от добра есть не что иное как совершенствоваться во зле") (*De principiis*, I, IX, 2;

Migne, *P.G.*, vol.11, col. 226-27). Это ясно показывает, что приращение одного означает уменьшение другого, так что добро и зло представляют собой эквивалентные полюса оппозиции.

29 *Adv. haer.*, 11,4,3.

30 *Oratio ad Graecos* (Migne, *P.O.*, vol.6, cols. 829).

31 Migne, *P.O.*, vol.6, col. 1080

32 Василий считал, что мирская тьма возникает из-за тени, отбрасываемой небесным телом. *Hexaemeron*, II, 5, (Migne, *P.G.*, vol.29, col. 40).

33 *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum* (Migne, *P.O.*, vol.31, cols. 341).

34 *De spiritu sancto* (Migne, *P.G.*, vol.29, cols.37). Ср.: *Nine Homilies of the Hexaemeron*, trans. by Blomfield Jackson, pp.61f.

35 Migne, *P.O.*, vol.18, cols. H32ff

36 *Responsiones ad orthodoxas* (Migne, *P.O.*, vol.6, cols.1313-14).

37 Migne, *P.O.*, vol.3, cols. 716-18. Ср.: *Works of Dionysius the Areopagite*, trans. by John Parker, I, pp.53ff.[В русском переводе этому приблизительно соответствует: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. - Спб.: Глаголь, 1994. - с. 137 -153. - Прим. пер.]

38 "Nuct vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum... Ea vero quae dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt... Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet; nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo manum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona... Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia; mala vero sine bonis esse non possunt. Si enim nihil nocent, mala non sunt; si autem nocent, bonum minuunt; et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant; et si totum consumunt, nihil naturae remanebit qui noceatur; ac per hoc malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur". (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4f.; in Migne, *P.L.*; vol.42, cols. 606-7). Хотя *Dialogus Quaestionum LXV* и не является аутентичным произведением Августина, он весьма точно отражает его точку зрения Quaest. XVI: "Cum Deus omnia bona creaverit, nihique sit quod non ab illo conditum sit, unde malum? Resp. Malum natura non est; sed *privatio boni* hoc nomen accepit. Denique bonum potest esse sine malo, sed malum non potest esse sine bono, nec potest esse malum ubi non fuerit bonum... Ideoque quando dicimus bonum, naturam laudamus; quando dicimus malum, non naturam sed vitium, quod est bonae naturae contrarium reprehendimus". ("Вопрос XVI: Если Бог создал все вещи благими и нет ничего, что не было бы им создано, то откуда зло? Ответ: Нет зла по природе; но это имя дается отсутствию добра. Поэтому, добро может быть без зла, но зло не может быть без добра, и не может быть зла там, где добра не было... А посему, когда мы говорим "добро", хвалим природу вещи; когда же говорим "зло", порицаем не природу, но недостаток, противный ее благой природе.)

39 "Несправедливость не имеет субстанции" (CCXXVIII). "Бывает природа, в которой нет зла, - в которой, по сути, и не может быть зла. Но не может существовать природа, в которой не будет добра". (CLX).

40 *Augustini Opera omnia*. Maurist edn., X, Part 2, cols.2561-2618.

41 *Sermones supposititii*, Sermo, I, 3, Maurist edn., V, col.2287.

42 *Summa theologica*, I, q.48 an 1 (trans. by Fathers of the English Dominican Province, II, p.264).

43 *Ibid.*, I, q.48, ad 3 (trans., p.268).

44 "... Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum" (*Summa contra Gentiles*, III, ch.3, trans. by the English Dominican Fathers, vol.II, p.7).

45 *Summa theologica*, I, q.48 an 2 (trans. II, p.266, здесь цитируется: Аристотель, *Топика*, III, 4).

46 В Постановлениях Четвертого Латеранского собора читаем:

"Ибо дьявол и прочие демоны были сотворены Богом добрыми по природе, но стали злыми по собственному побуждению." Denzinger and Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, p.189.

47 Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p.332) относит "Климентовы Проповеди" к началу IV в. и придерживается мнения, что в них не использован "ни один источник, который можно было бы сколько-нибудь определенно датировать II веком". Он считает ислам стоящим гораздо выше их теологии. Яхве и Аллах представляют собой незамутненные рефлексией образы Бога, тогда как в "Климентовых

Проповедях" заметно действие психологического, рефлектирующего духа. Из этого, правда, не следует со всей очевидностью (как считает Гарнак), что понятие Бога в них должно было подвергнуться дезинтеграции. В своей боязни психологии не стоит заходить так далеко.

48 *Der Dialog des Adamantins*, III, 4 (éd. by van de Sande Bakhuyzen, p. 119).

49 Женская, или соматическая, триада состоит из επιθυμι α (желание), οργη (гнев) и λυπη (печаль); мужская – из λογισμος (размышление), γνωσις (знание) и φοβος (страх). Ср. триаду функций в: "Феноменология духа в сказке", pars.425ff.

50 В издании P.de Lagarde (*Clementina*, p. 190) здесь стоит ... πασης ουσιας ... ουσης γνωμης ("всякой субстанции... существующего знания"), [(греч.) - Прим. перев.] Чтение ου της ["не" (+артикль) (греч.) - Прим. перев.] кажется мне более осмысленным.

51 Гл. III: της μετα την κραΤισιν ["после смешения" (греч.) -Прим. перев.]

52 *The Clementine Homilies and the Apostolical Constitutions*, trans. by Thomas Smith et al., pp.312ff. (слегка видоизменено).

53 *Panarium*, éd. by Oehler, I, p.267.

54 *Clement. Horn.* XX, ch.VII. Поскольку у псевдо-Климента нет следов столь характерной для позднейших авторов оборонительной позиции по отношению к манихейскому дуализму, "Проповеди" могут датироваться началом III в., если не ранее.

55 Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp.309 ff.

56 Ср.: Матф., 19, 17 и Марк, 10, 18.

57 Намек на истребление первенцев в Египте.

58 *Nezikin I*, Baba amma 60 (in *The Babylonian Talmud*, trans. and ed. by Isidore Epstein, p.348 [в дальнейшем сокращаем как BT]; слегка видоизменено).

59 Библия, Числа, 24:16.

60 *Zera'im I*, Berakoth 7a (BT, p.31).

61 *Midrash Tanchuma Shemoth*, XVII.

62 Ср.: *Pentateuch with Targum Onkelos... and Rashi's Commentary*, trans. by M.Rosenbaum and A.M.Silbermann, II, p.76

63 Мидраш на Песнь Песней Соломона, 2, 6.

64 *Bereshith Rabba XII*, 15 (*Midrash Rabban translated into English*, ed. by H.Freedman and M.Simon, I, p.99; слегка видоизменено).

65 Ibid. XXXIX, 6 (p.315).

66 *Mo'ed IV*, Pesahim 119 (BT, p.613), *Nezikin*; VI, Sanhédrin II. 103 (BT, p.698 ff.)

67 *Nezikin*; VI, Sanhédrin II, 97 (BT, p.659 видоизменено).

68 *Zera'im I*, Berakoth 16b (BT, p.98; слегка изменено).

69 Ibid. 7a (p.30).

70 "Akathriel" - искусственно созданное слово, составленное из *ktr* = *keiner* ("трон") и *el*, имени Бога.

71 Цепочка нуминозных Божественных имен, обычно переводимая как "Повелитель Воинств".

72 *Zera'im I*, Berakoth 7 (BT, p.30; слегка изменено).

73 *Aurora*, trans. by John Sparrow, p.423.

74 Мой ученый друг Victor White, О.Р. в своих *Dominican Studies* (II,p.399), полагает, что нашел у меня склонность к манихейству. Я не занимаюсь метафизикой, церковная же философия, безусловно, занимается ею; а потому, мне следует спросить: что нам делать с адом, осуждением и дьяволом, если все они вечны? Теоретически они -ничто, но как это согласуется с догматом о вечном осуждении? Если же они состоят из чего-то, это нечто вряд ли может быть добром. Где же здесь опасность дуализма? К тому же, мой критик должен был бы знать, с какой настойчивостью я подчеркиваю единство самости -этого центрального архетипа, по определению представляющего собой *complexio oppositorum*, -["переплетение противоположностей", (лат.) -Прим. пер.] и на этом основании понять, что мои склонности прямо противоположны дуализму.

75 Выдвигались возражения, что Христос не мог служить действенным символом самости или же, что он был всего лишь ее иллюзорным субститутом. Я могу согласиться с такой точкой зрения, только если применять ее исключительно к современности, когда стал возможен психологический критицизм, но не в том, что касается ее претензий судить о допсихологических временах. Христос не просто *символизировал* целостность; как психический феномен, он *был* целостностью. Это доказывают и символика, и феноменология прошлого, для которого - заметим - зло было *privatio boni*. В любое заданное время, представление о целостности цельно в той же степени, что и сам человек. Кто может гарантировать, что наша концепция целостности в равной мере не нуждается в дополнении? Одно лишь понятие целостности ничуть не создает ее самой.

76 Так же как трансцендентная природа света поддается описанию только в виде образов *и* волн, *и* частиц.

- 77 Ср.: "Психология и алхимия" пар. 323 ел. и "Отношение между Я и бессознательным", пар. 398 ел.
- 78 Ср.: "Psychology of the Transference", par.425ff.
- 79 *Elenchos*, V, 8, 2 (Legge trans., II, p.131) Ср. ниже, пар. 358 слл.
- 80 "Психология и алхимия", пар. 334, и "Psychology of the Transference", par.457ff.
- 81 Василид жил во II в.
- 82 *Elenchos*, VII, 27, 12 (Legge trans., II, p.79)
- 83 Там же, VII, 22, 10 (ср. II, pp.69-70)
- 84 Там же, VII, 22, 15 (ср. II, p.70) Орел имеет несколько значений в алхимии.
- 85 Это слово встречается в широко известном пассаже о *κράτερε* у Зосимы. (Berthelot, *Adv. greco. illi*, II, 8; ἀναδραμε δὲ τὸ γένος τὸ σὸν). ["вознесение к роду твоему", (греч.) - Прим. пер.]
- 86 Здесь я должен сказать несколько слов о доктрине *horos* у валентиниан, передаваемой Иринеем (*Adv. haer.*, 12, 2ff). *Horos* ("граница") представляет собой "силу" или божество, идентичное Христу или по крайней мере исходящее от него. Для этого понятия есть следующие синонимы: οὐροθετής ("установитель границ"), μεταγωγέυς ("переводящий через границы"), καρπίσις ("освободитель"), λυτρωτής ("воздающий"), στυρός ("крест"). В этом своем свойстве он, подобно Христу, - главная опора вселенной, то, что регулирует ее. Когда София была "бесформенным зародышем, Христос пожалел ее, растянул ее своим Крестом и дал ей форму своей силой", так что она хотя бы обрела субстанцию (*Adv. haer.*, I,4). Он также оставил ей "намек на бессмертие". Идентичность Креста с *Horos*, или с Христом, очевидно следует из текста; данный образ мы встречаем также у Паулина из Нолы: "...regnare deum super omnia Christum, qui cruce dispensa per quattuor extima ligni quattuor attingit dimensum partibus orbem, ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris". ("Всею правит бог Христос, который со своего вытянутого креста четырьмя оконечностями древа достигает четырех частей света, призывая к жизни народы всех земель в мире".)
- {*Carmina*, éd. by Wilhelm Hartel, Carm. XIX, 639 ff., p. 140), О Христе как "молнии" Бога см.: "A Study in the Process of Individuation", pars.535f.
- 87 *Elenchos*, VII, 22, 16 (Legge trans., II, p.78)
- 88 Там же, VII, 26, 5 (II, p.75).
- 89 *Panarium*, XXXI, 5 (Oehler edn., I, p.314).
- 90 *Elenchos*, VII, 22, 16 (Legge trans., II, p.71) Ср. ниже, пар. 298 слл.
- 91 Там же, 20,5 (ср. II, с.66). Quispel, "Note sur 'Basilide'".
- 92 По поводу психологической природы гностических изречений см.: Quispel's "Philo und die altchristliche Häresie", где приводится такая цитата из Иринея (*Adv. Haer.*, II, 4,2): "Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agritionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam" ("О внешнем и о внутреннем они говорят не в смысле места, а в смысле известного и неизвестного"). (Ср.: Legge, I, p. 127.). Непосредственно следующую за этим сентенцию - "Но в Плероме, или в том, что вмещается Отцом, содержится все созданное демиургом или ангелами, вмещаемое невыразимым величием, как центр в круге", - таким образом, надо понимать как описание содержимого бессознательного. Взгляды Квиспела на проекцию вызывают то критическое замечание, что проекция не устраняет *реальность* содержимого психики, и невозможно назвать факт "нереальным" лишь потому, что он описывается как исключительно "психический". Психе есть реальность по определению.
- 93 Ср.: "Психология и алхимия" , пар. 52 ел., 122 ел. и "A Study in the Process of Individuation", par.542, 550, 581 f
- 94 Матф., 5, 48.
- 95 Римл., 7.21.
- 96 Ср. две последних статьи I части 9 тома. [*Concerning Mandala Symbolism* и *Мандала*].



С любовью,
электронная библиотека
Theosophy-Books.org

