

Джозеф
ХЕНДЕРСОН



НА ПОРОГЕ
ИНИЦИАЦИИ



ISBN 978-5-519-66865-1



9 785519 668651 >

Джозеф Хендерсон

НА ПОРОГЕ ИНИЦИАЦИИ

Касталия



2019

УДК 159.964
ББК 88.4

Джозеф Хендерсон

На Пороге Инициации — М: «Касталия», 2019 — 336 с.

Основывая свое исследование на архетипической теории Юнга, особенно теории инициации, эта книга представляет тридцать лет проверки теории в аналитическом процессе. Джозеф Хендерсон рассматривает архетипы как предсказуемые шаблоны внутренней обусловленности, которые ведут к определенным важным изменениям, и показывает параллели между индивидуальным психологическим саморазвитием и обрядами, которые отмечали инициацию в прошлом. В этой книге доктор Хендерсон рассматривает такие темы, как непосвященные, возвращение матери, воссоздание человека, испытание силы, обряд видения, порог инициации, инициацию и принцип эго-развития в подростковом возрасте и посвящение в процессе индивидуации. Это важное чтение для понимания универсальной природы инициации, особенно поскольку оно связывает традиционные инициатические практики с теорией архетипов Юнга.

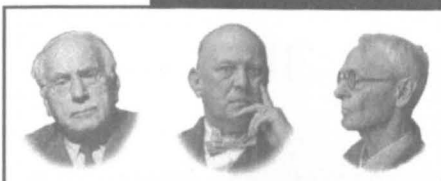
ISBN 978-5-519-66865-1

© Джозеф Хендерсон

© Гордеев О.В., перевод, 2019

© Андрей Кичо, оформление, обложка,
оригинал-макет, 2019

© «Касталия» (Москва), 2019



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ «КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.

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

«КАСТАЛИЯ» - ЭТО:

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

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

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

CASTALLIA



СОДЕРЖАНИЕ

Вступление.....	5
ГЛАВА I. Возрождение Инициации.....	13
ГЛАВА II. Неинициированные.....	28
ГЛАВА III. Возвращение к Матери	53
ГЛАВА IV. Преобразование человека	89
ГЛАВА V. Проба Силы.....	134
ГЛАВА VI. Обряд прозрения	175
ГЛАВА VII. Пороги инициации.....	230
ГЛАВА VIII. Инициация и психология развития эго в подростковом возрасте	242
ГЛАВА IX. Инициация в процессе индивидуации	261
Приложение: Медведь как архетипический образ.....	296
Библиография основных источников	310
Ссылки на литературу	313

ВСТУПЛЕНИЕ

Настоящее исследование основано на теории архетипов Карла Юнга, и описывает проявление одного определенного архетипа — архетипа инициации. После тридцати лет апробирования и применения данной теории в своей аналитической практике, я могу с уверенностью заявить, что убеждён в её действенности; однако, вместе с тем я прекрасно понимаю, что пытаюсь донести эту информацию до окружающих, я столкнусь с различными реакциями, начиная с вежливого безусловного принятия и заканчивая упрямым скептицизмом. В своё время Юнг и его последователи дали ответы на критические замечания, доносившееся со стороны двух этих крайних позиций, поэтому мне нет необходимости повторять их здесь. Вместе с тем, мне бы хотелось ответить на критику ученых и специалистов, занимающих некую серединную позицию, которые с пониманием относятся к теории архетипов, но в то же время утверждают, что она до сих пор не имеет под собой доказательной базы.

По всей видимости, эти критики исходят из предположения, что Юнг, как и многие интеллектуалы того времени, сначала разработал теорию, которая была близка его образу мыслей, а затем приступил к поиску доказательств. Поскольку экспериментальные данные, полученные по большей части из сновидений и фантазий, нельзя рассматривать в качестве «объективных» доказательств, то его теория относится к категории философских умозрительных заключений. Зачастую я сам был удивлен, тем как Юнг неоднозначно описывает архетипы. В некоторых работах он говорит, что они наследуются из поколения в поколение; в других, что это не так. Он утверждает об их врожденном характере, при этом в других работах с пренебрежением высказывается об идее врожденных предрасположенностей.

Он сравнивает архетипы с абстрактным формам, таким как осевые кристаллические системы и в то же время называет их автопортретами инстинктов. И всё же, если читатель внимательно и в правильной последовательности изучит утверждения Юнга (особенно изложенные на протяжении первых десяти лет его работы), он признает их релевантность и придет к выводу, что Юнг разработал свою концепцию архетипов на основании эмпирических наблюдений, но не вследствие заранее сформулированной идеи. Следуя своему первоначальному открытию, Юнг признавал, что его концепция всего лишь самая последняя в длинном списке аналогичных формулировок, высказанных выдающимися авторами — от Платона и Святого Августина до Лейбница и фон Гартмана.

Юнг, будучи психиатром и приближаясь к тому, чтобы открыть нечто новое о природе психического, пришел к заключению, что ему следует отказаться от старых методов классификации симптомов и психических состояний на основании объективных поведенческих паттернов. В одно и то же время ему было необходимо установить объективную обоснованность субъективных переживаний своих пациентов, а так же обоснованность своих, в равной степени субъективных реакций на этих пациентов и их внутренний материал. Только после того, как Юнг успешно доказал себе и другим врачам, практикующим глубинный анализ, что необходимо учитывать этот субъективный фактор, он приступил к изложению первой пробной формулировки своей теории.

В рамках этого исследования, он впервые, отказавшись от редуктивного метода, представил свой конструктивный метод работы с бессознательным материалом:

Карт-бланш, который конструктивная позиция вручает субъективным факторам, «научному» разуму кажется грубейшим нарушением благоразумия. Но, как только данное

построение оказывается явно субъективным, всякая аргументация против него отпадает сама собой. Конструктивный подход также *анализирует*, но не *упрощает*. Он разбивает систему на *типичные* компоненты. То, что в конкретный момент времени рассматривается как «тип», зависит от масштаба нашего опыта и знания. Даже самые индивидуальные системы не являются уникальными, но часто обнаруживают явные аналогии с другими системами. Из сравнительного анализа множества систем были выявлены типичные конструкции. ...

Цюрихская школа знакомит нас с подробными и детальными отчетами, касающимися индивидуального материала. Здесь мы находим бесчисленное количество типичных конструкций, которые имеют очевидные аналогии с известными мифологическими конструкциями. Эти аналогии явились новым и чрезвычайно ценным источником для сравнительного изучения бредовых систем. Нелегко согласиться с допустимостью такого сравнения, однако вопрос только в том имеет ли схожесть сравниваемый материал или нет. Так же может возникнуть возражение, что патологические и мифологические конструкции не поддаются прямому сопоставлению. Однако подобное возражение нельзя принять *априори*, поскольку лишь после тщательного сравнения мы можем установить, существует ли между ними реальное сходство. В настоящее время мы знаем, что обе эти порожденные фантазией структуры, как и все подобные продукты, основаны главным образом на деятельности бессознательного. Один лишь опыт может продемонстрировать правомерность подобного сравнения. Результаты, полученные до настоящего времени, убеждают меня в обоснованности дальнейших исследований в этой области.¹

Дальнейшее исследование доказало допустимость такого сопоставления, а использование в предыдущем отрывке формулировок

«тип» и «типичный» свидетельствует о том, что Юнг стремился подобрать термин, который мог бы охватить конкретные наблюдения. Термин, который он в итоге взял на вооружение, передаёт ощущение неотвратимости всех дальнейших открытий. Поначалу предпочтение отдавалось уже используемому термину — *премордиальный** образ (позаимствованному у Якоба Буркхардта), который обладал тем преимуществом, что обозначал нечто первобытное, вечно существующее и созидательное. Этот термин был справедлив в отношении мифологических конструкций, однако не учитывал элементы, которые, казалось, обладают постоянством и имеют инстинктивную природу, аналогично способности всех растений и животных повторять идентичные поведенческие паттерны в рамках процесса развития. Таким образом, был принят на вооружение термин *архетип*, подразумевающий античный характер феномена, который, исходя из наблюдений, сочетал в своей конфигурации одновременно образные и поведенческие паттерны.

На промежуточной стадии своих исследований Юнг описал большое количество архетипических образов и взаимосвязей между ними. Так как значительная часть данных находилась во фрагментарном состоянии и не была систематизирована, зачастую Юнга критиковали за мистику. Тем не менее, эти исследования не имеют отношения к мистицизму, а представляют собой применение описанного ранее психологического принципа — для того чтобы понять природу архетипического образа необходим опыт его субъективного переживания наравне с возможностью наблюдения за ним как за объектом. Если мистик обычно попадает под чары архетипического образа и воспринимает его как абсолютную истину, то аналитический психолог переживает этот образ, а затем выясняет, как соотнести

* Примордиальный (лат. *primordialis* — первоначальный, изначальный, первичный) — первичный, первый в том или ином отношении (прим. перев.)

его с множеством различных возможных истин. Другими словами он остаётся естествоиспытателем: сохраняет целостность своего состояния в качестве наблюдающего эго, которое сталкивается с многогранностью феномена психического.

И всё же, Юнга в течение этого периода заслуженно критиковали за мистицизм, поскольку в своём исследовании он не добился необходимого баланса между архетипическими образами и демонстрацией соответствующих этим образам поведенческих паттернов. В книге «Психология и Алхимия» Юнг представил превосходную последовательность сновидческих образов одного из своих пациентов, при этом он лишь поверхностно упомянул о его симптомах и результатах их излечения, а так же ограничился лишь простейшим описанием его личности и поведения. Конечно, у Юнга были свои причины представить материал именно в таком виде. Он не ощущал недостатка в психологическом прагматизме и поведенческих гипотезах, ни в своем учении о психологических типах и функциях, ни в других психологических направлениях. Он стремился показать независимую объективную достоверность образов, которые сознательным, рациональным, научным мышлением обычно сводились к минимуму или игнорировались. Но это попытка со временем неизбежно породила чрезмерную компенсацию, которая нуждалась в коррекции.

В начале своего заключительного исследования, которое завершилось в начале 1950х годов публикациями таких работ как *AION* и *Mysterium Coniunctionis*, Юнг отчасти реагируя на общую тревогу вызванную Второй Мировой войной и использованием атомного оружия, в публикации «О природе психического»² дает ответ на комментарии критиков и выводит свою теорию на новый уровень. В этом очерке впервые за всё время, он обобщает и особо подчеркивает существующую взаимозависимость и комплементарность между архетипическим образом и поведенческим паттерном. Юнг

использует видимое изображение спектра для того чтобы продемонстрировать, как человеческое сознание, в каждом индивидуальном ощущении, выступает посредником между инстинктом, или психойдным полюсом опыта, и архетипическим образом расположенным на противоположном полюсе. Инстинкт приравнивается к инфракрасной области спектра, а архетипический образ к ультрафиолетовой. Тогда промежуточная желтая область — это место встречи или место смешивания, где архетип субъективно переживается как единое целое. Инстинкт порождает образ, а образ наполняет инстинкт смысловым содержанием.

Юнг говорит, что хотя мы и не знаем, откуда берутся архетипические образы и инстинктивные паттерны поведения, тем не менее, мы знаем, что и те и другие представляют собой предсказуемые паттерны обусловленности, произрастающие изнутри и не обусловленные каким либо механизмом навязанным извне. Таким образом, в соответствии с самыми передовыми исследованиями в области биологии, мы стали яснее понимать, что внешнюю среду следует рассматривать в зависимости от организма, так же как организм, следует рассматривать в зависимости от окружающей его внешней среды. Человеческая способность вызывать некоторые основные изменения в представленных в воображении архетипических паттернах, в дополнение к инстинктивно заданной психойдной области человеческого бытия, превращается в серьезную проблему, связанную с далеко идущими этическими и духовными последствиями.

Вполне естественно, что Юнг с этого момента в своей работе обращает внимание на развитие современной физики, где открытие атомной энергии и доказательство её разрушительной силы на Хиросиме показали необходимость этического подхода к силам бессознательного. Он отмечает, что сегодняшние физические и биологические исследования воздействия неизвестных сил на материю, паразитическим образом перекликаются с его собственным иссле-

дованием архетипов. Цитируя Карла Майера, он заключает, что «между физикой и психологией фактически существуют подлинные и аутентичные отношения взаимодополняемости». Однако, он продолжает:

... Архетипическая идея... отличается от физической концепции энергии ввиду того, что она обладает качественным, а не количественным характером. В психологии точная количественная оценка заменяется приблизительным определением интенсивности, и для этих целей, сильно контрастируя с физикой, используется (оценочная) функция чувства.

Сверхинтуитивный, или если можно так сказать мистический наблюдатель, исследуя факты такого рода, по всей вероятности, сочтет, что определенная степень достоверности была достигнута и что диаметрально противоположные явления психического и телесного, в самом деле, встретились и перемешались. Юнг же, до конца оставаясь исследователем от науки, с надлежащей сдержанностью завершает свою работу следующим образом:

«Если эти соображения обоснованы, они должны иметь весомые последствия в отношении природы психического, поскольку в качестве объективного факта она должна быть тесно связана не только с физиологическими и биологическими явлениями, но так же с важными физическими явлениями — и, по-видимому, наиболее тесно с теми, которые относятся к области атомной физики. Из моих замечаний становится ясным, что, прежде всего, мы заинтересованы в установлении определенных аналогий, и не более того; существование таких аналогий не даёт нам право делать вывод о том, что связь между ними уже доказана. Мы вынуждены, исходя из современного состояния наших физических и психологических знаний, довольствоваться простым сходством между некоторыми основополагающими

положениями. Впрочем, существующие аналогии достаточно значимы уже сами по себе, и тем самым оправдывают то внимание, которое мы им уделяем».

В свете данной работы необходимость доказательства теории архетипов для удовлетворения всеобщих интересов становится неуместной, так как данный тип исследования является не завершенной работой, а только начальной эффективной рабочей гипотезой в отношении психологии будущего.

ГЛАВА I

Возрождение Инициации

Система инициации нуждалась в повторном раскрытии своего значения, поскольку в ходе истории, её более чем какой либо другой комплекс знаний постигла судьба постепенного забвения. В данном исследовании будет представлено множество утерянных и вновь найденных документальных материалов, но для начала я хотел бы вкратце рассказать о том, как в двадцатом веке произошло повторное открытие инициации.

Первым важным событием в процессе повторного открытия инициации стала публикация в 1909 году книги Арнольда ван Геннепа «Обряды перехода»¹. До этого времени, исследования касающиеся инициации ограничивались простым описанием жестоких методов изобретенных, предположительно, с целью запугивания юношей, которые должны были стать мужчинами. Ван Геннеп пришёл к выводу, что эти методы использовались в процессе воспитания, ускоряя взросление, и, что разнообразные обряды в каждом цикле, позволяли осуществлять переход от одной стадии к следующей. Он отметил, что инициация не была исключительно мужским обрядом гарантирующим допуск в Мужской Дом;² девушкам, чтобы стать женщинами, также необходимо было пройти соответствующие обряды, начиная с ранних менструальных обрядов и заканчивая брачным ритуалом.

Ван Геннеп принадлежал к Французской Социологической Школе, среди членов которой был и Эмиль Дюркгейм, который (вместе с Ван Геннепом и Люсьеном Леви-Брюлем и *Emile Doute* (вероятно, что речь идёт об *Edmond Doute*, т.к. не удалось найти ни одной работы автора *Emile Doute*)) показал, что религия и философия являются неотъемлемой частью социальной жизни

человека. Социальная жизнь, как явление, возникла не по прихоти какого-то всемогущего вождя, не в результате экономической необходимости, и уж тем более не вследствие акта божественной воли. В этом смысле она уходит своими корнями в определенные достаточно простые «коллективные представления», проистекающие из присущего человечеству опыта групповой идентичности. Считалось, что коллективные представления проявляются в поведении цивилизованного человека точно так же как и в поведении первобытных людей.³ Таким образом Дюркгейм задал начальный импульс для развития психологии социальных обычаев и оказал большое влияние на дальнейшее развитие психологии и антропологии.

Тем временем в Англии группа ученых специализирующихся на Греческой религии и философии обнаружила доказательства того, что религия имеет социальное происхождение, а руководитель этой группы Корнфорд Фрэнсис Макдонольд пришел к выводу, что «в действительности единственной моральной силой во Вселенной является сила человеческого общества».⁴ Ему удалось рассмотреть за сонмом Олимпийских богов смутное очертание более раннего образа богоподобия — Мойры, богини личной судьбы, представленной в обществе с помощью раздела и распределения первоначальных родовых долей. Он также обнаружил, что космогония уходит своими корнями в ритуал и, не будучи актом божественной воли, так же является коллективным представлением.

Джейн Харрисон — археолог и историк Греческой религии, была вынуждена прибегнуть к элементам психологии и социологии для того, чтобы разобраться в религии первобытных народов. Используя свою интуицию и эрудицию, а так же концепцию Дюркгейма, что Бог является проекцией воли и эмоций почитающих его людей, Харрисон раскрыла смысл таинственной надписи с острова Крит — «Гимна Куретов». Оказалось, что это было письменное упоминание о ритуальном инициатическом танце, который исполняла вооружен-

ная группа молодых мужчин, призванных защищать божественное дитя, рожденного Реей — Богиней Земли. Богиня (олицетворяющая матриархальный порядок), уступила своё место ребенку — Зевсу (представляющему новый патриархальный принцип). Рею заменили группой посвященных юношей — Куретов, «облаченных в броню воспитателей» — которые с помощью «шума топающих ног», подвергали *божество* в образе младенца обряду возрождения.⁵ В другой версии гимна, обряд был представлен в виде «мистерии», в которой Курос — лидер группы возрождался из бедра своего отца Зевса и это являлось завуалированным, но недвусмысленным изображением типичного обряда *перехода* от религии Матери к религии Отца, а следовательно к Патриархальному Обществу представленному Фемидой.⁶

Подобно тому, как Корнфорд показал, что святыня, которая была древнее богов Олимпа — Мойра, идентична источнику социального порядка, так мисс Харрисон указала на последовавший вслед за этим процесс социальной эволюции, где Фемида символизировала обусловленное общественным сознанием поведение: «Надо делать то, к чему обязывает общество». Прежде всего, Фемида была «Правосудием в царстве Зевса» и следила за исполнением первобытных законов жертвоприношения и искупления, символически выраженных в Богине Матери, которая переживала ежегодную смерть и возрождение через своего сына. Так же все еще существовала ежегодная смена циклов, напоминая человечеству о возглавляемом Мойрой космическом порядке, однако человеческое управление поменялось и проводилось посредством здравого смысла, а не с помощью магии. В соответствии с социальными изменениями судебный процесс заменил примитивный закон мести, т.е. благосклонные богини Эвмениды (Эринии) вытеснили демонических Фурий.

Вслед за ранними работами историков религии и антропологов, в начале двадцатого века психология так же приступила к изучению

инициации. Фрейд и Юнг косвенно касались темы посвящения в своих работах — Фрейд в «Тотем и Табу», а Юнг в «Символах трансформации». Напрямую к этому вопросу обратился Герберт Зильберер в своей работе «Проблемы мистицизма и его символизм», где он предложил интерпретацию притчи Розенкрейцеров, которая раскрыла базовый инициатический паттерн. Книга оказалась пророческой, поскольку Зильберер обозначил два различных метода на основе которых и произошёл разрыв между Фрейдом и Юнгом. Фрейд ограничил психоаналитическое толкование ретроспективным изучением первопричины (титанический метод), в то время как Юнг проводил конструктивную или синтетическую интерпретацию того же материала (анагогический метод). Это расхождение настолько обострилось в последующие годы, что Фрейд и Юнг вынуждены были каждый пойти своей дорогой — Фрейд остался «отцом психоанализа», а Юнг, собиравшийся основать свою собственную школу аналитической психологии.

Несмотря на то, что данный раскол зачастую рассматривают, как серьёзную травму в развитии современной глубинной психологии, сегодня мы можем сказать, что это было если не удачное, то, по крайней мере, неизбежное событие. Юнг вынужден был отойти от чисто психоаналитического подхода и использовать беспристрастный способ исследования, представленный новым поколением антропологов и историков религии. Обе книги *»Тотем и Табу«* и *»Символы трансформации«* были опубликованы в 1912 году. В каждой из них детально показано соответствие между мифами и ритуалами древних сообществ и материалом фантазий современных людей. Оба автора приходят к одному выводу, который можно вынести из следующего факта: в бессознательном существует архаическое наследие (Фрейд) или коллективное бессознательное (Юнг), тесным образом связанное с симптоматическим поведением любого человека, вне зависимости от его личностных особенностей и культурного

окружения. Фрейд считал такой тип поведения патологическим*, тогда как Юнг видел в этом фрагмент, хоть и искаженного, но действующего архетипического паттерна из которого формируются культурные паттерны.

Позднее, Юнг говорил о существовании архетипического паттерна инициации:

Фактом является то, что полный символизм инициации ясно и недвусмысленно оживает в бессознательных содержаниях. ... Вопрос не в том, и я не перестаю настаивать на этом, являются ли символы инициации объективными истинами, но в том являются ли эти бессознательные содержания эквивалентами инициатических практик, и оказывают ли они воздействие на психическое человека. Так же речь не идет о том, желательны они или нет. Достаточно того, что они существуют и действуют.⁸

Это открытие придало новое психологическое значение современным исследованиям в области сравнительного религиоведения; неоднократно высказывалось мнение, что если бы Джейн Харрисон прожила дольше, то без сомнения архетипы Юнга послужили для её исследований значительно лучшей теоретической базой, чем «коллективные представления» Дюркгейма, слабость которых заключалась в предположении, что общественное сознание может заменить собой идею Бога. Корнфордское описание Мойры как воплощения

* «В «Тотеме и табу» (1912 г.) он (Фрейд) впервые обратил внимание на взаимосвязь между невротическими (навязчивыми) ритуалами и тотемическими обрядами первобытных племен. С этого времени Фрейд утверждал, что религиозные явления следует истолковывать по образцу невротических симптомов представляющих возвращение давно забытых, но важных событий первобытной истории человеческой семьи.» (Edward Glover, Freud or Jung? [New York: Meridian, 1956], p. 39.)

разделения социальных групп в первобытных племенах можно лучше понять, применив к нему концепцию Юнга, после чего мы увидим, что сила, которую Дюркгейм приписал Обществу (и которая так похожа на моральную силу) представляет собой лишь один из множества архетипов коллективного бессознательного, следовательно, нет необходимости отождествлять её с первоисточником. В свете этого можно увидеть, как эта сила постоянно по-новому воссоздает себя из загадочного подземного мира истории, изменяя при этом доминирующие тенденции в сознательных представлениях. Преимущество концепции Юнга заключается в соединении противоположных полюсов этого предварительного исследования, о чем свидетельствует обнаруженная им «коллективная сознательная» область психической деятельности, которая, как и Фемида, связана с сознательной выработкой архетипических форм и образов.

Сам Юнг не описывал полный спектр возможностей по преобразованию архетипических символов бессознательного в культурные формы. Но один из его последователей — Эрих Нойманн, занялся этой проблемой на уровне мифологии; социолог Айра Прогофф предоставила отчет о социальном значении психологии Юнга в современном мире; я сам постулировал существование «культурного комплекса», который представляет собой посредническую силу между примордиальным бессознательным и культурными формами.⁹

В соответствии с этим постулатом, новые культурные формы являются одновременно религиозными и социальными; и в своей совокупности они содержат нечто большее, что я обозначил как эстетичность и философичность. Какое направление первоначально примут культурные формы: религиозное, социальное, эстетическое или философское, по-видимому, зависит от психологических различий между типами коренного населения с учетом исторических обстоятельств, климата и географического расположения. На одном конце шкалы, появившийся из недифференцированной матрицы

архетипического мира доисторических времен, цветущий и неподвластный времени феномен ритуального танца, драмы и живописи, функция которого заключается в обеспечении человека одновременно религиозным, эстетическим, социальным и философским опытом. В структурном отношении он включает в себя состоящий из четырех частей паттерн Мойры. На другом конце шкалы находится Фемида, которая в отличие от Мойры прибывает в непрерывном развитии и представляет собой окончательную социально-религиозную, художественную или культурную форму тех или иных сообществ, различающихся по своему характеру: от кочевых охотничьих культур и пастухов до оседлых земледельческих общин и более крупных объединений иератических городов-государств.¹⁰ Поскольку эти простейшие группы объединяются в ещё большую группу народов с большим количеством сателлитов и колоний, то архетипическое содержание, распространяясь, становится менее насыщенным, чем оно было в примордиальном источнике. Наконец Мойра и Фемида разделены и могут вступить в конфликт друг с другом.

Из этого конфликта рождается необходимость примирения, которое отражено в бессознательном современных людей, особенно в виде повторного появления архетипических форм инициации — необходимость, которая вероятно по-особенному выступает посредником между архетипическими образами и социальными обычаями. Поскольку современный человек не может вернуться к своим истокам в коллективном смысле, он, по всей видимости, склонен и даже вынужден индивидуально возвращаться к ним в определенные критические моменты в процессе личностного развития. И на сегодняшний день в этом заключается целесообразность повторного разъяснения природы примитивных форм инициации.

Сейчас мы все идем разными путями — социологи, психоаналитики, антропологи культуры, аналитические психологи; идеи связанные с этими дисциплинами витают в воздухе, которым мы дышим,

в языке на котором говорим. Однако потребовалось определенное время, чтобы это стало возможным. Спустя десятилетие после этих важных открытий, образование так и не получило никакой выгоды от раскрытия внутреннего смысла архетипов и инициации. Вместо этого мы продолжали обучать студентов в соответствии с идеалами интеллектуального рационализма 18 и 19 веков — всё что нам нужно знать, можно познать разумом, с помощью ещё более высоких и более специализированных стандартов научного знания — всё остальное слепо отбрасывалось в лабиринт «прогрессивного образования», которое слишком часто снижало стандарты образования до уровня ремесленного училища. Возможно, поэтому в 1920-х годах писатели так часто говорили о «потерянном поколении». В каком-то смысле те из нас, кто получил образование в то время, действительно потерялись: мы прибывали в растерянности или нас раздирали конфликт между в высшей степени неловкой задачей интеллектуального просвещения 19-го века и пьянящим искушением 20-го века принять без подготовки рискованное путешествие в бессознательное.

Знание об инициатическом паттерне, возможно, могло бы оказать отрезвляющий корректирующий эффект на эти крайности, и с течением времени нашло бы свое выражение не только в работах специалистов, но и в литературе, а следовательно стало бы доступно широкой публике. «Бесплодная Земля» Томаса Стернза Элиота это поэма об инициации, по общему признанию написанная под влиянием научной работы Джесси Вестона «От ритуала к роману». Определенно, хотя и менее очевидно, что на труд Томаса Манна «Волшебная гора», герой которого в полной мере ощущает на себе действие конфликта между интеллектом и бессознательным, повлияли работы Фрейда и ранние работы Юнга. Благодаря инициатическому паттерну в этих произведениях, главный рассказчик в поэме Элиота и герой романа Манна добровольно сдают духу времени, который объят лежащим в основе мужской инициации принципом

смерти и возрождения и неважно к чему он приведет — к жизни или к смерти. В «Бесплодной земле» Элиот говорит:

Дикую смелость гибельного мгновения

Чего не искупишь и веком благоразумия...

(Элиот Т. С. Бесплодная земля: Избранные стихотворения и поэмы.

Пер. А. Сергеева. М., 1971.)

Покинув своё безопасное убежище в Альпах, Ганс Кастроп, герой романа Манна, реагирует на срочную необходимость участия в Первой Мировой Войне, что представляет собой акт взросления:

Он понял, что расколдован, спасен, освобожден... Хотя его скромная судьба и исчезала на фоне всеобщих судеб человечества, не выражалась ли и в ней какая-то предназначенная лично ему, а следовательно, божественная доброта и справедливость? Не допустила ли опять к себе жизнь свое грешное и трудное дитя, но без посулов дешевого благополучия, а только так вот — строго и серьезно, через испытание, которое, может быть, означало совсем не жизнь, а три почетных залпа в честь его, грешника?»

(Томас Манн. Волшебная гора.

Пер. с нем. В. Станевич. М., 1959.)

Наряду с этими прекрасными и честными писателями, которые пытались выразить новое знание, были и те, кто обесценивал его чрезмерной идиллизацией. Были и другие, которые страстно желали вернуться к реальным источникам, из которых, как считалось, рождается этот опыт: коренное население Африки, Америки и Полинезии, Тибетские буддисты, а так же общинные культовые практики Гурджиева в Фонтенбло. Наша тоска по простоте и единству первобытного образа жизни начала проявляться повсюду — в музыке, в танце, в искусстве, и даже в том, как люди начали ходить, гово-

рять и выражать свои чувства. Главная задача заключалась в том, чтобы избежать подавления — фрейдистского смертного греха. Но век кубизма, психоанализа, раннего Коммунизма и американского технологического прогресса противопоставлял себя всему тому, что было естественным, «примитивным» и единообразным. Но даже те авторы, которые влияли на вкусы своего времени и предупреждали о катастрофических последствиях в случае отказа от создания глубоких основополагающих принципов, по сути, лишились корней и отдалялись от опорных точек своей культуры.

Как бы то ни было, в 1920-х годах впервые возникло неизбежное для этого века новое жизнеспособное движение, нашедшее свое выражение в искусстве, антропологии, психологии, философии, и прежде всего в сфере образования, и которое настаивало на том, что на жизнь надо смотреть без иллюзий 19-го века. Благодаря этому движению человек двадцатого века смог избавиться от высокомерия «ницшеанского времени»; принимая смиренно свою слабость, он смог преодолеть инфляцию того периода, которая поверила в возможность создания сверхчеловека. Увы! Оглядываясь назад мы видим жизнь полную опасностей, которую и должно было породить новое мировоззрение, столкнувшееся с инертностью коллективного человека того времени. Из-за высокомерия наших предков нам все ещё предстояло пережить самые худшие репрессии, восстание итальянского фашизма и германского нацизма.

Изначально эти движения появились для того, чтобы на политическом уровне предложить живительные компоненты, необходимые для исцеления больной эпохи. Закон и Порядок, Дисциплина и Энтузиазм, во главе с группами вооруженных молодых людей — напоминающих древних Куретов, «облаченных в броню воспитателей», которые с помощью «шума топающих ног» охраняли божественное дитя, которое должно было стать лидером группы — Куросом в качестве Фюрера, слабого, который обрел силу? Поскольку архетип

инициации выглядел убедительно для многих образованных и ответственных людей в период зарождения гитлеризма в Германии, они ничего не предприняли для того чтобы повлиять на развитие событий, которые в конечном итоге привели к катастрофе. «Молодежь знает, что делает», говорили они. Гораздо позднее, эти высококультурные люди вместе с сентименталистами, которые мечтали о возрождении первобытных форм жизни, с удивлением спрашивали себя «Что же пошло не так?».

Изменилось ли что-нибудь со времен Второй Мировой Войны? После Первой Мировой Войны у нас появилось «потерянное» поколение, после Второй Мировой Войны появились битники и наши страхи усилились многократно. Пережив этот послевоенный период, мы, видимо, оказались в самом низу цикла, началом которого можно считать пик оптимизма 19-го века. Тем не менее, несмотря на то многое регрессивное и вырождающееся, что всё ещё существует в нашей культурной жизни, мы повсеместно встречаем у человека двадцатого века здоровое желание отказаться от несбыточных идеалов. Начиная с расцвета культуры, которая была очарована безоблачными надеждами о просвещенной самореализации и затем, продвигаясь через промежуточный этап болезненного сомнения и разочарования, мы, наконец, достигли самой низшей точки смиренного признания несовершенства человеческой природы. Те, кто получил образование в те ранние времена (и кто все ещё пытается применить старые гуманистические принципы к современной жизни) наверняка сомневаются в самой способности цивилизации выжить в нынешнее время.

Однако вполне возможно, что более молодое поколение, достигшее зрелости и получившее образование после Второй мировой войны, находится в процессе разработки культурной установки, которая соответствует текущему столетию и отличается в лучшую сторону от установок предыдущих эпох. Появились даже признаки

того, что гуманизм, не вырождается, но трансформируется с тем, чтобы на практике стала возможной встреча гуманитарных и прикладных наук, которые долгое время были отделены друг от друга, но которые сегодня начинают взаимодействовать, чего не происходило со времен эпохи Возрождения. Если эти возможности удастся реализовать, это будет означать, не что иное, как возрождение интереса к способности человеческого духа выйти за границы исключительно социальных и материальных целей и воссоздание культуры с религиозным содержанием.

Я начал изучать инициацию много лет назад; и только сейчас, после самой тщательной фильтрации того, что фактически нельзя выразить на привычном нам языке, я могу записать несколько примеров современного инициатического опыта, который демонстрирует, как осуществляются определенные важные переходы в процессе психологического развития. Этот опыт был выявлен в материале сновидений, который в свою очередь проистекал из жизненного опыта людей, которые записывали этот материал и передавали мне, поскольку я по-человечески был заинтересован, прежде всего, в *самых людях*, но не в научных теориях описывающих их состояние. Я позволил этому материалу сновидений отчасти говорить за себя. Мои интерпретации стали возможными благодаря сочетанию методов, заимствованных частично из психоанализа, частично из аналитической психологии. К каждому сновидению или фрагменту фантазии я добавил наиболее релевантные свободные ассоциации пациентов, которые он или она мгновенно и спонтанно ассоциировали с образом из сновидения. Я так же добавил данные усиливающие символический материал (метод амплификации Юнга) — результат процесса в котором аналитик (исходя из его знаний о сравнительных иносказаниях) и пациент (с помощью своего врожденного субъективного чувства о значимости архетипического образа) объединяют-

ся для создания фона или содержания из которого может возникнуть индивидуальное значения архетипа.

Эти методики всегда являются частичным, но не законченными, так как не один символ не может быть полностью проанализирован, так же как любой материал, исходя из нашего опыта, может иметь бесконечное число интерпретаций в свете нового опыта и новых сновидений. Амплификация, однако, предоставляет самый широкий контекст для интерпретаций, так как появляется возможность для столкновения исторических рудиментов (архаического наследия) и первоочередных потребностей личного психического. Архетипические символы могут быть приняты или отвергнуты по собственному желанию индивида; это имеет большое значение в глубинной психологии, поскольку никто не может сталкиваться с архетипическими образами, не будучи временно очарован, испуган, или одержим ими. Свободные ассоциации и амплификации при правильном применении аналитиком и пациентом, постепенно уменьшают нежелательное влияние этих образов и делают их доступными для сознания, в качестве исцеляющих органов. То, что может быть интегрировано остается; то, что является опасным или недопустимым попадает обратно в бессознательное, откуда оно может проявиться позднее, когда эго-сознание будет готово принять и интегрировать его.

В ходе такого процесса и в такой обстановке, можно ясно увидеть паттерн инициации. Мало того, что сам процесс осуществляется в связи с потребностью в инициатических изменениях; глубинный анализ непременно имитирует ритуал инициации по меньшей мере на протяжении части аналитического периода. Вначале этот ритуал, как правило повторяет юношескую инициацию, с его так называемыми пубертатными обрядами. Смысл таких обрядов всегда выражался в необходимости перерасти старые, регрессивные детские паттерны и адаптироваться в социальной группе. Позднее, в особенности для людей, достигших необходимой социальной адаптации, иници-

ация проявляется в виде желание уйти в себя с целью обнаружения некоторых тайных знаний, возможно, участия в мистерии. На еще одной стадии повторного вхождения в социальную группу, судя по всему, целью инициации является не недифференцированное, слепое участие (как в случае первичной адаптации), но сознательный процесс установления связи с группой при сохранении индивидуальной идентичности. Похоже, что завершение этого процесса, и снова при посредничестве архетипа инициации, синонимично психологической концепции индивидуации.

Но не возникает ли при этом опасность того, что при рассмотрении этого особого материала с помощью такого специализированного метода, как психотерапия, инициация может стать неестественно систематизированной и потому превратиться в источник философской ошибки? На это я могу лишь ответить, что искусственность аналитической ситуации является тем, что мы — аналитики и пациенты признаём, обсуждаем, и даже анализируем, всякий раз, когда этот фактор становится на пути нашего исследования. Таким образом, само лечение, требует излечения — и в этом мы обнаруживаем одну из самых глубоких тайн смысла инициации. Только лишь потому что ситуация является необычной, сложной и отягощена определенными ритуальными трудностями, психическое углубляется в своем опыте и находит способ с помощью которого происходит излечение болезни. Как Парсифаль ищет Замок Грааля, так и современный инициант частично сбившись с пути, с большим трудом находит своего собственного Короля Рыбака, чья рана не может быть излечена до тех пор, пока он не задаст правильный символический вопрос.

Таким образом, тот факт, что некоторые люди, чей материал представлен на этих страницах в буквальном смысле являлись пациентами с заболеваниями или серьезными нарушениями, ни в коей мере не делает их материал недостойным изучения, по крайней мере, не в большей степени, чем относительная нормальность других ана-

лизандов делает их материал достойным внимания. Для нашего исследования важно стремиться обнаружить в этом материале специфические пороги инициации, обряды перехода, которые делают возможным переход от детства к юности, от юности к ранней зрелости, и от зрелости к опыту индивидуации.

ГЛАВА II

Неинициированные

Чем больше мы хотим сказать что-либо определённое о системе инициации, тем более парадоксально неопределённой она становится. Именно по этой причине, нам следует подходить к определению инициации как можно более осторожно, и в первую очередь, установить, чем она не является.

Психиатр, учитель, социальный работник, родитель и просто ответственный гражданин все они болезненно осознают хроническую проблему нашего общества — проблему задержанного развития у детей, подростков, и даже у целых групп предположительно зрелых людей, которые живут асоциальной и откровенно преступной жизнью. Каким-то образом, этим людям удастся избежать изучения содержательных дисциплин, которые помогли бы им безболезненно пройти стадию детского развития, перейти в подростковый возраст, после чего вступить во взрослую жизнь.

Что же психологам известно об этой проблеме? На данный момент существует несколько теорий о происхождении задержанного развития, и каждая из них отчасти справедлива. Фиксация может произойти на любом из уровней психо-сексуального развития, описанных Фрейдом и его последователями, особенно Абрахамом и Эриксоном.¹ Адлер говорит о том, что в раннем детстве может возникнуть психобиологическая неполноценность, которая позднее будет чрезмерно компенсирована стремлением к превосходству и жаждой власти. В последние годы последователи Фрейда и Адлера, как правило, объясняют проблему задержанного развития неспособностью достичь стабильной идентичности посредством нор-

мального формирования эго-структуры. Юнг изначально относился к эго, как к особой форме комплекса, характерной особенностью которого является поддержание чувства устойчивости и идентичности на протяжении всей жизни. Будучи комплексом, он зависит от тех же потрясений, неожиданностей и искажений сознания, которые встречаются в других комплексах.

Во всех теориях, изучающих задержанное развитие, основное внимание первоначально уделялось внешним факторам (травмам), которые, по-видимому, были причиной фиксации, появление которой сопровождалось лишь незначительной реакцией со стороны эго. Однако, эта точка зрения, по большому счету утратила свою значимость, если не исчезла совсем. В настоящее время значимым в психологическом смысле считается не то, что повлияло на развивающееся эго извне, но как оно отреагировало на эти события изнутри. Эта эндопсихическая точка зрения в большей степени соотносится с «теорией комплексов» Юнга, так как в ней акцентируется внимание на способности Эго выступать в качестве посредника между внутренним и внешним миром. Таким образом, основатели современной психологии, рассматривающие эту проблему с различных точек зрения, пришли к согласию по некоторым основным вопросам.

Однако, когда мы отступаем от теории психогенеза, и концентрируемся на реальных симптомах любого сложного случая задержанного развития, перед нами предстает довольно впечатляющая психологическая картина. В дополнении к психоневротическому поведению, мы можем также говорить о проявлении инфантильного, делинквентного, асоциального или даже криминального поведения (психопатии) и т.д. И даже если бы все это можно было объяснить общим происхождением, из этого не следует, что эти элементы действуют единым фронтом или что их можно лечить с помощью одних и тех же методик. Отсюда возникает наша вечная дилемма: в одном случае наиболее подходящим является психиатрическое лечение,

в другом — психоаналитическое, в третьем — учебно-воспитательное, в четвёртом — правовое, а во многих случаях мы применяем их все сразу, в надежде, посредством удачной комбинации методов принуждения и убеждения, достичь желаемого изменения. Иногда у нас получается. Но в большинстве случаев мы терпим неудачу; и даже если нам удастся добиться хорошего результата, мы не в состоянии объяснить, как именно это сделали и повторить этот успех даже при схожих, на первый взгляд, обстоятельствах.

Исторически, Юнг был первым, кто попытался преодолеть односторонность генетических теорий психопатологии, предположив, что развивающееся эго испытывает задержки не только в силу произошедших в прошлом событий, но так же из-за страха сделать следующий шаг в своём нормальном развитии. Таким образом, эго испытывает вполне нормальную реакцию психического отката. Если этот откат укоренится в поведенческом паттерне, который так или иначе оказывает влияние на личность, и против которого эго-сознание бессильно бороться без невероятных усилий, прилагаемых со всех сторон, в таком случае мы можем говорить о феномене задержанного развития. Это явление было описано как «мятежная тенденция»², которая стремится изолировать человека от нормальных отношений с окружающими людьми. Вполне очевидно, с юнгианской точки зрения, что вышеописанная тенденция может проявиться как асоциальное поведение в контексте экстравертного типа или интровертной плоскости в виде эгоцентрированной мании величия различной степени тяжести.

В последние годы другая последовательница Юнга — Мария-Луиза фон Франц³, более конкретно описала мятежную тенденцию, как возникающую из специального архетипа, который внедряет свой образ в личность с целью доминировать над ней — до такой степени, что личность, как бы, становится одержимой. С этой точки зрения, мятежный паттерн становится, всего лишь неизбежным

комплексом признаков и симптомов, который проистекает из образа представляющего воплощение самообновляющейся молодости, выступающей в качестве самоцели и который никогда не достигнет и по своей природе не стремиться достичь зрелости. Юнг первоначально описал это следующим образом:

Одним из главных богов элевсинского культа был Иакх. Он был тем самым «вечным юношей» или *puer aeternus*, к которому Овидий в поэтической форме обращается со следующими словами:

Ибо молодость вечна твоя и детство нетленно
Ты всех прекраснее в небе высоком;
Когда предстаешь без рогов, твой лик непорочный
Радует взор наш и наполняет усладой.⁴

Взяв за точку отсчета психопатический поведенческий паттерн, наше исследование привело нас к четкому образу, который является причиной всего.

Но так же, как мы ранее с подозрением отнеслись к слову «происхождение», нам следует отнестись и к слову «причина». Теория Юнга часто подвергалась критике, поскольку существовало предположение, что образ сам по себе может стать причиной существенных изменений личности и поведения.

Убеждение, что образ может привести к таким изменениям, имеет весьма почтенную историю, простирающуюся от психологических теорий Уильяма Джеймса к эмпирическим школам философии в Англии и Шотландии с одной стороны и к метафизической традиции Германии с другой. Однако, ошибочно полагать, что архетип является причиной чего-либо и Юнг был одним из величайших современных мятежников выступающих против тирании каузального мышления. Архетипы являются непознанными и непознаваемыми, и мы можем сделать вывод об их существовании, только наблюдая

за определенными изменениями, которые мистическим образом возникают между внешней средой и врожденной психической предрасположенностью каждого индивида. Из этого взаимодействия, при определенных условиях в определенное время возникает синхронная пара связанных между собой событий — образ и соответствующий ему поведенческий паттерн, вместе формирующие совокупность, которую мы можем описать как архетипически мыслимую или архетипически выраженную.

Исходя из того, что нам известно о феномене *puer aeternus*, возникает вопрос о том, каким должен быть поведенческий паттерн соответствующий этому образу? До сих пор мы рассматривали этот образ исключительно в негативном свете, как проявление мятежной тенденции, в то время как Овидий описывает этот образ как «Ты всех прекраснее в небе высоком». Но если мы внимательно прочитаем следующее строчку, то без труда обнаружим негативный компонент.

Его лицо может представлять «лик непорочный», что можно интерпретировать, как положительное качество, но только в том случае, когда он появляется «без рогов». Без сомнения здесь речь идет о Фракийце Дионисе-Загрее, который претерпел типичную трансформацию из соблазнительно красивого юноши в быка. В своём человеческом облике он соблазнил женщин из Фив (как показано в «Вакханках» Еврипида) и заставил их, словно менад, танцевать в деревнях, принося многочисленные бедствия городу, а затем напасть на царя и растерзать его. Это символизирует триумф матриархального оргиастического принципа, представляющего принцип самой Природы, над патриархальным порядком Закона и Права в царстве Зевса. Но злой рок настигает Загрея.

Гера, согласно легенде, подговорила титанов напасть на Загрея, которому какое-то время удавалось скрываться от пре-

следователей, изменяя свою внешнюю форму. В конце концов, титаны настигли его в тот момент, когда Дионис превратился в быка. Они убили его, растерзали и бросили останки в котёл; но Зевс сокрушил титанов ударом молнии и проглотил ещё бьющееся сердце Загрея. Так Загрей возродился и продолжил свой путь уже как Иакх.⁵

Но мы не видим и следа подобного насилия в знаменитом барельефе, изображающим нашего персонажа в представлении греков в наиболее великолепный период их культуры. Он предстаёт перед нами как Триптолем — мужественный юноша, стоящий между двумя богинями — Деметрой и Персефоной, от которых в дар получает связку колосьев за свои земледельческие заслуги. Харрисон отмечает:

Эти ранние матриархальные незамужние богини, будь то Мать или Дева, относились к сопровождающим их мужчинам одновременно благородно и женственно, хотя это не совсем то, что мы сегодня понимаем под женственностью. Кажется, они представляли собой что-то среднее между Матерью и Любовницей с лёгким оттенком святого покровительства. Несмотря на свои достижения, они выбирают себе героев, чтобы вдохновлять и защищать их. Они не требуют от них любви и восхищения, но только свершения великих подвигов. Так как их слава в высоких героических свершениях, их благосклонность становится наградой для героев. С приходом патриархальных устоев эти высокие отношения заканчиваются. Власть богинь ограничивается служением семейной жизни, они становятся жалкими и влюбчивыми.⁶

Исходя из этого отчета, мы можем предположить, что когда что-то не так с архетипом *puer aeternus*, это происходит либо потому что мать слишком требовательная или отталкивающая и тем са-

мым фрустрирует юношу в его нормальной ориентации к феминному принципу, представленному анима-функцией⁷, либо из-за того, что юноша по какой-то причине занимает пассивно-зависимую позицию по отношению к своей матери или её заместителю. Чрезмерно компенсируя свою недоразвитую мужественность, он может впадать в ярость, которая будет направлена против его матери или против его зависимого состояния, что представляет собой весьма деструктивное явление, вынуждающее субъекта вести себя подобно дикому зверю.

Мы должны помнить, что предметом нашего исследования является отклонение в этом поведенческом паттерне, и что существует абсолютно здоровая модель поведения в которой мать, вместо того, чтобы привязывая детей к себе, тормозить их развитие в детском возрасте и отрочестве, отпускает их и насколько это возможно в их возрасте поощряет стремление к самореализации и развитию идентичности. Результаты этого здорового поведения можно обнаружить в молодых людях, которые испытали всю полноту своей внутренней силы перед вызовами общества и обрели независимость. Мы наблюдаем в них стадию инициации, восприятие которой начинает происходить на бессознательном уровне. Полное содержание этой инициатической стадии, к которой пожилые люди могут вернуться в процессе реинициации, будет рассмотрено в следующей главе. Настоящее исследование подводит нас к предположению, что когда нормальное отношение к матери на инициатической стадии фрустрировано, на выходе мы имеем патологический поведенческий паттерн, который характеризуется чередованием аномально пассивной женственности со сверх агрессивной мужественностью и который, по своей сути, является аутоэротичным и асоциальным.

В этой связи весьма показательным представляется случай описанный Айхерном. Обследование восемнадцатилетнего делинквентного мальчика, выявило, что пассивно-зависимый фемин-

ный поведенческий паттерн сменялся актами жестокой агрессии в отношении одной из его сестёр.

Мальчик производил очень женственное впечатление; он казался застенчивым и скромным ... Трудно было поверить, что он был способен на агрессивные действия, которые ему приписывали. Я сразу понял, что это скорее похоже на кратковременные аффективные вспышки, чем на проявление жесткого характера.

Его мать овдовела; отец...умер много лет назад У него было еще три сестры в возрасте пятнадцати, тринадцати и десяти лет....

Создавалось впечатление, что [мальчик] особенно ненавидит старшую сестру. Я выяснил, что его приступы гнева главным образом были направлены против неё. Сестры унижали и смеялись над ним и он чувствовал себя оскорбленным. Старшая сестра выступала в роли зачинщицы, а мать, вместо того, чтобы заступиться за сына, становилась на сторону дочерей.

.....Больше всего он любил свою мать, сестёр он любил в порядке их старшинства, начиная с самой младшей. Он терпеть не мог свою старшую сестру из-за того что она всегда была со всем не согласна, и хотела всеми командовать.

Этот делинквентный мальчик был влюблен в девушку, которая была совсем не похожа на его старшую сестру. Когда его спросили, целовал ли он её, он ответил: «Мальчики так не делают». У матери были неудовлетворительные отношения с мужем, который «был веселым, но несерьезным человеком». Она все больше погружалась в себя из-за своего «строгого религиозного воспитания»; мать и сестры были очень набожными и общались только с другими католиками. У мальчика же были «либеральные социалистические

взгляды», о которых он «не осмеливался рассказать своей матери, чтобы не спровоцировать конфликт».

Мать говорила о своём сыне пренебрежительно, как будто он для неё больше ничего не значил:

Он не мужчина, а просто глупый, упрямый мальчишка, который думает, что все знает. Он пытается командовать своими сестрами, и, естественно, они не могут с этим мириться. Он ведет себя так глупо, что девочки смеются над ним; это приводит его в ярость, и он нападает на них, словно дикий зверь*, особенно на старшую. И если я не успею вывести его из дома, может произойти что-то ужасное ... Он ведет себя как ребенок. После того, как он что-либо натворил, он становится очень послушным и тщательно прибирается в доме. Он абсолютно безынициативный; работа по дому и чтение книг — это не занятия для взрослого юноши; он должен найти постоянную работу.

И это было именно то, что юноша не мог сделать, поскольку выбор, сделанный за него его матерью в отношении его работы, не способствовал развитию его собственной инициативы. Мы также узнали, что отец при жизни, также обделял мальчика вниманием, отдавая предпочтение его старшей сестре. Айхорн приходит к следующему выводу: «Мы довольно часто встречаем такую семейную констелляцию. Отец отдает предпочтение дочерям, а не сыну, у матери отсутствует потребность в проявлении чувств и сын оказывается обманутым.»⁸

Интерпретация Айхорна с психоаналитической точки зрения является верной, он говорит, что юноша только «частично преуспел» в освобождении от инфантильных фиксаций по отношению к своей

* Курсивом выделены мои слова.

матери и сёстрам, в особенности старшей сестры, с которой когда-то в детстве играл в отца и мать. Но объяснение этого асоциального поведенческого паттерна исключительно вытесненным инцестуальным желанием, на мой взгляд, является менее убедительным, чем тот факт, что поведение мальчика было неизбежно обусловлено тем, что он был единственным мужчиной в антипатичном женском обществе. Эта ситуация оставалась бы вполне терпимой и могла привести к развитию нормальных мужских качеств, если бы мать юноши поощряла его в процессе эмоционального развития, с помощью которого он мог бы обнаружить свою идентичность в качестве мужчины. Но вместо этого мать и сестры, кажется, ожидали от мальчика, что он моментально станет мужчиной в том узком смысле, которое вкладывает в это определение общественное мнение — а именно, станет ответственным взрослым человеком, который усердно трудится, чтобы содержать себя и свою семью. В нашем случае, юноша просто не мог этого сделать, и его мужественность, не найдя другого выхода, воплотилась в форме иррационального поведения выражающегося в противостоянии с матерью. Поскольку он не мог победить свою мать, которая всё ещё сохраняла над ним власть и требовала подчинения, весь его гнев был направлен на старшую сестру заменяющую фигуру матери.

Конфликт мальчика между матриархатом и его собственной односторонней концепцией патриархальности породил неразрешимую проблему, в которой негативные характеристики архетипа *pier aeternus* как правило закрепляются в определенных чертах характера. Мать, обычно, жаловалась на то, что он не мужчина, а просто упрямый «мальчишка», который отказывается взрослеть. Однако, мы обязаны спросить, как можно надеяться, что он повзрослеет, без воспитательного подхода с её стороны, который необходим для того, чтобы он стал мужчиной. Терапевтическая роль Айхорна заключалась в том, что он должен был создать необходимые внешние

стимулы, предоставив юноше инициатическую фигуру отца — отца, который смог бы объяснить ему природу его аномальных реакций в отношении матери. Мы можем себе представить, какую жизненно важную работу проделал терапевт, когда поддержал его религиозный протест с тем чтобы мать и его сестры начали уважать отличную от их взглядов религиозную ориентацию юноши, а так же его прогрессивную позицию, контрастирующую с их реакционными убеждениями. За пределами этого краткого отчета, можно рассмотреть общую картину нового типа психо-социальной установки, в которой молодой человек, как и в нашем случае, впервые понимает разницу между порождающей и изобретательной силой патриархального мужчины и миром традиционных матриархальных ценностей.

В нашем случае юноша был выходцем из пролетарской семьи или, по крайней мере, из низших слоёв среднего класса и в силу своей экономической значимости для семьи, слишком рано подвергся осуждению за свою безответственность. Благодаря открытиям Фрейда, и работе таких педагогов как Айхорн, юноша не стал социальным изгоем и ему удалось избежать проблем с законом, однако у него диагностировали психо-социальное расстройство. В обеспеченных семьях, где отсутствует какое-либо экономическое напряжение, подобные заболевания могут оставаться незамеченными до тех пор, пока они не переходят в хроническую форму, трудно поддающуюся лечению. Вместо психологического инсайта, молодому человеку предлагают большое количество возможностей, надеясь, что в конце концов, он найдёт то, что действительно соответствует его интересам и остепенится, а в случае с девушкой, что она удачно выйдет замуж. Однако это не помогает его исцелению, а напротив, обычно побуждает молодого человека перенести своё взросление на более поздний срок и может привести к проживанию условной жизни, социально поддерживаемой родителями и друзьями, действующими из лучших побуждений. В статье, озаглавленной «Условная жизнь»,

Х. Г. Бейнс обозначает этот феномен как «описательный эпитет, позаимствованный у Юнга ... Условная жизнь, представляет собой психологическую установку, свободную от чувства ответственности перед зависящими от обстоятельств факторами реальной жизни, будто виновниками таких событий являются родители, государство или, в крайнем случае, Божий промысел...».⁹

Наиболее экстремальный вариант такой ситуации я наблюдал у матери, которая так много вкладывала в своего психопатического сына, что ему удалось добиться академических успехов, которых он не желал до такой степени, что прикладывал максимум усилий, чтобы их разрушить. Все, кроме матери и сына, видели истинное положение дел, однако были бессильны что-либо изменить и могли лишь наблюдать за приближением неизбежной трагической развязки. Всё закончилось его самоубийством которое он совершил вскоре после судебного процесса, в ходе которого мать пыталась доказать невменяемость сына.

Однако большинство случаев не являются столь очевидными. Как правило, сын, возможно не обделенный способностями, получает от родителей, казалось бы, заслуженное образование и возможности для того чтобы «преуспеть». Когда же у него случаются неудачи, все начинают обвинять его «Какой стыд! И это после всего того, что родители сделали для тебя!». Но он был обречён с самого начала, поскольку не мог всегда оставаться исключительно хорошим мальчиком и никогда не показывать свои рога. Вместо этого он восстает против них и против самого себя, выражая свой протест с помощью своих неудач.

Было бы ошибочно предполагать, что аномальные черты архетипа *puer aeternus* проявляются исключительно у избалованных детей. Некоторые ярко выраженные примеры таких случаев можно обнаружить в самых ответственных и трудолюбивых семьях. В таком случае, мы можем говорить о последствиях либерализма нашей куль-

туры, который каким-то образом усилил тенденцию, невинно за-рождающуюся в семье. Обычно все начинается с того, что один или оба родителя признают, что один из детей способнее, сообразительней и умнее других и тем самым вкладывают в него бессознательное ожидание героических свершений. Он использует первую возможность, чтобы пойти в школу или колледж, где старается выделиться среди других учеников, и с этого момента общество поощряет его устремления не в силах противостоять совершенной искренности этого «лика непорочного». Его идеализм мешает даже ему самому осознать, что у него есть рога, которые он может показать. Я периодически встречаю в американском обществе таких молодых людей, олицетворяющих эго-идеал неконформистского типа. Люди, окружающие такого юношу, источают очарование, поскольку он выбирает себе друзей из людей, которые являются носителями этого идеала.

Однако постепенно в нем или в его друзьях начинают зарождаться сомнения. Почему он не может получить образование, жениться, остепениться и вести размеренный образ жизни? В возрасте тридцати лет он становится вечным студентом, который живет на стипендию, и всякий раз меняет место жительства, следуя за своим вдохновением. Удивительно, какое высокое оправдание он может найти своему поведению, которое по сути своей является эгоистичным, дерзким и легкомысленным. Он может убедить других в своем божественном праве проживать условную и экспериментальную жизнь и в данном случае «божественное» — это даже не фигура речи. Я помню сновидение одного двадцатисемилетнего молодого человека, который всё ещё находился в поиске своего призвания, не был женат и жил благодаря материальной помощи и бесконечному терпению своих родителей. Ему приснилось, что он плывёт по большой пещере в окружении скрывающихся за облаками фигур, которые при ближайшем рассмотрении оказались гигантскими фигурами Олимпийских богов, парящими в атмосфере своей вечной

божественности. Я испытал огромное облегчение, когда он сказал, что после того, как понял, что это боги, он признал неуместность своего присутствия среди них и в панике сбежал по каменному склону в безопасное место, чтобы присоединиться к простым смертным.

Иногда опасность такого рода раздутой изоляции четко прослеживается в сновидениях, и может показаться, что следует лопнуть этот воздушный шар, на котором пациент поднялся так высоко. Но в этом может заключаться другая опасность, которая в реальности выражается в том, что у пациента забирают очень важную поддержку, не важно насколько она шаткая и необидительная. По этой причине фон Франц подчёркивает, как важно терапевту лететь вместе со своим небесным героем и попытаться убедить его в том, что он должен по собственному желанию совершить постепенный, поэтапный спуск.

Однажды такой молодой человек пришёл ко мне и демонстрируя невероятный энтузиазм в отношении своего лечения, спросил когда мы можем приступить и сколько времени это займет. Когда я ему сказал, что не могу начать лечение немедленно и не могу точно сказать, сколько времени займет анализ, но он может рассчитывать на шесть месяцев начального испытательного периода, он помрачнел, и весь его энтузиазм как будто испарился. Я спросил его, почему он расстроился. «Потому что», ответил он, «меня очень удручает мысль, что мне придется находиться в этом городе более двух месяцев, и я не смогу навестить своих друзей на востоке». Ему удавалось в течение трёх лет после окончания колледжа устраиваться на временные работы, которые позволяли ему переезжать с места на место, и этот образ жизни прекрасно согласовывался с его интуитивным поведенческим паттерном, который подсказывал ему, что он может пользоваться любой новой возможностью, не отдаваясь всецело какой-либо профессии или определённом кругу общения. Но тогда почему он решил прибегнуть к анализу? Все дело в том,

что, несмотря, на множество возможностей для экспериментов, он начал ощущать дискомфорт от своей условной жизни, и от сопровождающей её изоляции. После серьезных усилий ему удалось приступить к работе и начать сложный спуск с расположенного в слоях стратосферы эго-идеала.

Позднее еще одно сновидение этого пациента продемонстрировало опасности, которые могут сопровождать такой спуск на землю. В этом сновидении он входил в группу молодых людей, которая оказывала первую помощь большой команде лётчиков, спускающихся на парашютах; при приземлении, многие из лётчиков получили легкие травмы, такие как, растяжение лодыжки. Кроме изображения Икараподобной опасности угрожающей его психическому, сновидение так же подсказало мне, что в процессе терапии его инстинкт самосохранения начал взаимодействовать со мной. Это сновидение ознаменовало собой успешное завершение испытательного периода анализа, и мне удалось убедить пациента, что его психическое может вернуться на землю (анализ можно было прекратить, по крайней мере, временно), при этом самое худшее, что он может испытать — это временный шок. Во время этого периода анализа ему удалось принять опыт инициации, или, по крайней мере, его основной принцип и сделать выбор в отношении своей карьеры, которая полностью поглотила его внимание, из-за чего нам пришлось отложить дальнейший анализ на более поздний срок. То, что для положительных изменений достаточно непродолжительного периода анализа является обычным явлением среди юношей, а так же, хотя это выражено не в столь резкой форме, среди некоторых молодых девушек. Очевидно, что этим молодым людям потребуется много времени, прежде чем они создадут инициатический паттерн, который в конечном счёте, позволит им найти свои обряды перехода. В то же время они должны жить как можно ближе к той реальности, которая кажется

наиболее доступной, дабы избежать опасности снова улететь в космические пространства.

Другим таким интуитивно ориентированным пациентом была женщина, которой было чуть за тридцать, она пришла на консультацию, как раз в то время, когда мой офис располагался в 26-этажном здании лечебного корпуса. В одном из своих инициальных сновидений она находилась на девяносто пятом этаже, или на какой-то невероятной высоте, затем она начала спускаться на лифте так быстро, что казалось, она провалится сквозь подвал и разобьется, но ей каким-то образом удалось остановить лифт на тридцать пятом этаже. Это сновидение подсказало мне, что первоначальная реакция пациентки на анализ была весьма многообещающей в отношении снижения степени её психической изоляции, однако перед тем как она пройдет долгий путь и доберется до первого этажа реальности, ей надо было спуститься хотя бы на двадцать первый этаж, где располагался мой офис — этаж, где она могла бы эффективно проходить анализ. Поэтому моя работа с ней продвигалась достаточно медленно, и я не ожидал за короткий срок каких-либо значительных изменений. Она была очень умной женщиной, в которой паттерн *puer aeternus* функционировал позитивно, спасая её от авторитарной матери, и придавая начальный импульс для развития индивидуальных способностей. Но в своем бунтарстве она поднялась слишком высоко. Анализ помог ей спуститься с вершины рационального и пройдя сквозь множество слоёв самоконфронтации в конечном счёте добраться к цели, вновь открыв в себе женственность.

Левитационные образы в сновидениях, обычно ассоциирующиеся с паттерном *puer aeternus*, появляются у людей интуитивного типа, но необязательно проявляются у людей других типов. У людей чувственного типа мальчик может быть не сверхчеловеком, а недочеловеком, архетипическим образом которого является не Икар, а карликоподобное создание, связанное с землей в бессознательной

созидательно-разрушительной манере и представленное Греческими Кабирами, о которых я подробно расскажу в следующей главе в контексте мужских инициатических сновидений. Так же, я не хочу, чтобы сложилось впечатление, что этот паттерн свойственен исключительно женщинам, которые успешно конкурируют с мужчинами.

Все мы знакомы или, по крайней мере, слышали о восхитительной женщине (обычно блондинке) с доминирующей чувственной функцией, которую она использует в процессе своего бесконечного поиска подходящего мужчины. В своей любви к мужчине она готова отказаться от всего, однако взамен он также должен пожертвовать всем ради неё. И в то время, как один за другим, мужчины капитулируют перед этими нереальными требованиями, она, в ужасающей форме психологического стриптиза, раскрывает во всей полноте образ своей богоподобной независимости — картина настолько страшная и удивительная, подобно той, что Расин представляет нам в *Федре*, которая в своей любви к Ипполиту напоминала дикого зверя, впевившегося в свою жертву («*Венера связавшая жертву свою по рукам и ногам*»). У женщины это не рога, но когти (иногда клыки), которые мы рассматриваем в качестве альтернативы «лика непорочного». Хардинг предоставила нам прекрасное исследование этой «женщины-Анимы», которая олицетворяет подчиненный женский образ, каким его представляет мужчина и тем самым соблазняет его через его собственное самолюбие. Естественно, когда, в конце концов, он отказывается от мальчишеской склонности видеть вместо реальных женщин только свои проекции женских образов, он отвергает женщину-Аниму, обнаруживая в ней негативные аспекты *puella aeterna*.¹⁰

Часто мальчишеский тип мужчины играет подчинённую мужскую роль по отношению к женщине и в своем подражании Анимусу он становится «мужчиной-Анимусом». И хотя это всё происходит на ребяческом, даже по-детски эротическом уровне, нам не следует

недооценивать его силу. Он может быть тем, кого французы шутливо называют «деревенским петушком», но на другом уровне он становится воплощением универсального трикстера в силу своего экстраординарного таланта создавать проблемы и нарушать общественный порядок. Обычно худших представителей трекстеризма нельзя обнаружить в психотерапевтической практике, поскольку они сами не страдают от причиняемого ими зла, но причиняют зло другим и таким образом являются частью болезни, от которой страдает все общество.

Я в своей практике сталкивался с двумя такими крайними случаями. Один из них настолько далеко зашел в своем преступном поведении, что полиция начала проявлять к нему интерес. Но они никогда не могли его поймать, так как, благодаря своим трикстерским способностям он в самый последний момент находил выход из любой затруднительной ситуации. Таким же образом ему удалось сбежать не завершив свой анализ.

Другой пациент такого типа был очень чувствителен и действительно страдал из-за своего состояния. На самом деле, у него было редкое присущее лучшим социальным реформаторам сочетание интеллекта и чувств, и трикстер проявлялся в нём в виде позитивной силы, оказывающей влияние на порождённые традицией пороки общества. Но, как и все трикстеры, внутри себя он был разделен. Такое разделение он описывал как присутствие двух отдельных личностей, мечтателя и человека действия. Это было хорошо заметно в отношениях с женщинами: у мечтателя был поразительный дар планировать романтические путешествия с каждой новой женщиной, но когда наступало время для более конкретных действий подтверждающих серьезность его намерений, человек действия приступал к затоплению корабля.

Этот пациент был женат, но при этом жил еще с двумя женщинами, как будто был свободен и мог беспрепятственно на них женить-

ся; и в самом деле, он обещал, или казалось, что обещал жениться на них. Словно Дон Жуан в опере Моцарта, он был совершенно не в состоянии действовать, будто ощущал моральное противоречие в таком поведении. Так как я не мог решить эту неотложную проблему и поскольку мои собственные нравственные чувства были сильно уязвлены тем, что мне надо было оправдывать его поведение, я сказал, что мне придется прекратить наши встречи до тех пор, пока он не прояснит отношения со всеми своими женщинами. Поскольку он хотел излечиться и выйти из своего состояния, это временное прекращение терапии было наименьшим вызовом, который я мог перед ним поставить, и я не был удивлен, когда спустя год он пришёл, чтобы выплеснуть на меня свой гнев. В том, как я поступил, казалось, был страшный риск, так как это могло свести пациента с ума. Но он хотел, чтобы я знал, что он выдержал удар и у него всё в порядке, и всё это не благодаря мне. Не смотря, на его открытую враждебность, мы расстались друзьями, и я испытал более реальное чувство взаимопонимания с ним, чем раньше.

С тех пор я многое узнал о природе диссоциаций, которые происходят в эго-комплексе у мужчин, идентифицирующихся с образом *puer aeternus*. Я многим обязан одному такому мужчине, который в период своего выхода из-под власти бессознательного, описал, как его личность, казалось, была захвачена, а чувства обусловлены идентификацией с тем, что он описал, как Мальчик, Женщина и Зверь. Его сновидения и фантазии подтверждали, что эта несвятая троица представляет собой безответственную, механическую, стремящуюся к удовольствиям жизненную позицию. Разумеется, что это гораздо сложнее, чем сочетание юношеского влечения с очевидной делинквентностью, которое обнаруживают себя в комбинации мальчик-зверь. Присутствие женщины, означающей материнский дериват, добавляет окончательный штрих к его обезчеловечиванию, и знаменует собой состояние анима одержимости — ложно-фе-

минное и капризное. В случае женщин присутствуют те же самые факторы, за исключением того, что одержимость проявляется через Анимуса, и соответственно обладает ложно-маскулинными качествами. Архетипически мы получаем парадоксальную фигуру, которая отражает всю сложность этого типа личности и в последние годы, является особым предметом исследований Юнга и ряда аналитических психологов — фигуру трикстера.¹¹

В этой фигуре мы не обнаружим ничего нового. В истории имеется достаточно примеров трагедий людей, которые перешли черту в своей погоне за властью и удовольствиями; и бесконечно повторяется закон греков: высокомерие всегда будет наказано возмездием. Именно по этой причине у нас всегда будет существовать пенитенциарная система и регулярная армия. Однако, гораздо более эффективным способом контроля за трикстеризмом является сохранение преемственности гуманистической культурной традиции, в ответ на которую такие симптомы как страх безумия и невротические заболевания могут выступить в качестве психологического тормоза, сдерживающего самонадеянные юношеские устремления в достижении невозможного. Однако не один из этих способов не обеспечивает защитные меры, которые смогли бы вселить в нас самонадеянную уверенность, и поэтому каждое новое поколение будет сталкиваться с этой критической ситуацией как в первый раз. Но и у закономерности есть свои исключения, за высокомерие не всегда следует наказание, и Дон Жуан безнаказанным входит в ад.

С этой точки зрения драгоценную крупицу психологической мудрости можно обнаружить в одном из мифов индейцев Навахо, повествующем о Койоте — трикстере, который избежал наказания за свои преступления и даже сумел доказать своё бессмертие. По всей видимости, первобытный человек обладал более развитым чувством истинной сущности зла, чем мы, считающиеся цивилизованными, люди, которое позволяло ему распознавать глубинную, порочную,

неразрешимую и вечную склонность совершать проступки, которая лежит в основе диссоциальных поступков трикстера. С этой точки зрения, мы, психологи, к своему сожалению, обнаружили, что имеем дело не с непослушным мальчишкой, но с самим дьяволом.

Но этот дьявол не так уж и плох. Мы никогда не знаем, как трикстер будет действовать и даже когда нам кажется, что мы знаем, он всё равно расстраивает наши тщательно продуманные планы, не давая забыть о своей силе. Возможно, поэтому индейцы внимательно следят за тем, чтобы всегда держать Койота в поле зрения, прислушиваясь к предупреждению Бодлера «самая большая хитрость дьявола состоит в том, чтобы убедить нас, что его не существует». Навахо даже помещают его среди богов, где они, так сказать, могут приглядывать за ним. Независимо от «жёлтой тропы зла» и «белой тропы добродетели» Койот продолжает свое путешествие — тем самым миф указывает на способность архетипа трикстера, помогать человеку, выступая посредником между силами добра и зла. Следовательно, мы имеем дело не с простым дьявольским характером, а с творческим экспериментализмом, какой Гёте нашёл в Мефистофеле и который является «частью той силы, что вечно жаждет зла и вечно совершает благо».¹²

Такие наблюдения неизбежно приводят нас к признанию существования архетипа инициации, который способствует осуществлению психологического перехода у современной молодёжи и аналогичный обрядам перехода, обнаруженным в племенных сообществах, в которых цикл трикстера преобразуется в цикл героя.¹³ Это преобразование упоминается Полом Радином в описании цикла героя племени Виннебаго. Он говорит, что фигура трикстера «полностью контролируется и управляется его желаниями» и что он «жестокий, циничный и бесчувственный», но «в те моменты, когда он переходит с одного подвига на другой, диффузность его поведения постепенно исчезает» и он появляется наделённый физическими

человеческими чертами. Пол Радин рассматривает цикл трикстера как «путешествие мошенника, плутовской роман», а цикл о кролике как «прозаичный эпос, в котором Кролик выступает в качестве типичного героя». Цикл кролика символизирует первую коррекцию инстинктивного человека, как мы видели его изображение в цикле трикстера, поэтому он «должен в первую очередь стать социализированным существом».¹⁴

Проводя параллели между современным материалом сновидений и мифическим циклам героя, становится всё более очевидно, что мы изучаем развитие эго-сознания¹⁵ с младенчества до более поздних этапов детства, и реальный переход в архетипическом смысле от трикстера к герою возможен только в пубертатном периоде. На данный момент, мы находимся в стадии изучения этого конкретного проявления эго, которое можно сравнить с описанным Радиным циклом о Красном Роге в племени Виннебаго, в котором впервые появляется проблема прохождения испытаний и успешного прохождения пробы силы. Как и юношескому эго, Красному Рогу отчаянно недостаёт силы, в которой так нуждается его маленькое человеческое эго. Эта потребность в силе материализуется в мифе в виде «создателя героя». Так, например, Красного Рога сопровождает могучий спутник «буревестник, Бурю-Несущий».¹⁶

Наиболее развитый цикл героя в концепции Радиана представлен Близнецами, которые, по сути, являются людьми и вместе составляют единое целое. Радин сообщает нам, что на мифологическом уровне они представляют статическую и динамическую стороны человеческой природы. Один из них «укоренён», а другой «ничем не связан». На психологическом уровне, они, по всей видимости, представляют форму эго-идеала, сочетающего в одном процессе развитие интровертной силы отражения и экстравертного потенциала для осуществления эффективных действий. Идентичность на данном этапе уже не исключительно эгоистическая, но способствующая

развитию личности и закладывающая фундамент для дальнейшего развития характера в процессе интеграции персонализированного эго с устойчивой культурной установкой и стилем жизни.

Однако до тех пор, пока юношеское эго испытывает необходимость проверять свою силу в соответствии с героическим мифом, нет нужды в ограничении этой амбициозности. В конечном счёте, как Боги-Воины в мифологии Навахо, эта форма эго-сознания оказывается отравленной своей властью, поскольку в конце не оказывается монстров, которые должны быть побеждены. В цикле о Близнецах мифологии Виннебаго, «они полностью освобождаются и выходят из-под контроля. Теперь никто не защищён от них.... Убив одного из четырёх животных, поддерживающих Землю, они преступили границы дозволенного и их следовало остановить. Их наказанием должна была стать смерть» ... — наказание для власти, которая перешла свои границы. В европейской мифологии мы встречаем тему предательства или принесения в жертву героя, представляющей форму ритуального наказания за высокомерие. Эта трагическая ситуация неизбежна даже в том случае, когда в действиях героя отсутствует сознательное намерение выйти за границы дозволенного. Племя Виннебаго, также как и Навахо, представляли, что преступившие закон герои не погибают, а приходят в ужас от своих противоправных действий и «обречены на вечную жизнь в состоянии постоянного покоя» или они должны учиться петь песни, которые исцелят их от юростного стремления к власти.¹⁷

И в этот момент на место стремления к власти обычно приходит желание подчиниться, которое неизбежно навязывается развивающемуся эго с помощью внутренних законов перемен или внешней необходимостью приспособливаться к реальности («принцип реальности» Фрейда). Если провести сравнение между формированием эго и эволюцией героического мифа, то становится ясно, что эта покорность не возникает автоматически в процессе взросления.

Она обнаруживает себя исключительно на фоне всей мощи основного сопротивления переменам, присущее образу героя и унаследованное им от фигуры трикстера, который не видит разницы между хорошими и плохими поступками и не признаёт никаких авторитетов, руководствуясь лишь своим экспериментальным отношением к жизни. Поэтому для молодых людей импульс трикстера приводит к сильнейшему сопротивлению инициации и является одной из сложнейших педагогических проблем, поскольку представляет собой божественное беззаконие, которое обещает стать героическим.

Резюме

На основе результатов предыдущих исследований мы можем сделать предварительный вывод о том, что ранний этап развития эго-сознания проходит в соответствии с архетипическим циклом трикстера. На нижнем уровне этого цикла мы наблюдаем состояние инфантильной зависимости; на верхнем уровне перед нами предстаёт образ *puer aeternus* сочетающий инфантильную власть, или стремление к удовольствиям с аристократизмом и героизмом. При нормальном развитии цикл трикстера сменяется циклом героя, в котором архетипическая фигура отца замещает первоначальную фигуру матери или мир матриархального сознания. В свою очередь и цикл трикстера и цикл героя сменяются или преобразовываются при появлении архетипа инициации, который прекращает бесконечные стремления характерные для этих двух циклов. Однако, по-прежнему сохраняется внутренняя связь или параллелизм между циклом трикстера и циклом героя, которую опыт инициации должен соединить так, чтобы элементы двух циклов могли трансформироваться в психо-социальную модальность либо в поиск индивидуальной идентичности. Некоторые, представленные в данном исследовании материалы,

проистекают из опыта современных людей, а некоторые из сравнительного исследования инициатических церемоний в историческом контексте разных культур. Мы обращаемся к предмету инициации с твердым убеждением, что аналитическая терапия сегодня сможет осветить многие загадочные аспекты процесса инициации в разных культурах и в разные времена, и тем самым с помощью полученных знаний мы сможем пролить свет на сам этот феномен.

ГЛАВА III

Возвращение к Матери

Универсальная цель инициации в племенных сообществах заключается в том, чтобы гарантировать разрыв всех, в том числе чувственных, связей новичка с матерью, а также его готовность выйти из-под опеки матери и перейти в мужской дом. В мужском доме отцы племени подготовили для него пробу силы — испытание, которое он либо пройдет и достигнет мужской зрелости, либо умрет. То, что верно для простого сообщества, верно, хотя и в менее выраженной форме, для более сложного. В нашей культуре инициация зрелости не сопровождается суровым физическим испытанием, однако к юноше и девушке предъявляют не менее строгие требования: они должны оставить свои детские забавы в прошлом и отказаться от материнской опеки. Эти требования по-своему воссоздают сцены из Нового Завета, в которых Иисус говорит своей матери «О женщина, почему ты Мне это говоришь? Моё время ещё не настало» (Иоан. 2:4) и «Зачем вы искали Меня? Разве не знаете, что Я должен участвовать в трудах Отца Моего?» (Лук. 2:49).

Для нас стало неожиданностью, что многие из пациентов в ходе аналитического курса, не просто нуждались в строгой дисциплине, но даже требовали её (поскольку слишком долго находились в материнском мире). Вместо того, чтобы подготовиться и принять дело своего отца, они вели себя подобно почтовым голубям, возвращающимся в родную голубятню. В какой-то момент перевоспитание, в психологическом смысле, требует реактивации образа матери вместе с детским паттерном поведения и прохождения долгого пути через историю всей своей жизни вплоть до младенчества. Оттуда путь может простираться в глубины коллективного бессознательно-

го, где происходит возвращение не к личной, но к архетипической матери. Все это хорошо известно нам из литературы по аналитической психологии. «По сути, возвращение к матери — это возвращение к примордиальному психическому, открывающему абсолютный человеческий потенциал, который все еще находится в безличном природном равновесии».¹ В настоящей главе мы рассмотрим взаимосвязь архетипа инициации с возвращением к матери.

Можно определить три типа возвращения к матери: (1) *пассивно-регрессивный и восстановительный*, с незначительным проявлением архетипа инициации или совсем без него; (2) *переход* между пассивно-регрессивным и активным целенаправленным, с частичным появлением архетипа инициации; (3) *активный целенаправленный и трансформационный*, при полном участии архетипа инициации.

В качестве иллюстрации первого типа приведу следующий случай. Молодой человек на своих рисунках изображал змея, который обвивая ствол дерева, тянулся вверх к его ветвям. На других рисунках был изображен змеей гораздо меньшего размера, который свернувшись кольцом лежал на земле и кусал себя за хвост. Змеей, связанный с бессознательными силами, обычно стремится охватить принцип психического развития, символом которого является ствол дерева. В дальнейшем по стволу он может добраться к листьям, которые символизируют специфические и продуктивные уровни сознания. Однако, в нашем случае из-за перманентно негативного отношения к своему отцу и заместителям отца, пациент начал регрессивное движение к бессознательному состоянию, которое Эрих Нойман назвал *уроборическим*, выражающим бездействие и изоляцию инфантильного состояния.²

Однако символ *уроборос* или кусающий себя за хвост змеей означает не только регресс. Он так же является простой формой мандалы, которая представляет собой интеграцию, а в нашем конкретном случае обеспечивает соответствующую компенсацию риска полного

раскола между двумя мирами — сознательным и бессознательным. И рисунки пациента в полной мере иллюстрировали эту опасность. В одном случае змей был изображен разрезанным на две части, в другом случае опасность раскола иллюстрировал змей лежащий у подножия дерева и красная птица сидящая высоко в ветвях, что означало разделение в сумме душевной жизни, где бессознательное (змея) было полностью отделено от сознательного (птица). Таким образом, возвращение к *уроборосу* подтвердило способность пациента, хоть и на регрессивном уровне, восстановить целостность эго-структуры и вернуть себе чувство целостности.

Второй тип возвращения к матери — переход между пассивным, в основном автономным циклом регрессии к примордиальному психическому и активным возвратом, можно проиллюстрировать на примере символа *уроборос* изображенного пациенткой в начальной стадии инволюционной депрессии, которой требовалась трехмесячная госпитализация. Она изобразила змея в окружении звезд и подписала свой рисунок *Per Aspera ad Astra* (лат. через тернии к звёздам прим.пер.). Тогда мы не могли понять значение этого символа. Казалось, он всего лишь указывал на начало катастрофического возвращения к ужасам подсознательной жизни. Тем не менее, каким-то таинственным образом символ продолжал свою работу по интеграции. В больнице пациентку не покидала тревога приближающейся смерти, можно сказать, она жила в ожидании «конца». Однажды она почувствовала, что может умереть, и описала это состояние, как ощущение погружения в воду в момент, когда мысли о самосохранении отступают. Однако ей не суждено было утонуть. Она коснулась дна, после чего начала подниматься на поверхность, где её ожидала новая жизнь.

В течение следующего года можно было наблюдать медленный, но стабильный процесс восстановления. Однако это совсем не означало, что она вернется к своему прежнему образу жизни.

Её регрессивные страстные стремления, зависимость и болезненный эгоцентризм человека, исполненного решимости дотянуться до звезд, все это прошло и теперь её состояние можно было охарактеризовать, как состояние человека обладающего чувством собственного достоинства и подчиняющегося реалистичным требованиям жизни. Кроме того её символ *уроборос* претерпел изменения и вместо регрессивного стремления к матери, теперь указывал на здоровое отношение к материнской проблеме. Она избавилась от оков, преследовавшей её на протяжении всей жизни, зависимости от негативного образа матери и символы, появляющиеся в её психотическом опыте, в итоге стали инструментами инициации. В этом она видела парадоксальный опыт смерти и возрождения, который на определенном этапе её жизни (48 лет) избавил её от зависимости в пользу исключительно естественных импульсов и помог её сделать столь необходимый шаг навстречу к осознанному принятию процесса старения.

Вследствие своего негативного материнского комплекса, эта женщина в раннем возрасте стала папиной дочкой. Таким образом, ее запоздалый опыт архетипа инициации вернул ее обратно к матери, как к архетипическому образу и увел от отца, благодаря которому, в ней, как бы, закрепились установка *puella aeterna*.

В отличие от этого случая, проблема молодого человека заключалась в другом. Он сохранял регрессивную связь с примордиальным уровнем бессознательного и неспособен был сознательно пойти на риск, совершить героический поступок для достижения своей автономии. Таким образом, его психическая энергия оставалась на ранней стадии идентификации с циклом трикстера, и отсутствие необходимой отстраненности не позволило ему стать просто хорошим, наделенным творческой искрой *puer aeternus*.

Эти два случая показывают, что *puer aeternus* (или *puella aeterna*) имеют точки соприкосновения, которые являются общими для цикла

трикстера и цикла героя. Молодой человек все еще остается исключительно инфантильным трикстером; женщина — раздутым героем. Символ змея в случае мужчины ограничен и избегает риска, укрываясь в цикле трикстера, тогда как для женщины он ориентирован на высшее духовное устремление. В её случае, он должен был преодолеть себя, что привело бы к психическому разрушению в соответствии с мифом о смерти героя. В следующих примерах показана феноменология третьего типа возвращения к матери — активного целенаправленного и трансформационного, связанного с архетипом инициации.

Случай I (Женщина, 45 лет)

Незамужняя, ориентированная на карьеру женщина, прежде чем приступить к анализу, сознательно претерпела некоторые инициатические изменения. Записывая и анализируя свои сновидения, она добилась хороших результатов в осознании своего юношеского состояния бессознательной импульсивности. Это осознание было связано с влиянием сильного отца и других мужчин, которые помогли ей наметить важные ориентиры для достижения успеха в профессиональной деятельности. Жизненные успехи и достижения приносили удовлетворение не только ей, но и получали одобрения со стороны окружающих. Однако, что её по-настоящему тревожило, и с чем она не могла справиться — это глубоко укоренившийся страх перед своей матерью. Первая подсказка для решения её проблемы пришла к ней в сновидении. Впоследствии это сновидение и привело её к анализу, поскольку она поняла, что не сможет интерпретировать его без посторонней помощи.

Сновидение 1: Я узнала, что моя мать мертва, её внутренности извлекли, а печень отдали мне для погребения. Я держала печень в левой руке, она была большой, дряблой и обескровленной. Я решила завернуть её в чистый пакет, но для этого мне надо было разре-

зять её на мелкие кусочки. Затем я обнаружила, что стою на плоской равнине, и большое количество незнакомых людей находятся на большом расстоянии от меня. Мне нужно было во что-то завернуть кусочки печени, и я начала искать какой-то белый оберточный материал. Я перебрала множество вариантов, пока не нашла чистый белый бумажный пакет. Затем мне нужно было пройти таможеню, не вызывая подозрения у сотрудника таможни. Я выдала себя за солдата в военной форме, и мне удалось пройти, не привлекая к себе внимания. Затем я снова завернула печень в бумажный пакет, но на этот раз вместе с печенью я положила некоторые из своих украшений и украшений моей матери.

Ассоциации: Когда пациентке приснилось это сновидение её матери уже несколько лет, как не было в живых. Перед смертью матери они были в хороших отношениях, однако в детстве пациентка ощущала антагонизм и враждебность по отношению к себе и испытывала гораздо более теплые чувства к своей няне. В подростковом возрасте она начала налаживать отношения со своей матерью.

Интерпретация: Погребение печени, очевидно, эта та неприятная обязанность, которую пациентка должна выполнить в отношении своей внутренней материнской функции, которая выглядит большой, дряблой и безжизненной. Сначала она должна избавиться от этого мертвого предмета, который связан с тем, что она не прошла типичную для дочери идентификацию с матерью, и в частности с её неспособностью выразить чувство к матери в соответствии с ожиданиями её матери, семьи и друзей. Сновидение выражает тревогу в отношении этого действия (избавление от материнской функции) и маскирует его, вкладывая в поступок обманчиво светлые устремления, сводя к минимуму его реальное значение (кусочки печени упакованные в чистый белый пакет). Оберточный материал, по-видимому, относится к ее сознательному представлению о том, что она обрела покой, поддерживая свою мать в последние годы её жизни,

а так же занималась её имущественными делами, как это подобает послушной дочери. Но у неё не было подлинного чувства к этой роли; и, несмотря на безупречную персону, сновидение напоминает о её раннем перманентном чувстве вины, которое все еще нуждается в достойном погребении. Для этого она должна преодолеть барьер коллективного мнения, который она интроектировала с целью вытеснения своих истинных чувств.

Сотрудник таможни, как представитель коллективного мнения сам по себе не является хорошим или плохим, он страж порога, разделяющего две разные установки в отношении феминности. Мифологические стражи порогов сочетают в себе одновременно дружелюбие и враждебность, указывая главным образом на чувство абвивалентности — смесь притяжения и отторжения, которое пробуждается в бессознательном при приближении к новому, неизведанному порогу сознания. Часто представленный в виде животного или птицы, страж порога носит отпечаток демонического и в сочетании с его двойственностью, наиболее точно воплощает проекцию психического содержания, которую мы встречаем в момент, требующий от нас преодоления сопротивления дальнейшему развитию. Чтобы преодолеть это сопротивление, пациентка в своем сновидении использует привычный паттерн отождествления с мужским образом, так сказать, наделяет себя мужеством солдата. После прохождения этого патриархального барьера, она может надлежащим образом выразить свое женское чувство, завернув вместе с печенью свои феминные ценности (украшения пациентки) смешанные с такими же материнскими ценностями (украшения матери), преодолевая фактическую смерть своей матери. И только становясь более мягкой женщиной, она сможет в этом символическом акте выразить чувство, необходимое для погребения своей вины.

Эта интерпретация была подтверждена следующей вторичной ассоциацией к этому сновидению: пациентка в сопровождении силь-

ного аффекта восстановила в памяти ситуацию из детства, когда ей не удалось выразить чувства к своей матери именно в тот момент, когда её мать особенно в этом нуждалась. Это стало кульминацией многих мелких неудач свободного выражения её чувств, сдерживание, которое подтвердилось и было детально проработано во втором сновидении. Это сновидение относится к периоду, когда пациентка еще не решила прибегнуть к помощи анализа.

Сновидение 2: На вечеринке я встретила двух аналитиков, мужчину и женщину и решила пойти к женщине. Она заставляла меня проходить через множество загадочных испытаний и каждый раз, это было что-то ужасное. Было темно, вокруг меня ползали змеи, мне надо было хватать их руками и они кусали меня. Еще там была вода, мне становилось все хуже и хуже. Я ослабела, меня вырвало и я поняла, что не прошла испытание и не оправдала ожиданий моего аналитика. Она казалась мне бесчувственной и бессердечной женщиной. Наконец в отчаянии я отдала ей что-то и неожиданно все преобразилось. Казалось, что я прошла тест и увидела, что она больше не была бессердечной и бесчувственной.

Ассоциации: Упомянутые аналитики были незнакомы ей; сновидение просто обозначило её сознательный страх перед необходимостью подчиниться женской власти. Она с удивлением обнаружила, что ей надо что-то отдать женщине, чтобы изменить ситуацию. Сновидение убедило ее, что ей действительно надо прибегнуть к анализу.

Интерпретация: Вероятно, женщина-терапевт выступает в роли заместителя матери, несмотря на то, что пациентка знает, что матери не могут быть такими бесчувственными. Окружающие её змеи и вода указывают на что-то пугающее, что она не в состоянии понять с помощью мышления. Угрожающе маячащий намек на колдовство, означает, что если материнский образ будет активирован слишком сильно, то неспособность оправдать ожидания своего терапевта вызовет в ней потрясение, равносильное пережитому в детстве, когда

она потерпела неудачу со своей матерью. Но если она отдаст что-то свое (подобно тому, как она отдала некоторые из своих украшений в предыдущем сновидении), она сможет искупить свою вину и принимая, почувствует себя принятой. По-видимому, теперь она сможет осуществить эти изменения, которые помогут ей освободить заблокированное чувство и открыть в себе новые женские качества. Несмотря на то, что я не сообщал ей об этой угрозе, ей нужно было собрать всю свою храбрость, чтобы приступить к анализу, который, как она предчувствовала, приведет её в мир Ужасной Матери, где ей придется потерять себя, чтобы обрести вновь.

Как появился архетип инициации с помощью которого пациентке удалось совершить возвращение к матери я опишу чуть позже, а пока давайте рассмотрим другой пример на эту тему.

Случай II (Мужчина, 26 лет)

Можно считать естественным, что женщина, живущая исключительно в мире утвержденных мужских стандартов должна вернуться, чтобы восстановить связь с женским миром матери, однако как не странно, это может произойти и с молодым человеком. Мне кажется, эта тема еще более ярко выражена в сновидении одного молодого человека.

Сновидение 1: Я вижу мою мать, на ней надета вуаль, у нее красивое, сияющее лицо. Я хочу подойти и обнять её, но мой путь преграждает лежащее на земле бревно.

Ассоциация: Я хотел бы проявлять больше чувства к своей матери. В ее присутствии я ощущаю какую-то болезненную скованность. Она всегда проявляла ко мне гораздо больше чувств, чем я того желал.

Интерпретация: Психоаналитическая интерпретация очень хорошо подходит для этого случая. Сновидение ясно указывает на инцестуальное желание, которое блокируется инцестуальным за-

претом. Но почему инцестуальный запрет представлен таким образом? Вильгельм Штекель сообщает нам о похожем сновидении, в котором бревно эквивалентно фаллосу¹³ и интерпретируется как символ гомосексуальности. Но почему это становится препятствием на пути возвращения к матери? Гомосексуальность у мужчин — это симптом-комплекс, который сочетает в себе ненависть и отрицание предполагаемого желания матери иметь исключительную монополию на любовь сына (т. е. не допустить, чтобы эта любовь была отдана другой женщине), а также стремление обрести мужественность посредством сексуального контакта с другим мужчиной или мальчиком. Обычно, это означает инициацию мужской зрелости через сексуальность, но, как правило, эта попытка терпит неудачу, поскольку сексуальные отношения настолько сильно активизируют в одном из мужчин феминный компонент, что мужские отношения поглощаются феминностью, как мать в детстве поглощала любовь мальчика. Изменение первоначальной цели освобождения от матери создает сильное сопротивление в отношении матери и/или женщин в целом; в то же время это является препятствием в продвижении к истинному мужскому образу отца, который, как всегда, кажется угрожающим.

Все это нам известно из фрейдистского описания Эдипова комплекса, который проявляется в более интенсивной форме у гомосексуальных мужчин. Но психоаналитическая интерпретация упускает из виду, что устранение инцестуального барьера и возвращение к матери с последующей возможностью символически овладеть ею, это единственный способ, с помощью которого мужчина может отвоевать у бессознательного своё мужское чувство.

После того, как пациент усвоил содержание сновидения, он впервые позволил себе выразить любовь которую испытывал к своей матери, но никогда не мог проявить из-за страха быть поглощенным. В детстве он не отказывал себе в удовольствии и с наслаждением

принимал бескорыстную любовь матери, которой она щедро одарила не только его, но и других своих детей и самых близких друзей. Удовлетворяя свои эгоистические желания в детстве, он породил пассивность, которая искалечила его и заменила его желание любить на ложно-феминную потребность быть любимым, но не отдавать любовь. Сновидение указывает на положительные изменения и предлагает желанию, преодолевая страх, активно проявить свое чувство, ограничивая его в выражении.

Когда, после полученного в сновидении инсайта, побуждаемый импульсом пациент выражает чувство к своей матери, она реагирует на это с большой осторожностью. Однако он чувствовал себя свободным и был далек от мысли, что принимает участие в каком-то инцестуальном действии. Впервые его чувство готово было отдаться от матери и найти свой собственный способ зрелой реакции в отношении других женщин.

Этот случай является показательным в терапевтической практике. Как правило, мужчины с таким типом материнского комплекса проходят лечение у женщины аналитика, которая временно исполняет роль матери.

Можно предположить, что такой молодой человек, в большей степени, нуждается в вызывающем симпатию взрослом мужчине, с которым он мог бы установить положительный гомосексуальный перенос, и тем самым освободиться от регрессивной тенденции возвращения к матери у которой он ищет поддержку. Однако такая, на первый взгляд привлекательная идея, часто несостоятельна, в силу того, что чувство, которое могло такой перенос наделить властью и мощью инициатического опыта, по-прежнему слишком сковано первоначальной материнской фиксацией. Его требование об освобождении, может удовлетворить только мать или её заместитель.

Но разве не существует опасности, что это возвращение еще больше ограничит его свободу? Юнг очень ясно говорит об этой

опасности на примере случая с гомосексуальным юношей. Одно из его самых положительных сновидений выражающее символический брак с заместителем матери в итоге привело не к свободе, а к ряду регрессивных возвратов инертности материнского комплекса.⁴ Тем не менее, инициатический порог, в конечном итоге был преодолен, на что указывал здоровый переход пациента к гетеросексуальным отношениям.

Случай III (Мужчина, 25 лет)

Молодой человек с материнским комплексом, которому удалось эффективно использовать установленный чувственный перенос с женщиной аналитиком, замещающую его мать. Следующее показательное сновидение, структуру которого определял архетип инициации, появилось сразу после того, как пациент перешел от женщины терапевта к мужчине терапевту. Этот переход был продиктован его готовностью перестать быть сыном матери и развивать свою мужскую идентичность будучи сыном отца.

Сновидение 1: Я медленно шел в неизвестном направлении вместе с процессией молодых людей. Неожиданно я покинул шествие и побежал в первый ряд, где мне вручили резной жезл, увенчанный бюстом Королевы Матери. С этим жезлом в руках я возглавил процессию.

Ассоциации: Фигура Королевы Матери напомнила мне впечатляющую фарфоровую статуэтку китайской богини Гуан Инь (Богиня Милосердия), которую я видел в доме одной пожилой женщины. Эта женщина пробудила и поддерживала во мне интерес к искусству и творчеству, что в дальнейшем открыло мне путь к писательской карьере. Можно сказать, что она сыграла роль духовной матери, однако её фигура была не так значима для меня, как фигура женщины аналитика, с которой я действительно испытал эмоциональный отклик.

Интерпретация: В отличие от предыдущего сновидения, выражающего желание инцеста, здесь мать показана, как сверхличная фигура. Она изображена не как женщина, но в виде символа. В данном случае Королева Мать представляет собой архетипический образ матери. Процессия молодых людей указывает на то, что сновидение носит коллективный характер, но не личный. О символе нам ничего неизвестно, кроме загадочного комментария сновидца, что он «странный, древний и священный». Затем пациент перестает продуцировать ассоциации, что указывает на психическое движение из нетронутой до сих пор области бессознательного. Поэтому нам необходимо дополнить сновидение с помощью мифологических и ритуальных параллелей.

Ритуальную процессию из нашего сновидения можно сравнить с ритуальной процессией племени куретов (дословно «посвященные молодые люди») на древнем Крите, которую описывает Гаррисон :

У куретов юноши проходят инициацию мужской зрелости во время племенного танца посвященного плодородию; к своему вождю они обращаются, как к повелителю влаги и жизни или дословно: «Повелитель всего, что обладает влагой и излучает свет». Группа посвященных юношей — это прототип всех Сатиров и Селен, Салий и Марутов Европы и Азии ... Культ Куретов на Крите, являлся центральным культом посвященным Богине Матери. В Критском брачном чертоге юноши ... проходили посвящение Горной Матери и символически становились её консортами или мужьями ⁵

По аналогии, процессия молодых людей в сновидении пациента и сновидец, как член этой группы, проходят посвящение матери и становятся её консортами или мужьями. В дополнение к функции «Провидцев и адептов культа» Матери, куреты так же «являются

вооруженными, оргиастическими танцорами», которые охраняют священное дитя. Этот ребенок пока не имеет никаких отличительных признаков, он просто сын своей матери. Ритуальный гимн в *Гимне Куретов* содержит материал описывающий, как Куреты заботятся о священном ребенке.

Ребенок вырастает в посвященного юношу, который становится консортом вечной матери Затем ... они выбирают из своей группы вождя, Величайшего Куроса, они передают ему функции, которые до этого исполняли сами. ... Религиозные обряды Сатиров сосредоточены вокруг Матери Семелы, богини Фригийско-Фракийской Земли и точно так же — Сатриры выбирают из своей группы — архисатира Диониса; *тиас* [группа гуляк] стоит перед богом.⁶

По аналогии, сновидец участвует в инициации вместе с группой, которая поклоняется символу матери и в этом смысле, он является одним из куретов. Мы так же можем предположить, что до этого момента он, как младенец, находился в инфантильном состоянии изолированной зависимости от архетипа матери, так же как и от личной матери. В сновидении, он отделяется от группы и становится Величайшим Куросом, избранным вождем и берет на себя функцию, которая до сих пор выполняла группа, как единое целое. В отличие от сновидения из Случая II, где молодой человек страстно желает овладеть матерью, которая защищена от него бревном, настоящий субъект овладевает матерью облаченной в символическую форму. Это означает более фундаментальное и в то же время трансцендентное (здесь жезл эквивалентен принципу трансцендентности) разрешение первоначальной фиксации.

Аналогия с критской традицией настолько точна, что мы можем взять этот случай в качестве примера удачного замещения индиви-

дуального комплекса культурным паттерном архаичного характера. Для еще одной иллюстрации этого феномена вернемся к Случаю I.

Случай I (продолжение) Мотив обладания символом матери был представлен в более позднем сновидении, которое приснилось пациентке, после сновидения с погребением печени. Некоторые сновидения пациентки, появившиеся после начала анализа, характеризовались инициатическими пороговыми впечатлениями: (1) сновидение о пересечении границы между двумя странами с помощью прохождения определенного испытания; (2) сновидение о змее, свернувшись в сложный узел, что подразумевает лабиринт, указывающий, по-видимому, на неразрешимую природу её материнской проблемы; и (3) сновидение о пребывании в специальном резервуаре, что означает возвращение к матери для самоинкубации. Затем ей приснилось более специфическое инициатическое сновидение:

Сновидение 3: Я находилась в прямоугольной комнате, где должна была пройти церемонию инициации. Мягкие, яркие перья, напоминающие искусственную муху-приманку для ловли форели, крючками крепились к каждой моей ноздре. Это доставляло мне некоторое неудобство, но дышать я могла. Мне ничего не оставалось, как смириться с дискомфортом, поскольку это являлось частью церемонии. В другой прямоугольной комнате, я должна была пройти инициацию под руководством женщины. Я испытывала страх, но знала, что должна пройти через это.

Место и время действия изменились, сновидение переносит меня в период моей зрелости на вечеринку, где собрались люди моего возраста и возраста моей матери. В комнате был беспорядок, я сжигала в огне какие-то вещи. Рядом с огнем, почти в центре комнаты, стоял большой черный сейф. В этом сейфе я хранила что-то важное напоминающее ключ, которым можно что-то открыть. Но это был не ключ, внешне этот предмет был похож на пчелиный улей и для меня было чрезвычайно важно достать его из сейфа.

(Той же ночью, но в другом сновидении, пациентка собиралась пересечь границу, чтобы попасть в неизвестную страну, в которой изменяется форма головы.)

Ассоциации: Незначительные.

Интерпретация: В первой части сновидения, бессознательное, в достаточно оригинальной форме, демонстрирует неожиданный вариант инициатического сурового испытания (*ordeal*). Элиаде говорит нам, что суровое испытание является выражением «инициатической смерти».⁷ Мягкие перья пестрых птиц, проникающие в ноздри пациентки, свидетельствуют о восторге трансцендентного опыта, но так же указывают на болезненное чувство того, кто угодил в ловушку неизбежного процесса, она как рыба пойманная рыбаком.* Быть пойманным и подчиниться неконтролируемому процессу, это безусловно новый опыт для неё, в отличие от более привычных активных испытаний силы.

Еще одно суровое испытание ожидает её. Она говорит: «В другой прямоугольной комнате, я должна была пройти инициацию под руководством женщины. Я испытывала страх ... ». Мы знаем из Сноведения 2, что она боялась подчиниться женщине терапевту, и переживала это, как страх укуса змеи. Кусающие змеи могут

* Тонкий символизм «быть пойманным, как рыба» выражает инициатическую смерть, которая обещает возрождение на более высоком уровне, то есть переход от юношества к мужской зрелости. Это хорошо иллюстрирует стихотворение на аналогичную тему, которое молодой человек спонтанно сочинил во время своего анализа:

Пойман

Я рыба, которую выловил в море мужчина на берегу
Он — это я, он готовил приманку и подводил черту
Я очень хотел бы вернуться, спуститься на глубину
Но ожидать не будет тот мужчина на берегу
Моё детство гибнет в песке у морской волны на виду,
А я покоюсь в грубой руке, того, кто подводит черту
Он вынул крючок и я точно знал, кого подадут к столу.

в символической форме выражать возвращение к Ужасной Матери. Психологически это означило бы впасть в беспомощную инфантильность или в парализующую инертность или испытать неожиданное, ошеломляющее психотическое вторжение (кататония). Однако существует определенная стадия, установленная для инициатического изменения, и пациентка, по-видимому, сможет подчиниться этому неизбежному суровому испытанию (*ordeal*).

Сцена в сновидении меняется и она возвращается в прошлое к значимому периоду в её жизни. Это период «достижения зрелости». На вечеринке собрались ее друзья и друзья ее матери. Предположительно, это было время, когда она должна была выйти замуж и покинуть родительский дом, как это сделали её подруги. Однако, вместо этого она решила противостоять традиционной модели, посвятить себя карьере и стать независимой женщиной. Она взяла за основу псевдомаскулинный стиль жизни, который заставил ее отказаться от всех тех прекрасных феминных качеств, которые она могла обнаружить у матери и своих подруг. Сновидение сообщает нам, что в комнате был беспорядок, и, поскольку пациентка была аккуратной женщиной, мы можем предположить, что беспорядок — это феминный принцип, от которого ей пришлось отказаться. Горящие вещи подразумевают потребность избавиться от старых бесполезных аспектов её ранней адаптации, то есть, это её *сжигающая-все-мо-сты* установка, с которой она покинула дом, и которая все еще важна, поскольку помогает сохранить дух независимости, который она отвоевала у своей матери, отказываясь полностью подчиниться общепринятым нормам. Но есть одна важная вещь, которую ей необходимо вернуть, и сновидение ясно дает понять, что эта вещь находится в абсолютно безопасном месте.

Ключ, который может что-то открыть, но не выглядит как ключ, а похож на пчелиный улей — что это? Символизм инициации наполняется такими загадками, в соответствии с тем инстинктом лю-

бопытства, который постоянно стремится скрыть истинный смысл и сохранить ритуал в тайне. Но знакомство с естественным языком символизма позволяет нам предположить, что ключ является выражением творческого и изобретательного мужского ума, и, следовательно, символом эффективного патриархального сознания. Этот ключ каким-то магическим образом трансформируется в улей, который представляет собой символ автономного матриархального принципа в природе, общественный строй под предводительством определенного существа женского пола — пчелиной матки.

Гаррисон подтверждает, что пчела в древние времена ассоциировалась с обрядами Великой Матери и Диониса:

Сестры Фрии, как и Менады находят себя в священном безумстве, однако их вдохновляет не Вакх — божество виноделия, не Бромий, Сабазий или Braites — покровители пива, а черпают свое вдохновение они из более простого опьяняющего напитка — из меда. Они одним словом Мелисы — медовые-жрицы.

Медовая служба древнего ритуала, проводилась в честь Матери Дикой Природы и Богини Кукурузы и поэтому является основополагающей для символа Великой Матери, как универсальной мифологемы. Не только «жрицы Артемиды в Эфесских “Пчелах”», но также жрицы Деметры, и, что еще более показательно, сама Дельфийская жрица была Пчелой... Её изображали, как богиню в человеческом облике с расправленными, закругленными крыльями и телом пчелы ниже талии».⁸

Переноса этот символизм на психику нашей пациентки, мы можем сказать, что она, использовала мужскую сторону своей личности в качестве ключа, которым открыла дверь во внешний мир и в частности в мир карьерного роста. При этом она забыла про

ключ к естественным, живущим ради самих себя формам жизни. Этот парадоксальный женский ключ в форме улья, хранится в материнских традициях ее семьи и именно традиция могла бы передать ту женственную нежность и страстность, которых она так боялась и потому презирала. Избавившись от долга перед личной матерью в Сноведении 1, теперь она может вернуться в культурную и семейную группу, чтобы заявить о своем праве присоединиться к женскому сообществу. В пчелином улье (как и в бюсте Королевы Матери из сновидения молодого человека) мы находим коллективное представление, которое заменяет личный материнский комплекс универсальным символом социальной организации в природе и первобытной культуре.

Таким образом, как в Случае I, так и в Случае II мы стали свидетелями появления двух первичных символов Великой Матери, выявленных с помощью архетипа инициации. Инициация в этом смысле представляет собой не только освобождение от исходной фиксации, но и подлинное психологическое изменение сознания, на что указывает последнее сновидение пациентки, в котором она достигла другого инициатического порога, за которым, по ее словам, «изменяется форма головы».

Случай IV (Женщина, 38 лет)

Появление архетипических образов в случаях I и III, особенно с учетом ожидаемого символического возвращения к матери, является характерной реакцией большинства пациентов на юнгианский анализ. Сформированное в бессознательном начинает осознаваться и проводником здесь выступает аналитик. Предположительно, именно открытость аналитика способствует появлению этих образов. Если психотерапевт намеренно, из-за отсутствия интереса или в силу своей некомпетентности, невнимательно или без необходимой вовлеченности отнесется к появлению архетипических образов, то

символическое выражение инициации либо вообще не получит развития, либо будет развиваться в искаженном виде. Одна из моих пациенток, которой двигало скорее любопытство, пришла ко мне после двух лет фрейдистского анализа. Ей было интересно, что юнгианский аналитик скажет о её сновидении, которое фрейдистский аналитик интерпретировал на сугубо личном уровне.

Сновидение 1: Я пришла в какое-то незнакомое место в горах. В горном ущелье я обращаю внимание на глубокую расщелину в скале, которая наполняет меня благоговением.

Ассоциации: Нет значительной ассоциации. Аналитик интерпретировал это сновидение, как сексуальное любопытство, связанное с фрустрацией раннего детства, когда пациентке не удалось получить адекватную информацию относительно того, откуда берутся дети.

Интерпретация: Из предыдущих случаев, нетрудно понять, что в сновидении пациент приближается к важному порогу между сознательным и бессознательным, который предполагает некоторое инициатическое ожидание. Инициация в этом смысле соответствует архетипу возвращение к матери, даже значение самого слова, как бы, намекает на это «going — into (*in itia*)».³⁹ Расщелина в скале имеет много мифологических ассоциаций: это может быть место, где скрываются силы подземного мира, место, где живут духи предков, место, где герой может встретиться с драконом, и место, где можно услышать оракула. Мироощущение пациентки, а именно её установка религиозного ожидания, подсказали мне практический смысл данного сновидения. Ей необходимо было войти в область коллективного бессознательного, не отрицая, таким образом, обоснованность своего личного анализа. Обнаружив во мне доброжелательное отношение и поддержку для входа в темную область этого психического подземного мира, она приступила к анализу, который постепенно подготовил её к спуску в расщелину (или к способности услышать сообщение своего оракула), приведшей её впоследствии к инициации.

Спустя год пациентке приснилось следующее сновидение:

Сновидение 2. В наш семейный дом, каким я помню его из детства, забрался большой медведь, одетый в женское платье. Он появился неожиданно и в танце начал передвигаться по комнате. Для меня было очень важно сохранять спокойствие и не поддаваться страху, я должна была находиться в комнате и наблюдать за танцем.

Ассоциации: Главным образом здесь речь идет о чувстве сдерживания в отношении семейных собраний, на которых пациентка подвергалась критике, и консервативный характер которых не позволял ей выразить свои чувства или свое мнение.

Интерпретация: Знакомый старый дом становится местом, где танцует безличное и, следовательно, архетипическая персонификация (медведь в женском облике), предлагая пациентке инициатическое испытание на стойкость. Комната, заполненная скучными ассоциациями из семейной жизни, исчезает и фокус смещается в сторону необходимости выстоять против сверхчеловеческой силы. Дальнейшие ассоциации навели на мысль, что её отношение к матери было тесно связано со всеми её тетками, двоюродными сестрами и бабушками, которые незримо стояли позади неё с немой призывом подчиняться правилам традиционного семейного уклада. Она нарушила многие из этих правил, если не на деле, то в мыслях и у нее были свои убеждения, с которыми надо было считаться. Касательно такого рода случаев принято считать, что существует вопрошающий предок, который выступает в роли критика и испытывает таких людей на пригодность переносить культурные обязательства из прошлого в будущее и в случае провала, он лишит её гордости за свою идентичность и превратит в жалкое, дрожащее существо с неврозом вины. Однако предок, наделенный полномочиями проводить такое испытание, действительно впечатляет и скорее всего, он появился не из знакомых личных или семейных традиций, и даже не из какого-либо исторически знакомого культурного паттерна.

В нашем случае сновидение изображает женщину-медведя, которая вторгается в область известных матерей, чтобы испытать пациентку с силой, с которой до этого её никто не испытывал. Это конкретное животное, возможно, представляющее собой древнейший известный нам пример животного-хозяина посвящения, формирует архетипический образ, который можно проследить от эпохи палеолита. Джозеф Кэмпбелл рассказывает о недавних открытиях медвежьего церемониала, «который датируется (это почти невероятно!) начиная с неандертальского периода» в период между 250 000 и 75 000 г. до н.э., ближе к концу ледникового периода.¹⁰ Поскольку содержание сновидения озадачило пациентку и у неё отсутствовали какие-либо личные ассоциации, связанные с медведем, можно предположить, что медведь в ее сновидениях представляет древнюю утраченную традицию, элементарный и первоначальный архетипический образ незатронутый культурными конкрециями. (Более подробно о медведе, как архетипическом образе см. Приложение.)

Природа подавлений перенесенных пациенткой в семейном доме иллюстрирует следующий типичный эпизод: будучи не способна высказать свое мнение, отличающееся от мнения старших, эта женщина либо выходила из себя и покидала комнату, либо начинала плакать. Самым неприятным, в этом выражении эмоций, было ее чувство слабости, которое означало неспособность тактично или по-человечески дифференцированно сформулировать отличную точку зрения. Другими словами, она вела себя, как ребенок. Но она знала, что это не присущая исключительно ей слабость; в семейном паттерне было что-то, что вызвало неуместную эмоциональную реакцию, которой она не могла найти какого-либо объективного или субъективного объяснения. Именно этот семейный комплекс, который в анализе претерпевает значительные изменения, заставляет животного-хозяина посвящения выступить в роли животного-матери, как Деа Артрио галло-римских времен или дева-медведь у индейцев Навахо. Кака-

я-то неизмеримо первобытная форма матриархата оживает в этом образе, возможно потому, что только фундаментальное решение её проблемы обладает силой способной осуществить переход от ребенка, который бежит от опасности или чувствует себя побежденным, к женщине, которая в состоянии ощутить придающий силы вызов, исходящий от этого образа. Качества медведя, описанные в Приложении, — мужество, независимость и способность к самопожертвованию — становятся доступными сновидцу в миметическом обряде медвежьего танца.

Но почему танец? Танец считается необходимым и продуктивным занятием в жизни любого племенного сообщества: он вселяет энтузиазм и позволяет первобытному человеку заниматься такими энергозатратными делами, как охота, земледелие, сражение, лечение и т. д. Психологически, это означает работу по мобилизации психической энергии, и это применимо, как к индивидам, так и к племенным группам. Вместо племенной трапезы или ритуального танца, в которых участвует большое количество людей, в случае индивида имеет место отдельный шаманский опыт визионерского или миметического характера. Танцующее животное, вероятно, это шаман, который является более конкретным и эффективным выражением архетипа. Но какой же архетип, кроме архетипической матери в облике медведя, может быть представлен таким образом?

Обряд инициации проходит в тот момент, когда инициант, балансирует между элементарной дикостью своей животной природы и цивилизационной силой инстинкта одомашнивания, представленного женским платьем, в которое одет медведь. Упорядоченное движение танца — это и есть преобразующий символ трансформации. Что этой женщине требуется от анализа, так это бодрящий шок от ее собственной более глубокой природы, который заставит её интегрировать свою необузданную и сверх контролируемую сущности.

Суровое испытание как шок от удивления¹¹ часто используется в сценариях инициации. Вероятно целью этого шока, является пробуждение ребенка, юноши или девушки от некоторого самодовольства, привязанности к прошлому или от детской склонности к эгоистичному удовлетворению своих желаний. Но прежде всего, он освобождает их от ночных кошмаров, которые неизбежно компенсируют ложно доброжелательную родительскую установку. Определенные заболевания лечатся именно таким образом. Во время церемонии исцеления у индейцев Навахо пациента помещают в полукруг огражденный еловыми ветками, в какой-то момент колдун переодетый в медведя неожиданно запрыгивает в полукруг к пациенту, вызывая у последнего сильное чувство страха. Даже маленьких детей иногда пугают страшной старой ведьмой (Зуни). Танцуя на центральной площади, она сообщает о присутствии Ужасной Матери, чтобы в то же самое время личная мать смогла выступить в роли примирителя, защитить и утешить ребенка. Таким образом, ребенок не вытесняет свой страх, а начинает интегрировать его.¹² В нашем обществе очень мало здоровой профилактики заболеваний, вызванных вытеснением страха. Сновидение всегда готово указать пациенту, на его потребности, но иногда оно идет ещё дальше и вызывает тот необходимый шок, который пробуждает в людях осознание своих важнейших потребностей.

Рассмотренное нами сновидение чрезвычайно эффективно реализовало эту функцию. Пациентка серьезно отнеслась к посланию сновидения и переместив его смысл из бессознательного в сознательное испытала архетипический момент инициации. После этого она смогла принять важные жизненные решения, о которых раньше даже не могла подумать в силу своей неуверенности. Хотя позже она несколько раз возвращалась к регрессивным состояниям и в течение следующих трех лет ей необходима была серьезная психологическая помощь, но определенно можно сказать, что дверь в мир детства со

всеми его искусственными удовольствиями и неизвестными ужасами, она закрыла раз и навсегда. Она испытала возвращение к матери в акте подчинения, но не сопротивления. Пройдя глубоко примитивное испытание на выносливость, она символически достигла *rite d'entree* подростка, становясь женщиной одновременно на личном и архетипическом уровне, о чем наглядно свидетельствует ритуальный танец из её сновидения.

В четырех, описанных выше случаях, всем пациентам удалось совершить возвращение к матери, при этом они как будто находили какую-то ценную часть себя, которую когда-то оставили или которая никогда не развивалась. Их сновидческие приключения изначально не внушавшие оптимизма, в итоге увенчались успехом, и мы можем позволить себе забыть о теме смерти, которой обычно уделяется особое внимание во всех инициациях (например, в Случае I, Сновидение 1).

Кроме того, в сновидении, иллюстрирующем символ Королевы Матери и сновидца идущего во главе триумфальной процессии (Случай III, Сн. 1), присутствует сильная компенсация за сознательное чувство полной некомпетентности и неспособности пациента любым пусть даже самым незначительным способом выразить основную страсть к жизни. Он был явно подавлен и потерял надежду в разрешении своей материнской проблемы. Его сновидение, как и сновидения других пациентов, значительно опередило его реальные достижения. Во время пересказа сновидения он был охвачен чувством смерти, которое не проявилось в сновидении, но обнаружило себя гораздо позже, когда он готов был покинуть свой материнский мир и отправиться в мир отца. Фактически, действие сновидения, в символическом смысле, происходит в подземном мире доисторического матриархата не подверженного влиянию реального патриархата. Можно сказать, что этот молодой человек так и не вернулся к матери, ведь, в каком-то смысле, он никогда не покидал ее.

В отличие от предыдущего случая, последний случай из этой серии демонстрирует, что возвращение к матери может совершить молодой человек, который осознанно является сыном своего отца и полностью функционирует в цикле героя:

Случай V (Мужчина, 27 лет)

Молодой человек в возрасте двадцати лет, во время Второй мировой войны служил летчиком в армейском авиационном корпусе. Совершая вылеты с авиабазы в Англии, он выполнил шестьдесят пять миссий в небе над Германией; заканчивал службу в качестве помощника генерала в Бельгийском замке, где пользовался привилегированным положением; и, когда его служба подошла к концу, он был уволен и вернулся к гражданской жизни покрытый славой своих военных достижений. Можно предположить, что занявшись плодотворной карьерой, для которой он имел все задатки благодаря образованию и наследственности, он сможет найти удовольствие в гражданской жизни. Но эта перспектива его не радовала. Как и большинство бывших военнослужащих, он находился в ожидании какого-то захватывающего приключения. Он смотрел на гражданскую жизнь, как на унижительное нисхождение в посредственность, с высокой, даже героической позиции, поддерживаемой лестью, которой он научился наслаждаться.

В племенном обществе такой молодой человек обязан был пройти через *rite de sortie* (фр. *rituel* выхода) или ритуал выхода, в котором страсти, возбужденные битвой, были бы тщательно и методично снижены до нормальных пределов. Индейцы Навахо рассказали бы такому юноше миф о Богах-Воителях, особенно ту его часть, в которой Говорящий Бог, воплощение культурного протокола и гуманистического поведения предписывает Близнецам Героям позаботиться о том, чтобы стрелы их агрессии, которые дал им Отец Солнце, не причинили вреда земле и мирной жизни оседлого народа.

Но пациенту никто не мог дать такого мудрого совета. Он становился все более подавленным и беспомощным и был не в состоянии излечить свое израненное чувство отторжения, дефляции и усталости от войны.

Этот современный герой войны, как и многие другие, обнаружил, что страдает от патологической инфляции и, в конце концов, друг убедил его обратиться к психотерапевту. Я ни в коей мере не был таким же искусным, как индейский колдун, чтобы провести *rite de sortie*. Возможно, я бы никогда не узнал в чем суть его проблемы, если бы он не пересказал свое инициальное сновидение. Именно оно помогло мне составить полную картину в мельчайших деталях. Сновидение не оставило никаких сомнений в том, что я имел дело с послевоенной депрессией наступившей после периода инфляции эго, искусственно вызванного энтузиазмом сражения и способностью человека в этом состоянии преодолеть страх смерти.

Сновидение 1: Мне нужно было добраться в какое-то место. Воспользовавшись картой, я узнал, как туда добраться. Сначала я должен был двигаться вдоль улицы 65 Street, которая поднималась и пересекала широкий бульвар, вымощенный разноцветными, яркими глазурованными кирпичами. Я должен был зайти в дом с номером 654, который был похож на придорожный гостевой дом или ресторан. В доме меня встретила толстая горничная неопределенного возраста с восточными чертами лица, на ней было черное шелковое платье и звали её Тодида. Она протянула мне стакан с апельсиновым соком. Она была большой, веселой и в ней ощущалась какая-то правильность. Я обнаружил, что приехал раньше времени, было 9:00 утра и до 13:00 я был свободен. Я спросил хочет ли она позавтракать со мной и предложил яичницу с ветчиной. Вместо ответа она закрыла лицо руками и вошла в транс.

Ассоциации: Узкая дорога 65 указывает, на период моего обучения в Англии, сразу за которым следует активный период моей

службы. В это время произошел прорыв моего чувства и я обнаружил, что могу преодолеть страх и наслаждаться своей ролью в качестве летчика-истребителя. Впервые в жизни мне удалось полностью реализовать свои способности. В школе и колледже я был популярен, но это не приносило мне удовольствия. Шестьдесят пять — это количество боевых вылетов и успешных миссий в небе над Германией. относится к лидеру авиагруппы, который был «отсеян» по причине своего страха. Он сообщил, что не смог обнаружить цель и вернулся на базу. Это стало показательным уроком для меня. Бульвар ассоциируется с Реймским собором и замком в Бельгии, где я наслаждался благосклонностью генерала и его друзей. Я пробыл там четыре месяца, и этим можно объяснить число 4, следующее за 65 в номере дома — 654. Горничная мне никого не напоминает. В её имени (*Todida*) скрываются три других слова: *tod* — немецкое слово означающее смерть; английский глагол «*to die*» (*англ. умереть*); и *Дидона* (*Dido*), карфагенская принцесса из «Энеиды» Вергилия, которая добровольно взошла на погребальный костер, после того, как её возлюбленный Эней покинул её. стакан апельсинового сока — это обнадеживающее чувство, которое я испытал при виде апельсиновых рощ в Калифорнии во время моей поездки на запад для встречи с психотерапевтом по совету друга. За несколько недель до того, как я принял решение о поездке, я чувствовал себя очень несчастным и подавленным.

Интерпретация: Узкая, наклонная улица представляет собой прорыв в военной подготовке, в ходе которой молодой человек научился преодолевать страх. Получеловек, который был «отсеян», по-видимому, означает его собственную неуверенность в себе, которая была не просто вытеснена, но интегрирована или включена в его опыт. Таким образом, улица Шестьдесят-пять-с-половиной Street, символизирует *rite d'entree* во всей его полноте — испытательный период, во время которого испытуемый, как воин, оснащенный всем

необходимым, выполняет поставленную задачу, повинуюсь приказу «отцов» — офицеров, символизирующих абсолютную власть.

Успешное прохождение испытания, позволило молодому человеку насладиться одобрением конкретного офицера-отца, а широкий бульвар, в данном случае означает, расширение его собственного мироощущения. Разноцветные глазурованные кирпичи, которыми вымощен бульвар, указывают на опыт, который позволил ему по-настоящему соприкоснуться с новыми эстетическими и духовными возможностями развития, но это был отстраненный опыт, напоминающий опыт туриста осматривающего в состоянии эйфории Реймский собор или красивый замок.

В конце сновидения к нему приходит понимание того, что встреча с его внутренней реальностью не состоялась и он должен достичь этой цели, пока не стало слишком поздно. Эта новая потребность представлена фигурой полностью отличающейся от фигуры офицера-отца. В состоянии эйфории все вокруг казалось ему ясным, добрым, сияющим и прочным. В период депрессии все было неопределенным, злобным, темным и непостоянным. Но так же, как широкий бульвар создает понятную и даже благородную иллюстрацию результативных достижений в традиции европейской культуры, так же сновидение, по-видимому, начинает придавать смысл депрессии, сообщая пациенту, что принимая её, он каким-то образом исцеляется (апельсиновый сок). Он может питать надежду благодаря перспективе открытия парадоксальных качеств своего внутреннего женственного двойника, нестареющего феминного принципа, который все же, кажется, предлагает разрешить конфликт противоположностей — Смерти и Жизни. Этот принцип — анима смерти, но он также является вестником новой жизни.

Таким образом, пациент обратился к психотерапевту, чтобы найти внутренний смысл своей воинской инициации. Хотя этот опыт позволил ему обрести достойные мужские качества, он не сооб-

шил главную тайну всех инициаций — опыт смерти и возрождения с целью достижения внутренней и внешней силы. Эта интеграция находит свое выражение в числе 4, которое, как мы знаем из исследований по аналитической психологии, представляет совокупность, включающую или объединяющую феминный принцип с маскулинным, который в свою очередь представлен тройкой.

Воинский обряд индейцев Навахо, *Где Двое Приходят к Своему Отцу*¹³, о котором я упомянул выше, содержит и другие интересные моменты для сравнения, два из которых особенно актуальны. В отличие от моего пациента, Близнецы (или Боги-Воители) в самом начале, в первой части *rite d'entree*, были предупреждены о том, что существует феминный принцип, с которым следует считаться, так же как с маскулинным. Впервые он появляется в образе женщины, олицетворяющей Старость. Дважды она предупреждает Близнецов не вступать на её тропу, а идти с правой стороны от неё. Дважды они ослушались её и в наказание уменьшались и старели. Вероятно, этот урок учит тому, что они должны признать существование смерти, которая ограничивает полноту жизни и что не следует безрассудно переоценивать свои силы в погоне за властью. Поскольку только полное принятие смерти может привести к перерождению, после того как они усвоили свой урок, появляется Женщина Паук, чье созидательное наставление, демонстрирует, что она является анимой жизни, в отличие от старухи представляющей аниму смерти. Она дает каждому из близнецов белое перо, талисман, который по Радужной Дороге приведет их в дом Отца-Солнца, где они смогут пройти инициацию мужской зрелости.⁷¹⁴ Этот ранний эпизод, как часть *rite d'entree*, является примером опыта смерти и возрождения в миниатюре, который содержит в себе главный смысл инициации.

Не вызывает сомнения, что внешние формы инициации в мифе — это аспекты мифа героя. Поскольку близнецы демонстрируют свою способность пройти пробу силы, они получают одо-

брение от своего Отца-Солнца и впервые он признает их, как своих сыновей. Здесь можно провести параллель с опытом моего пациента, где широкий бульвар означает дружелюбное отношение и одобрение отца, после его сурового испытания.

В истории Навахо упоминается сверкающая яркими красками комната, напоминающая разноцветные, глазурованные кирпичи в сновидении пациента. В этой комнате Близнецы окончательно закаляют свой характер и получают оружие, для борьбы с чудовищами. Затем, согласно песчаной живописи записанной Мауд Оукс, двое сыновей становятся четырьмя. После этого удвоения все четверо спускаются через дыру в небе и побеждают 15 монстров⁸¹⁵, что означает победу над эгоцентризмом и стремлением в удовлетворении своих эгоистичных желаний (есть сведения, что чудовища представляют собой продукт мастурбации). Здесь, как и в сновидении нашего пациента, фигурирует тема преодоления страха. Можем ли мы провести еще более тесную параллель? Каждый из близнецов — это половина целого, именно поэтому они не объединяются в одного. Вместо этого они становятся четырьмя. Разве они не выражают ту же совокупность, о которой говорится в сновидении, когда число четыре добавляется к исходному числу, а не к половине?

Дальше мы видим значительное расхождение между мифом и сновидением. После победы над чудовищами, два (теперь уже четыре) героя встречают Говорящего Бога и получают от него предупреждение. Здесь мужское божество указывает на положительное отношение к феминному принципу, согласующееся с племенной жизнью матриархальной культуры. Но наш пациент является продуктом патриархальной культуры современной Америки. Действительно, патриархальное влияние в нем выражено в гораздо большей степени, чем в большинстве американцев, и в этом кроется его самая большая личная проблема. В ранние годы пациент жил в доме своей матери, но из-за болезни она долгое время отсутствовала и его вос-

питанием, главным образом занимался отец. В своем единственном сыне отец души не чаял, и в мирной жизни ожидал от него таких же достижений, каких он добился в военное время. Но психическое питает отвращение к высокомерию исключительно мужской адаптации и поэтому пациент не был подготовлен ни своей культурой, ни образованием, ни воспитанием к встрече с женской стороной своей натуры. Его сновидения демонстрируют, что он возвращается в самое начало, туда, где Близнецы узнали, что нужно идти справа от Старости и были вознаграждены эффективной анима функцией (Женщиной Пауком). Сновидение является ему в тот момент, когда его мужская, экстравертная адаптация подвела его. Тодида может дать ему то, что исцелит его, а именно живительный продукт матери-природы — апельсиновый сок. Она также сообщает ему, что он не в состоянии дать ей то, что она хочет (яичница с беконом символизируют практичный мужской завтрак). Вместо этого она входит в транс. Это функция анимы выступает посредником между человеком и бессознательным; и транс, кажется, это её способ показать, что ему нужно что-то большее, чем временное облегчение от стакана бодрящего апельсинового сока, он должен следовать за ней в те области психического, которые граничат с неизведанной территорией бессознательного.

Спустя шесть месяцев лишь после преодоления сильного сопротивления ему приснилось сновидение демонстрирующее, что он вторгся на незнакомую территорию, глубоко в бессознательное.

Сновидение 2: Я находился в глубокой долине, рядом с быстротечной рекой. На поверхности воды плавало белое перо, закрепленное на дне какой-то веревкой. Мне казалось, что река — это Рейн. Рядом со мной была моя мать, она очень устала и жаловалась на доносившийся неподалеку шум авиационного двигателя. Я подошел к механику и попросил его выключить двигатель, что тот и сделал.

Ассоциации: Это «приземляющее» сновидение. Полеты меня больше не интересуют. Я много раз видел Рейн с воздуха во время военных миссий в небе над Германией.

Интерпретация: Глубокая долина и река противопоставляется широкой улице из первого сновидения, где все создано человеком и связано с его новыми культурными интересами. Здесь он находится в окружении природы, где долина символизирует вечную женственность, а быстротечная река — новый источник творческой энергии. Река Рейн берущая начало в Альпах и протекающая через культивируемые со времен Римской Империи земли, также является мощным источником исторических ассоциаций. По какой-то странной иронии судьбы он находит умиротворение рядом с рекой, которая протекает по когда-то вражеской для него территории.

С тех пор в его системе ценностей произошли кардинальные изменения. В то время он был небесным героем; сейчас он земное человеческое существо. Выключенный авиационный двигатель намекает, что он больше не предан Небу-Отцу, а сохраняет верность Матери-Земле и этот добровольный акт отличается от бессознательного (из первого сновидения) поддерживающего аниму смерти. В инициальном сновидении анима ассоциируется с забытым феминным принципом, который, несмотря на внешнюю жизнерадостность пациента, приводит его к тяжелой депрессии. Теперь он принимает свою психическую усталость в образе своей настоящей матери, которая сыграла столь незначительную и столь негативную роль в его детстве. Он выключает двигатель самолета и *делает это для нее*, что предвещает зарождения новой модели отношений с женщинами.

Что касается его матери, он не мог ни дать, ни получить любовь в полном смысле слова. (Когда мы говорим о способности любить, я полагаю, мы подразумеваем впервые пришедшее в голову ребенка базовое осознание того, что он может не только принимать любовь, но также возвращать её матери). Но личную проблему этого мужчи-

ны теперь можно понять только на фоне природы. Можно сказать, что долина является архетипическим местом возрождения. После смерти своего прежнего «Я», мужчина исключительно ориентированный на отцовские ожидания и более высокий патриархальный культурный порядок, теперь подчиняется ритуалу нового рождения в материнском порядке природы. Но почему это не носит исключительно регрессивный характер? Несмотря на то, что материнский порядок содержит личную мать, но он так же дает рождение реке, что является проявлением новой мужской силы, которая беспрепятственно покидает материнскую долину и продолжает свой путь через поля и заселенные людьми города.

Однако в сновидении присутствует странный и необъяснимый элемент, прикрепленное ко дну и плавающее на поверхности реки белое перо. В мифе «Где Двое Пришли к Своему Отцу» Боги-Воители после встречи с женщиной, символизирующей Старость, получили каждый от Женщины Паука талисман — белое перо. Эта тема встречается и во многих других традициях, где путешествующий герой получает от особой женщины свой защитный или охраняющий символ. Пациент сказал, что рассматривает это сновидение, как «приземленное»; и мы можем предположить, что перо, которое само по себе символизирует его героическое, небесное достижение в преодолении страха, переносится на землю и теперь означает другое достижение, связанное с матерью и восстанавливающей ценностью интровертной психической жизни человечества. Боги-Воители напротив, после того, как получили свои перья, завершают инициацию в мире отца. (Аналогично в Случае III, Сновидение 1, символ Королевы-Матери в руках молодого человека, представляет собой кульминацию его инициации, связанной с матерью, прежде чем он пройдет инициацию у своего отца.)

В последующих сновидениях, так же, как в мифе Навахо, по всей видимости, иницианту нет необходимости проходить инициа-

цию за один цикл, прежде чем перейти к следующему, скорее наблюдается некоторое колебание или частичное повторение циклов на протяжении всего пути. В мифе Навахо, когда маскулинные силы становятся слишком мощными, Близнецы находят женщин-помощников и исполняют свой долг перед феминностью, это же можно обнаружить в материале сновидений современных людей. Главный психологический смысл здесь заключается в том, что в сновидении проводится различие между личной матерью и пером, что указывает на различие между матерью как биологическим контейнером инфантильного психического и пером в качестве символа некоторого духовного ожидания, которое появляется у ребенка при рождении, потенциальную возможность второго рождения из примордиального уровня бессознательного. Возможно, сновидец снова возвращен на этот уровень. Прикрепленное к этому уровню перо, может служить предупреждением о том, что во время анализа существует определенная опасность фиксации на этом уровне и впоследствии ему снова придется отпустить этот символ своего небесного духа.

Если мы зададим себе вопрос, что означает функция матери в свете этого сновидения, то обнаружим, что в каждом случае это какой-то женский символический образ, связанный с Великой Матерью. Но сновидения ясно дают понять, что личная мать и её фактическое воздействие на ребенка имеют решающее значение для определения специфических культурных установок в отношении феминности, и она появляется во всех сновидениях как личный материнский элемент, за который индивид чувствует какую-то старую-новую ответственность. Но как бы внимательно не относились к проблеме личной матери и не соблюдали правила почтительного отношения к родителям, только после того, как будет найден подходящий компенсаторный символ из архетипического психического, человек сможет освободиться от своей инфантильной проблемы.

В представленных выше пяти случаях, как и во многих других, средства, с помощью которых компенсаторный символ становится доступным для сознания и, следовательно, для эффективной интеграции эго, представляют собой некоторую форму архетипа инициации, выраженного в виде обряда нового рождения с соответствующими пороговыми обрядами перехода.

ГЛАВА IV

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

I. Все во имя отца

В случае V мы рассмотрели пример мужчины, который переживал опыт инициации, как необходимость быть признанным соответствующими формальными отцовскими фигурами. Его инициальное сновидение представляло собой болезненный переход из детства в место ритуального возрождения и этот переход обозначил его символический апофеоз в качестве героической фигуры. Но, поскольку он не знал своей матери и не прошел через значимый обряд сепарации от материнского мира, ему необходимо было вернуться в фантазию, чтобы обнаружить там мать не индивидуальной, но универсальной природы. В отличие от Случая V, молодой человек, описанный в Случае III, слишком хорошо знал свою мать. Исчерпав опыт её личного влияния, он готов был перейти к следующему этапу развития и пересечь важный порог, за которым находился мир отца. Это ясно иллюстрирует следующее сновидение:

Случай III (продолжение)

Сновидение 2: Моя мать умирала, а отец поправлялся от болезни.

Сновидение 3: Я взбирался на гору. Неожиданно путь мой подошел к концу, и я оказался перед зданием из белого мрамора. В здании отсутствовала фронтальная стена, так что я мог заглянуть внутрь, и создавалось впечатление, будто я смотрю на сцену. Стены

внутри здания были из белого мрамора, внутри было пусто за исключением мраморного саркофага, на крышке которого была высечена мраморная фигура изображающая меня. Неожиданно в центре за сценой открылся большой проход, откуда появилась скрытая жреческая фигура. В руке жрец держал жезл, увенчанный солнечным диском. Сияние от диска было настолько ярким, что все помещение немедленно заполнилось светом. Когда он приблизился, я заметил, что диск вертикально разделен на две части. На одной была изображена половина мужского лица, на другой — силуэт животного (быка или барана), под изображением была надпись на древнем языке (греческом или египетском).

Ассоциации: Сновидец заявил, что восхождение на гору «похоже на преодоление слабости или какого-то препятствия. Это усилия, которые я предпринимаю для продвижения в своем анализе».

Белое мраморное здание без фронтальной стены напоминало ему одновременно «мавзолей и сцену древнегреческого театра» и он добавил: «Я с большим интересом узнал, что греческую трагедию можно понять в свете типичных комплексов, в особенности меня заинтересовали персонажи Эдипа и Ореста. Саркофаг и моя мраморная фигура, возбуждали во мне какое-то ужасное чувство тревоги. Однако, как только на сцене появилась фигура жреца, мое настроение изменилось, и я почувствовал уверенность. Он развеял атмосферу смерти, навиваемую саркофагом, и я почувствовал, как будто исходящий от солнечного диска свет возрождает меня».

Интерпретация: В сновидении 2 мы находим мотив компенсации сознательных мыслей пациента. Изображение смерти и угасания в сновидении связано с матерью, а восстановление с отцом: в личной жизни молодой человек переживает символическую смерть, как сын своей матери и возрождается, как сын своего отца. Смещая акценты, эти индивидуальные различия совершенно уместно вводят в Сновидение 3 архетипическую тему смерти и возрождения. То, что в сно-

видении смерть связана с матерью, подтверждается его ассоциацией с Эдипом и Орестом, чья трагическая судьба была тесно связана с особым вниманием, которое они проявляли к своим матерям. Мы знаем, что Эдип женился на своей матери, а Орест свою мать убил. Исходя из этого мы можем предположить, что пациент испытывал чувства ненависти и любви по отношению к своей матери, которая в свою очередь в равной степени могла быть обаятельной и вселять страх и представляла собой Великую Богиню с её двойственной природой — созидательной и разрушительной.¹

Если мы сравним Сновидение 3 и Сновидение 1 (стр. 47), то обнаружим, что в каждом случае жезл венчает определенный символ. Резной бюст Королевы-Матери в Сновидении 1 является воплощением архетипического образа матери в процессе перехода от личного направления развития к безличному, указывая на смещение чувства от матери к отцу. Следовательно, мы можем предположить, что символ солнца в сновидении 3 — это образ архетипического отца. Он не проявляется в сновидении явно, но обнаруживает себя в смешанной форме в виде солнечного диска, содержащего, как человеческие, так и животные черты. Для проверки нашей гипотезы обратимся к Гаррисону и её исследованию племени Куретов.

Мы знаем, что «Куреты из своей группы выбирают Величайшего Кураса» и с этой фигурой мы идентифицировали сновидца в Сновидении 1. Но Величайший Курас подчиняется высшей власти — богу, в данном случае Зевсу, который является «все во имя отца». В своем сновидении о личных родителях, пациент был, так сказать, всем во благо отца; поэтому, если образ отца является ему в форме солнечного диска, то мы должны соотнести его архаичный характер с мифологической фигурой Зевса.

Из «Происхождения Олимпийских игр» Ф. М. Корнфорда мы узнаем, что «на Крите ... Зевс (божественное дитя) после рождения был скрыт от своего отца Кроноса, который проглатывал сво-

их детей. ... Скрывать ребенка помогали танцующие вооруженные юноши — Куреты».² Можем ли мы проследить происхождение этого сценария, демонстрирующего преданность матери в традиции древней Греции, которая в то время представляла собой «все во имя отца»?

Корнфорд сообщает нам, что Олимпийские игры первоначально представляли собой ритуальное состязания в беге, в котором участвовали Куреты. «Вероятно, с помощью состязания определяли Куроса... на текущий год. Победитель получал не ценный, материальный приз, какой обычно вручали во время погребальных игр, а ветвь священного дерева, символизирующую занимаемое им новое положение в качестве растительного духа (*vegetation-daimon*)».³ Это была ветвь дикой оливы, листья которой венчали голову победителя. Однако дикая олива это лунное дерево и доказательством может служить большое количество микенских драгоценностей собранных мисс Гаррисон, кроме того «Минойская мифология знает о Королеве-Луне, Пасифае, — *Она та кто сияет для всех*, мать священного рогатого Ребенка-Быка»⁴ и кому Куреты посвящали свои службы, так же как они служили Горной Матери. «Вероятно до того как священная олива стала лунным деревом, она принадлежала Земле... Куреты спали на куче свежих зеленых листьев ... чтобы черпать пророческую мудрость из Земли. В Олимпии так же был свой Земной оракул и культ Диметры Хамины, чья жрица занимала почетное место на Играх в честь Зевса.»⁵

Кроме того, традиция рождения божественного дитя «уходит своими корнями глубоко в памятники и культы Олимпии. Легенда гласит: “Когда родился Зевс, Рея поручила спасти ребенка Идейским Дактилям или Куретам, которые пришли на Крит из Иды. ...” [И святое дитя] “Зевс Защитник”, который, по словам Пиндара почитался, как Сосиполис (*Sosipolis*), Защитник Города ... — Ребёнок-Сосиполис ... который изображался не как младенец, а как

мальчик», как и фигура «Куроса из Критского гимна, который приходит “на Год” и чье появление знаменует Время расцвета». ⁶ Этот юноша должен был рождаться заново каждый год.

Первоначально Зевс был божеством года и имел очевидную связь с солнцем. Гаррисон указывает на то, что Зевс *был* солнцем. В ранней греческой мифологии Зевс и Аполлон были тождественны; каждый из них по очереди брал на себя функцию Величайшего Куроса и становился мужским божеством, ассоциирующимся с солнцем. В олимпийском пантеоне Зевс стал Отцом, а Аполлон — Солнцем, но это качественное разделение носит искусственный характер и отсутствует в более ранней традиции. Олимпийский Зевс изначально был солнцем, а так же лидером группы посвященных юношей.

Эта аргументация могла бы завести нас в лабиринт первобытной растительной мифологии, с её многочисленными ложными рационализациями, которые так часто выдвигает Фрейзер. Однако Корнфорд раз и навсегда проводит разделительную черту между ритуалами плодородия и символизмом инициации:

Пасхальная смерть и воскресение одного и того же индивида, очевидно изначально отличаются от смерти Старого Года от руки Нового, где два индивида обязательно различны и смерть может быть реальной. С другой стороны смерть, за которой следует воскресение, не может быть реальной, это всегда мимитический обряд.

Этот мимитический обряд и есть церемония инициации.

По сути, эта была церемония Нового Рождения, мнимая смерть и воскресение ... И теперь в нашем распоряжении есть ритуал, необходимый для окончательного формирования религии Матери, Ребенка и Куретов ... Мы можем сделать вывод, что пока рождение

нового Божества Года праздновалось в культе младенца Сосиполиса (*Sosipolis*), его пасхальная смерть и воскресение — его инициация или инаугурация, когда он совершал переход из детства в юность были отмечены в ритуале ... и в мифе.⁷

После определения солярных и антропоморфных характеристик Зевса, попробуем объяснить теориоморфическую составляющую, изображенную на второй половине солнечного диска. Надо сказать, что с учетом того, что мы знаем, сделать это будет не сложно. Молодой Зевс не всегда изображался в человеческом облике, часто его представляли в виде животного. «Дарующие всему рост Оры, возвращают весной Бога, который был Курасом в облике Быка или в человеческом облике. ... Животной формой Куроса может быть любое молодое развившееся животное, которое приносят в жертву, освящают, обожают, после чего оно становится *Агатодемоном* (*Agathos Daimon*) — “растительным духом” приносящим удачу в текущем году».⁸ Корнфорд подтверждает, что животное, о котором идет речь — это Зевс: «В Аргосе Карнея Овна называли Зевсом и Агетором. ... В древние времена лидером ежегодной процессии мог стать священный Бык или Коза, а в Афинах — Курос, представленный в форме Быка и в человеческом виде, участвовали в процессии, шествующей в театр».⁹ В завершение своих исследований и Корнфорд и Гилберт Мюррей проследили элементы греческой драмы к самому началу их появления в раннем ритуале и обнаружили, что трагедия проистекает из миметической церемонии смерти, а комедия из церемонии возрождения жертвенного бога.¹⁰

На этом этапе в нашем инициатическом ряду появляется тема жертвоприношения. Эта жертва в акте подчинения переживается, как опыт значимого инициатического сурового испытания. Однако это суровое испытание следует отличать от пробы силы, которая в большей степени соответствует становлению героя. Наш пациент проходит свой анализ в духе героического завоевания, что находит

свое отражение в его символическом восхождении на гору, которое он связывает с достижением самообладания. Его сновидение корректирует эту установку, демонстрируя, что он умер, а значит подчинился более могущественной, чем он сам, силе, которая затем появляется в сновидении, чтобы передать послание о его возрождении. В жизни Христа, как мы увидим позже, также можно обнаружить множество элементов из мифа героя; но эти человеческие моменты торжества, следует отличать от инициатической страсти, которая через смерть ведет к воскресению в Отце.

Теперь мы в состоянии интерпретировать элементы в Сновидении 1 и 3. В Сновидении 1 сновидец во время церемониального шествия бежит в первый ряд и здесь можно провести параллель с ритуальным состязанием в беге, где победитель получает приз и становится Величайшим Куросом. Однако наш пациент в качестве приза получает не ветвь дикой оливы, а резную фигуру Великой Матери. В Сновидении 2 символ солнца во всех отношениях наделен атрибутами Куроса — бога солнца, полуживотного получеловека, который воплощает в себе первобытное представление об Отце. Даже неопределенность в отношении животного (баран или бык) содержит в себе символический смысл, и указывает на схожесть смежных весенних астрологических знаков (Овен и Телец). Кроме того об античной традиции ритуала говорит надпись под изображением животного. Примечателен тот факт, что хотя пациент ничего не знал о символическом значении событий происходящих в его сновидениях, они развивались с такой логической последовательностью, что могло показаться, будто он работает над классическим научным трудом.

Если собрать по отдельности все элементы из двух сновидений: группа молодых людей, процессия, состязание в беге, лидерство, символ матери, испытание силы, жертва, образ смерти и погребения и возвращающий к жизни солнечный диск с его коррелятами (новорожденный сын, животное и отец) вместе со сценической по-

становкой из последнего сновидения, которая связана с далекой, но подлинной ритуальной драмой смерти и возрождения, мы можем сказать, что все это указывает на появление в бессознательном современного человека архетипического паттерна инициации, который знаменует собой переход от детства к юности.

II. Классическая античность

и христианская дилемма

До сих пор, мы не использовали свидетельства антропологов, относительно фактических церемоний инициации в племенных сообществах, сохранившихся до нашего времени. Мы пользовались знаниями из истории религий дошедших до нас в литературной или художественной форме, посыл которых все еще может быть неверно истолкован. К примеру, мы можем допустить, что эти ритуальные формы всего лишь отражают изменение социальной структуры, в данном случае, переход от крито-микенского периода средиземноморской культуры с ее матриархальным наследием к золотому веку греческого патриархата, который охватывает период приблизительно с 1500 до 400 до н. э. . Ранний последователь Юнга или Фрейда наверняка ухватился бы за эту историческую параллель и провел сравнение с материалом нашего сновидения, чтобы доказать, что более ранние социальные формы выживают в индивиде и онтогенез повторяет филогенез.¹¹ Но это обобщение представляет определенную опасность, поскольку мы рискуем, считывая в сновидении значимое для нас, потерять подлинное психологическое значение опыта переживаемого в сновидении *для самого сновидца*.

Нойман предостерегает от использования какой-либо схематизации, когда мы имеем дело с архетипом:

Проявления, иллюстрирующие архетип, могут принадлежать к самым разнообразным эпохам, временам и культурам; памятник поздней культуры может символизировать позднюю фазу или архетипическое развитие. Аналогичным образом, при анализе человеческой личности символы и симптомы будущих и последующих событий могут появиться в самом начале, и наоборот, инфантильные и архаичные элементы могут обнаружить себя на этапах относительно полного психического развития. ... По этой причине наибольшее чего можно добиться с помощью толкования материала в области глубинной психологии, это компромисс между сознательной схематизацией и уникальностью материала, который заполняет схему и выходит за её пределы. Таким образом, всегда можно будет критиковать схему за то, что она далека от реальности, и критиковать материал, иллюстрирующий эту схему за его произвольный характер ... [Но эти возражения не станут] преградой для того, чтобы такое, порой, недостаточное толкование, помогло реальному человеку с пользой для себя ориентироваться в живой реальности психического.¹²

Историческая параллель в Случае V, переход от крито-микенского к греческому культурному паттерну, не может быть соотнесена с материалом сновидения именно по причине отсутствия в этом материале конфликта, который, как мы знаем, имел место в исторической реальности. Похоже, что в нашем случае пациент совершил безболезненный переход от матери к отцу с помощью архетипического паттерна смерти и возрождения, который связан с опытом инициации. Однако, мы не можем сказать, что переход от матриархального культурного паттерна Крита к патриархальному паттерну Афин был таким же легким. Достаточно вспомнить Троянскую войну, не говоря уже об исторических последствиях вторжения Тесея в критский лабиринт, убийство Минотавра и освобождение Ариадны. Но здесь так же отсутствовал конфликт между матриархальными и патриар-

хальными силами. Патриархальная Греция во многом определялась непосредственной близостью Элевсина с его мощным культом Матери и Дочери (Деметры и Коры). Даже сегодня Еврипидовские «Вакханки» напоминают нам, что если патриархат зайдет слишком далеко, он может спровоцировать месть бессознательных женских сил. Тем не менее, патриархат одержал политическую победу и из патриархального Рима мы слышим ностальгический крик Цицерона взывающий к Матери и её обрядам инициации:

Многое из того что было изобретено в Афинах и нашло свое применение в нашей жизни, на мой взгляд, превосходно и даже божественно. Но лучшее, что дали нам Афины — это их Мистерии, которые формируют и отливают нас из грубого и дикого человеческого материала; и, действительно, в Мистериях мы постигаем настоящие принципы жизни и учимся не только находить в этой жизни счастье, но и встречать смерть со светлой надеждой.¹³

Надо сказать, что мы столкнулись с поразительным фактом, а именно, что в этих двух сновидениях оживает часть древней истории и сновидения фактически резюмируют внутреннее содержание религиозных изменений. Эти изменения сместили баланс сил от религии Матери к религии Отца, при этом они не привели к полному отказу от значения Матери, как награды, которую можно завоевать, следуя по пути инициации, что достигает своей кульминации в обрядах Отца.

Нельзя не отметить, что сновидения, как и тонкая эрудиция, которая помогает мне объяснить их, на самом деле передают сновидцу именно это послание, а не какое-то другое. Как обычно при интерпретации сновидений, мы не должны забывать об их компенсаторной взаимосвязи с сознанием. Этот молодой человек имел англо-саксонское происхождение и воспитывался в протестантской

вере, которую он искренне пытался приложить к своей жизни, но потерпел неудачу. Сновидения предложили ему совершенно другой, дохристианский паттерн развития, который позволил связать подходящие для матери и отца культурные установки, что не удалось сделать с помощью христианского паттерна. Испытывая сильное влияние со стороны матери в ранние годы своей жизни, он не мог внезапно перейти в мир отца, при этом, не разорвав все связи с тем, кем он был раньше. Он попытался совершить такой переход, но в итоге это лишь подтолкнуло его к серьезному неврозу. В своем анализе ему удалось найти подходящую компенсацию текущему состоянию и, следуя за сновидением, он признал паттерн развития, во многом аналогичный инициатическому паттерну дохристианской Греции и всего Средиземноморского культурного комплекса, который мы называем классическим. Представленный в сновидениях паттерн не является исключительно матриархальным или патриархальным. Эти принципы в нём не конфликтуют, но гармонично функционируют, тем самым указывая на потребность в достижении психологического единства в отношении этих принципов.

Возможно, эта внутренняя потребность, свойственная всем подросткам, в древнем обществе находила свое полное выражение в общественно-религиозной сфере посредством обрядов инициации. Сегодня у нас отсутствует адекватный социальный инструмент для её выражения, по крайней у молодых людей с типом проблемы и ориентации как у моего пациента, который, хоть и с некоторым опозданием, но все-таки нашел психологический аналог этого инструмента в психотерапии. Вероятно, больше всего ему помогло то, что он из своего сновидения узнал об определенном паттерне развития, который действительно существовал. Это стимулировало его к дальнейшему продвижению и ему удалось достичь баланса взаимоотношений между матерью и отцом и повзрослеть в соответствии со своим реальным возрастом.

Можно предположить, что если бы молодому человеку не пришлось его сновидение, изображающее сцены из классической античности, то он так ничего и не узнал бы об инициации. Но, конечно, это не так. Любой человек обладающий чувством истории, даже если он недостаточно информирован, способен ощутить паттерн инициации в подростковом возрасте и многие из его форм, все еще можно обнаружить и сегодня, но в большинстве своем лишь в виде древних окаменелостей. Армейскую жизнь мы понимаем, как своего рода пробу силы, подразумевающую посвящение Отцу, которое находит свое отражение в той религии, которую азиатские воины «распространили как дикий огонь по всей территории Римской империи в первые четыре столетия нашей эры».¹⁴ Эта религия представляла собой культ Митры, в котором мы можем найти знакомые элементы: бога солнца, священное животное, жертву и крещение, а также ритуал смерти и возрождения. Эти и другие ритуалы смогли проникнуть в христианство и сегодня их можно изучать с помощью некоторых католических ритуалов.¹⁵

Однако приходится констатировать, что инициация как значимый процесс перехода между Матерью и Отцом, или между внутренней и внешней сферой опыта, был почти полностью утерян в Христианские времена. По существу патриархальная в этом отношении, Христианская инициация начинается с темы победы над Матерью и/или спасения из её цепких объятий любящим и одобряющим Отцом, который может защитить посвящаемого от кошмаров детства и привести к состоянию благодати. Как справедливо замечает Нойман, в патриархальном порядке вещей Отец эквивалентен Небесам.¹⁶

Тем не менее, даже внутри этой ограниченной системы, инициатический паттерн по-прежнему является функциональным для большого количества людей. Сновидение современного юноши хорошо иллюстрирует это положение, при этом необходимо отметить, что

Мать в сновидении представляет истинную угрозу для такого опыта духовной благодати.

Случай VI (Мужчина, 24 года)

Сновидение 1: После того, как я перебрался через ручей, на меня неожиданно напал большой орел. Победить орла я мог лишь с помощью маленького карманного ножа, который был у меня с собой. Я защищался, но знал, что потерплю неудачу. Затем справа от меня я увидел приближающуюся процессию мужчин. Их лидер держал жезл увенчанный крестом. Процессия двигалась медленно, но я был уверен, что эти люди спасут меня.

Ассоциации: Противостояние с орлом, похоже, связано со страхом неудачи в достижении исключительных результатов в моей академической карьере. Я недоволен тем, что был зачислен благодаря тому, что просто сдал экзамены; я хочу особого признания, и это расстраивает меня. Я совершаю глупые ошибки. Я не уверен, что обладаю достаточной квалификацией для выбранной мною профессии. Карманный нож — это, подаренный отцом, небольшой инкрустированный жемчугом нож. Обладание этим ножом доставляет мне удовольствие, однако он слишком мал, чтобы использовать его в практических целях. С его помощью, можно разве что точить карандаши, но с этой задачей лучше справляется механическая точилка.

Я был впечатлен, с каким достоинством мужчина возглавляющий процессию нес крест.

Интерпретация: Орел, похоже, связан с амбициями, но почему этот принцип так агрессивно настроен по отношению к пациенту и угрожает ему? Разве амбициозность не является естественной чертой характера для такого молодого человека? В действительности, его безудержная амбициозность была мотивирована внутренним желанием оправдать ожидания матери, которая считала, что сын

должен добиться исключительных результатов, а не просто стать хорошим квалифицированным специалистом. Тем не менее, благодаря серьезному отношению к работе и своим способностям, он мог бы добиться очень хороших результатов и возможно, в то время его сомнения были необоснованными. Разве, когда мать питала его амбиции, она не поступала так, как должна поступать любая хорошая мать?

Изучив специфику его взаимоотношений с отцом, мне стало ясно, почему от матери исходила такая опасность. Пациент никогда не разделял жизненных взглядов своего отца и мужчин, принадлежавших к миру отца. Они казались ему меркантильными, скучными, заботящимися исключительно о решении практических задач. Его мать, напротив, руководствуясь своими идеалами, самоотверженно поощряла стремления сына в раннем возрасте покинуть дом и найти признание в большом мире. Разумеется, она бессознательно полагала, что профессиональной самореализации будет недостаточно, и он должен добиться исключительных результатов в любой выбранной им профессии. Таким образом, это подтолкнуло его к инфляции типичного *puer aeternus*. Были и другие сновидения, свидетельствующие о том, что его идеалам пришел конец, поскольку по существу это были не его идеалы, а идеалы его матери.

Борьба с матерью, представляет собой борьбу с нереальным, поскольку неспецифический идеал возникает за счет компенсации материнского подсознательного чувства собственной неполноценности в невозможности достичь безличной цели её собственными силами. Её муж, с его патриархальным укладом жизни, лишил свою жену какой-либо сознательной мотивации для самореализации, и ей в силу сложившейся традиции приходилось довольствоваться лишь ролью хорошей матери и жены. Ей даже не приходило в голову, что она может заниматься чем-то кроме домашних дел и семьи, к примеру, освоить профессию или развивать свой эстетический вкус и религи-

озные взгляды. По мере того, как более глубокое расслоение появилось в поле нашего зрения, нам удалось лучше рассмотреть историю жизни этой семьи. Мать, не осознавая собственных мотивов, в своих мечтах вложила в этого маленького мальчика, своего сына, желание, чтобы с помощью какой-то особенной силы он смог удовлетворить внутреннюю потребность в освобождении её собственных стремлений, которые в то время казались навсегда потерянными, из-за жертвы, которую она принесла в своем браке.

Такие психологические события соответствуют самому строгому детерминизму. Настоящая женщина-мать если у нее нет возможности найти признание или развить свой женский потенциал для духовного понимания, вынуждена слепо возложить свою любовь на жертвенный алтарь грядущего поколения патриархальных мужчин, в надежде, что каким-то образом с помощью её сына осуществится её стремление к самореализации. Сын, в свою очередь, может прожить первую часть своей жизни, удовлетворяя это её стремление и отодвинув в сторону отцовские ценности, бессознательно развивать в себе способности, о которых мечтала его мать. Верно также, что многие мужчины в ответ на эту материнскую мотивацию, добиваются значительных результатов, однако за это приходится платить свою цену: потеря мужской идентичности, парализующее сопротивление на завершающем этапе работы¹⁷ и неспособность испытать удовлетворение, на которое рассчитывают сыновья и их матери. К счастью значительному числу мужчин не удастся удовлетворить материнские амбиции, поскольку внутреннее желание достичь идентичности через отца достаточно сильно проявляется в конце подросткового периода.

Так же дело обстоит и в нашем случае. Анализ молодого человека поставил под сомнение обоснованность бессознательного желания матери, чтобы он достиг исключительных результатов на её условиях. В сновидении он встречает её бессознательное стремление

к власти в образе угрожающего орла, которого он должен победить, однако из-за отсутствия связи с отцом в его распоряжении не оказывается подходящего оружия (карманный нож). С этой угрозой он не справится в одиночку, и спасти его может только мужская группа во главе с патриархальным лидером, которая медленно, но верно идет к нему на помощь.

Здесь, как и в более ранних случаях, процессия мужчин и жезл в руках лидера представляют собой архетипический образ групповой инициации. В отличие от других сновидений, где символ венчающий жезл был либо матриархальным, либо патриархализованным на архаическом культурном уровне, в нашем случае символ — это крест, который воплощает концепцию Христианской жертвы с её любовью к Святой Жертве. Эта Жертва оставляет свою мать в раннем возрасте и после полного духовного развития восходит к Отцу, где занимает свое место по правую руку от него. Тайна креста как символа инициации является примером универсальной темы — инициатическим суровым испытанием.

Можно предположить, что Распятие Христа и Вознесение на сороковой день к Отцу уничтожит все малейшие признаки Матери. Поэтому вызывает удивление то обстоятельство, что в самом почитаемом церковном ритуале, как в римской, так и в греческой православной традиции, события Страстной Пятницы не знаменовали начало этого заключительного обряда, как это сегодня происходит в современных Западных церквях. Эти события всего лишь являлись прелюдией к великому ритуалу инициации, который начинался в Святую Субботу и заканчивался рано утром в Пасхальное Воскресенье. Ритуал, представленный святой водой из крещальной купели, по существу является возвращением к Матери во имя возрождения; однако это не является чем-то самоочевидным и нам следует углубиться в христианский символизм, чтобы обнаружить этот основной смысл. Уоттс сообщает нам:

Понятно, что он включает в себя самый необычный комплекс символов, поскольку вода — это одновременно Чрево Девы, мировая стихия, эмблема Чистоты или Пустоты в которой прошлое не оставляет пятен, это глубины в которые Неофит сходит вместе с Христом в его смерти и из которых он восходит с Христом в его Воскресении. В целом, Крещение представляет собой инволюцию и эволюцию Духа, спуск и восхождение из вод и является по сути целой божественной «постановкой», в которой Бог расчленяет и воссоединяет себя, умирая во множестве и возрождаясь в Единстве. ...

Строго говоря, принимающего крещение трижды окунают в Купели, так что вода накрывает его с головой, одновременно с этим священник нарекает его новым Именем, которое есть имя «во Христе» сочетающееся с Именем Святой Троицы. ... После крещения «нового Христа» снова облачают в белое одеяние и зажигают свечи от Нового Огня.¹⁸

Юнг пишет, что «о *писцине* (живорыбный садок), выполняющей функцию крещальной купальни, имеются довольно ранние упоминания. Это подразумевает, что верующие были рыбами и это фактически подтверждается евангелистами (например, Матф. 4:19), которые сообщают нам, что Христос хочет сделать Петра и Андрея «ловцами человеков», а чудесный улов рыбы (Лук. 5:10) используется самим Христом в качестве примера иллюстрирующего миссионерскую деятельность Петра».¹⁹ Мы можем так же вспомнить сновидение женщины из Случая I (Сновидение 3, стр. 49), в котором символизм быть пойманным как рыба, был представлен перьями мухи приманки для ловли форели, которые крепились к ноздрям сновидца. Таким образом, у неё возникло ощущение, что её «поймали» в архетипическом опыте инициации.

Спонтанную природу воды на символическом уровне Юнг объясняет, как «живую силу психического».²⁰ Фон Франц указывает на

то, что «живая сила психического», появляющаяся у пациентов во время анализа, требует чувства сдерживания и в то же время она является опытом очищения. Фон Франц отмечает, что приступ плача, зачастую знаменует необходимость творческого подхода к бессознательному. В данном случае плач, это не просто внешнее проявление печали или жалости по отношению к себе, но подлинная реакция на архетипический образ, как в мифах творения, где плач — это первоначальная реакция бога-творца.²¹

Это было очень ясно продемонстрировано в случае с женщиной, обратившейся ко мне за помощью по поводу трех пугающих её сновидений, которые приснились ей в течение нескольких недель. В одном из сновидений ей приснилось землетрясение, в другом сильный ветер, в третьем угроза пожара. После обследования я обнаружил, что она находится в состоянии хронического эмоционального паралича, изолированности и испытывает чувство страха перед реализацией любого нового проекта. Её личные отношения не сообщили какой-либо значимой информации; внешне она выглядела защищенной, как будто ей не о чем было волноваться. Однако она обладала писательским талантом, которым долгое время пренебрегала вследствие инертности или какой-то необъяснимой неуверенности. Она не находилась в патологически депрессивном состоянии, у нее наблюдались лишь признаки отстраненности.

Я объяснил ей, что демонстрируя такое мощное движение в психическом, сновидения пытаются вывести её из тупика и поначалу это может быть достаточно болезненно. С древних времен четыре элемента — земля, воздух, огонь и вода — представляют собой меняющуюся структуру того, что мы сегодня называем объективной психикой. Как будто эти элементы, обнаруживая себя в такой тревожной форме, тем самым обеспечивают мощную активацию для изменения её психического состояния и восстановления её творческих способностей и чувств. Даже во время нашей беседы, я мог наблю-

дать, как в наметившейся перспективе такого изменения проявляется её беспокойство, но вместе с тем приходит новое воодушевление. В ее сновидениях проявились всего три элемента. Но где же четвертый элемент, вода? На следующую консультацию она принесла несколько интересных рисунков отражающих её земные, воздушные и огненные сновидения и затем, после непродолжительной беседы, она разрыдалась. Её слезы и были тем недостающим элементом, который обещал растворить регидность её сознательных мыслей.

Фон Франц завершает интерпретацию такого типа опыта алхимической аналогией:

Одной из начальных стадий алхимического делания является ликвифакция (*liquefactio*), обращение твердого вещества в жидкое. Делается это для того, чтобы вывести из своего текущего состояния первичную материю (*prima materia*), которая очень часто неправильным образом затвердевает или минерализируется и поэтому не может быть использована при изготовлении философского камня. Сначала минералы должны быть доведены до жидкого состояния. Естественно, что главный химический образ — это плавление с последующим использованием металла добытого из руды, однако слово ликвифакция (*liquefactio*) очень часто в алхимии понимается как растворение личности в слезах и отчаянии. ... и это проливает свет на плач, который приводит к *abaissement du niveau mental** через которое может прорваться творческое содержание бессознательного. Это особенно характерно для людей, которые стоят на твердых, рационально сознательных позициях и которым необходим процесс разжижения, чтобы приблизиться к уровню, на котором бессознательное сможет проявиться и начать говорить с ними.²²

* Понижение ментального уровня (фр.)(прим.пер.)

Именно таким психическим разжижением, по-видимому, продиктована необходимость в создании подходящего сдерживающего символа, в который субъект совершает ритуальное погружение и вместе с тем ритуально очищается. Священнослужитель, проводящий обряд и являющийся олицетворением Отца вместе с неизбежным символизмом возвращения к Матери, придают обряду крещения универсальный характер.

Тема возвращения к Матери и необходимости возрождения из Отца находит свое отражение в традиционном представлении сцены Распятия Христа, где скорбящая Мария стоит (или преклоняет колени) у подножия Креста. Это память о дохристианских спасителях, сыновьях и любовниках Великой Богини, которые ежегодно приносились в жертву и возрождались среди горестных стенаний в толпе плачущих женщин. Эти женщины бродили по холмам и пустыням Месопотамии, оплакивая мертвого Таммуза, Осириса или Аттиса. Эти религии матери-сына находились в конфликте с монотеистическими религиями, из которых впоследствии возникло христианство и магометанство, и которые презирали ритуал и требовали строгой преданности всемогущему богу-отцу.

По-видимому, распятая фигура Христа и обряда крещения, через который проходили его последователи, порождали какое-то метафизическое чудо, объединяющее эти антагонистические традиции. Регенерирующая сила Матери и одухотворяющая сила Отца на мгновение уравнивались в равнопротивоположной напряженности, которая давала возможность ранним христианам пережить опыт инициатического освобождения.

В святоотеческой традиции это чудесное соединение противоположностей отчетливо просматривается в равнопротивоположных фигурах Богородицы и Иоанна Предтечи. На впечатляющей иконе пятнадцатого века Московской школы²³ мы видим восседающего на троне Христа с предстоящими Богородицей и Иоанном Предтечей.

Они стоят перед Христом с раскрытыми ладонями, демонстрируя покорность высшему существу. Что касается Иоанна Предтечи, Евдокимов сообщает нам, что он неистово горяч горячностью Христа, это архетип, ярость которого можно обнаружить в неистовой фигуре ветхозаветного пророка Илии.²⁴ В одной проповеди Бог забирает Илию на небо и говорит ему: «Взойди в рай. ... и я сделаюсь странником на земле. Ибо, если ты останешься на земле, то человеческий род, столь часто наказуемый тобой, будет полностью истреблен».²⁵ В кармелитской традиции агрессивность Илии смягчается кротостью Богородицы. Таким образом, ярость Иоанна Предтечи — это ярость того, кто «кроток и смирен сердцем» (Матф.11:29).²⁶

Связь этой традиции с инициацией заключается в том, что вероятно Иоанн Предтеча был главой религиозной секты Есеев, монашеской общины, обитающей в пустыне и практикующая строгий аскетизм. С другой стороны, Иоанн традиционно изображается, как человек, пришедший из пустыни, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищу его были акриды и дикий мед» (Матф. 3:4). Этот человек связанный с природой, который также является инструментом сознания, отвечающим за справедливость и последние приготовления к загробной жизни, очень напоминает первобытного шамана, которого древняя иудейская традиция «повысила» до уровня руководителя совести.²⁷

Евдокимов видит в фигуре Иоанна Предтечи архетип мужественности, а в Богородице женственности. В этом качестве она не Мать, Рождающая Христа; она находится под знаком Пятидесятницы и являет на свет не младенца Иисуса, а знамение новой эпохи. Поскольку Иоанн руководит теми атлетами и воинами Христа, которые прибывают для прохождения инициатического обряда миропомазания, то Богородица воздерживается от эффективного воздействия и торжествует через победоносную чистоту своего существа.²⁸ Именно поэтому она является водой возрождения.

Христос в этой традиции представляет собой универсальный архетип человека, в мистическом (мы бы сказали, в психическом) теле которого создан символ, представляющий одновременно мужское и женское, поскольку он служит местом их интеграции.²⁹ В христианском смысле вместе они образуют соединение хозяина и хозяйки инициации и предлагают путь спасения для всех тех, кто способен постичь христианское таинство как внутренний процесс. Потребность в такой мудрости и в исправлении пороков порожденных её отсутствием, проявляется в сновидениях пациентов в процессе анализа.

Возвращаясь к случаю VI — и теме крещения как инициатического символа — сновидение молодого человека начинается так: «После того, как я перебрался через ручей, на меня неожиданно напал большой орел». В конце сновидения появляется образ креста, представляющий христианский символ спасения; в самом начале упоминается вода, символизирующая природную силу в месте пересечения порога (т. е. *rite de passage*). Мы знаем, что пациент находился под влиянием негативной матери, с которой не в состоянии был бороться. Но что, если бы он не ушел в невротическое состояние, а прошел через значимый ритуал очищающего крещения? Мы уже знаем, что река играет важную роль в сновидениях, обеспечивая значимое возвращение к позитивной матери во имя возрождения. Очевидно, этому молодому человеку ритуал был необходим для отделения от негативного влияния материнского бессознательного комплекса власти. В отсутствие какого-либо значимого обряда он, как некрещеный язычник, был уязвим перед демонической силой материнского архетипа и более того он даже не мог воспользоваться защитными механизмами, которые предлагали обряды крестьянской общины.³⁰

В средневековой Европе христианский обряд крещения заменил большинство местных обрядов очищения младенцев после рождения, освобождая их от ритуальных табу, связанных с деторождением. Считалось, что новорожденный уязвим перед злыми духами, в осо-

бенности перед ведьмами (которые, как мы знаем, олицетворяют негативную материнскую фигуру). На раннем этапе христианского сознания крещение стало обрядом сепарации не только от реальной матери, но и от ужасов языческого бессознательного склонного к деградации в состояние первобытной партиципации. Даже крещение не могло предложить надежного убежища от этих опасностей, поскольку во времена раннего средневековья культ Богородицы не смог изжить сомнительное очарование традиции, сохранившейся от древних богинь плодородия. Христианство с его мощным патриархальным наследием и сознанием, верующим в догмат Троицы решительно отвергало естественные паттерны матриархальной культуры и, в конце концов, подавила их все, и как мы знаем, сожжение ведьм продолжалось вплоть до восемнадцатого века.

И только сейчас, когда внутреннее содержание того, что так тщательно уничтожалось в его внешней форме, проявляется на внутреннем уровне, мы можем осознать, что понесли колоссальную потерю и испытываем религиозное страдание, устранив из нашей культуры эти значимые инициатические обряды. Крещение до такой степени стало формальным обрядом, что его перенесли в младенческий возраст, и официальная позиция католицизма звучит так: нет необходимости в каком-либо живом психическом опыте.

[Крещение] предлагает «автоматическое» возрождение (ex opere operato) и не важно осознает человек происходящее или нет. ... Но трагедия формализации Крещения не в том, что принимающий крещение проходит через обряд без какого-либо понимания. ... но в том [что обряд] является пустым, формально утвержденным мифом, смысл которого был утерян.³¹

Благодаря исследованию символизма сновидений, а так же изучению ранних церковных традиций, нам удалось установить опре-

деленную последовательность действий в крестильной инициации. За крещением следует помазание, а затем причастие. Когда-то они представляли собой три основных принципа юношеской инициации, в христианском смысле, «соответствуя трем стадиям мистического пути: очищение, освящение и единение».³²

Поскольку Крещение и Помазание, омовение и миропомазание превращают человека во Христа, он вступает в это Причастие, принося в жертву божественное и человеческое, что предполагает единение Бога и человечества. Таким образом, он готов участвовать в Литургии и после Помазания допускается к Первому Причастию.³³

В описанном выше тройном обряде мы встречаем универсальный обряд перехода, который согласно первоначальной классификацией ван Геннепа, лежит в основе всех пороговых обрядов: обряд отделения, промежуточный обряд и обряд включения. Байнес расширяет эту схему следующим образом:

В языческих мистерияльных культах три концентрических кольца символизируют три стадии инициации. Внешнее кольцо представляет собой обряд очищения или люстрацию; среднее кольцо — суровые испытания и жертву; и внутреннее кольцо, идентификацию с богом. Этим же символом можно выразить три стадии осознания — опыт, размышление и понимание.³⁴

Присмотревшись, мы увидим, как едва заметно это описание накладывается на скелет классификации ван Геннепа живую плоть инициации. Таким образом, в каждом отдельном случае обряд раскрывает не только психологический, но и духовный смысл.

Этот отчет о христианском обряде инициации, хотя и основан на эмпирических наблюдениях, может показаться воцерковленному христианину или теологу неполным вследствие догматиче-

ского или описательного подхода к религии. С этой точки зрения, здесь не хватает апологетического или корреляционного подхода к субъекту, особенно описания происходящих на протяжении веков изменений в христианской теологии и ритуальной практике, которые были направлены на изменения той односторонности, против которой мы возражаем. (Мы также не описали примеры успешного использования священниками идей глубинной психологии при консультировании своих прихожан, и в некоторых случаях в предоставлении психотерапевтических консультаций.) В Восточной православной церкви обряд крещения, включая конфирмацию, проводят в младенческом возрасте. На Западе обряд конфирмации пытались спасти от этого, казалось бы, регрессивного тренда и сделали его доступным для детей старшего возраста (и взрослых), достигших того возраста, когда можно смело утверждать, что они делают сознательный выбор в отношении своего спасения. В еретической христианской секте катаров (которые повлияли на христианскую церковную традицию гораздо больше, чем принято считать), обряд крещения в виде инициатического испытания становился главным достижением, для тех, кто мог полностью отказаться от любого сексуального самовыражения, в том числе в браке. Огонь Пятидесятницы символизировал крещение. Те, кто прошел крещение становились Совершенными, основной функцией которых было дарование Верующим благословенного утешения. С помощью символа хлеба они сделали из обряда крещения завершающий обряд включения. Многие из Совершенных были женщинами, и в этих обрядах мы можем увидеть попытку универсализации обряда инициации в христианском духе ранних Отцов, которые считали, что доктрина должна быть «провозглашена во всеуслышание», а не храниться в тайне, как это было с античными мистериями.³⁵

Фон Франц напоминает нам, что в современном церковном ритуале:

Протестантская конфирмация и Католическое Первое Причастие, *mutatis mutandis* (лат. с необходимыми изменениями), являясь пережитками первобытных инициатических обрядов. ... В некоторых итальянских деревнях священник дает мальчику сильную пощечину, как напоминание об инициатическом суровом испытании (*ordeal*). У нас, протестантов, мальчик часто получает свои первые брюки и часы; он перемещается из вневременного сумеречного состояния детства к временной осознанности и мужской зрелости. ...³⁶

Фон Франц основываясь на своих наблюдениях, отмечает, что рост преступности в современном мире связан с массовым распространением проблемы *puer aeternus* и неспособностью современных религиозных движений адекватно реагировать на эту проблему. Она видит острую потребность во внутреннем психическом религиозном опыте, берущим свое начало в католическом мистицизме и протестантизме, который должен развиваться с помощью идей глубинной психологии, в частности с помощью идей доктора Юнга с его осознанием религиозной потребности.

Это развитие часто приводит к чрезвычайно плодотворному взаимному обогащению психологии и религии. Экспериментальная природа этого развития выходит за пределы не только атеистического высокомерия ранних психологов, которые вынуждены были игнорировать все традиционные религиозные системы, как старые иррациональные предрассудки, но и тех оторванных от жизни религиозных лидеров, которые не смогли принять антропоцентрический и теоцентрический подход к проблемам духовной жизни.

Однако это новое понимание опыта инициации вызывает у нас интерес не только в контексте христианской культуры. Инициация в контексте традиционной иудейской культуры является столь же значимой, иногда даже более значимой, с её живой памятью об обряде обрезания как воплощении древнего завета Авраама: «будет

завет Мой на теле вашем заветом вечным» (Быт. 17:13). В отличие от христианского мальчика, чье крещение едва ли оставляет у него какой либо след в памяти за исключением личного бессознательно-го, иудейский мальчик, прошедший на восьмой день после рождения через обряд обрезания, благодаря своим чувственным свидетельствам знает, что он был принят в религию своих отцов. Более того, он знает, что каким-то образом был сексуально и духовно подготовлен к своей будущей роли жениха, в которой содержится инициатический смысл, как для него, так и для его невесты. В соответствии с этим ритуалом, говорит Гастер, «становится ясно, почему слово “жених” на иврите (*a* именно *hatan*) происходит от корня, означающего “обрезание”».

«Здесь мы не рассматриваем обрезание в качестве инициатического сурового испытания, которое практикуется в так называемых пубертатных обрядах. Иудейский обряд, известный как «брит-мила» (завет обрезания) умело проведенный мозлем, не причиняет ребенку никаких страданий и не может считаться актом символической кастрации, как это ясно показывает Хобсон.³⁷ Даже, как представление сепарации мать-сын, которая исходя из нашей аналитической практики, является основной темой для всех фантазий связанных с обрезанием, этот обряд сводит к минимуму свое фактическое значение в пользу символического смысла для будущего развития ребенка.

И Хобсон, и Селигман подчеркивают символический смысл обрезания, в частности Селигман связывает это положение с ветхозаветными концепциями. Он отмечает, что обрезание младенцев становится ритуальной практикой после того как евреи поселились на территории Палестины. К тому времени страшная опасность угрожающая детям Израиля, находящимся под властью Великой Богини и её Ваалов, по большому счету осталась в прошлом. «Важность это новой развивающейся религии Авраама состояла в том,

что эти старые силы потеряли свою значимость и их перестали почитать». С этого времени они практиковали обрезание, исключительно в аффирмативном смысле:

[Это не] магическое средство с помощью которого они могли отвратить ужасную опасность. ... [но] печать, которую они установили в завете. Ритуал подчинен Слову, а Слово — это осознанное определение смысла, который в ранних формах ритуала находился в зачаточном состоянии. Кроме того, установление родовых связей уже не является конечной целью обряда, его главной целью теперь стала связь с Богом.³⁸

Таким образом, как и в христианском обряде крещения, главная цель этой формы инициации — воссоединение индивида с Богом и по существу здесь прослеживается аналогичная последовательность событий, начиная с очищения и заканчивая искуплением.

Эти исследования ясно показывают, какое важное место занимает патриархальная традиция в монотеистических религиях и в частности в христианстве и иудаизме. Хобсон объясняет обрезание в младенческом возрасте, прежде всего исключением матери из духовной жизни мальчика.³⁹ Селигман считает, что обряд в раннем возрасте проводят, чтобы человек мог целиком посвятить свою жизнь завету». Он также указывает на то, что «до тех пор, пока ритуал не сводится к обычной рутинной процедуре, он предполагает, что к родителям раньше придет понимание, что их сын будет зависеть от Бога в более глубоком смысле, чем от них самих».⁴⁰

Склонен согласиться с Селигманом, что мать на самом деле не исключена, а скорее включена в истинный внутренний смысл вещей, поскольку в монотеистических религиях Бог её сына, так же является и её Богом.⁴¹ В качестве примера приведу одну молодую еврейскую женщину, которая воспитывалась в христианской вере,

не проявляя к ней особого интереса. Так продолжалось до тех пор, пока она не вышла замуж за мужчину, семья которого, хотя и не придерживалась ортодоксальных религиозных взглядов, однако поддерживала связь с основными традициями иудаизма. Поначалу она испытывала неловкость в этом окружении, но, в конце концов, реагируя на обряд обрезания своего первенца, ей удалось обнаружить свою естественную иудейскую веру и определить свою религиозную идентичность.

В этой связи будет уместным привести психологический вывод Селигмана, который вытекает из его оценки обряда обрезания и христианского обряда крещения. Архетип инициации в нашем обществе больше не рассматривается как региональный или племенной. Поэтому, уровень сознания который был достигнут в религиозном прошлом, требует «переосмысления в свете наших аналитических идей; Слово Божье, возможно, необходимо связать с состоянием, которое мы понимаем как внутреннее». Он предполагает, что следует «искать “землю обетованную” в нашей собственной душе и что мы сможем разделить Божественную созидательную силу, только примирившись с психическими силами, в которых мать и отец, земля и небо в настоящее время уменьшились — или увеличились».⁴² К примеру, в случае с молодой женщиной, о которой я говорил выше, можно сказать, что опыт обряда обрезания её сына, едва ли привел к её осознанию, если бы она не пересекла мост, проложенный аналитической психологией, и чему так же способствовало принятие её мужем психологического подхода к религии.

Начиная с четырнадцатого века в иудейской традиции на Западе зарождается еще один обряд, который превосходно дополняет обряд обрезания и предлагает в раннем пубертате обряд, допускающий мальчика в религиозно-социальный круг старших. Это обряд — Бар-Мицва. Он вызывает не только восхищение, но нередко зависть у современных христиан, поскольку, кажется, отводит маль-

чику индивидуальную роль в сознательном управлении семейными делами и следовательно способствует цивилизационному процессу более эффективно, чем христианский обряд конфирмации, где происходит коллективное посвящение группы мальчиков и девочек, которые не получают необходимых установок относительно своей социальной роли и статуса.

Однако некоторые современные еврейские комментаторы считают, что Бар-Мицве присущи те же недостатки, за которые мы выше критиковали христианский обряд конфирмации. По словам Гастера:

В течение последних ста лет, в соответствии с первоначальным импульсом реформистского движения, все чаще индивидуальную церемонию Бар-Мицва заменяют на обряд коллективной «конфирмации» несовершеннолетних на фестивале «Праздника Шавуот» (Пятидесятница). ... в котором принимают участие не только мальчики, но и девочки, что в свою очередь, говорит о том, что социальный и общественный статус женщин действительно значительно изменился с того времени, когда зародилась традиционная Бар-Мицва.

Но Гастер считает, что это изменение лишь вносит путаницу и полагает, что Бар-Мицва, даже в ортодоксальной традиции, не в состоянии в своей демонстративной форме наделить тринадцатилетних детей истинным социально-религиозным статусом.

Прежде всего, в современном западном обществе тринадцатилетний мальчик не может считаться взрослым; он все еще несовершеннолетний. Он не может заключить брак, не может стать ответственным членом семьи и не может взять на себя правовые обязательства. Более того, что касается самой еврейской общины, то он, как правило, не является полноправ-

ным членом конгрегации, не имеет права голоса и не может занимать руководящую должность. ... Разумеется, мальчик после Бар-Мицвы имеет право вместе с другими девятью мужчинами сформировать *миньян*, но сам *миньян* ... выродился до уровня простого формального кворума для публичного чтения молитвы. Более того в Америке мальчик на самом деле чаще становится членом «младшей конгрегации» — это механизм который лишает его «гражданских прав». ... Что гарантировано де-юре, де-факто отрицается.⁴³

Гастер предлагает «доработать» обряд Бар-Мицвы, чтобы он мог стать обрядом «социального перехода» и тогда «первая церемония — настоящая бар-мицва в тринадцать лет — будет обладать силой конфирмации» в христианском смысле, где конфирмация, как и в крещении, представляет собой чистое и простое *таинство* с дарованием благодати.

[Этот обряд] знаменует собой окончание начального религиозного образования. ... Но не наделяет статусом взрослого в Доме Израилевом и членством во взрослой конгрегации. Тем не менее, конфирмант мог бы стать членом младшей конгрегации, и тем самым органически вписаться в еврейскую жизнь. В дальнейшем после периода дополнительной подготовки и достижения совершеннолетия его могут принять в старшую конгрегацию.⁴⁴

В общих чертах этот план может оказаться полезным, как для христианского воцерковленного сообщества, так и для иудейской синагоги. Однако с психологической точки зрения успех всего предприятия будет зависеть от типа отдельных руководителей, которых удастся найти для реализации этого плана. Наши пациенты постоянно напоминают нам о разных вариантах индивидуальной рели-

гиозной реакции, когда в соответствующей диалектике требования сознательного и бессознательного сводятся воедино. Когда это происходит, мы отмечаем неожиданные проявления синкретизма, в которых как христианские, так и иудейские реакции в значительной степени пересекаются, создавая инициатический порог.

В качестве примера приведу мужчину тридцати семи лет, который кроме своей жены испытывал влечение к другим женщинам и чувствовал себя свободным от брачных обязательств. Ему приснилось следующее сновидение: «Мы стояли на газоне с какой-то молодой женщиной и целовались. Моя бывшая девушка прервала нас и передала мне семисвечник (менору), ассоциирующийся с иудейской традицией. На одном из ответвлений семисвечника висели принадлежавшие моей жене кольца — обручальное и помолочное.

Его ассоциации затронули воспоминания об армейской жизни. Когда он служил в армии, часто ассоциировал себя с еврейскими мужчинами, которых считал более цивилизованными, чувствительными и приверженными жизни, чем неевреи, которые, по-видимому, казались ему «разгильдяями». Менора напомнила ему об этих еврейских мужчинах и мистической иудейской традиции, о которой он ничего не знал, но по поводу которой, испытывал необычное нуменозное чувство. Интерпретируя его сновидение, я рассказал ему, что в мировой мифологии числа семь и девять непосредственно связаны с внутренним процессом инициации. Я предположил, что самое важное в его чувстве, это смысл, которое оно передает, а именно, что инициация является формальной и непреложной приверженностью жизни и устанавливает необходимые ограничения для личного эксперимента, которые представляют суть истинной цивилизации.

После этого он сразу же понял послание своего сновидения. Попытка соединить эти кольца, символизирует его формальную приверженность браку и своей жене, с внутренней потребностью опыта приверженности самому себе. Это соединение устранил его

промискуитетное поведение, напоминая, в форме более ранней анима-фигуры (бывшая девушка), что в реальности брак вытеснил эту модель взаимоотношений и теперь он должен вступить в него более осмысленно. Сознательное принятие этого положения пришло к нему постепенно и стало частью процесса развития, который познакомил его с патриархальным принципом чуждым его семейному паттерну с его формой христианства, в котором мать представляла собой доминирующую собственницу, поддерживающую его эмоциональную незрелость.

Напротив, случай с еврейской женщиной иллюстрирует противоположный тип символизма. На нее произвело впечатление христианское учение о любви, особенно о любви к природе. Фигура святого Франциска, представляющая этот тип религиозного отклика, стала особенно близкой ей по духу. Этот опыт был важен для неё, так как являлся частью процесса освобождения от жесткого, контролирующего отца, который, по-видимому, нередко проявлял параноидальную подозрительность в отношении пациентки и её матери. В детстве из-за страха осуждения, ей приходилось скрывать от отца все свои самые важные культурные интересы, вследствие чего у неё развилось сильное чувство изолированности от отца и от окружающих в целом. Святой Франциск представляет собой все то, что было открыто и незащищено — религию любви, которая осмелилась на демонстрацию своих интимных чувств даже в присутствии церковной власти с надеждой, что в этой демонстрации естественной религиозной установки можно черпать достаточно сил, чтобы одержать вверх над всеми психологическими несправедливостями. Этот символический, но не показательный в формальном смысле инициатический паттерн именно благодаря его естественному и неформальному характеру стал для моей пациентки «подходящим конкретно для неё» опытом инициации.

III. Суровое испытание

Инициатические суровые испытания связанные с обрядами Отца, настолько распространены в племенных сообществах, а цель их настолько очевидна, что мы с легкостью можем провести параллель с нашими собственными, сформированными по принципу самопожертвования, инициатическими проверками: издевательства над новичками, испытания на выносливость и тайные братства, все это можно обнаружить в наших школах и колледжах. Но мы не должны обманываться этим внешним сходством. Современные эквиваленты обрядов инициации носят исключительно секулярный характер, их организуют и проводят мальчики, которые лишь немногим старше самих неофитов. Даже в том случае, когда учителя — это взрослые мужчины, которые могут оказать формирующее влияние на юношей во время спортивных соревнований, надо признать, что идеальный результат, которого можно добиться, ограничен теми непосредственными формами физического героизма, которые доступны мальчикам, чьи родители совершенно уверены что жизнь их сыновей не будет подвергаться опасности.

Насколько различны племенные инициатические обряды, которые начинаются с окончательного отделения от матери и материнского мира, в котором жизнь мальчика считается ничтожной, до тех пор пока он не сможет противостоять ужасу того положения, что ему следует буквально умереть, чтобы удовлетворить Великого Бога, который даровал обряды инициации мужчинам! Элиаде сообщает о серьезном отношении мальчиков к мифологии обрядов: «Суровое испытание и проба силы объединены в одно испытание на выносливость, цель которого победить сон и физическую усталость» (см. Отчет Линдберга о его трансатлантическом перелете). «Не спать — значит не только преодолеть физическую усталость,

но прежде всего, продемонстрировать свою волю и духовную силу; оставаться бодрствующим — значит прибывать в сознании, сознательно присутствовать в этом мире».⁴⁵ «Духовная» — это не просто фигура речи, а слово, характеризующее главный опыт племенных инициаций. Элиаде неоднократно подчеркивал, что инициация всегда по своему характеру сакральна и предназначена для распространения религиозных убеждений высшего порядка. Главные старейшины и шаманы племени, которые представляют вестников высших или божественных существ, проводят инициацию не в игровой форме, но со всей серьезностью. «Материнский мир относится к профанному миру, а мир, в который вводят новичков, принадлежит сакральному. Между ними существует разрыв — разрыв непрерывности».⁴⁶

Смысл сурового испытания в племенных обрядах предельно ясен: испытание демонстрирует способность иницианта принять смерть и в то же время противостоять ей. Поскольку «переход из профанного мира в сакральный подразумевает в некотором роде опыт смерти; тот, кто совершает переход должен умереть в одной жизни, чтобы получить доступ к другой ... жизни, в которой появляется возможность участвовать в сакральном».⁴⁷

Аналитические исследования современного симптоматического поведения и сновидений часто показывают существенное различие в этих двух реакциях на инициацию. Я обнаружил, что могу точно предсказать неготовность некоторых людей принять ответственность за взрослую жизнь, в силу того, что они рассматривают паттерн инициации не как необходимый духовный опыт, а как исключительно профанный опыт, который можно отклонить или принять по своему желанию. Единственное исключение, очевидно, возникает, когда человек с развитым чувством ответственности, не желает снова принимать секулярные социальные паттерны, которые были проигнорированы в подростковом возрасте. Эти элементы цикла

трикстера нельзя завоевать с помощью «религиозных, моральных и социальных установок» без какой-либо внешней инсценировки или отыгрывания.⁴⁸

На самом деле, отторжение, это нормальная инстинктивная реакция молодого человека на инициацию, которая не может предложить ему убедительного социально-религиозного смысла. Помню, как во время моего первого года обучения в Прингстоне я сидел на гранитных ступенях одного из зданий дискуссионного клуба (новогреческого храма) и покорно терпел, пока второкурсники забрасывали нас мукой, после чего обливали водой. Это мероприятие носило название «Мучное фото», поскольку в конце приходил фотограф, чтобы запечатлеть плачевный результат всего происходящего. Однако на следующий год его отменили просто потому, что никто больше не видел смысла в таком юношеском поведении. Возможно, первоначально это событие имело более глубокий смысл и с тех пор, я часто думал о том, что возможно вываленные в муке подростки, были похожи на античных «людей из белой глины» (также найденных среди индейцев Пуэбло), представляющих инициацию, как возвращение на Землю Мертвых, где неофиты, в ритуале смерти предшествовавшем возрождению в настоящем мире живых, на непродолжительное время становились воплощением призраков усопших предков или первых «титанов».⁴⁹ Мне кажется, что если бы «Мучное Фото» можно было понять и принять в таком духе, то мы смогли бы вдохнуть в него смысл, утраченный более современным поколением. Но подозреваю, что в нашем случае обряд все же носит, исключительно секулярный характер и не содержит в себе какого-либо значительного архетипического содержания.

Можно сказать, что инициация, которая предлагает необъяснимое суровое испытание, всегда выглядит неубедительно. Одному из моих первых пациентов приснилось сновидение, после которо-

го, он, по вполне понятным причинам, вынужден был отказаться от моих услуг. В его сновидении я был стоматологом, а он сидел в стоматологическом кресле с широко раскрытым ртом. Во рту у него было множество разнообразных инструментов, что свидетельствовало о том, что я собирался провести какую-то операцию, но в сновидении не уточнялось какую именно. Неожиданно он почувствовал, что больше не может находиться в подчиненном состоянии. Он вытащил изо рта инструменты, буквально выпрыгнул из кресла и выбежал из комнаты. Неужели недоверие ко мне было связано с его сопротивлением или моим недостаточным профессионализмом? На этот вопрос я так и не смог найти удовлетворительного ответа, но было очевидно, что пока, на этом решающем этапе анализа, он видел во мне стоматолога и был не в состоянии в полной мере открыться для понимания своей психологической проблемы, дальше двигаться мы не могли. При этом тот факт, что я играл роль стоматолога в его сновидении, указывает на его здоровую потребность в том, чтобы что-то важное сделали для него с чем он не в состоянии разобраться сам и для этого ему необходимо подчиниться.

Эту тему можно проследить в драматических обрядах инициации австралийского племени Юин. Первый акт подчинения, через который проходят новички, заключается в том, что они не должны смотреть вверх, а только себе под ноги.

Когда им неожиданно приказывают поднять глаза, они видят перед собой переодетых мужчин в масках, а рядом вырезанную в дереве фигуру Дарамулуна высотой в три фута. Через некоторое время хранители закрывают им глаза, после чего главный знахарь, приближаясь в танце к каждому новичку, хватает его за голову и выбивает один из передних зубов с помощью долота и небольшого молотка.

Продолжая раскрывать значение ритуала, мы покажем, что он не является исключительно хирургической процедурой (т.е. профанным обрядом) или формой садистской пытки:

Новички с поразительным безразличием проходят суровое испытание, после чего их подводят к дереву с изображением Дарамулуна, где перед ними открывается великая тайна. Дарамулун, как Высшее Существо «живет за небесным сводом и оттуда наблюдает за тем, что делают люди. Именно он заботится о людях после их смерти. Именно он учредил обряд инициации и обучил ему предков [давным-давно во Время Альчеринги или во Время Сновидений] ». Следовательно, актуализация мифологических событий позволяет вновь посвященным ассимилировать религиозное наследие своего племени.⁵⁰

То, что придает вес и убедительность этому обряду, по-видимому, отсутствовало в реакции пациента на меня. Он видел меня исключительно в роли врача, и это не отвечало его потребности, как иницианта, в установлении чувственного переноса на подходящую священническую фигуру отца. На следующем примере, я покажу, что при удачном переносе, можно наблюдать другой вид бессознательной реакции на терапию.

Случай V (продолжение) Молодой человек из Случая V примирившись с Матерью и с некоторым опозданием восстановивший свое чувство к собственной матери, в своем анализе подошел к новому этапу, требующему реактивации Отца. Поскольку он считал, что его настоящий отец и заместители отца (его военные командиры) подвели его, он смотрел на меня с трепетным ожиданием. Он боялся обнаружить во мне еще одну сверхчувственную, любящую фигуру отца, требующую от него больше, чем он может дать. Но кроме

этого страха, еще одна тревожная перспектива маячила перед ним. Он боялся, что если подчинится моему терапевтическому влиянию, то любовь, пробужденная его реакцией на образ Матери, может проявиться в гомосексуальном переносе по отношению ко мне. Ему трудно было сделать следующий шаг, и я не торопил его, поскольку сам не знал, в каком направлении ему следует двигаться.

Тупиковая ситуация, в которой мы оказались, снова оживила его первоначальное пассивное сопротивление отцовским амбициям в отношении своего сына. Подобно персонажу Бифа из «Смерти Коммивояжера» Артура Миллера, он предпочел жить вдали от дома, перебиваясь случайными заработками, вместо того, чтобы доставить удовольствие отцу наблюдать за тем, как его сын добивается чего-то исключительного в жизни. Он сам не был удовлетворен этой ролью, и мне казалось, что он возвращается в состояние изоляции, которое в конечном итоге приведет его к серьезному регрессу. Поскольку я в какой-то степени играл роль довлеющего над ним родительского авторитета, то был не в состоянии повлиять на ситуацию, чтобы при этом не лишиться власти, с помощью которой смог бы помочь ему в дальнейшем.

Наконец появилось сновидение, которое сопровождалось инсайтом, позволившим сделать необходимый чувственный перенос по отношению ко мне и, с учетом того через что он прошел на ранних этапах своего анализа, можно сказать, что он проделал длинный путь для его разрешения. Вскоре после этого он вернулся к нормальной жизни и принял зрелое решение в отношении своей работы и брака. Вот это сновидение:

Сновидение 3: На моей нижней челюсти не хватало несколько зубов. Когда я присмотрелся, то обнаружил, что с одной стороны зубы вместе с челюстью, как будто смещены. Меня охватила паника.

Я решил обратиться к вам за терапевтической помощью. Вы встретили меня в белом врачебном халате. Во время осмотра вы

были решительны, но в то же время проявляли сострадание, и я почувствовал, что могу вам довериться. Через пупок вы сделали мне инъекцию какой-то живительной жидкости. Вскоре я почувствовал прилив сил, но не в физическом, а в духовном смысле.

Ассоциации: Значительные ассоциации отсутствовали, но сновидение произвело на него большое впечатление, и он впервые избавился от всякого рода сдержанности по отношению ко мне. Он считал, что ему больше не нужно защищаться от моего мнения и бояться, что его неправильно поймут.

Интерпретация: В сновидении обозначены три темы, свидетельствующие о первобытном инициатическом обряде Отца, выраженном в форме предоставления медицинской помощи. Первая часть сновидения подразумевает *суровое испытание*; вторая — *фигуру отца* и третья — *лечение*.

Символизм сурового испытания, выраженный в потери зубов, а в нашем случае потерей челюсти, указывает на гораздо более глубокое нарушение, чем мы предполагали вначале, отталкиваясь исключительно от симптоматики пациента. В этом угадывается типичный инициатический страх овладевающий новичком во время обряда инициации племенной группы — страх полного разрушения эго-сознания и силы воли. Потеря зубов, волос, крайней плоти или любой другой, приносимой в жертву части тела, означает полное расчленение. «Согласно мифу, изложенному Р. Г. Мэтьюсом, Дурамулун говорит своему отцу или владыке *Байаме*, что во время инициации он убил мальчиков, разрезал их на куски, придал огню, а затем возвратил к жизни «новых существ, у которых не хватало одного зуба».⁵¹

Теперь пациент воспринимает терапевта, как человека гуманного и заслуживающего доверия, а это значит, что во время переноса чувств от матери к отцу он признает во враче переходную фигуру — хозяина посвящения, представляющего одновременно

мать и отца, который не только уверен в себе и мастерски использует свой инструментарий, но так же готов проявить сострадание. Медицинская процедура ясно указывает на эту двойственную роль врача, с одной стороны его действия подразумевают фаллическую агрессию, с другой стороны он фактически оказывает материнское воздействие на пациента, питая его восстанавливающим силы веществом, вводимым в то место, через которое эмбрион получает пищу от своей матери. Гомосексуальный страх, очевидно, смягчен, поскольку эротический перенос не сковывает пациента, а, похоже, духовно освобождает его.

Самое главное — это мобилизация бисексуальной реакции, как акта интеграции в формировании нового человека. Есть сведения, что это происходит в определенных племенных сообществах, в которых и новичок и его наставник (и/или хозяин посвящения) разыгрывают роли, оказывающие материнскую поддержку, а иногда и активные гомосексуальные роли. Лейард сообщает о социальной организации этих практик в Австралии, Новой Гвинее и Меланезии, где гомосексуальная роль в ее религиозном проявлении выполняет определенную функцию, наделяя новичка «той мерой “психической мужественности”, которую он мог бы обрести сам. Считается, что обряд, проводимый наставником (анальное проникновение), проходит под руководством *«коллективного духа предков, которые являются хранителями племенной морали ...* Весь период инициации длится девять месяцев, что указывает на концепцию «женственности» неопита, и, следовательно, на его потенциальную (хотя и психическую) беременность». ⁵² В Церемониальном Танце Змей индейцев Хопи жрецы-антилопы кладут руки на плечи жрецов-змей, которые в это время проходят суровое испытание, удерживая во рту змей. В Африке и в Меланезии, старшие посвященные юноши держат на руках новичков потерявших кровь после обрезания или кровопускания, как матери держат на руках своих детей.

Самым ярким из всех инициатических суровых испытаний является обряд субинцизии — операция, с помощью которой создается имитация матки или влагалища в области уретры полового члена. Потеря крови из этой области, по-видимому, является миметическим представлением истечения плохой крови по аналогии с менструальным кровотечением у женщины, которая освобождаясь от менструальной крови, тем самым обновляет себя. Проводя дальнейшую аналогию, мы можем предположить, что архаичный мужчина в этом биологически обусловленном подражании женщине стремится в буквальном смысле овладеть её способностью переживать смерть и возрождение, т.е. опытом, который доступен мужчинам только в виде ритуала или миметического обряда.

В некоторых племенах новички одеты как девочки или женщины, иногда их накрывают покрывалами до момента откровения Божественного Существа. Животное-хозяин посвящения всегда выглядит агрессивно и изображается в виде медведя или льва, и можно предположить, что Великий Отец, такой как Дарамулун должен обладать неистовой мужественностью. Однако, напротив, в одном из старейших и самых аутентичных австралийских обрядов, Дарамулун в форме ревуна* был как мужчиной, так и женщиной. Это обряд, является подлинным патриархальным обрядом, что следует из названия его главной мистерии — «Демонстрация Прадеда».

[Новички] лежат на земле, их головы накрыты покрывалом. К ним приближаются мужчины, вращая ревуны. Староста говорит новичкам, чтобы те скинули покрывала и посмотрели в небо, затем на мужчин с ревунами. ... Им показывают два ревуна разного размера, большой называется —

* Деревянная дощечка, привязанная к бечевке, которая при раскручивании над головой издаст ревуний звук; используется в ритуальных целях шаманами, в частности, в племени хопи. (прим.пер.)

«мужчина», тот, что поменьше — «женщина», после этого староста рассказывает миф о происхождении инициации.⁵³

К патриархальному обряду можно применить известное положение, что мужчина больше, чем женщина и свидетельство этому можно найти в Книге Бытия, где говорится, что Ева создана из ребра Адама. Это может быть символическим выражением того, что женщина сама по себе не имеет одинакового с мужчиной статуса, но такое объяснение кажется слишком рациональным и поверхностным.

Лучшее психологическое объяснение можно найти, если следовать идее Юнга, что мужчине приходится считаться с собственным малым феминным компонентом — анимой, так же, как и со своей показной мужской идентичностью. В инициации племени Курнай, как отмечает Элиаде, «отсутствует какая-либо хирургическая операция или причинение увечий. Вместо этого инициация ограничивается религиозным, моральным и социальным воспитанием. ... «В целом мирный характер церемонии действительно поражает».⁵⁴ Мы с легкостью можем привести множество примеров иллюстрирующих, что бисексуальный мотив встречается на всех уровнях инициации и считается не физическим, а исключительно психическим суровым испытанием.

Но что это значит? Разве отцы племени не пытаются всего лишь воссоздать в своих обрядах матриархальную атмосферу достаточную для благоприятного перехода от эгоистичного детства к жертвенной зрелости? Однако если следовать и дальше этой упрощенной аргументации, в таком случае мальчики не были бы так напуганы, что потерпят неудачу во время испытания и стану отступниками; от матери можно отказаться, если отец в некотором смысле такой же любящий и заботливый. Мы знаем из анализа наших пациентов, насколько трудно человеку, страдающему от задержанного развития, довериться суровому закону жизни, который в конечном итоге сталкивает

его с миром один на один. В этой связи естественно предположить, что отцы стараются смягчить это тяжелое испытание и сделать из мужской группы своего рода замену матери. Разве мы не находили такую же конструкцию в обряде Куретов, где группа вооруженных воспитателей, поклоняющихся Богине-Матери защищают священное дитя — младенца Зевса?

Однако в свете племенных обрядов переход от Матери к Отцу, которые являются архетипическими фигурами представляющими мужские и женские качества, можно более эффективно понять, как выражение экзистенциального состояния, для которого символ бисексуального союза является установкой на достижение необходимой для взросления целостности или интеграции. Это желаемое перманентное приобретение, не просто стадия развития, которую надо перерасти. Эта телеологическая точка зрения поддерживается Элиаде:

Я полагаю, что религиозный смысл этих обычаев таков: у новичка больше шансов для достижения определенной модели бытия — к примеру, стать мужчиной или женщиной — если он сначала символически станет целостным. Определенной модели бытия присущей мифологическому мышлению обязательно предшествует целостная модель бытия. Считается, что Андрогин превосходит два существующих пола, потому что он воплощает целостность ... [в своем] желании восстановить примордиальное состояние.⁵⁵

То, что можно наблюдать в племенных обрядах, также встречается в индивидуальной психологии на уровне юношеских паттернов инициации. Когда снова и снова юноша, который по большому счету все еще мальчик, задает мне вопрос: «Как мне стать мужчиной?», и женщина, которая больше похожа на маленькую девочку, спра-

шивает: «Как мне стать женщиной?», в их сновидениях я нахожу неизменно парадоксальный ответ: «Станьте одновременно мужчиной и женщиной».

ГЛАВА V

Проба Силы

I. Процесс центрирования

Когда обряд сепарации полностью активизирует архетип инициации, инициант готов вступить в социальную группу и получить дальнейшие инструкции, которые помогут ему стать мужчиной. (Психологический аспект соответствующих женских обрядов мы обсудим чуть позже.)

В сновидении молодого человека (Случай VI, стр. 76) мы наблюдали сновиденческий образ, иллюстрирующий этот тип патриархальной группы — процессию мужчин во главе с лидером несущим крест. Сновидение другого юноши (Случай III, стр. 67) еще с большей ясностью демонстрирует, что ожидание быть принятым Отцом порождает в нем новое стремление — желание попасть в храм, во главе которого стоит жрец — представитель сакрального группового сознания. В том же сновидении пациент пытается достичь цели и описывает это как «восхождение на гору»; в более раннем сновидении (стр. 47) он соревнуется в беге, чтобы получить приз. И наконец, в еще одном сновидении молодого человека (Случай V, стр. 59) мы увидели прорыв (представляющий *rite d'entree*) на широкий бульвар, свидетельствующий о его зачислении в военную группу.

Эти примеры показывают, что в инициатических паттернах присутствует архетипическая тема не менее постоянная, чем суровое испытание. Это фаза — проба силы.

Инициатическая проба силы отличается от испытаний связанных с мифом героя. Миф героя в психологическом смысле является проявлением не до конца сформированной эго-идентичности, поэтому торжествующая фигура героя компенсируется другой фигурой, которую мы считаем противником героя, предателем, а в более мягкой форме тенью вселяющей сомнение или более слабым младшим братом. Истинный инициант перестает мечтать о славе и готов к более серьезному испытанию мужественности.* Он готов встать на Путь Инициации, отправиться в путешествие, которое покрыто тайной для тех, кто еще не нашел свой путь, но абсолютно ясное и безопасное для тех, кто уже встал на свой путь. В отличие от пробы силы, связанной с мифом героя, инициатическая проба силы является продолжением сурового испытания и сигнализирует о том, что инициант вскоре пройдет его. В племенных обрядах это равнозначно достижению адаптации внутри группы.

Поскольку антропологи часто представляют этот аспект инициации, как полную инициацию, их подробные описания этого аспекта могут быть неверно истолкованы. Давайте рассмотрим, как Хаттон Вебстер описывает «Мужской Дом» — институт, который создает условия для такого инициатического опыта:

Мужской дом, как правило, это самое большое здание в племенном поселении, ... он служил залом для заседания сове-

* Пока новичок бессознательно цепляется за мать и свое детство, он может принять группу посвященных мужчин, только в том случае, если она даст ему то, в чем, как ему кажется, он нуждается, он даже готов стать её лидером. Это неизбежно приводит к гордыне (*hybris*) героического мифа и проба силы превращается в одержимость, которая разрушает ту самую жизнь, представляющую собой источник духовной регенерации. Хорошим примером этой неудачи и последовавшими за ней трагическими событиями, является капитан Ахав из «Моби Дика» Германа Мелвилла. Очевидно, что не капитан Ахав здесь главный герой, а белый кит воплощающий коллективное бессознательное. Именно он становится подлинным героем — примером заклятого врага, сокрушающим капитана.

та, выполнял функции городской ратуши, гостевого дома для чужеземцев, а также мужского приюта для ночлега. Обычно места в доме были закреплены за старейшинами и другими видными мужами в соответствии с их положением и важностью. ...¹

Из этого описания можно было сделать вывод, что племенные обряды похожи на наши общественные институты, которые служат для сохранения мужской сплоченности, законности и иерархии классового сознания. Ранние психоаналитики, естественно, воспользовались бы этим аспектом племенных обрядов, чтобы показать, как Эдипов комплекс (сексуальная ревность по отношению к отцу) разрешается путем мобилизации двойственного отношения к образу Отца, — которое мы так же используем в нашей классовой системе — когда племенные отцы, посредством наказания и вознаграждения, направляют мятежные импульсы своих сыновей в социально конструктивное русло.

Однако это объяснение не учитывает ряд важных фактов. Инициация, как обряд выходит за пределы социальной плоскости бытия и главным образом заботится о соотнесении духовного роста с психологической глубиной. Например, в австралийских обрядах «Мужского дома» новичок уподобляется богу небес Дарамулуну с помощью символа столба или дерева, которое он должен установить, для связи с предками из Времени Альхеринга, тогда как индейцы Пуэбло спускаются в подземную комнату (*киву*), чтобы общаться через отверстие в земле (*сипану*) с обитающими внизу духами предков. Переходный символ — это тотемный столб индейцев северо-западного побережья, который, по всей вероятности, соединяет Землю и Небеса в родовом символе тотемической природы. Функция тотемизма, как обряда инициации определенным образом проникает во все эти обряды.

Отдавая должное психоаналитикам, надо отметить, что корни, связывающие племенного человека с его родовым прошлым, могут находить свое выражение в сексуальной сфере и этиологический миф Церемониального Танца Змея индейцев хопи хороший тому пример. Хопи рассказывают, что давным-давно жил юноша, который проводил много времени рядом с Большим Каньоном и размышлял о том, куда течет вся вода. В конце концов, он уговорил своего отца разрешить ему в полом бревне отправиться в путешествие вниз по реке. Его вынесло в море, где он встретил Женщину-Паука. Женщина-Паук согласилась помочь юноше, она уменьшилась, взобралась ему на ухо и прошептала свои наставления. Он отправился в дом Бирюзовой Женщины, которая убила бы его, если бы он не следовал указаниям Женщины-Паука. Неожиданно, в дом Бирюзовой Женщины, после своего дневного путешествия, спустился Солнце. Когда Солнце увидел молодого хопи, он понял, что у юноши храброе сердце и на следующий день взял его с собой в путешествие по небу. В конце дня юноша Тийо снова отправился к Женщине-Пауку, которая на этот раз послала его к мифическим Людям-Змеям. Люди-змеи встретили юношу в человеческом облике. Они подвергли его различным испытаниям, которые он успешно прошел с помощью Женщины-Паука. Затем Люди-Змеи приняли змеиный облик. По указанию Женщины-Паука Тийо схватил самую свирепую из змей, и в следующее мгновение рептилия превратилась в красивую девушку. Это была Ткуамана — Дева-Змея. Тийо женился на ней и вместе с женой вернулся в свою деревню. Сначала у Ткуаманы и Тийо родились змеи, но позже Ткуамана родила на свет человеческих детей и именно они стали предками Клана Змей. В другой версии говорится, что Дева Кукуруза была превращена в змею.²

Этот миф служит основой для трогательной инициатической детской драмы, которая разыгрывалась в день предшествующий Танцу Змеи. Перед рассветом из отверстия расположенного на крыше

кивы раздается тихое песнопение священников-антилоп, которые проводят очищающий ритуал. Они воспевают историю Тийо и Тку-амана, роль которых исполняют новички — мальчик и девочка. В ритуале так же принимают участие матери новичков. Мальчик и девочка стоят по обе стороны алтаря, в руках у мальчика — змея, у девочки — кукурузный початок. Ритуал представляет собой форму матриархального обряда, похожего на обряды известные нам из Элевсинских Мистерий Древней Греции, где также упоминается змея, мистический початок кукурузы и значимый союз в подземной комнате между мужчиной и женщиной (жрицей).

Однако, патриархальный аспект ясно представлен в Церемониальном Танце Змея и в мифе о Юноше-Змее. В духе подлинного патриархата Тийо не доверяет людям-змеям, боится их, и только следуя указанию Женщины-Паука осмеливается схватить одну из змей. Женщина-Паук подобна Афине в греческом мифе об Одиссее, защищает мужскую волю от угрозы поглощения Ужасной Матерью (в данном случае Бирюзовая Женщина) или уничтожения Великим Отцом (в данном случае Солнце). Превращение змеи в женщину, указывает на Эдемский Сад с проецируемым страхом Адама и его наивным предположением, что сексуальные отношения — это единственный способ, с помощью которого можно установить отношения. Такие истории ясно показывают, что этот змей представляет собой древний, проецируемый страх, что он не сможет привнести чувство в сексуальные отношения и тем самым очеловечить свой инстинкт. Он все еще испытывает страх перед инцестуальным табу.

Важно и то, что у Юноши-Змея и его невесты сначала родились змеи, это отражает неуверенность мужчины относительно способности сохранить свою человеческую природу по отношению к своей инстинктивной жизни, которая всегда угрожает заглотить его в чрево безудержной страсти. Однако следующее потомство было человеческим и именно эти люди стали предками Клана Змей. В па-

мать о них жрецы-змеи, подавая пример новичкам, возвращаются каждый год в одно и то же время (конце лета) на уровень змеиного сознания — психическое состояние, направленное на достижение некоторой трансформации на глубинном инстинктивном уровне. Об этом в частности свидетельствует церемония перемешивания корзины, в которой находится варево из медвежьих лап, черепа пумы, трав и других ингредиентов. В сопровождении пения и воинственных криков содержимое корзины энергично перемешивают. Точно так же в предыдущей детской церемонии медведь-актер касается кукурузным початком лиц новичков-антилоп, а актер-пума прикасается змеей к лицам новичков-змей.³

Кульминацией всей церемонии является танец, в котором покрытые черной краской жрецы-змеи, танцуют с гремучими змеями во рту. Это ритуальное действо, которое, как утверждается, является актом единения с предками, позволяет провести очевидную параллель с древними мистериями Сабазия, где «змея также играла важную роль в церемониях инициации, под странным названием "ὁδία χδλπον θεος" (бог сквозь сомкнутые бедра). Климент Александрийский говорит, что мистерияльный символ Сабазия ... "это змея, которую протаскивают через сжатые бедра посвященных"».⁴ В церемониале Хопи ритуал поедания змей подчеркнут символически, в то время, как в церемонии Сабазия, бедра, представляющие область половых органов, подчеркивают сексуальный символизм. Кроме того в мифе о Хопи-Змее сексуальная природа змеи выражена в теме сексуальной трансформации (брак с превращенной змеей), а ритуал Сабазия, где змея протягивается сверху вниз, может также означать ритуальное поедание божества.

Это соотношение между культом предков, сексом и пищей в целом подтверждается Элиаде, который обнаружил, что «мистическая взаимосвязь между пищей, кровью (т. е. родством) и сексом представляет собой инициатический паттерн», тесно связанный с крова-

выми суровыми испытаниями в Меланезийских и Индонезийских обрядах.⁵ Но здесь, вместо инициатического сурового испытания с его болезненными увечьями, мы имеем пробу силы, в которой инициант, подчиняясь неизвестным опасностям ритуала, становится главным действующим лицом в драме, благодаря которой он отвоевывает свою мужественность у регрессивного притяжения родительского архетипа.

В этом типе обряда, так же как в аналогичном сновидении современного человека, регрессивная тенденция представлена с помощью соответствующего ритуального сурового испытания (ритуальная смерть), за которым следует успешное прохождение пробы силы (ритуальное возрождение). Патриархальный обряд делает акцент на восходящем направленном к сознанию импульсе, который противостоит нисходящему притяжению бессознательных сил, связанных с негативным материнским образом. Однако, по всей вероятности, в то же самое время активизируется позитивный материнский образ, таким образом Отец не может быть обвинен в высокомерии и тем самым привести к регрессивному возврату к мифу героя. Похоже, что в церемониале Хопи жрецы-антилопы ведут себя согласно требованиям матриархального сознания и его земледельческой ориентации (початок кукурузы).

Во время Церемониала Змеиногo Танца, перед пробой силы, юноши участвуют в ритуальном состязании в беге. Из отчета Фьюкеса мы узнаем, что это соревнование является частью земледельческого и, следовательно, матриархального обряда. Перед рассветом жрецы-антилопы собираются в *киве*. Девушку заводят внутрь, дают ей кукурузные стебли и она становится с одной стороны от песчаного алтаря. Юноша, один из новичков-змей, со змеей в руке стоит с другой стороны от алтаря. Они изображают мифологические фигуры девы-кукурузы Ткуаманы и юноши-змея Тийо, чье бракосочетание отмечается в церемонии. Восемь церемониальных

песен поют до рассвета. На рассвете обнаженные юноши начинают свой забег от удаленного источника в пустыне, который находится в шести милях от деревни, и бегут вверх по склону столовой горы, соревнуясь за приз. Когда они появляются на площади, каждый из них получает кукурузный стебель и дыню. Затем женщины набрасываются на них, пытаясь вырвать эти предметы из их рук. После непродолжительной борьбы юноши отказываются от своей ноши и ретируются.⁶

Очевидно, это обряд плодородия, в котором активный маскилинный принцип выходит за пределы пассивности естественного состояния. Состязание в беге за приз и восхождение на столовую гору во время восхода солнца указывают на типичный обряд Куретов, в котором каждый мужчина является потенциальным лидером (Куросом), то есть инициантом, чья доблесть будет вознаграждена духовным благословением Небесного Отца и плодотворным сотрудничеством с Матерью Землей.

Тема небесного восхождения, которая так часто описывается в связи с состояниями шаманского транса и которая в Америке и Азии представлена ритуально в церемониальном влезании на деревья, представляет собой еще более драматичный пример пробы силы. Элиаде сообщает:

Дерево или священный столб играет важную роль не только в пубертатных инициациях ... но и на публичных праздниках ... в церемониях и во время исцеляющих шаманских сеансов. ... Новичок во время своей инициации или шаман во время сеанса поднимается на дерево или священный столб, и ... цель этого восхождения всегда одна и та же — встреча с богами или небесными силами для благословения (будь то личное освящение, услуга для сообщества или исцеление больного). ...⁷

В Азии священный столб или дерево символизируют Космическое Дерево — ось мира (*axis mundi*) и это восхождение на Небеса «представляет собой один из древнейших религиозных способов, ... принимая участие в сакральном порядке вещей, выйти за пределы человеческого состояния». Следовательно, кандидат на посвящение в тайное общество «символически поднимается на Небеса ... чтобы преобразовать свой онтологический статус и сделать из себя шамана подобно архетипу “*homo religiosus*”». ⁸

Для нас важность этих обрядов заключается, прежде всего, в их психологическом значении, а именно, что они все еще неожиданно появляются в сновидениях и фантазиях современных людей. Поэтому мы рекомендуем как можно больше узнать о происхождении и характере этих обрядов. Обряд *кивы*, похоже, пришел от земледельцев, которые достигли некоего грубого баланса между матриархальными и патриархальными мифологиями в духе Греческой, Индийской, Египетской и Китайской цивилизаций Бронзового века. В отличие от этой и предшествующей ей культуры, обряд небесного восхождения связан с великими охотничьими культурами Северной Азии, Европы и части Африки. Антрополог или ученый занимающийся историей религий стремится выделить эти культуры в чистом виде и показать, как они влияют друг на друга путем взаимопроникновения. Наши психологические исследования в глубинном анализе обнаруживают предварительно сформированный синкретизм в бессознательном, и это заставляет нас изучать обряды, как если бы они были согласованны собственным способом, чего нельзя было бы представить исходя из чистых форм или комбинаций племенных обрядов. Этот синкретизм часто рассматривается как сочетание шаманской магии с ритуалами земледельческой фертильности.

Архетипический паттерн шаманской инициации объединяет в себе спуск в подземный мир и восхождение на Небеса, что означает не два разных опыта, а два опыта в одном и свидетельствует о том (как любит

отмечать Элиаде в своем историческом синтезе обрядов инициации), что «тот, кто прошел через этот опыт — вышел за пределы мирского состояния человечества».⁹ Символизм высоты и глубины в этом инициатическом паттерне соединяется с инициатическим паттерном, который ранее был определен, как единство противоположностей — мужчины и женщины. Восходящий аспект, по-видимому, относится к опыту, связанному с символом духа; более низкий аспект, с символами секса. Давайте рассмотрим практическое применение этого положения.

Случай VII (Мужчина, 28 лет)

В живописи страдающего пограничной шизофренией пациента я нашел несколько прекрасных примеров символизма высоты и глубины в сочетании с символизмом мужчины и женщины. На одном из рисунков символ духа проявился, как нереальный или смертоносный, тогда как секс проявился в виде пожирающего монстра. Аналоги этих тем можно найти в описании племенных инициаций, в которых инициант ритуально расчленяется в начале сурового испытания. На рисунках моего пациента элементы, которые я сначала принимал за шизофренические искажения и бессмысленные архаизмы, обрели новый смысл и я увидел в них выражение инициатического сурового испытания. Они, казалось, демонстрировали ему место ритуальной смерти, из которого он мог выбраться только с помощью ритуала возрождения. Но как часто бывает в таких случаях, после перенесенной в раннем возрасте психической травмы регрессивная тенденция снова и снова отбрасывала его назад в расчлененное состояние. В иллюстративной форме он поочередно, то проваливался в зубастую вагину Ужасной Матери, то воодушевленно взлетал на крыльях демонического Отца Бога. Несмотря на значительное улучшение, он оставался в психически диссоциированном состоянии — крайне приподнятое настроение чередовалось с состоянием ужасной подавленности.

Наконец, в его рисунках появилось новое развитие, а именно обозначилась тенденция к созданию центральной фигуры в виде круга, квадрата или их комбинации между полюсами его конфликта; эта фигура соединялась с другой радиальной фигурой, которая, казалось, согласовала полюса не только в вертикальном, но и в горизонтальном измерении.¹⁰ Еще более впечатляющим выглядел другой тип конструкции, в которой особо подчеркнутое вертикальное измерение было ограничено сильной центральной фигурой. Большой столб поднимался из земли, а вокруг его основания свернувшись кольцами, лежал змей. Вершина столба оканчивалась центральной овальной областью, внутри которой была изображена ветвь с четырьмя листовидными отростками. Эта область так же представляла собой центр тела с огромными мужскими нижними конечностями, которые тянулись вниз из вершины столба; овал охватывал область гениталий и нижнюю часть живота. Верхняя часть изображенная являлась отдельным телом, была светлее и пропорционально меньше нижней части и представляла собой эскиз грудной клетки с двумя округлыми формами, что подразумевало женский торс. Две деформированные скрещенные руки с недоразвитыми кистями поднимались вверх из нижней части фигуры, как будто они даже не надеялись ухватить эту абстрактную женскую грудь. У фигуры отсутствовала голова.

На первый взгляд расширение овальной формы в верхней части массивного столба, безошибочно указывает на его фаллический характер, однако свернувшийся вокруг его основания змей скорее напоминает о предке-змее Хопи, уходящим своими корнями в магические братства, которые создавали постановления и предписания, распределяли клановые доли и определяли социальную структуру всего племени. Овальная область с символическим растением, несомненно, представляет собой магический принцип роста, вероятно, стоящий за принципом психического развития на архетипическом

шаманском уровне. Соответственно столб здесь по большому счету является не столько символом секса, сколько символом роста. Это священное дерево, как ось мира создает вертикальное измерение идентичности, представляющее процесс роста и центрирования (центро-версия Ноймана¹¹).

Еще одну аналогию мы можем найти в племени Квакиутл. Новички для прохождения инициации возвращаются из леса и заходят в церемониальный дом (или *imago mundi*), где обнаруживают медный столб, символизирующий ось мира. Согласно мифам квакиутл, мужчины могут подняться на Небеса или спуститься в Ад, взобравшись или спустившись по медному столбу. «Внутри дома медный столб имитирует кедровая мачта высотой тридцать или сорок пять футов, верхняя часть которой проходит через отверстие в крыше. ... Таким образом, церемонии проходят в центре видимой вселенной и, следовательно, обладают космическим измерением и значением». Иницианты из племени Квакиутл, как и мой пациент «разбиты» психически, испуганы и

одержимы духом Сообщества, так же, как и, когда их выводят в лес [суровое испытание]. Эта одержимость эквивалентна смерти индивидуальности, которая растворяется в сверхъестественной силе. ... Так как отождествленный с духом новичок «сходит с ума», старейшины Сообщества при помощи танцев и песен должны «укротить» его и этот процесс становится важнейшей частью инициации. Новичок постепенно излечивается от пробужденного божественным присутствием избытка энергии, и теперь он сориентирован на достижение нового духовного равновесия.¹²

Дух каннибализма сверху оживляет этот ритуал и контрастирует с ритуальным Церемониалом Змея индейцев Хопи, оживающим

благодаря общему предку, который представляет собой находящегося снизу брата по крови. Во время танца жрецы-антилопы внимательно следят тем, чтобы «сошедшие с ума» Танцоры-змеи не причинили себе вред. В конце танцоры получают от женщин рвотное средство и возвращаются к своему нормальному состоянию эго-сознания. Квакиутлы пьют соленую воду, чтобы вызвать рвоту вследствие чего «после бурного пароксизма наступает полная прострация и в течение следующих ночей инициант во время танцев молчит и находится в подавленном состоянии».¹³

Точно так же мой пациент был молчалив и подавлен после безумных пароксизмов, которые привели его к «расчленению». Я узнал, что перед нашей встречей ему даже пришлось некоторое время пробыть в психиатрической лечебнице. Таким образом, он проходил у меня лечение в период своего восстановления, и его рисунки были иллюстрацией всего того, что он пережил. Позволяя проявиться символам, выражающим его внутренний опыт и облекая их в визуальную форму, он встал на путь выздоровления. Столб, восстанавливая чувство структурированности, оказывал центрирующий эффект на его дезорганизованную психическую жизнь. Точно так же изображенное им растение с его загадочными листьями или фруктами было помещено в самый центр, откуда оно, казалось, оказывает упорядочивающее, вращивающее воздействие.

Теперь можно пролить свет на универсальное значение этого рисунка. Рисунок демонстрирует способность пациента реорганизовать свое психическое по направлению снизу вверх, и можно с уверенностью сказать, что он вряд ли снова окажется в пасти мирового чудовища. Две огромные ноги по обе стороны от центрального столба указывают на усиление функции реальности, которая была сильно травмирована в его расчлененном состоянии. (В своих ранних рисунках он часто изображал животных с деформированными или поврежденными задними конечностями.) Сейчас чудовище пред-

ставляет собой исцеляющего предка-змея и его защитные кольца, похоже, указывают на то, что он является хранителем порога подземного мира.

До настоящего времени все выглядело благоприятно, однако верхняя часть рисунка свидетельствует о состоянии депривации, которое, вероятно, все еще существует на его личном уровне. Недоразвитые конечности, которые тянутся к бесчувственному, абстрактному женскому образу, возможно, указывают на проблему, которую еще предстоит решить. Фактически он страдал от серьезной изолированности вызванной перенесенной в раннем детстве эмоциональной депривации, которая все еще не была должным образом компенсирована. Он предпринял попытку компенсировать её в близких отношениях с отзывчивой пожилой женщиной и благодаря этим отношениям даже научился доверять, но, к сожалению, женщина умерла, прежде чем ему удалось достичь безопасности нового состояния. Тем не менее, впоследствии ему все-таки удалось усилить свое эго и вступить в жизнь по-новому. Он добился успеха в карьере, женился, и я полагаю, сделал некоторые корректировки на уровне личных чувств. Хотя я больше не встречался с ним, но слышал, что через пятнадцать лет, на протяжении которых он переживал периоды психических расстройств осложненных алкоголизмом, он вошел в новую регрессивную фазу, стал нетрудоспособным и, наконец, подвергся негативным изменениям характера, после чего умер.

Его рисунок, похоже, был пророческим: он указал на то, что пациент может интегрировать первую часть своей жизни и развить свой творческий потенциал, но, вероятно, не сможет перейти к более высокой интеграции своей сознательной духовной идентичности человека, способного достичь зрелости во второй половине своей жизни. Но это всего лишь догадка.

Мы часто находим, что противоположности, выраженные в виде мужчины и женщины, высоты (дух) и глубины (секс), представлены

в единой конструкции, содержащей потенциал для зрелой интеграции инстинктивных способностей. Можно изобразить горизонтальную ось мужчины и женщины пересекающую вертикальную ось духа и секса (см. Рис. I).

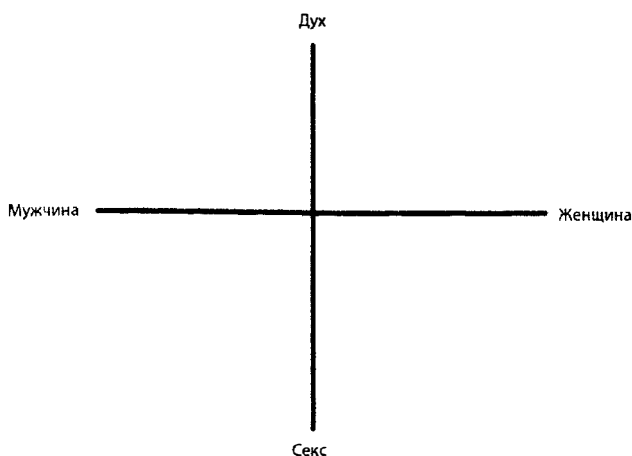


Рисунок 1

Давайте возьмем каждую ось по отдельности и проверим ее, сравнивая мифологические образы с материалом современных сновидений. В процессе нашего исследования мы будем в большей или меньшей степени находить подтверждения обоснованности этой визуальной концепции, несмотря на то, что по существу она так и остается недоказуемой.

II. Индивидуационный фактор

В примордиальных образах сновидений мы находим своеобразную тождественность между образом группы и индивида; они два в одном. Но в культурных формах этих образов такая тождествен-

ность отсутствует. Вместо единства существует разделение, сепаратность и конфликт между требованиями группы и требованиями личности. Существуют различия между символизмом группы и индивида: для группы — это символы сдерживания, для индивида — символы трансцендентности.¹⁴ (в следующих главах я расскажу об этом более подробно.)

Подлинная взаимосвязь и диалектика между двумя этими принципами относится к зрелому этапу жизни, однако молодой человек по необходимости может познакомиться с ними в любой культуре, кроме самых упадочных племенных культур. Наше, так называемое, свободное общество фактически использует эти различные принципы ориентации, поощряя в молодых людях дух конкуренции. В лучшем случае это проявляется в аспекте образования, воплощающем в себе истинный дух демократического общественного сознания, в котором соблюдаются как групповые, так и индивидуальные интересы. В худшем случае это приводит к их взаимному противоречию и находит свое отражение в таких бессмысленных выражениях, как *просвещенный эгоизм*. Большое количество людей обладающих исключительными способностями, предпочитая не тратить свои силы на этот, казалось бы, бессмысленный и бесконечный конфликт (ведь дух конкуренции так легко перерождается в форму коварства и изворотливости), отворачиваются от современной групповой жизни и делают это прежде, чем смогут должным образом испытать эти значимые паттерны, которые в своей наиболее очевидной форме представлены племенными обрядами инициации.

Тем не менее, мы можем найти отражение этих паттернов в сновидениях современных людей достигших базового завоевания своих инфантильных наклонностей и которые, по крайней мере, твердо эго-центрированы в своей работе и браке. В вертикальном измерении на глубине или высоте они достигли чего-то существенного и прошли достаточно испытаний, чтобы понять, что готовы пройти

полноценное испытание, завершить процесс, и в итоге стать мужчинами на этих двух уровнях.

Мы уже отмечали, что многие современные люди из-за задержанного развития не могут достичь идентичности в рамках большой группы и должны дождаться момента, когда их личностная самореализация сможет эффективно компенсировать этот недостаток. В такой момент социальный архетип часто проявляется в виде образа в сновидениях, предлагая такому человеку вернуться хотя бы в фантазии к детским играм, которые он пропустил, демонстрируя в символической форме, как он сейчас мог бы социально адаптироваться, в надежде сделать из него не просто мужчину, а мужчину среди мужчин. Вот пример такого сновидения:

Случай VIII (Мужчина, 48 лет)

Сновидение 1: Если молодой человек из Национальной Гвардии совершает проступок, в наказание его отправляют на стадион, где он получает олимпийскую награду. Я был одним из таких молодых людей. Демонстрируя юношескую храбрость, мы совершили несколько бессмысленных, но веселых подвигов. Мы купались в море возле городской набережной рядом с причалом. Там мы нашли камень весом 416 фунтов (189 кг). Нас было пятьсот юношей и каждый по очереди, стоя по пояс в воде, поднимал камень над головой, удерживая его в одной руке. Отойдя на некоторое расстояние, я увидел, что камень — это мужская голова древней статуи, которая долгое время пролежала в воде.

Вместе с еще одним юношей я стоял и смотрел на витрину магазина. Затем я наклонился, раздвинул ягодицы и посмотрел на отражение своего ануса в витрине, в это же время я скривил рот в странной гримасе. Юноша, наблюдавший за мной, рассмеялся и повторил все, то же самое.

Ассоциации: Пациент предположил, что события в сновидении указывают на какой-то пубертатный обряд, в котором крещение, шумные игры и испытание мужественности были каким-то странным образом спутаны и перемешаны. Последняя сцена говорит о возможном гомосексуальном приключении, совершенно чуждом его опыту и вкусу, но которое обычно приводит к ослаблению запретов.

Интерпретация: Эти ассоциации сразу же выводят нас на знакомую стезю, и мы можем предположить, что чрезвычайно преувеличенная проба силы компенсирует какую-то важную утрату сознания (затонувшая голова). На самом деле образование этого юноши не помогло ему интегрироваться в определенную группу, и ему так и не удалось найти свое призвание. Вместо этого, он занялся идеалистическими, авантюрными поисками, на которые изначально его вдохновила мать. Символ мужского сознания, образцом которого мог стать его отец, также подвел его, поскольку отцовская адаптация была осуществлена на чрезмерно материальном уровне для такого интровертного, рефлексивного и творческого мальчика. Таким образом, сновидение говорит, что он погружается в историю для восстановления этого вполне реального архетипического символа мужского сознания с целью компенсации своих нереальных идеалистических фантазий. Он видит себя одним из пятисот юношей и этим компенсирует свое одиночество во время подросткового развития.

Но почему для пробы силы требуется совершить проступок? И почему это испытание показано не в виде серьезного юношеского ритуала инициации, но сначала как обычное проявление показной храбрости, которое кажется, лишено всякого духовного смысла, а затем в форме разрешения на совершение непристойного жеста?

Ответ на первый вопрос мы найдем в личной жизни этого мужчины, и здесь снова мы сталкиваемся с компенсаторным значением. В подростковом возрасте его беззаботная, «любящая веселье» установка, являющаяся причиной раскованного поведения, в значитель-

ной степени была вытеснена в интересах серьезной индивидуальной адаптации. Сновидение вносит элементы наиболее подходящие для компенсации его недостатка: отождествление с группой и способность находить то, что внизу — смысл, полностью противоположный его сверх духовной установке. Сейчас, хоть и с опозданием, сновидение демонстрирует ему важность грубых, нелепых мужских аутоэротических склонностей ранней молодости и игрового аспекта мальчишеской дружбы. Но это не личностная особенность пациента. Мы можем обнаружить ту же самую тему, коллективно выраженную в виде основы для аспекта инициации, который хотя, и не включен в трансцендентные обряды и ритуалы сакрального характера, но тем не менее, является неотъемлемой частью всего архетипа инициации.

В связанной с куретскими обрядами инициации, но более архаичной традиции Кабиров, мы находим «профанные» обряды, которые содержат множество элементов из «сакральных» обрядов Элевсина. Мы узнаем от Кереньи, что новичок в этих инициациях

должен был доказать, что нарушил божественный порядок, чтобы саи [жрецы] могли очистить его от вины. Он должен был стать нарушителем, поскольку первые посвященные Самотраки, сами Кабиры, прототипы всех последующих инициантов, были преступниками. ... Традиция Фессалоники. ... рассказывает о двух Кабирах, которые убили третьего и спрятали его голову в алой ткани. ... Имена титанов, первых преступников греческой мифологии перечисляются в инвокациях Кабиров.

Кабиров иногда представляли в виде гротескных фаллических карликов или пигмеев. Абсолютная мужественность Кабиров подчеркнута в следующем описании: «фигуры, которые в своих призрачных очертаниях кажутся нам, то Титанами, то напоминают

карликов и духов»¹⁶. Нежные журавли, аисты и другие водоплавающие птицы, которых они убивали и съедали, символизировали феминный принцип к которому Кабиры как таковые были враждебны. В этом проявлялось «главное качество Кабиров»:

Они представляли собой антитезис к отцовскому достоинству источника жизни, они выражают абсурдную безудержность, и в то же время беспомощность фаллического элемента. Это что-то гротескное и дикое, что может оказаться фатальным; это проявляется, например, в дикой прожорливости пигмеев, которые убивали прекрасных птиц, после чего съедали их. В сравнении с этими существами, небесная природа птиц особенно впечатляет.¹⁷

Но птицы являются анима-фигурами, небесными опекунами, которые, по-видимому, представляют трансцендентный принцип способный воспитать и спасти «земной, дикий и грубый мужской принцип, поднимающийся в высшие сферы с помощью окрыленной женственности».¹⁸ Здесь ощущается влияние Деметры, которая, похоже, принесла это духовное качество неразумным созданиям. Упоминаемый культ священного брака, как мы знаем, знаменует ритуальное соединение женщины с мужским элементом для создания более стабильного состояния. Но это не делает культ матриархальным. «Гигантская фигура бога (ассоциирующаяся с архаичным Дионисом) ... демонстрирует, что мужской принцип выполняющий функцию божественного отца ... имел наивысший статус в этом тайном культе, основанным богиней».¹⁹

В своем сновидении этот современный мужчина должен был символически вернуться к дохристианскому, даже доэллинистическому уровню «кабирского первобытного человека», чтобы найти этот «дух все еще прибывающий в процессе зарождения».²⁰ Восстанавливая

архетипический мужской принцип сознания (голова) он может восстановить свои утраченные (т. е. вытесненные) мужские инстинкты. Сцена в которой он нагибается, чтобы рассмотреть свой анус, и в то же время видит свой перевернутый рот, предполагает ритуальный акт признания того, что вызывающие интерес анальная и оральная зоны взаимозаменяемы на примордиальном или инфантильном уровне сознания и что мобилизация этого нарциссического либидо приводит к новому осознанию того, что то, что находится сверху и что находится снизу может стать единым.²¹ Отсюда следует, что умственное и физическое или сакральное и профанное способны объединиться. Таким образом, трикстерподобное поведение детства спасается от разрушительного индивидуализма с помощью обряда инициации и исправляется благодаря здоровой интеграции в соответствии с групповым духом и присущим ему дружеским чувством юмора.

Вариант этого паттерна можно резюмировать следующим примером:

Случай IX (Мужчина, 46 лет)

Сновидение 1: Сновидение состоит из трех сцен: (1) Я побеждаю в борцовском поединке сильного юношу. (2) Я справляю малую нужду и делаю это с легкостью. (3) Друзья предложили мне поужинать. Я сказал, что присоединяюсь к ним через несколько минут. Они сказали, что надеются, что я не вернусь через час, как это было в прошлый раз. Я ухожу и испытываю радость по поводу того, что у меня не возникло желание выпить перед ужином.

Ассоциации. Чувство облегчения пациента во время мочеиспускания контрастирует с тем, что у него много раз возникали проблемы во время поиска писуара.

Интерпретация: три сцены представляют собой, соответственно: пробу силы, аутоэротический элемент и включение в мужскую группу.

Борцовский поединок в этом контексте указывает на успешное преодоление жестокости кабиров с помощью допустимого спортивного состязания. Это компенсирует характерную для пациента сдержанность и бездействие о которых свидетельствует его сидячая интеллектуальная профессорская и писательская деятельность. Мочеиспускание в сновидении часто означает желание освободить свои агрессивные мужские чувства (стремление к власти, сексуальное доминирование и т. д.), что было бы недопустимо на социокультурном уровне, если бы не было направлено в правильное русло (поиски писсуара). В данном случае эта потребность была фрустрирована в прошлом, но теперь она реализована, как показано в заключительной сцене, где друзья просят его присоединиться к ним за ужином. Его амбивалентность в отношении этого последнего шага обусловлена его задержанным развитием в момент, когда аутоэротические чувства вступают в противоречия с опытом групповой инициации. То, что он не хочет пить, указывает на его готовность отказаться от этого аутоэротизма (оральная зависимость), и его здоровая реакция на ироничное замечание друзей касающееся его предыдущего опоздания имеет эффект освобождения, указывая на недостаток (задержка), который он, вероятно, в состоянии исправить сознательно. Таким образом, сновидение затрагивает проблему, представленную в предыдущем случае, и изображает мужчину, который готов отказаться от мальчишеских или подростковых эгоцентрических чувственных паттернов в пользу достижения нового чувства идентичности, как части современной социальной группы, к которой он, безусловно, принадлежит.

Эти сновидения часто изображают деятельность тайных обществ в племенных культурах подчеркивая их отличие от так называемых пубертатных обрядов. В тайных обществах роль Небесных Существ менее важна, чем роль предков, которые первоначально сформировали общество. Образ сообщества заменяет Бога, как когда-то, во

время становления греческой культуры Фемида заменила Мойру. Мы можем предположить, что этот тип наследственно ориентированного сообщества, вероятно, стал прототипом города-государства с его иерархической системой знати. Впоследствии было создано королевство, и в этом можно увидеть попытку актуализировать первоначальное Высшее Существо в качестве примиряющего принципа между чувством индивидуальности и организованной социальной группой.²²

Между тем, мы не должны забывать, что Фробениус и историко-культурная школа антропологии утверждают, что найдены подтверждения того, что мужские тайные общества первоначально были созданы внутри матриархального цикла. Есть предположение, что мужчины отделились и обрели власть над женщинами с помощью устрашения. Таким образом, ритуал мужской смерти и возрождения отражает желание мужчин подражать женщинам и достичь чувства бессмертия, которое женщина может испытать через реализацию своей материнской функции.²³ Элиаде дает нам возможность взглянуть на эти факты в более широкой перспективе, показывая, что пубертатные обряды и обряды тайных обществ по сути одно и то же, и что, несмотря на большое количество заимствований, существует реальная разница между обрядами и функциями мужских и женских групп:

Не только мужчины в своих тайных обрядах использовали символы и манеру поведения, подражая состоянию женщины (например, символизм инициатического рождения), но и женщины ... заимствовали мужские символы и ритуалы [(например, охотничья магия, тайные знания о высшем Существо, шаманизм и техника восхождения на Небеса, связь с мертвыми)]. ... [Это] напряжение между двумя типами сакральности подразумевает не только антагонизм между женской и мужской магией, но и их взаимное притя-

жение. ... [Женские сообщества] организуют в закрытых объединениях для прославления тайны зачатия, рождения, плодovitости и, плодородия в целом. ... Антагонизм и притяжение между двумя типами сакральности, прежде всего [демонстрирует] сильное и по существу религиозное стремление выйти за пределы, по-видимому, непреодолимого экзистенциального состояния и достичь полноты бытия.²⁴

Несмотря на то, что в сновидениях современной женщины тема принадлежности к группе гораздо менее выражена, чем в мужских сновидениях, она все же играет не менее важную роль, оказывая сильное влияние на её индивидуальный жизненный паттерн. Идея идентификации с женской группой, похоже, не выглядит привлекательной для большинства женщин и рассматривается лишь как переходный этап. Женщины вступают в женские клубы или другие организации, однако не испытывают того удовольствия от солидаризации какое испытывают мужчины в аналогичных мужских группах. Кажется, что женщине больше всего необходимо ощущать себя женщиной, которая чувствует свое развитое присутствие в архетипе матери-дочери с его циклическим ритмом объединения и разделения, что находит свое отражение в мифе о Деметре и Коре.

Случай X (Женщина, 40 лет)

Женщина, которая в ранние годы сильно страдала от чувства отчуждения от своей матери и которая впоследствии столкнулась с конфликтом между своими семейными обязанностями и своим долгом по отношению к собственной интровертной природе. Она сделала несколько интересных выводов спустя несколько лет после своего анализа, который в значительной мере пролил свет на женский инициатический опыт. Я предлагаю вам ознакомиться с её отчетом, после чего попробую его прокомментировать:

Раньше мне снился один и тот же повторяющийся образ — большой камень посередине реки, плавно обтекаемый водой. Казалось, что я была неподвижным камнем, который водный поток не мог сдвинуть с места, но постепенно разрушал. Направление течения в реке всегда было определенным — слева направо. Я просто «застряла». В одном из первых сновидений мой аналитик прочитал мне актуальное к настоящему моменту заключение относительно моего случая. «Мать лежит в основе всего, но это еще не все». В другом сновидении я кому-то рассказывала, что: «Когда была маленькой, мои родители завернули меня в ватный тампон, дождались пока я вырасту, развернули и ожидали от меня, что я встану на ноги. В начале моего анализа появился образ цветочного бутона окруженного обручальным кольцом. Кольцо ограничивало бутон и не давало ему раскрыться, хотя на тот момент оно всего лишь касалось его закрытых лепестков. Я хорошо помню эту замечательную идею, которая вскоре стала для меня обычной практикой, во время моего курса анализа брать выходной на целый день, обычно в период моего менструального цикла. Впервые с этой идеей я столкнулась в «Женских Мистериях» Хардинг, где рассказывалось, что в период менструального цикла женщина жила одна или с другими женщинами в менструальной хижине. Меня особенно заинтересовал тот факт, что когда женщина в первый раз приходит в менструальную хижину она переодевается в новую одежду, а всю старую одежду отдает, что символизирует отказ от прежней жизни и вступление в новую. У меня было множество сновидений, которые выражали мою потребность снова почувствовать себя женщиной. Но основная ценность этой инициатической фантазии кроется в чувстве, что я впервые получила разрешение на интровертное время в одиночестве, и этот опыт оказался для меня очень полезным. Фактически,

весь аналитический процесс был похож на пребывание в месте глубокой интроверсии. Даже сейчас недавняя фантазия о замке представляет собой время отстранения от требований внешней жизни, чтобы в дальнейшем можно было снова включиться в нее, так сказать, на более высоком уровне. У меня было еще одно сновидение, в котором, казалось, я пытаюсь найти свою более значимую «функцию» или «призвание». Это не было связано с какой-либо организаторской работой, которая требовала погружения в мужской мир. Такого рода деятельностью я занималась в прошлом и не хотела к ней возвращаться. Моя новая потребность выразилась в сновидении, где «я вернулась в китайскую глубинку, чтобы занять ответственный пост имеющий отношение к женщинам», и в этом я почувствовала призыв к инициации, в которой интроверсия (китайская глубинка) сочетается с идеей, что я должна стать ответственной женщиной в своем представлении, которое отличается от представления моей матери о том какой женщиной я должна быть. Я уверена, что «ответственная должность» была просто моей личной ответственностью перед собой. Я не считаю что, это означает, что я делаю что-то для людей или вместе с людьми, кроме как случайно или естественным образом; и «женская» часть всего лишь искала мой собственный женский путь. Я все еще оглядываюсь и смотрю на это сновидение, как на самое важное. ... Но ничего бы не произошло без аналитика, который играл роль, как я его называла, «знахаря» или похожей на «знахаря» фигуры. Конечно, этот перенос был самой важной, связанной с инициацией, частью моего анализа. Сначала я избавилась от негативных отцовских чувств. Затем произошел постепенный переход от твердой защитной оболочки, защищающей организм внутри, через добровольную стадию полной незащищенности и уязвимости, после чего, наконец, произошел рост внутренней силы,

как будто костная структура придала форму, но не прочность новому нежному созданию, которое все еще уязвимо, но которое не так легко уничтожить. «Знахарь» был *единственной* защитой иницианта в течение этого жизненно важного периода трансформаций. Мне жаль, что я не в состоянии все это выразить словами.

В этом отчете мы видим, как очень осторожно и в тоже время точно женская инициация добивается успеха в создании женской идентичности, при этом ей нет необходимости заимствовать образы мужской власти, которые могли бы поддержать её в создании этой идентичности. В чем она нуждается, несомненно, больше чем мужчина, так это в чувстве, что она находится в серьезных отношениях с человеком, который может передать смысл трансцендентного, но не обычного, опыта отношений. Поэтому на данном этапе своего опыта ей необходимо было совершить перенос фигуры знахаря на своего аналитика.

Первые сновидения этой женщины показывают, что не прошедшее инициацию состояние эмоциональной жизни было перенесено в брак, так что бутон ее девичьих чувств не смог раскрыться. В отличие от пробы силы мальчика, характерной особенностью инициации молодой девушки является раскрытие и чувство пробуждения. В то время как женщина также проходит через суровые испытания и пробу силы в племенных сообществах и женских мистериях, непосредственно женский опыт, похоже, заключается в достижении определенной формы внутреннего сдерживания, которое вселяет в женщину новую уверенность, что она прошла обновление в этом мире (новая одежда).

В свете такого опыта было бы недальновидно предполагать, что женские инициации — это всего лишь институты, которые инструктируют женщину относительно секса, деторождения, садоводства, или, что они представляют собой развратные обряды для обеспече-

ния плодovitости. Еще в меньшей степени эти ритуалы преследуют своей целью соперничество с мужчинами или стремление незаконно ими обладать. В них содержится особый смысл для женщин, которые готовы отправиться в приключение для самопознания, столь же необходимое, как и героические подвиги мужчин, и которые наряду с исключительностью «героинь» получают признание всего мира.

Так же положительным моментом является то, что психолог, с помощью наблюдений действительно квалифицированных историков религии, таких как Элиаде, имеет возможность проверить свои собственные выводы. То, что кажется неразрешимым в плоскости социологии, становится понятным с религиозной и психологической точки зрения. Благодаря этому типу исследований можно положить конец бесконечным и скучным антропологическим дебатам и показать, как *трансцендентность, глубина, процесс* и другие психологически мощные слова нашего времени могут выражать разные и в то же время всегда одинаковые реалии, в зависимости от того, применяем мы их на экстравертном социальном уровне или на индивидуальном уровне интровертного сознания. Это происходит потому, что все они имеют общий психо-религиозный знаменатель.

Притяжение / отталкивание между мужскими и женскими тайными обществами находит свой психологический аналог в присущей мужчинам и женщинам бисексуальности, которая понимается, не как физиологическое различие, но, как различие гендера или символического пола.²⁵ Как правильно заметил Элиаде, это гендерное различие, по своему характеру, является сакральным, и поэтому выходит за пределы любого полюса. В психологической конституции мужчины присутствует феминная реакция (*anima*), в то время как в женской конституции присутствует маскулинная (*animus*). Таким образом, несмотря на то, что дух и секс функционируют на разных уровнях опыта, они являются общими для мужчины и женщины; и даже если мужчина и женщина на сознательном уровне часто не

соглашаются с этим, то в сердцах они все же признают эту общность. То, что наверху говорит с тем, что внизу и задавая разные вопросы мужчина и женщина получают один и тот же инициатический ответ.

Случай XI (Мужчина, 36 лет)

Это колебание между мужскими и женскими символами можно обнаружить в материале наших пациентов. Мужчина тридцати шести лет рассказал мне о следующем сновидении: «Я нахожусь в комнате с моим мертвым дедом и с удовольствием ем сваренное вкрутую яйцо, что наводит на мысли о Пасхе».

Его ассоциации привели к следующей интерпретации: он получил более ответственную должность на работе, однако сомневается в успехе, при этом он уверен, что будет максимально самоутверждаться. Он развелся и стоит перед выбором следует ли ему жениться снова. Он боится, что не сможет сделать свой собственный выбор, а станет жертвой женщины, которая хочет выйти за него замуж. Он в состоянии принять решение, но все же сомневается. Сновидение сообщает нам, что он во власти архетипа инициации, где смерть его деда компенсируется символом возрождения (пасхальное яйцо). Оно также сообщает нам о смерти авторитетной фигуры семьи и что с этого момента он не только может, но и *должен* полагаться на свой собственный авторитет. То, что он ест пасхальное яйцо, символ целостности в феминном смысле, указывает на его способность доставить удовольствие себе и обеспечить будущее своей избраннице; он знает, что в этом отношении он может делать то, что он хочет и не должен позволять матери или своей первой жене (представляющей материнскую фигуру) указывать ему, что делать и какие испытывать чувства в его отношениях с женщинами. Внутренний смысл сновидения демонстрирует его готовность признать свое собственное мужское чувство с пониманием того, что маску-

линный и феминный принципы взаимосвязаны. Наконец сновидение показывает, что избавившись от страха смерти, он в состоянии насладиться плодами возрождения.

Случай XII (Женщина, 48 лет)

Иногда тема мужской инициации неожиданно появляется в женских сновидениях. Сорокалетняя женщина, муж которой умер после продолжительной болезни, осталась одна с двумя детьми-подростками (мальчик и девочка). Будучи по существу женственной женщиной она понимала более-менее сознательно, как помочь своей дочери пройти запутанный лабиринт любви и вступить в брак, однако в отношении своего сына она прибывала в полной растерянности. Её сновидение появилось в начале анализа предпринятого ею с целью определения нового направления в жизни и понимания своей новой жизненной роли.

Сновидение 1: У моего сына был небольшой круглый инструмент для заточки ножей, который дал ему его друг и с помощью которого он был посвящен в какой-то клуб, где он мог принять участие в соревновании. На соревновании можно выиграть в качестве приза точно такой же точильный круг, который кажется мне странным и бесполезным. Я говорю об этом сыну, однако он преисполнен энтузиазма и хочет пойти.

Интерпретация: Её сын находился в позднем подростковом возрасте и стоял перед выбором своей будущей профессии. Точильный круг для ножей предполагает важнейшие изобретения древнего человека — колесо и нож. Как и в двух предыдущих мужских сновидениях, друг-помощник в качестве альтер-эго вместе с инициатической группой обеспечивают одновременно первоначальную мотивацию и пробу силы, которая использует определенную мужскую способность — его изобретательный и творческий ум. То, что в сновидении женщина считает этот

инструмент бесполезным и странным, указывает на то, что она, исключительно как мать, не может понять причину мужской инициации, которая затрагивает вещи находящиеся за пределами её непосредственного принадлежащего женскому миру опыта с его акцентом на родстве. По этой причине мужской Логос в качестве дискриминационной функции, обычно, противоположен женскому *Эросу*, который выступает в качестве функции родства. И все же сновидение настаивает на том, что, несмотря на неодобрение со стороны матери, он все же сохранит свой энтузиазм в отношении этого мероприятия. Впоследствии этот юноша стал успешным врачом и ответственным мужем и таким образом он удовлетворил в выбранной им профессии и брачных отношениях основные условия для мужчины, ищущего удовлетворения в первой половине своей жизни.

Заинтересованность в решении проблемы сына привела её к другому сновидению, которое стало началом её собственного посвящения в независимый мужской мир — новой установкой, которая необходима была одинокой женщине во второй половине её жизни. Для нее точильный круг теперь выражал её собственную потребность в более эффективном развитии функции анимуса.

В значительной части литературы по аналитической психологии особо подчеркнут разрыв между психологическими проблемами, с которыми человек сталкивается в первой и во второй половине своей жизни, поэтому можно было бы предположить, что инициацию следует трактовать по-разному на раннем и позднем жизненных этапах. В связи с этим интерес вызывает тот факт, что основная структура архетипа функционирует равномерно на протяжении всей жизни. Возможно, зрелая женщина должна научиться у мальчика-подростка мудрости в отношении необходимого ей архетипа, точно так же, как в символизме Кабилов мы находим, что грубому маскулинному принципу (фаллический карлик) для инициации

необходимо подчиниться опекающим материнским духам в форме аистов или журавлей.

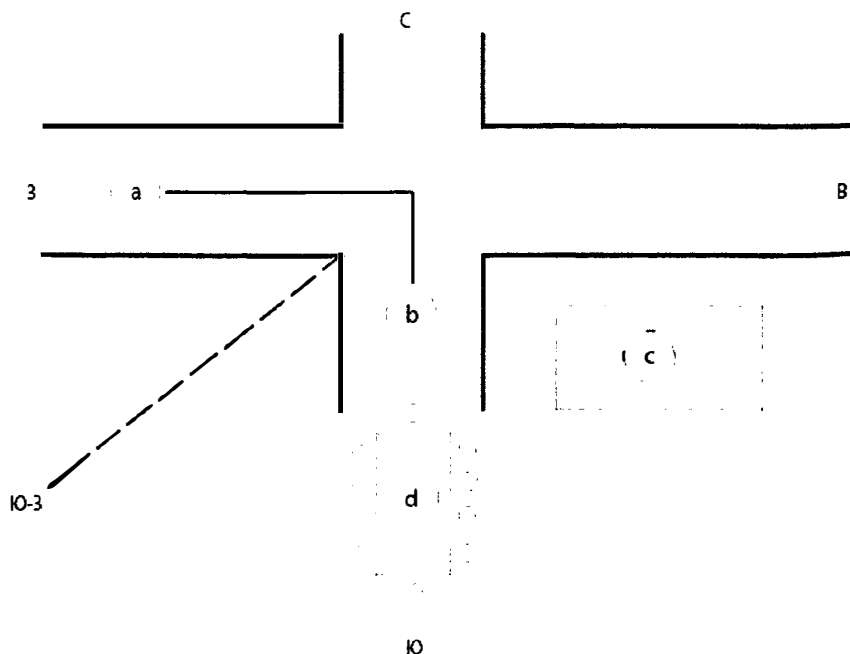
Становится все более очевидной эта ключевая биполярность архетипа инициации с его акцентом на групповом и индивидуальном опытах, расположенных на разных полюсах. Именно эта полярность, в юнгианском смысле, в первую очередь отражает подлинный вызов индивидуации. Разумеется, что индивидуацию невозможно осознать перед второй половиной жизни. Тем не менее, изучая архетип инициации, мы обнаружили, что у молодых людей базовая индивидуально-групповая полярность уже активирована. В одном случае это может оказаться индивидуальный компонент, который соответствует инициатическому испытанию; в другом случае это может быть группа. Архетипический образ является общим для обоих компонентов, но картина поведения меняется с возрастом и приобретенным опытом. Когда в поздней юности конфликт между требованиями индивида и группы, наконец, прорывается в сознание, мы находим индивидуацию в момент ее зарождения. Проиллюстрируем это положение сновидением молодого человека, который стоял на пороге второй половины своей жизни и должен был почувствовать всю силу своего индивидуационного вызова.

Случай XIII (Мужчина, 34 года)

Сновидение 1: Я нахожусь в деревне, в которой жил, когда был ещё ребенком. Я спускаюсь по длинной улице с запада на восток, затем неожиданно поворачиваю направо и иду на юг (см. Рис. 2). Затем по короткой улице я дохожу до места её пересечения с длинной улицей. Далее мне надо спуститься по небольшому, но довольно крутому холму на уровень, где расположена деревня. В какой-то момент меня начинают одолевать сомнения. Может мне выбрать третий путь, который обозначен невидимой линией, образующей угол 45° с двумя другими улицами (см. Рис. 2)? Эта линия простирается

на юго-запад в пространство, которое кажется темным и загадочным. Затем я представляю себя одиноким и слабым. Как кто-нибудь может любить или уважать меня? Я так мало сделал в своей жизни! Я собираюсь спуститься с холма и неожиданно понимаю, что должен пройти ужасное суровое испытание, которое невозможно описать словами. Это похоже на механизированный сумасшедший дом; машины рядом со мной издают воющий шум и что-то перемалывают. Но я спокойно сижу, и мне удастся выдержать это.

Затем незаметно я соскальзываю вниз к подножию невысокого холма. Неподалеку находится дом, в котором живут знакомые мне



- а. Направление спуска сновидца
- б. Точка прибытия у подножия невысокого крутого холма
- с. Дом
- д. Стол

Рисунок 2

из детства очень скромные люди; их семейную жизнь можно охарактеризовать, как наполненную теплом и уютом. На улице стоит длинный стол, я сажусь с правой стороны от хозяина. Здесь так же присутствует моя жена и много других людей. Вместо тарелки, передо мной лежит круглый предмет, напоминающий золотые часы. На циферблате в том месте, где должна быть цифра VIII расположен медальон окантованный бисером. В центре медальона изображен крылатый конь, на спине которого сидит человек или бог. Эта красивая вещь непосредственно или каким-то внутренним смыслом, связана с ситуацией, в которой я оказался с сидящими за столом людьми.

Ассоциации: Ассоциации к этому сновидению были незначительными, однако нам необходимо принять во внимание жизненную ситуацию пациента, в которой он находился на момент, когда ему приснилось сновидение. Он совсем недавно начал добиваться успеха в выбранной им профессии архитектора, и все еще имел некоторые сомнения относительно того, сможет ли он продолжить осуществление своей успешной карьеры в будущем. Руководители и коллеги видели в нем профессионала, которого впереди ждет блестящая карьера. Его сомнения носили преимущественно субъективный характер: он сделал поздний старт и был интровертным мыслящим типом с довольно слабой поддержкой со стороны других своих функций.

Он совсем недавно женился, и за две недели до сновидения у него родился сын. Это желанное событие стало мощным стимулом к тому, чтобы обеспечить прочное положение в обществе для себя и своей семьи. Однако его пугала перспектива возврата к предыдущему невротическому паттерну, который можно описать, как успешно возведенная конструкция для самозащиты мужчины интроверта, за стенами которой он страдает от самоизоляции. Такой человек способен гарантировать себе мнимую свободу непрерывного погружения в свои мысли, которая, в конце концов, оставит его с чувством сухой

безнадежности, так хорошо описанным Т. С. Элиотом в «Геронтионе», как «Мысли в сухом мозгу в сухую пору». На самом деле субъект сновидения обладает психологическим сходством с характерами двух главных героев Элиота: Пруфрока с его извращенным инфантилизмом и недоверием к чувствам и Геронтиона исчерпавшего свою духовную жизнь, пытаясь все свести к рационально-интеллектуальному общему знаменателю.

На раннем этапе анализа пациент в значительной степени избавился от невротического аспекта своей проблемы, однако ему еще предстояло в полной мере овладеть способностью к экстравертной адаптации к жизни. Хотя он предпринял некоторые серьезные шаги в этом направлении, но так и не совершил главного решительного шага (пример того, как часто период юности в нашем обществе заканчивается лишь к тридцати пяти годам). Этот шаг обязательно влечет за собой приверженность жизни из которого уже нельзя отступить в стерильную ситуацию того, чьи мысли, подобно мыслям главного героя Элиота, «падают в воображаемую “пыточную” его текущего состояния».²⁶ Можно предположить, что такой мужчина с радостью отказался бы от своих болезненных мыслей, но это не так просто. На стыке между первой и второй половинами жизни не только у интровертов, но вообще у всех мужчин возникает чувство тревоги и ощущение, что они потерпят неудачу и не справятся с задачей обретения подлинной зрелости.

С субъективной точки зрения человек нашего времени сталкивается с миром, который действительно ужасен в своей безжалостной механизации и деперсонализации. Для нашего пациента, который воспитывался в доброжелательной обстановке сельской местности и считал себя нонконформистом в отношении бытовых городских ценностей — мир казался особенно пугающим. Как правило, он не задумывался о том, что если бы остался в деревне, то мог бы стать неудачником в своем сообществе. В городе, он на самом деле по-

лучил гораздо больше реальной свободы — или, по крайней мере, больше свободного времени для себя — чем он мог бы найти в деревне, какой бы идиллической она ему не казалась. Но все же, как и большинство мужчин его типа, он питал иллюзию, что существует безопасное убежище в каком-то уголке мира, где он сможет забыть о шумных машинах и толпах спешащих людей в вечном настоящем пасторальной сельской местности. Он допустил ту же ошибку, что и многие англичане и американцы, которые росли в процветающих деревенских семьях и были убеждены, что, по сути, они принадлежат к сельскохозяйственной цивилизации²⁷, при этом забывая о тех великих фабриках Мидленда, Новой Англии и Среднем Западе, поставивших на их культуре печать индустриальной цивилизации.

Интерпретация: Учитывая все вышесказанное, давайте еще раз разберем наше сновидение. Пациент вернулся в сообщество, где он родился и которое, предположительно, активировало первоначальный архетип группы. Как в реальной жизни, так и в сновидении он находится недалеко от деревни, но все же несколько в стороне (на холме). Он также находится на пересечении улиц, что метафорически выражает необходимость принять срочное решение, касающееся спуска — выбрать либо длинный (медленный), либо короткий (быстрый) путь. Существует гипотетический третий путь, пока это только воображаемая линия, разделяющая под углом две главные дороги и ведущая в юго-западном направлении к месту, покрытому мраком и тайной. Этот гипотетический путь может означать побег с помощью воображаемого полета к будущим, пока еще бессознательным, возможностям, полет, который характерен в большей степени для прежнего мужского невротического эскапизма. Он должен пройти через суровое испытание, прежде чем сможет спуститься на уровень естественного мужского сообщества.

Пребывание в механизированном сумасшедшем доме — это суровое испытание, которое подразумевает, что он должен принять

мир сверх рационального коллективизма, не позволяя последнему деморализовать себя. Тот факт, что это выражается в виде психотической угрозы, указывает на осознание им фактического безумия исключительно коллективного массового человека, и что это осознание является его защитой. Эта сцена отражает истинное положение вещей, столь часто высказываемое глубокими психиатрами и аналитиками, о том, что существуют болезнь общества и болезнь отдельного человека и что они взаимосвязаны таким образом, что человеку необходимо понять и защитить себя от болезни общества. Эта потребность выражена в сновидении как инициатическое суровое испытание, но не как исключительно местная реакция на условия внешней среды. Я подозреваю, что такая потребность всегда существовала для человека, который готов стать личностью.

Пройдя суровое испытание, сновидец незаметно проскальзывает вниз по небольшому холму на основной уровень поселения. Такое соскальзывание на более низкий уровень является популярной темой в инициатических сновидениях и указывает на благоприятный эффект иррационального события в отличие от сверх рационального усилия предпринимаемого для достижения освобождения. Это говорит об «освобождении», с помощью которого можно достигнуть более существенного уровня опыта, что особенно важно для интеллектуального типа личности.

Пациент воспитывался родителями, которые всегда держались несколько высокомерно по отношению к более простым людям. Изменение, которому он подвергся в сновидении, привело его в наполненный теплыми воспоминаниями гостеприимный дом; затем сновидение усаживает пациента за стол и тем самым связывает его с этим семейным паттерном не сверху, а на базовом человеческом уровне. Другими словами, за свою готовность пожертвовать превосходством своего интеллекта он сразу же вознаграждается новой перспективой здорового общения со своими собратьями-мужчинами.

Это общинный групповой опыт, в котором он участвует вместе со своей женой (то есть в своей новой идентичности, как семьянин). Мы не знаем хозяина дома, но можем предположить, что он представляет собой определенную форму хозяина посвящения соответствующую этому типу перехода.

Но даже с этим общинным опытом идея сновидения не раскрывается в полной мере. Сновидение предлагает сновидцу заключительный образ, который появляется совершенно неожиданно и не поддается объяснению. Золотые часы означают внутреннюю ценность (золото) объединенную с механическим представлением или признаком той коллективной потребности в конформизме, которая заставляет нас четко осознавать нашу ориентацию на время, место и человека — одним словом, наше эго-сознание.

Здесь у нас присутствует механический символ рационального аспекта экстравертного коллектива, который является настолько же позитивным, насколько негативным был механистический сумасшедший дом. Отказавшись от своей ложной изоляции с её установкой на превосходство, теперь он символически соглашается разделить судьбу коллективного мужчины на естественном общественном уровне и как будто в первый раз может понять ценность коллективной культуры, в которой живет. В конце концов, это обретает смысл, в виде системы внешней ориентации по отношению к тому, чего можно достичь на уровне повседневной жизни.

Но что насчет золотого медальона с его крылатым конем и богоподобным всадником? Ясно, что это не согласуется с часами, представляющими его экстравертную ориентацию. Это не знак, такой как часы, а символ, который с опозданием передает образное послание, размещая его в цифре VIII. Число восемь является удвоенной четверкой и как мы знаем, выступает в качестве символа психической (как противоположность физической) ориентации.²⁸ Вероятно, такое важное символическое число, хотя фактически и не отделено от

циферблата часов, подчеркивает направление от обыденной реальности в сторону психической реальности, отражающей внутреннее символическое содержание. Мы также можем предположить, что таинственный путь в юго-западном направлении также отражает это содержание. Крылатый конь с его особым смыслом в качестве символа инстинкта, который обычно связан с землей и нуждается в значительном контроле, здесь обретает крылья, наделяющие его способностью к освобождающему движению. Богочеловек, конечно же, это сверхчеловек — образ героя по отношению к вертикальному измерению. Удивительно было обнаружить, что крылатый конь в сновидении — это не Пегас, который воплощает сублимированный образ торжества. В нашем случае этот символ не подразумевает героический полет или побег из реальности. Пациент понял его значение в сновидении, как «участие в совместной жизни с другими и чувство общности с моими собратьями-мужчинами за этим столом». Таким образом, как это часто бывает со сновидением, мы столкнулись с парадоксом и могут потребоваться месяцы и даже годы, чтобы в полной мере понять смысл, который оно пытается выразить, и в то же время осторожно скрывает.

В данном случае преобразование вертикального опыта (крылатый конь) в горизонтальный опыт (общий стол) не вызывает трудностей для понимания. Прожив полную жизнь в мире своего интеллекта и воображения, сейчас этот мужчина спускается, чтобы разделить общинную жизнь вместе со своими братьями-мужчинами; и таким образом символ, который когда-то означал индивидуализм, отчужденность и эскапизм, был обнаружен здесь у него дома в новом коллективном групповом опыте. Символ находит свое истинное назначение, создавая для него не целую жизненную конструкцию, но её часть.

Каждый образованный молодой человек выходит из детства с невероятным ожиданием достижения некоторого богоподобия.

Я уже обращал внимание на колоссальную социальную опасность этой иллюзии, если она не будет скорректирована. То, в чем мы можем оправдать мальчика и даже восхититься, с каким энтузиазмом он может оживить представителей старшего поколения своим божественным недовольством, становится как личной, так и общественной опасностью для взрослого человека. Хорошо, если наказанием за эту склонность является только лишь невроз и у больного хватает терпения, чтобы найти нужное лекарство в своих сновидениях.

Наш пациент во время своего сновидения хотя и смутно, но понимал, что каким-то образом должен потерять свою жизнь, чтобы вновь её обрести. Символ сновидения также подсказал ему, что ничто подлинно ценное нельзя потерять, хотя время от времени оно оказывается в странной компании. Он знал, что его крылатый конь непосредственно связан с главным делом его жизни в этом мире, и что, если он когда-нибудь снова будет летать, то это не произойдет вследствие отказа от его основного социального контракта.

Четыре года спустя мне сообщили, что в сновидениях этого мужчины появился еще один тип символизма, предполагающий, что он готов отправиться в другое — в первый раз поистине индивидуальное — инициатическое путешествие. Невидимая линия в месте пересечения двух улиц, таинственно уходящая в юго-западном направлении, начала проясняться для него. Её родство с золотым крылатым конем, расположенным на циферблате часов вместо Цифры VIII, о которой свидетельствует тот факт, что линия образует с каждой из улиц восьмую часть окружности, открывает новую перспективу в отношении духовной жизни, соответствующим образом связанную с реальным пиршеством жизни в этом мире. В этом и заключается суть индивидуации в психологическом смысле.

Именно по этой причине мы, аналитики, не рекомендуем молодым людям вступать на путь индивидуации до тех пор, пока они не завершили свою адаптацию к общинному архетипу и не нашли свое

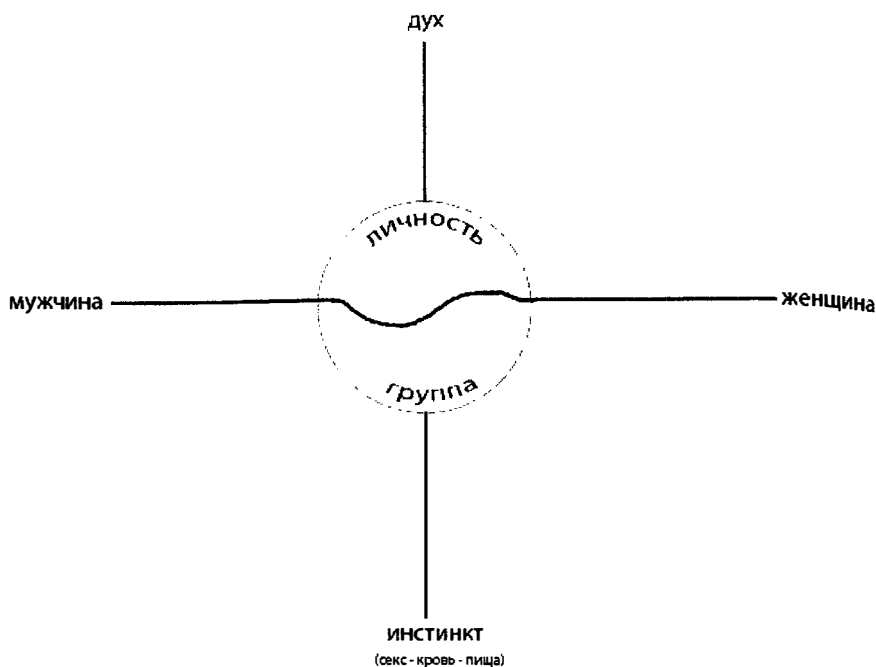


Рисунок 3

место в реальном обществе среди своих сверстников. Только после этого символ погоподобия приобретает характерные черты истинного внутреннего опыта. Создать условия для этого процесса в реальности и представить сознанию его основное направление — это и есть цель инициации в начале второй половины жизни. Чтобы изобразить это в общем виде (см. Рис. 3), мы можем взять нашу диаграмму вертикальных и горизонтальных измерений и добавить к ней потенциальное измерение зрелого развития — центр, в котором сочетаются неотъемлемые компоненты личности и групповое собрание таким способом, который предполагает динамический обмен.

ГЛАВА VI

Обряд прозрения

I. Инициатическое путешествие

До сих пор рассмотренные нами центральные символы фаз инициации, были прогрессивно связаны с Матерью, Отцом и Группой. Каждый из этих символов, похоже, обеспечивает обряд перехода и предоставляет надежное убежище для дальнейшего развития. Изменение, через которое проходит новичок, судя по всему, это не столько преобразование с помощью обучения, сколько процесс трансформации. В этом заключается формальное отличие инициации от образования.

Разумеется, образование ведет нас через внешние формы поведения, соответствующие каждой из центральных персонификаций с которыми мы идентифицируем себя в молодости: реальные матери, отцы и учителя. Однако фактический материал ясно демонстрирует, что преданность любому человеку или группе сопровождается мощным элементом сомнения. Таким образом, нам приходится признать существование еще одного фактора — индивидуальности, который находится вне любого родительского или группового авторитета, и который через некоторые таинственные образы выходит за его пределы. При отсутствии этого фактора история представляла бы собой одну долгую, непрерывную хронологию конформизма; фактически он отражает мятежные деяния тех героев, которые периодически вносят изменения в мировые культурные паттерны.

Сегодня, мы становимся свидетелями того, что в нашем обществе достаточно неуверенно происходит переход от семьи к социальной группе. В интересах семейного благочестия мы настаиваем на сохранении на неопределенный срок связи между молодежью и их семьями. Тем самым если бы нам удалось добиться состояния истинного благочестия (*pietas*) в древнеримском понимании, где каждый взрослый берет на себя четко определенную ответственность, это избавило бы нас от основания для возникновения всяких жалоб. Однако мы слишком часто сохраняем семейную связь, поощряя у молодежи лень и зависимость, в результате чего зрелые ответственные члены общества несут на себе все большее бремя незрелости — мертвое семейное древо. Очевидным так же является тот факт, что индивиду недостаточно просто уйти из семейного дома, чтобы расстаться со своими инфантильными семейными связями, для этого ему необходимо соответствующим образом активировать некоторую форму архетипа инициации. Чтобы адекватно реагировать на эти опасности чрезвычайно важно владеть дополнительной информацией об индивидуации, а именно, каким образом она может быть представлена и как её можно культивировать.

В сновидениях и мифах индивидуация чаще всего выражается в виде сильного, настойчивого желания отправиться в инициатическое путешествие в одиночку или, по крайней мере, в сопровождении друга. Непредсказуемая цель такого путешествия, вероятно, предает ему особое очарование. В мифе индейцев Навахо, *Где Двое Пришли к Своему Отцу*, близнецы-герои в начале инициатического путешествия говорят: «Мы узнаем куда отправляемся, когда доберемся туда». Одиночество, депрессия и страх неудачи триумфально преодолеваются с помощью любопытства и энтузиазма испытываемого близнецами в отношении путешествия, которое дает им великолепный стимул для раскрытия своей индивидуальной находчивости.

То, что в юношеском путешествии действительно заключен этот скрытый внутренний смысл подтверждается отчетами о реальных путешествиях такого рода: студенческие *Годы Странствований* (*Wanderjahre*) в Германии и «Большое Путешествие» («Grand Tour») привилегированных молодых людей в Англии. Иллюстрацию такого путешествия можно обнаружить в более сложных художественных переработках, например в плутовском и приключенческом романе. Как замечает У. Х. Оден в своем предисловии к итальянскому путешествию Гете:

Одна из причин, почему нам так нравятся книги о путешествиях, состоит в том, что путешествие представляет собой один из архетипических символов. Невозможно сесть на поезд или самолет и при этом не представлять себя Героем Искателем, который отправляется на поиски принцессы или Воды Жизни. Кроме того некоторые путешествия — путешествие Гете одно из таких — это на самом деле поиск.¹

Однако нам не следует вводить себя в заблуждение, полагая что, поскольку мы понимаем явное архетипическое путешествие, как Героический Поиск, то это путешествие следует понимать, как инициацию. Это различие осложняется тем фактом, что бессознательное не проводит разграничения между грубой и тонкой фазой инициации. Весьма сомнительным, кажется взгляд на архетипическое путешествие исключительно, как на путешествие героя — паттерн победы над регрессивными силами, которые не позволяют юноше достичь чувства своей идентичности.² В то же время, мы можем рассматривать это путешествие, как индивидуационное путешествие зрелого человека, предпринимаемое в рассвете жизни с целью овладеть психической целостностью, которая подчинит требования эго требованиям Самости. Второй тип путешествия

приводит к зрелости, представляющей самоинтеграцию, тогда как первый ведет к эго-завоеванию мирского престижа. Этот символизм в отношении мифа является универсальным; однако, для реального личного опыта универсальности недостаточно. Опыт символизма должен быть конкретным для определения состояния его личностного развития.

В соответствии с архетипом инициации индивид осуществляет внутренний поиск без какой-либо героической демонстрации силы, не как триумфатор, но подчиняясь высшим силам. Он не прибегает к хитрости, что могло бы свидетельствовать лишь о еще одной форме героической пробы силы. По существу, он является просителем, но не завоевателем. Он может рассчитывать только на свои собственные внутренние человеческие качества и, по необходимости, на своего учителя. Ему могут позволить увидеть объект героического поиска, но не обладать им, или он может недолго обладать им, прежде чем потеряет снова, он так же может получить от него духовное прозрение как от талисмана, который появляется и снова исчезает.* Объект поиска — это дар, который нельзя разделить с группой. Его нужно беречь и хранить втайне от всех, как поступают со своим духом-покровителем индейцы Северной Америки.

* В этом отношении смыслом поиска является не обладание объектом поиска, а инициация как таковая и это явно проявляется в двух типах сюжетных линий, в одной — инициация заканчивается неудачей, в другой — завершается успехом. Неудачную инициацию можно проиллюстрировать двумя примерами: заключительной частью эпоса о Гельгамеше и начальной историей о поисках Святого Грааля сэром Гавейном и сэром Парцифалем. Успешная инициация представлена в истории Тобиаса из апокрифической Книги Товит и в инициатическом путешествии скромного, но вызывающего восхищение молодого человека из племени индейцев Пуэбло — Юноши-Змея, Тийо (вынося за скобки те элементы, которые связывают эту историю с мифом героя). Инициатическое путешествие, сочетающее в себе неудачу и завершающееся успехом, представлено в истории города Кумы в «Энеиде» Вергилия, о которой мы поговорим позже в этой главе.

Случай XIV (Мужчина, 25 лет).

Главная характерная особенность тех, кто предпринимает инициатическое путешествие, заключается в том, что в молодом возрасте они исчерпывают абсолютизм своей групповой идентичности на какое-то время, тогда, как в старшем возрасте это носит более-менее постоянный характер. Молодой пациент, которого все вокруг убеждали, что его спасение состоит в адаптации к социальным нравам и традициям своей семьи, а так же друзей семьи, приснилось следующее сновидение:

Сновидение 1: Я нахожусь на большом футбольном стадионе. Здесь никого нет, кроме меня. Вздохнув с облегчением, я сворачиваю на один из пандусов, чтобы покинуть стадион.

Ассоциации: На стадионе проходили захватывающие футбольные матчи, которые я посещал в свои студенческие годы. Я с большим энтузиазмом переживал победы нашей команды, и впадал в уныние, когда команда проигрывала. С особым удовольствием я принимал участие в триумфальном «танце змея» посвященного победе нашей команды. Я ощущал себя частью большой толпы. Теперь все это выглядит, как массовое помешательство, и гораздо более разумно покинуть стадион в одиночку.

Интерпретация: Этот мужчина, хотя все еще молод, переживает процесс выхода из подросткового возраста, и групповая идентичность, связанная с университетскими годами, в настоящее время выглядит пустой для него, особенно часть, ассоциирующаяся с образом героя-завоевателя в качестве её центрального символа (команда). У меня создалось впечатление, что он не смог перенести свою преданность со студенческой группы на свою социальную группу, так как считал, что социальная группа, поддерживаемая его семьей, в своей конкурентной борьбе за превосходство бессознательно копировала героический миф. Этим можно объяснить его жалобу на состояние дезориентации и деморализации вследствие его попытки

приспособиться. Собирался ли он стать социальным бунтарем, или для него существовало такое место, где он мог бы найти применение своим способностям, а не исключительно способности своего класса? На эти сознательные сомнения и страхи сновидение в компенсаторной манере дает однозначный ответ: он должен на время отвернуться от коллективного символа группы и найти свой путь, после чего он сможет примириться с самим собой.

Анализ его сновидения впервые привлек внимание к бессознательным элементам его жизни, которые были связаны с его родителями и их социальной группой. В сновидении эти элементы его личной жизни чередовались с архетипическими паттернами. На более позднем этапе эти элементы и паттерны были перемешаны и организованы таким образом, чтобы ясно продемонстрировать характерные черты мифа о Героическом Поиске. Затем, неожиданно, вместо того, чтобы завершить этот поиск с помощью сурового испытания, которое должно было привести к триумфу или апофеозу, сновидения неожиданно отклонились от классического героического мифа, и их заменило инициатическое сновидение.

Сновидение 2: Я собирался покинуть дом моего детства, когда заметил неподалеку на склоне холма множество людей. Они появлялись из земли и были одеты в странные костюмы, напоминающие одежду южно-европейских крестьян. Я не мог различить ни их лиц, ни другие внешние черты, не мог точно сказать, кто из них был мужчиной, а кто женщиной. Некоторые из них казались недоразвитыми и еще не до конца сформированными. И все же они энергично пробивались из земли.

Место действия изменилось, теперь я путешествовал в одиночку по незнакомой, живописной местности. Иногда я пробирался через лес, иногда шел вдоль берега озера, направляясь в сторону высоких гор, которые мне нужно было перейти. Я заметил, что, несмотря на прохладный осенний климат, местами в этой местности было по-ве-

сеннему тепло. Весенние цветы росли рядом с грибами, которые ассоциировались с осенью или ранней зимой.

Обстановка снова изменилась. Я путешествовал по горам. Я взобрался на вершину и теперь спускался с другой стороны по ухабистой извилистой тропе. Неожиданно на моем пути появилась уродливая старуха и перегородила путь большим камнем, мне удалось обойти камень и продолжить свой спуск в местность, напоминающую альпийские склоны северной Италии и южной Франции с их теплым солнечным климатом.

Место действия снова изменилось. Стояла тихая и солнечная погода, я вместе с отцом прогуливался по песчаному пляжу, между нами были доброжелательные отношения. Внезапно я соскользнул вниз по песчаной дюне в долину расположенную вдали от моря. Долина упиралась в бухту или залив, образующий небольшой водоем с голубой водой. На противоположном берегу залива передо мной открылся необычный пейзаж. Четыре зеленых холма были симметрично расположены вокруг центральной, высокой конусообразной горы. Как только я посмотрел на эту гору, с её вершины взлетели две большие птицы — черная и белая, и тогда я понял, что это должно быть вулкан. Летящие птицы усиливали атмосферу опасности исходящей от вулкана, и я почувствовал тревогу, осознав, что совершенно одинок в этом прекрасном, но в то же время зловещем месте.

Обстановка изменилась, и я оказался в квадратном доме состоящим из одной комнаты без окон. Должно быть, я вошел через дверь, но я ничего не помню. Несмотря на то, что здесь было темно и затруднительное положение в котором я оказался, вызывало у меня тревогу, в этом месте я все же чувствовал себя в безопасности.

Место действие снова изменилось. Опасность миновала, и я оказался в узком проходе между двумя крутыми склонами. Местность была покрыта зеленью, здесь было много весенних цветов в особенности лилий. Спустившись по склону холма, слева от себя я за-

метил зверя бурого цвета, который очень медленно двигался в моем направлении, затем он остановился передо мной рядом с грубыми деревянными воротами. Теперь я смог лучше рассмотреть животное — это был молодой бизон с красивыми добрыми глазами, и мне показалось, что в этих глазах я вижу силу способную превратить зверя в человека. Я долгое время всматривался в глаза зверя и наслаждался красотой этого места, здесь была такая же атмосфера, что и в первой части сновидения, где осень сочеталась с весной.

Ассоциации: Уход из дома свидетельствует о тех усилиях, которые я предпринимаю в анализе для разрешения проблем раннего детства, которые препятствовали поиску себя и своего собственного жизненного пути. Люди, пробивающиеся из земли, означают появление формы жизни гораздо более глубокой, чем все, с чем мне приходилось сталкиваться раньше; они, похоже, не зависят от моих личных проблем. Озеро напоминает мне Женевское озеро и вытекающую из него реку Рону, чьи воды текут через горный перевал в направлении южной Франции и Средиземного моря. Я посещал это место летом, когда мне было семнадцать. Я думаю, это место служило убежищем для знаменитых людей, бежавших от политической и религиозной тирании восемнадцатого века, таких как Вольтер и многих других, которые ассоциируются с основоположниками романтизма Жан-Жаком Руссо и Джорджем Байроном.

Старуха, преградившая мой путь на горной дороге, напоминает женщину, которая произвела на меня сильное впечатление своей почти медиумической способностью читать мои мысли. Некоторые её советы оказались полезными, к другим я относился с недоверием. В жизни она не была уродливой, и по отношению ко мне проявляла только добрые чувства. Теплые отношения между мной и моим отцом во время нашей пляжной прогулки, указывают на реальное положение дел в настоящее время, а именно, что мне удалось восстановить те хорошие чувства, которые я испытывал к отцу в детстве.

В последние годы я находился в конфликте с отцом и с жизненными принципами, которые он собой воплощал. Сцены, сменявшие друг друга, особенно финальная, где я видел четыре холма и вулкан, маленький домик и странного бизона, больше напоминали видения, чем сновидения, как будто я видел сны наяву. Они были очень реалистичными, я мог ясно видеть цвета. Они не содержали в себе личных или исторических ассоциаций, и пейзаж сновидения казался первобытным и вневременным. Сразу после пробуждения, в связи с животным из моего сновидения я вспомнил про зверя из «Красавицы и Чудовища» и «Короля-лягушонка».

Интерпретация: Ассоциации подтверждают, что этот молодой человек признал факт своего задержанного развития и не будучи социальным девиантом, он все еще в какой-то степени был бессознательно связан с ранними семейными паттернами. Вследствие этого его жизнь носила условный характер, и он не в силах был полностью посвятить себя какой-либо профессии или социальной группе. Тем не менее, в этом сновидении мы видим его внутреннюю готовность покинуть дом и семью в значимом акте сепарации.

Он утверждает, что появляющиеся из земли люди символизируют активно действующую силу, не зависящую от его личных проблем. Таким образом, он сам определяет эту новую действующую силу, как исходящую из коллективного бессознательного. Люди напоминают ему южно-европейских крестьян, из чего можно заключить, что психический слой бессознательного, который появляется на этом этапе, относится к древнему докультурному уровню имевшему место в исторической реальности. Такие крестьяне живут внутри своей собственной культуры, в которой и по сей день сохранились дохристианские, возможно даже доклассические модели поведения.³ В Америке мы можем обнаружить эти более глубокие культурные уровни в индейских мифах и церемониальных песнопениях, представляющих живое выражение мифологии Бронзового Века, в том

виде в каком она существовала четыре тысячи лет назад в Средиземноморье. Между ними существует очевидная связь.

Распространяясь по миру, эти фрагменты мифа, вероятно, проникли через Азию и Берингово море в юго-западную часть североамериканского континента, где они пересказывали старую историю о том, как человечество зародилось глубоко под землей в месте тьмы и появилось на несформированной поверхности земли после пересечения четырех миров. У индейцев Пуэбло и Навахо есть миф о происхождении, который напоминает древнегреческие мифы о сотворении, существовавшие до появления какого-либо Бога-Отца. Миф о происхождении предполагает творение из Матери-Земли и отражает примордиальное состояние человечества до того, как культура начинает осознавать сама себя.

Следуя в этом историческом направлении и возвращаясь назад во времени, мы обнаруживаем, что наш символизм происхождения может привести нас к еще более глубокому пласту ранней культуры эпохи Палеолита. Археологи сообщают нам, что мегалитическая архитектура уходит своими корнями в гораздо более ранний период, в котором архитектурным прототипом была пещера, служившая палеолитическому человеку местом захоронения, храмом (в особенности для поклонения животным) и местом, где первоначально проводились важные инициации шаманического типа. Эти пещеры, очевидно, имели особое значение для самых ранних охотничьих племен, и большая часть найденного там первобытного искусства, по-видимому, способствовала развитию охотничьей магии. Однако в этом искусстве присутствует еще одна тема, которая, по-видимому, делает животное символом фертильности, чтобы способствовать дальнейшему размножению не только животных, но, возможно, и людей.

Среди каменных барельефов и статуэток, датируемых, по крайней мере, одной фазой палеолита, было обнаружено множество же-

ноподобных фигур с женской грудью и ягодицами, широким тазом и значительно увеличенным половым треугольником. Учитывая, что фигурки отличаются значительным разнообразием форм, их истинное значение трудно установить. Однако, на гораздо более позднем этапе, без сомнения, появляется реальный культ Матери — культ «дерева-и-столба» Эгейской цивилизации. Гертруда Леви сообщает нам, что столб с обеих сторон которого располагались «культовые демоны или эмблематические звери», по-видимому, использовался вместо фигуры Богини-Матери.

Такая концепция может лежать в основе создания каменной архитектуры (которая сохранилась с эпохи неолита, например, в Анатолии), обнаруженной в серии раскопок каменных гробниц со сводчатыми крышами, которые хранят память о древних пещерах. Такие каменные камеры сами по себе могли считаться святынями — пещерами в форме Богини-Матери. Затем в минойской культуре они могли стать священными столбами — сосредоточением хтонической энергии, напоминающими сталагмиты, чей священный характер подтверждается подношениями, обнаруженными в реальных пещерах.⁴

По-видимому, эти камеры унаследовали от палеолитической пещеры её тройную функцию: они служили в качестве гробницы, храма, а так же исцеляющего святого места. На последнюю функцию указывают камеры, найденные в Мегалитических храмах Мальты, «подобно Храму Асклепия в Эпидавре, где позднее практиковалась инкубация (лечение сном прим.пер.)»⁵. Мы можем заключить, что эти храмы, являясь гробницами для захоронения мертвых (где периодически происходило ритуальное общение с духами мертвых), были так же храмами в которых проводился исцеляющий обряд,

представляющий обряд возрождения. Следовательно, они также были местом посвящения, поскольку инициация на этой стадии человеческого сознания, похоже, выражает симультанный опыт смерти и возрождения по сути связанный с поиском новой жизни в реальном и загробном мире. Предположение палеолитического человека о том, что на самом деле ничто не умирает, а происходит лишь преобразование онтологического статуса, по всей вероятности, устойчиво закрепились в период культа Богини-Матери, связанного с первоначальным источником хтонической энергии, который должен быть преобразован инициантом в его конкретные человеческие потребности.

Рассматриваемое нами сновидение знакомит сновидца с этим символизмом в виде рождения новой жизни из древнего источника и в этом можно уловить убедительный намек на главное послание сновидения: смерть и возрождение наиболее значимо переживаются в один и тот же момент времени — символический сезон, который отсутствует в нашем мирском календаре и в котором одновременно присутствуют осень и весна, символизирующие борьбу за превосходство между смертью и возрождением. Однако в настроении сновидения мы не находим борьбу между этими силами, которую можно было бы обнаружить в реальной сознательной жизни. В архетипе смерти и возрождения существует своего рода равновесие, которое гарантирует, что в итоге инициатическая смерть, следуя естественной природе вещей, уступит место инициатическому возрождению, подобно тому, как после осени и зимы приходит весна.

Этот символизм объединен в сновидении с темой инициатического путешествия. Путь сновидца пролегает через незнакомую живописную местность «Иногда я пробирался через лес, иногда шел вдоль берега озера», и здесь впервые переживается мифологическое настроение смерти и возрождения. Однако связанная с озером ассоциация пробудила личное воспоминание о реальном путешествии

на Женевское озеро в семнадцать лет. Он вспомнил, что во время поездки находился под присмотром двух старших двоюродных братьев, однако ему разрешили совершить несколько экскурсий в одиночку, одной из которых была прогулкой на корабле по Женевскому озеру. Его отчет об этом периоде ни чем не примечателен; это была типичная картина молодости в период наивного идеализма и гиперчувствительности к социальной несправедливости. Это указывает не только на его отсталость, обусловленную тем, что он рос в сверхзащищенной среде, но также на конструктивное движение в противоположном направлении. Это проявляется в его положительной реакции на таких личностей, как Вольтер, Руссо и Байрон, которые осмелились выразить свое неодобрение предрассудкам и нетерпимости своего времени и, особенно, как в случае с Руссо, освободить любовь к природе от обусловленных социальными конвенциями оков. Его интерес к этому региону, как к месту ссылки, также указывает на своеобразную тенденцию или потребность в конце подросткового возраста пройти период ухода, в течение которого он может заняться поиском новой идентичности необходимой для достижения зрелости.

Эрик Эриксон называет это периодом быстрых изменений в преданности и бунтарстве молодежи, в ответ на которые «общество, сознавая, что молодые люди могут быстро меняться даже в сильнейших привязанностях, склонно предоставлять им *мораторий* — период времени после того, как они перестают быть детьми, но перед тем, как и их дела и работа начинают оказывать влияние на их будущую идентичность».⁶ Поскольку современное образование во многих отношениях стало достаточно активным и конкурентным, оно скорее осложняет, чем способствует осуществлению этого естественного моратория, который в психологическом смысле представляет собой желательный период интроверсии. Впоследствии молодой человек в мире фантазий может столкнуться с исторической непосредствен-

ностью тех великих личностей, которые были вынуждены на важных исторических этапах в периоды бездействия обращаться внутрь себя и переживать свое одиночество и сепарационную тревогу без посторонней помощи. Подросток может частично идентифицировать себя с этими историческими фигурами, как те о которых говорит наш пациент, и представлять, что он однажды со славой выйдет из этого периода бездействия и внесет свой уникальный вклад в решение проблем своего времени. Эриксон видит в этом закономерную стадию развития молодежи.

Как в индивидуальной, так и в общественной жизни молодежь занимает положение между прошлым и будущим; она также стоит перед выбором между альтернативными образами жизни. ... Идеологии направляют юношескую взрывную нетерпимость и искренний аскетизм, равно как юношескую склонность к острым впечатлениям и бурному негодованию, в сторону социальной границы, где можно обнаружить наиболее оживленную борьбу между консерватизмом и радикализмом. На этой границе фанатичные идеологи убивают свое время, психопатичные лидеры делают свою грязную работу, а истинные лидеры создают значимую сплоченность.⁷

Но кризис идентичности в позднем подростковом возрасте может иметь более широкое значение для культурной жизни в целом, и Эриксон показывает это в своих исследованиях развития Джорджа Бернарда Шоу и Мартина Лютера в возрастном интервале от 20 до 40 лет. Кажется очевидным, что кризис идентичности выдающегося юноши не будет разрешен до тех пор, пока он не совершит свой первый заметный значительный вклад, после чего он интегрируется в зрелый возраст. Историк Арнольд Тойнби указал на закономерность, с которой знаменитые люди демонстрируют

«движение ухода-и-возврата». В значимые периоды времени политические и социальные потрясения или собственная природа таких личностей вынуждала их уходить в себя и прибывать в состоянии бездействия, на протяжении которого они подвергались процессу творческой интроверсии. Они выходили из этого состояния, после чего наступали периоды восстановления и усиления продуктивной деятельности.⁸

Хотя анализанд не был выдающимся юношей, он столкнулся с аналогичным кризисом идентичности — вызовом индивидуации, и сновидение в этот момент возвращает его в то время, когда он столкнулся с этим вызовом в своей фантазии. Однако озеро в сновидении — это лишь начало его путешествия, которое служит напоминанием, что комфортный романтический мораторий юности должен быть заменен гораздо более серьезным испытанием его идентичности, в котором отсутствуют направляющие его известные исторические личности и земные ориентиры. Ни одна река, вытекающая из этого озера, не может проходить через горный перевал. Вероятно, он должен перейти гору, чтобы добраться до места назначения.

Он продолжает своё путешествие, спускаясь по извилистой горной дороге. Неожиданно перед ним появляется старуха и устанавливает большой камень на его пути. Он обходит это препятствие и продолжает свой путь, который в итоге выводит его к морскому берегу, где происходит встреча с отцом. В обстановке дружеского примирения они прогуливаются по пляжу в тихий солнечный день. Семейная проблема решена. Однако отсутствуют какие-либо семейные ассоциации, связанные со старухой преграждающей путь. Она не является материнской фигурой в личном смысле; она просто старуха не похожая ни на кого из реальной жизни, единственная ассоциация была связана с одной знакомой женщиной, которая обладала медиумическими способностями.

Старуха в сновидении воплощает архетипическое содержание, характерное для Эдипова комплекса.* Сновидец, кажется, бежит от негативной материнской фигуры и вступает в позитивные отношения с отцом, полностью изменяя историю Эдипа, который сначала победил своего отца, а затем женился на своей матери. Подобный полностью измененный сценарий истории Эдипа можно обнаружить в истории Ореста, убившего свою мать, чтобы отомстить за смерть умерщвленного ею отца, а так же Гамлета, которому пришлось справиться с амбивалентными чувствами к своей матери, чтобы отомстить за смерть убитого отчимом отца. Но в этом сновидении речь не идет о ревности или мести. Используя ассоциации сновидца, мы можем лишь нарисовать картину Эдипова комплекса в детском возрасте, что является нормальным для мальчиков воспитанных в семье с уважительным отношением к патриархальной власти отца, которая касается принципиальных вопросов и дисциплины, но где так же принимают мать в качестве кормилицы и защитного контейнера в детские годы; от общения и радости, которые могут сопровождать эти отношения с матерью, очень трудно отказаться в подростковом возрасте.

Таким образом, сновидение на этом уровне представляет собой разрешение оригинального Эдипова паттерна. Здесь мать странным

* Фрейдскую концепцию Эдипова комплекса по праву можно считать выдающейся в силу того, что она с самого начала обнаружила движение глубинной психологии в направлении более глубокого исторического субстрата психической деятельности, чего нельзя было добиться с помощью ассоциаций связанных с влиянием исключительно семейного окружения. Это стало несчастьем, как для Фрейда, так и для будущего психоанализа, что он не последовал в историческом направлении выходящим за пределы молчаливого допущения, которого он придерживался на протяжении всего своего пути от Тотема и Табу до Моисея и Монотеизма, что именно Отец лежит в основе всех культурных изменений. У последователей Фрейда не оставалось выбора, кроме как согласиться с этим взглядом либо отступить от него, как это сделал Юнг, а позже другие психоаналитики, в особенности Эрих Фромм, которые обладали обширными знаниями об истоках культуры. С тех пор мы узнали гораздо больше о культурных корнях, в том числе благодаря выдающимся археологическим и антропологическим открытиям сделанным за последние 30 лет и сейчас гораздо лучше подготовлены, нежели наши предшественники, для интерпретации этого аспекта мифологии.

образом становится безличной и негативной, в то время как отношение к отцу приобретает личный человеческий характер, возрождая доэдиповские чувства гармоничных отношений, что сильно контрастирует с более поздней амбивалентностью. Все это произошло вследствие осуществленного пациентом положительного отцовского переноса на меня, как на его терапевта. И он, и я признали применимость символизма сновидений, но это не добавило ничего нового к нашему пониманию его психологической потребности. Все это ранее мы обсуждали, разбирая предыдущие сновидения.

Однако если представить, что в настоящем сновидении старуха в символическом виде является продолжением первоначальной темы рождения людей из земли, то в таком случае старость означает старость в мифологическом смысле, а старуха с камнем — это *Tellus Mater* или Мать-Земля, чье желание помешать путешествию юноши вызывает архаический паттерн, который можно проследить, начиная с каменного века. Одну из более поздних версий этого паттерна можно обнаружить в древнегреческом мифе о Девкалионе и Пирре, которые пережили Потоп.

[Они] молились богам, чтобы на земле снова появились люди и им был дан ответ. ... брошенные через голову камни станут мужчинами и женщинами. Почему камни? Мы можем найти ответ на этот вопрос в версии мифа рассказанного Овидием. В нем говорится, что указание было дано в пророческой форме, поскольку им было сказано бросать «через голову кости своей матери». Пирра была потрясена этим сообщением, но Девкалион догадался, что это означает и объяснил Пирре, что мать — это земля, а её кости — это камни. Чтобы воссоздать человеческую расу, нужно снова прибегнуть к помощи земли, из которой они появились.⁹

В культуре Австралии эпохи палеолита ритуальный подход к Матери-Земле основан на мифологии лабиринта — «извилисто-

го пути условного входа» в место смерти (пещера, представляющая гробницу), где новичок подвергается испытанию со стороны сильного женского персонажа. Это инициатическое испытание объединено с суровым испытанием. Меланезийские аборигены с острова Малекула проводят впечатляющий ритуал, «в основе которого лежит история зарождения общины и человека»:

«*Путешествие мертвых*», имитируемое в ритуальных танцах Вао, тесно связано с литературными легендами нашей цивилизации и предлагает некоторую общую основу в универсальном ритуале, зародившемся в каменном веке в Европе и Азии. У Вао верят, что недавно умерший мужчина подходит к входу в пещеру на берегу моря, где его встречает ужасный Призрак Хранитель. ... Когда умерший приближается, она стирает половину, нарисованного перед ней, рисунка со схемой лабиринта, которую он должен восстановить, в противном случае будет съеден. В течение всей своей взрослой жизни в церемониальных танцах он проходит «Путь» и знание целостной картины подтверждает, что он был посвященным Маки.¹⁰

Этот аспект мифа и сопровождающий его обряд описан Лейардом как низший Маки — первая фаза инициации¹¹, и так как в обряде участвует недавно умерший, речь не идет о последующем возрождении в этой жизни. Действительно, здесь вообще не стоит вопрос о возрождении, поскольку живые, в некотором смысле, никогда не умирают. Как сообщает Уильям Перри:

Народы архаичной цивилизации склонны утверждать, что они произошли от прародительницы, которая является одной из форм Великой Матери ... найденных в земле мертвых. ... Погребение — это возвращение мертвых в место их рожде-

ния, в подземный мир. ... В племени, обитающем в Верхней Бирме ... которое хоронит своих мертвых, утверждают, что их предки вышли из подземного мира через пещеры. ... Они верят, что умерший отправляется внутрь большой горы, откуда человек впервые появился ... Некоторые племена верят, что их предки появились из камней ... Они хоронят умерших, устанавливая на могилу камень.¹²

Эти архаичные люди считали себя настоящими земными людьми в соответствии с их убеждениями относительно происхождения детей. Элиаде сообщает нам:

Пока не были ясны физиологические причины зачатия, люди думали, что ребенка просто помещали в женское лоно. Мы не станем сейчас задаваться вопросом, чем именно представлялось то, что помещали: зародышем, который до того жил в пещерах, расщелинах, колодцах, деревьях и тому подобных местах, или же семечком, или даже «душой предка». Нас интересует лишь представление о том, что зачатие не связывалось с отцом.... Человек не участвует в Творении. Отец ребенка является отцом только в юридическом, но не в биологическом смысле. Родством, да и то довольно непрочным, считалась только связь по женской линии. Но со своей природной средой люди были связаны куда более тесно, чем современный профанный разум может понять. Отец лишь *легитимизирует* детей посредством ритуала, имеющего все признаки усыновления. Дети прежде всего принадлежат «месту». ... Мать только впустила их сюда; она «встретила и поприветствовала» их и самое большее — улучшила их человеческую форму.. ... Можно сказать, что в некотором смысле человек *еще не родился*. ... что на этой стадии его жизнь находилась в пренатальной фазе ... Его опыт существования

можно назвать «филогенетическим», и человек не мог полностью осознать его; он чувствовал, что вышел из двух или трех «утроб» одновременно. ... [Все это, по-видимому, было мифологическим паттерном людей эпохи неолита, предшествующим любому религиозному осмыслению земли, которое] произошло позднее — в пастушеском и особенно в земледельческом ритуальном цикле, если перейти в область этнологии. До тех пор то, что называлось «божествами Земли», было на самом деле «божествами места», т. е. всего космического окружения. ...¹³

*(Мирча Элиаде «Очерки Сравнительного
Религиоведения», М.: Ладомир, 1999; перевод с
английского Ш. А. Богоиной, Н. В. Кулаковой, В. Р.
Рокитянского, Г. С. Старостина)*

Следовательно, миф о происхождении позднее служил напоминанием о происхождении человека из бессознательного состояния единения с природой.

Теперь после амплификации фона мы можем увидеть, что инициация на этом уровне не имеет четкого порогового разделения и что смерть и жизнь также находятся в состоянии единения. На таком глубоком уровне психического сознания «то, что мы называем жизнью и смертью, — в целом это всего лишь два разных момента на жизненном пути Матери-Земли: Жизнь просто отделена от чрева земли; смерть — это возвращение “домой”». ¹⁴ В связи с этим можно предположить, что это была Мать-Земля со всем тем, что она подразумевает и что пациент встретил и отверг в сновидении. Подобно Малекуланскому посвящению в статус низшего Маки, он прошел извилистым «Путем» через горный порог и встретил женщину с её камнем жизни и смерти.

Теперь рассмотрим ассоциацию анализанда связанную со старухой: она напоминала ему реальную женщину, которая в друже-

ственной атмосфере используя свою интуицию, угадывала что-то определенное о нем, о чем не могла знать. Это качество делает старуху не просто Матерью-Землей, а своего рода духовным проводником или наставником, мудростью которого он попеременно, то восхищается, то относится с недоверием. Для этой стадии мы также находим мифологический и ритуальный паттерн. В Малекуланском посвящении «мертвеца» претендующие на статус высшего Маки, не рассматривают пещеру предков в качестве последнего прибежища. «За её пределами, оказавшись на пустынном берегу, мертвец зажигает сигнальный огонь, чтобы вызвать женщину-перевозчика — «Проводника».¹⁵

Этот дух-проводник обнаруживает себя во многих литературных традициях, и мы можем проследить феминный аспект от первоначального отделения женского душевного образа от его постоянного места обитания в камнях Матери-Земли к его последнему пристанищу в мужской психике в виде архетипического образа, выполняющего функцию доставки послания. Эта функция предвосхищает появление «мужского божества, которое является объектом не поклонения, но устремлений». Для аборигенов с острова Малекула «он представляет их сознательное стремление» и явно связан с идеей высоты достигнутой в Маки и следовательно с храмом-башней и её мифологическим аналогом — огненной горой Амбрин, которая для приверженцев высшей культуры находится за пределами Пещеры».¹⁶

В более поздней традиции Западной Европы такой женский дух-проводник находит своё воплощение в фигуре Посланника Грааля, однако связанная с ним традиция уходит своими корнями глубоко во времена Шумеров. В эпосе Гильгамеша этот дух-проводник — Сабиту, чье имя, согласно Найту, «переводится, как “шинкарка”, и в распоряжении которой находился крепкий спиртной напиток. Первоначально считалось, что её греческим аналогом была Калипсо, но в последнее время преобладает мнение, что она больше похожа

на Цирцею, у которой так же был крепкий спиртной напиток обладающий эффектом магического превращения». ¹⁷ Найт предполагает, что второе имя Сабиту может быть равнозначным имени “Еврейская Сивилла” и является формой самого слова “сивилла”. ¹⁸ Сабиту, Калипсо, Цирцея и, наконец, Кумская Сивилла Вергилия, следуя в неразрывной исторической последовательности, представляют собой длинную череду сивилл, которые

принадлежат к так называемой каменной демонологии. ... рожденной в пещере, в которой находились статуи нимф; они принадлежали к очень древним слоям веры и как сивиллы. ... поскольку смертны лишь отчасти, несут в себе божественное начало. Идейская сивилла пророчествовала стоя на камне. Вместе с ней в пещере находился каменный Гермес. ... Кроме всего прочего он был могильным камнем, монолитным «домом духов», полузабытым в «гермах» классических времен ... Неудивительно, что в классическом мифе он был проводником призраков в царство Аида и по необходимости призывал их оттуда.

Наряду с традициями классической древности Найт сообщает о:

потомке женского петроморфного духа. ... которую звали «Калех», что на кельтском языке означает «старуха». ... Как безумно пророчествующие сивиллы, Калех изображалась «ревушей с открытым ртом». ... она предстает перед героем в виде отвратительной старухи, после чего неожиданно превращается в красивую девушку. Так же характерной чертой мифических Сивилл была их неопределенная продолжительность жизни. ¹⁹

Возвращаясь к Кумской Сивилле, Найт напоминает нам, что у неё когда-то было «апотропическое имя Тараксандра», “та кто предупреждает мужчин”». ²⁰

Таким образом, функция архетипа сивиллы, по-видимому, указывает на момент, когда исходящее из бессознательного послание нарушает форму сознания у мужчин, которая не осознает себя, и в частности не сознает свою истинно мужскую природу. Следовательно, ее странное пророчество указывает на новую форму сознания, обнаруженного в области бессознательного.²¹ Эта последовательность событий называется инициатическим спуском и хорошо описана в Энеиде Вергилия. Цель инициатического спуска совпадает с целью достигнутой пациентом в его сновидении — это новая встреча с индивидуальным отцом.

Недалеко от города Кумы находился предполагаемый проход в мир мертвых. Его контролировала жрица Аполлона и Дианы — сивилла, которая охраняла храм Аполлона и пещеру. Приблизившись к входу в храм, Эней остановился, чтобы «прочитать» изображения Критского Лабиринта на воротах. Неожиданно перед ним появилась сивилла и сказала, что он должен совершить жертвоприношение. Он подчиняется её требованию, после чего она предсказывает его судьбу; он спрашивает, как ему спуститься в мир мертвых, чтобы встретиться со своим отцом Анхизом ... «золотая ветвь» станет его пропуском в мир мертвых и т.д. .. Он следует её указаниям после чего ... сивилла проводит его через пещеру ... На своем пути он встречает злых духов и слышит о наказаниях, которым подвергаются грешники в глубинах Тартара. ... В конце концов, он находит Анхиза на открытой местности, в Элизии. ... Анхиз показывает Энею его потомков — будущих основателей Рима, рассказывает о моральном управлении Вселенной. ... Вследствие этого грандиозного опыта в Энее происходят изменения; он становится более решительным и укрепляется в вере.²²

Путешествие Энея и его спуск в подземный мир означают переход между двумя культурными способами бытия; его отец Анхиз, представляет собой образ старой власти, которая была (или вскоре будет) заменена новой властью, которая в большей степени соответствует патриархальным обрядам. С помощью Энея, Рим был основан на руинах Трои — символа матриархальной общины, которая должна быть заменена новой формой патриархата в исторической судьбе Эллинского мира.

Может показаться, что этот переход произошел на относительно позднем этапе, который мы связываем с возникновением Римской империи, однако это не так. Чередующиеся патрилинейные и матрилинейные культурные формы, можно обнаружить даже на острове Малекула. Это говорит о том, что еще в каменном веке люди начали заменять символ Матери-Земли на альтернативный религиозный символ отца — солярное божество. На Малекуле существовало не принадлежавшее к какому-либо определенному культу мужское божество, которое было связано со всей солнечной системой и противопоставлялось земному принципу. «Люди говорят, что Тагхар — это прямой свет солнца и звезд, он живет на луне, но сам по себе луной не является».²³ Леви также отмечает, что «в шумерской мифологии присутствует мощный солярный элемент. А в древнеегипетских загробных верованиях, где еще больше акцентируется внимание на этом элементе, мертвые, похоже, следуют по пути солнца». Все солярные герои в своем путешествии придерживаются западного направления, следуя по пути заходящего солнца. «Подобно Шамашу, шумерскому богу солнца, Геркулес или Геракл, пересекал когда-то воды смерти ... и это был Геракл, путешествующий по океану в «чаше Солнца», которая аналогична солнечной лодке из египетского мифа». В греческой традиции земля бога солнца становится местом, в котором обитают примирившиеся со смертью. Старая родовая пещера Матери-Земли была заменена ярким солнечным светом Элизиума.²⁴

Несмотря на то что обсуждаемый нами небольшой фрагмент сновидения оставляет в стороне значительную часть символизма, который можно обнаружить даже в самой сжатой форме древнего инициатического паттерна, тем не менее, здесь присутствуют все основные ориентиры: пересечение горного порога; извилистая тропа, свидетельствующая о лабиринте и сложном подходе к пророческому представителю Матери-Земли с её камнем; обход старухи и установленного ею каменного препятствия и последующий за этим спуск на побережье, где сновидец встречает своего отца на открытой местности в лучах благотворного солнца. Гармонизация отношений с отцом, наводит на мысль о солнечном герое в момент его апофеоза. Оглядываясь назад, мы можем предположить, что молодой человек репетировал в сновидении паттерн развития, с помощью которого мальчик преодолевает связанные с детской зависимостью страхи и проверяет на прочность свое эго, тем самым удовлетворяя первоначальные требования зрелости, где отец и группа имеют первостепенное значение.

Однако материал данного сновидения заставляет нас погрузиться гораздо глубже простого изложения героического мифа. Инициация иногда успешно завершается после спуска в подземный мир, как это было в истории Энея или, как это произошло в современной версии этой истории, когда анализанд в своем сновидении совершил спуск с целью найти своего отца. Но чаще истории великих посвящений начинаются только после того, как «Героический Поиск» первоначально оканчивается неудачей. Такова была судьба Гильгамеша, Гавейна, а так же Одиссея во многих его деяниях. Тема неудачной инициации, по-видимому, подразумевает определенную тенденцию в отношении посвящаемого, который забывает отдать дань уважения (или просто не замечает) значительные следы древней женской религии земли. Гильгамеш не заметил семи хлебов, которые жена Утнапиштира,

полубогиня, выпекала в каждый из дней его семидневного инициатического сна; и, не сумев осознать истинную природу своего посвящения, он утратил растение бессмертия. Гавейн, после исцеления раны короля-рыбака с помощью важного вопроса, касающегося первых предметов проносимых во время процессии Грааля — засыпает, и секрет Грааля оказывается потерянным. Грааль, как и другие дарующие пищу магические объекты (котелки, камни т.п.) — является символом древней мудрости Матери-Земли и её пророческой связи с неизвестными силами. Когда кандидат-инициант сталкивается с этими силами, он испытывает соблазн снова вернуться под защиту героического мифа с его утешающей религией Отца. Следовательно, истинный инициант больше не может оставаться исключительно сыном своего отца, так же, как на начальном этапе он не мог оставаться исключительно сыном своей матери.

Итак, наш современный Герой Искатель в следующем эпизоде своего сновидения покидает отца и продолжает свое путешествие по незнакомой архетипической местности на более глубоком уровне, чем прежде. Этот эпизод не имеет отношения к культурному паттерну, но относится к визионерскому примордиальному опыту. Сновидец делает, не только шаг назад в исторический момент за пределы конфигураций героического мифа, но и шаг вперед для определения своего индивидуального отношения к архетипу смерти и возрождения и принципу трансформации. Соскальзывание в долину знакомит его с порогом, который он проходит тем же иррациональным способом, как это произошло в другом сновидении (Случай XIII, Сновидение 1, стр. 125). Это типично для индивидуальной инициации. Не существует удобного лестничного пролета, по которому он мог бы спуститься вниз (т.е. не существует сознательно разработанных правил процедуры). Инициант должен «проскользнуть» туда.²⁵

К этому бессознательному символизму на сознательном уровне добавляется чувство, которое анализанды часто описывают, как ощущение, будто они «отпускают себя» и не понимают, что с ними происходит. Очень часто это состояние сопровождается острым чувством тревоги, однако они снова могут обрести уверенность, когда к ним приходит понимание, что это единственный способ испытать что-то новое. Самым обнадеживающим фактором для анализанда является то, что друзья в ходе своих наблюдений, отмечают в нём положительные изменения, его раскрепощенность и, что возможно, он в большей степени становится самим собой, когда не так хорошо защищен своей социальной личностью. Тем не менее, даже, несмотря на этот обнадеживающий фактор, чуждость тесного контакта с бессознательным и предчувствие опасности достаточно остро ощущается на протяжении всего периода изменений и может потребоваться много месяцев, прежде чем произойдет полное восстановление стабильности сознательной идентичности. Причины этого мы можем найти в сравнительном исследовании самого индивидуального типа инициации в племенных сообществах — шаманской инициации.

Центральному обряду шаманской инициации предшествует некоторая форма шока подавляющего сознательную идентичность. На древнем Крите такую форму шока вызывал «Громовой обряд».

Задолго до того, как появился Зевс, гром и молния представляли собой. .. божественные силы, которые были заключены в громовом камне. ... После описания грохота, в котором смешались. .. невыносимый трубный (*bombykes*) гул, удары бронзовых цимбал и звук звенящих струн, Эсхил продолжает: «При этом бычий рев доносится из страшных и незримых очертаний, и барабан, как гром подземный наполнил тяжкий воздух страхом». ²⁶

Этот отрывок указывает на существенное сходство между громовым обрядом и сновидческим образом вулкана. То, что в сновидении вместо грома мы видим вулкан, не является несоответствием, поскольку и вулкан и гром представляют собой стихийные природные явления и могут в равной степени переживаться, как сверхъестественное. Более того, «как гром подземный» является намеком на землетрясение, которое относится к тому же порядку земных возмущений, что и вулканическая активность. Вулкан также является традиционным символом одного из проявлений Матери-Земли — богини огня.

Кэмпбелл сообщает о богине огня народа Айну, чье имя «Фудзи содержится в названии священного вулкана Фудзияма. На Гавайях богиня Пеле — является богиней опасного, но в то же время всеми любимого вулкана Килауэа, где старые вожди живут вечно, придаваясь в пламени своим королевским играм».²⁷

Однако громовой обряд говорит о существовании мощной маскулинной силы, которая высвобождается в виде грозы и вулканической активности (см. греческие боги Зевс и Вулкан). Малекуланский материал, который так часто помогал нам разобраться в противоречивом символизме, снова напоминает о том, что мужские и женские различия являются искусственными применительно к базовым архетипическим образам.

Посвящаемого, как «мертвеца», безопасно доставляют на вулканический остров, «Источник огня», в пламени которого, по некоторым сведениям, даже Ле-хев-хев может стоять во весь рост. На его вершине, согласно некоторым отчетам, мертвые в виде скелетов танцуют всю ночь напролет. На рассвете их головы отваливаются, а кости остаются лежать на земле до захода солнца. Соответствующие погребальные обряды напоминают палеолитическую практику обезглавливания трупа,

который хоронят на закате, для того, чтобы его владелец смог присоединиться к танцу сразу после того, как все требуемые условия будут выполнены.²⁸

Хотя Ле-хев-хев, как Женский Пожирающий Дух часто отождествляется с Ужасной Матерью, тем не менее, он не может «быть полностью отделен от Тагхара» — мужского божества, который, как мы выяснили, связан с мифологией Отца-Солнца. Белая и черная птицы в сновидении указывают на движение, вероятно, шаманского типа, для духовного преодоления Ужасной Великой Матери или Великого Отца.

Опыт, с которым сновидец столкнулся в долине, указывает на обряд прозрения, а угроза извержения вулкана, по-видимому, готовит почву для серии событий, характерных для архетипа инициации. Во время обсуждения сновидения пациент чувствовал, что в каком-то смысле его оставили защитные силы, которые он черпал в отце и социальном классе к которому принадлежал, — силы, которые сейчас молодой человек, с сожалением, вынужден оставить, чтобы в одиночку отправиться на поиски собственного пути. Его укрытие в маленькой хижине поначалу может навести на мысли о попытке восстановить иллюзорное чувство безопасности в этом диком месте. Но образы в мире сновидения, даже в том случае, когда они появляются в сжатой или искаженной форме всегда содержат в себе важные символы; с этой точки зрения его укрытие в хижине, вероятно, имеет ритуальное значение и завершает громовой обряд. Последовательность событий предполагает, что, поскольку он нашел хижину, то избежал опасности исходящей от вулкана, и поскольку он уединился в хижине, то затем встретил преображенное животное.

Мы знаем, что громовой обряд в племенных общинах завершается церемонией возрождения. Инициантов держат в доме отдельно от остальных, пока дух грома находится за границей. Позже,

когда они покидают дом, их учат тому, как стать духами грома (т.е. вращать ревун). В некоторых племенах дом напоминает по форме дракона и когда юноши заходят внутрь через пасть дракона, создается впечатление, будто их поедают или поглощают. В зависимости от того является ли угрожающий монстр женщиной или мужчиной, вход в хижину имеет форму дракона (*vagina dentata* или «зубастая вагина») или форму птичьего клюва (угрожающий отец). Когда юноши выходят из дома с новыми именами, отношение окружающих к ним меняется, теперь к ним относятся, как к маленьким детям (т.е. как к заново рожденным). В отличие от этих коллективных хижин, в сновидении и опыте сновидца присутствует одиночная хижина. Мы находим у Элиаде описание этого типа индивидуальной инициации, который встречается главным образом среди аборигенных сообществ Северной Америки и Австралии.

В возрасте от десяти до шестнадцати лет мальчики уединяются в горах или в лесу. Это нечто большее, чем просто отделение от матери характерное для всех ритуалов половой зрелости; здесь присутствует разрыв с сообществом живых. ... Вступление новичка в религиозную жизнь является следствием его личного опыта — сновидений и видений, вызываемых с помощью проводимых в уединении аскетических практик. Новички постятся, особенно в первые четыре дня ... очищают себя повторяющимися чистками, налагают на себя пищевые запреты и предаются многочисленным аскетическим упражнениям. ... Только после этих напряженных усилий новичок получает откровение от своего духа. Обычно дух предстает в виде животного, что подтверждает космическую структуру религиозного опыта новичка. В более редких случаях дух антропоморфен (в случае, когда он является духом предка). Новичок разучивает песню, которая помога-

ет ему сохранить связь со своим духом на протяжении всей жизни. Девочки удаляются в уединение во время их первой менструации; но им совершенно не обязательно обладать духом-опекуном. ... Уединение новичков в пустыне равнозначно личному открытию сакральности космоса и животной жизни. Вся природа раскрывается как иерофания.²⁹

Одна из таких аборигенных групп подробно описана Хайме де Ангуло, которому удалось пообщаться с ними на их родном языке. Это индейцы племени Ачумави из Северной Калифорнии.

Нет никаких свидетельств относительно племенных обрядов инициации (за исключением обряда, который проводили во время первой менструации у девочки) ... но когда приближается время полового созревания, юноша Ачумави получает следующие указания от старейшин:

«Скоро ты станешь мужчиной. Где твой *тинихови* (*tinihowi*)? Ты больше не ребенок. Скоро ты будешь обладать женщиной. Скоро ты отправишься на охоту с мужчинами и если тебе будет сопутствовать удача ты получишь свою часть добычи. Но если у тебя нет *тинихови* (*tinihowi*), ты ничего не добьешься, ты будешь обычным индейцем, никем. Если у тебя есть приносящий удачу *тинихови* (*tinihowi*) и ты охотник — ты найдешь добычу. Если он подходит для охоты, он приведет тебя к твоей добыче. , , , Иди, иди за своим *тинихови* (*tinihowi*). Иди в горы. Вечером, во время захода солнца, когда горы станут красными, начинай свой подъем, быстро взбирайся, беги и не останавливайся. Попытайся взобраться на вершину до того, как исчезнет солнце. Вблизи вершины ты найдешь озеро [Эти озера представляют собой древние вулканические кратеры, не очень широкие, но чрезвычайно глубокие.

...] Это ужасное место, место страха. В этом озере обитает множество *тинихови (tinihowis)*. Они не любят шум. Молчи, не кричи и не пой. Не перекатывай камни. ... Нырни в озеро вниз головой. Не бойся. Ты умрешь. Но если тебе суждено увидеть *тинихови (tinihowi)*, он вытащит тебя. Многие из тех, о которых ты не подозреваешь, наблюдают за тобой. Возможно, ты им понравишься. Возможно, это будет камень или рысь, птица или муха. И он скажет: "Этот мальчик мне нравится. Я буду его братом. Я спасу его." Затем *тинихови (tinihowi)* вытащит тебя из воды на берег и вернет к жизни. Ты придешь в себя и он скажет: "Просыпайся, я буду защищать тебя." После этого ты должен вернуться. Но тебе нельзя никому рассказывать о нём, ни отцу, ни мне, никому. Никому не говори, как выглядит твой *тинихови (tinihowi)*. Он только твой и не предназначен не для кого другого. Периодически иди посмотреть на него. Он научит тебя своей песне. Спой его песню и позови его. Скоро он выйдет из леса. Он услышит. Он скажет: "Меня зовет мой брат." Так он постепенно узнает тебя. Он станет твоим другом. ... Никогда не приводи его домой. Встречайся с ним только снаружи. ... Ты должен быть чистым, когда идешь на встречу к нему. Прими горячую ванну, а если ты вспотел, то искупайся в реке. Перед тем как пойдешь к нему постись и не ешь мяса. Но главное, перед тем как пойдешь к нему, не прикасайся к женщине. Он сразу учует. Но, возможно, тебе не повезет. Возможно, ни один *тинихови (tinihowi)* не захочет стать твоим братом. Не всем везет, не у всех есть *тинихови (tinihowi)*. В таком случае ты будешь обычным индейцем, простым человеком, никем». ³⁰

Описываемый Ачумави образ *тинихови (tinihowi)*, удивительно похож на недавно обнаруженные в Испании, Франции и Африке

ранние палеолитические пещерные рисунки животных. Возможно, из этих эндопсихических представлений и их конкретизации в живописной и скульптурной форме возник целый комплекс первобытной культуры — песня, танец, охота и, наконец, групповые ремесла: сельское хозяйство, медицина, магия и группы Куретов.

Характерной особенностью племен Америкаснких равнин являются парильни — небольшие хижины без окон с одной дверью, располагающиеся на различном удалении от лагеря. Эти хижины посещают не только колдуны, но и иницианты в определенное время отправляются туда в одиночку.

Представитель племени Фокс, принадлежащего к североамериканской народности Алгонкинов, рассказал миссионеру о своем опыте в парильне: «На коже часто ... делают надрезы. Это нужно для того, чтобы открыть проходы, через которые сможет пройти *маниту* (эквивалент *манны* у Алгонкинов). Маниту обитает в камне. Под действием жара огня он увеличивается и когда на него брызгают водой — исходит из камня. Он выходит вместе с паром, и вместе с паром входит в тело в том месте, где находит проход. Оказавшись внутри, он перемещается по всему телу, вытесняя все, что причиняет боль. Прежде чем *маниту* вернется в камень, он передает телу часть своей природы. Именно поэтому вы так хорошо себя чувствуете после посещения парильни». ³¹

В этом описании в очень сжатой форме представлены обряды очищения огнем и водой, которые объединены в церемонию возрождения индивидуального типа, благодаря которой инициант не только встречает примордиальный дух, но способен обладать и управлять им, а так же хранить его в себе. Это существенно отличается от тех жертвоприношений и таинств, которые «как правило,

переходят в коллективные регулярно проводящиеся публичные церемониальные контакты». ³² В нашем случае мы имеем дело с личным, индивидуальным, изолированным усилием, предпринимаемым с целью установления контакта.

Таким образом, маленькая хижина в сновидении выполняет функцию обеспечения переходного этапа сдерживания между очищающим громовым обрядом и трансформирующим обрядом встречи с животным. Молодой инициант, после своего первого длительного путешествия в одиночку, наконец, совершает обряд прозрения. ³³ Но что должно быть преобразовано животным в этом сновидении? Ответ мы найдем в ассоциациях пациента. Король-лягушонок — сказка, в которой девушка обещает жениться на лягушонке, после того, как он достанет её мяч, упавший на дно колодца. Лягушонок помогает ей, после чего требует от неё сдержать свое обещание. Одна лишь мысль о том, что она станет женой мерзкого создания, вызывает у неё отвращение. Она швыряет лягушонка об стену, после чего он превращается в принца, за которого она с радостью выходит замуж. Эротическая тема, представленная в этой истории аналогична той, которую мы находим в мифе Хопи повествующем о Юноше-Змее, где сексуальный страх устраняется с помощью амбивалентного действия, в котором притяжение и сопротивление объединяются.

Более наглядный пример мифа о превращении животного можно обнаружить в сказке «Красавица и чудовище». В своем постепенно меняющемся восприятии скрытых человеческих качеств Чудовища, эротическое чувство Красавицы освобождается от кровосмесительной связи с отцом и трансформируется в зрелую способность любить по-человечески, не думая о себе. Вероятно, поэтому превращение Чудовища в принца, которое происходит после того, как девушка принимает своего возлюбленного зверя, указывает на переход из девственного состояния в состояние пробуждения её сексуального

инстинкта. Однако сексуальная интерпретация таких историй является недостаточной, поскольку, как мы могли убедиться на примере Змеиного Мифа, сила трансформации присущая символу животного всегда содержит более глубокий смысл самопознания и осознание формы бытия состоящей из связей и отношений, которая дополняет исключительно сексуальное побуждение.

Тем не менее, героическая сила сексуального принуждения является мощным образом в мужском подходе к Эросу. Маскулинный миф, аналогичный феминному мифу о *Красавице и Чудовище*, — это история об *Отвратительной Невесте*, найденная среди легенд о короле Артуре. Эта история рассказывает о рыцаре, который был вынужден против своей воли жениться на отвратительной старухе. Проявляя рыцарскую галантность и преодолевая отвращение, он обнимает ее, после чего она превращается в красивую принцессу, которую он с радостью берет в жены. В раннем эпизоде Змеиного Мифа Бирюзовая Женщина — жена Солнца, позволяет Юноше-Змею провести с ней ночь. Ночью она красива и желанна, однако утром он просыпается и видит перед собой отвратительную старую ведьму. Здесь сексуальность представлена, как инцестуальное желание, чередующееся с инцестуальным табу, которое превращает красоту в уродство, точно так же, как мальчик испытывает амбивалентные чувства к своей матери. Но если все происходит наоборот, как в эпизоде с Юношей-Змеем, который следуя указанию Женщины-Паука, мужественно хватая змею, тогда инцестуальное табу насильственно преодолевается утверждением силы эго, которая превращает секс в Эрос. В таком случае сила трансформации, содержащаяся в символе животного, может быть вызвана таким образом, чтобы освободить анализанда для его первой по-настоящему человеческой реакции на любовь. Это инициация с помощью секса.

Именно такой тип опыта был предоставлен в распоряжение пациента. Его сновидение и полученный из него инсайт на самом деле являются поворотным моментом в его развитии — подлинным образом перехода. Пассивность его бессознательной связи с матерью и с детским миром (который также включал защитные любовные аспекты раннего отцовского отношения к нему), а так же защитные стены его социальной идентичности, возведенные для него привитыми с детства культурными традициями, были разрушены его реакцией на этот опыт.

Примечательно, что его ассоциации были связаны с историями, которые возможно в большей степени подходили для инициации женской психики. Однако мужское и женское взаимозаменяемо на уровне инициатического архетипа; и для его женской природы (анимы) столь же естественно реагировать эротическим пробуждением на трансформирующую силу животного, как и девушке в сказке испытать призыв к действию со стороны её мужской природы (анимус), как это произошло в сказке Король-лягушонок.

В своеобразном смешении мужских и женских установок меняется эротический характер. Сначала изменилась сексуальная реакция молодого человека. Символическое животное, похоже, передало определенную мудрость, которая позволила ему пережить сексуальный опыт, не в качестве завоевателя, а скорее с чувством подчинения. Секс под эгидой героического мифа, особенно для юношей, переживается как триумфальный акт. Под эгидой инициации он становится скорее актом единения и освобождения. Но эффект от этого преобразующего опыта не заканчивается здесь. Он перенес этот опыт на новый и весьма активный период своей жизни, во время которого он начал осознавать свою способность получать и отдавать любовь, и обнаружил, что поскольку эта способность является частью цивилизационного процесса в целом, то она представляет собой гораздо

более ценное приобретение, чем иллюзорное очарование любимым человеком.

Правда он встретил этот цивилизационный процесс на уровне, который в сновидении ассоциируется с бизоном — диким животным, которое имело важное значение в великих охотничьих культурах эпохи палеолита; пейзаж в сновидении указывает на первобытное восприятие природы, как живого организма обладающего магической силой. Но эти факты не ставят перед нами неразрешимого парадокса, поскольку все указывает на то, что трансформация происходит от животного к человеку, но не в обратном направлении. В результате пережитого в сновидении он должен стать в меньшей степени животным, как его животное с человеческим взглядом, которое, по всей видимости, в итоге станет человеком. Встреча проходит на важном пороге, где мы можем обнаружить следы человеческой культуры — деревянные ворота и возможно выращивание определенного типа растений, таких как лилии, которые он видел в месте, напоминающем долину.

Здесь мы снова сталкиваемся с универсальным символизмом возрождения, который впервые появляется в начале сновидения, предлагая одновременно Благовещенский или пасхальный символизм, где лилия символизирует фактическое рождение Христа или его возрожденное состояние, а так же (погребенную глубоко в истории) Минойскую богиню, которая «стоит над весенними лугами или спускается с неба в толпу своих экстатичных поклонников или сидя под своим деревом, получает в качестве подношения лилии и маки — первые плоды своей собственной щедрости».³⁴ В ходе сновидения древняя Мать-Земля с её суровым культом мертвых незаметно превращается из каменного в растительный цикл и сам сновидец определяет это, как процесс изменений, который мы называем смертью и возрождением.

II. Чаша Диониса

Представленное в предыдущем случае воображаемое пробуждение естественного опыта возрождения в сновидениях пожилых людей, особенно женщин, является более сложной формой инициации, вызывающей тип символизма, который в нашей западной традиции появился из греко-римской античности. Сказки, напоминающие *Красавицу и Чудовище* по-прежнему пользуются большой популярностью, поскольку они незаметно доставляют в современную цивилизацию, по крайней мере, частично, послание из естественного бессознательного, которое так шокирует набожных христиан и которое они в максимальной степени подавляют. В дохристианские времена это являлось частью широко распространенной мистерияльной религии, ассоциирующейся с богом Дионисом. Христиан шокировал оргиастический характер связанных с этой религией народных празднований; вместе с тем на бессознательном уровне они восхищались ими, что нашло свое выражение в культе ведьм Центральной Европы с его многочисленными скандальными практиками, но главным образом с его историями о шабашах ведьм, которые художники эпохи Возрождения изображали на своих картинах, где в качестве центральной мужской фигуры выступал дьявол в облике козла.

Но ошибочное позднесредневековое предположение о том, что эта форма обряда была исключительно развратной, возникло из-за чувства вины, которое было вызвано сильным вытеснением некоторых естественных и радостных импульсов. Чудовище в сказке заставляет Красавицу примирить добродетель с эротической любовью; в свою очередь религия Диониса в этом отношении идет значительно дальше. Во время главного ритуала иницианты находятся в самом сокровенном святилище, где союз бога с его феминным двойником Ариадной, представляет собой опыт, полностью выходящий за пределы принципа добра и зла. Инициант на время теряет рассудок, но

находит в природе божественный дух, который исцеляет его. То, что, в этом ритуале, кажется оргиастическим, на самом деле символизирует стремление человека говорить с духом природы на языке, отличном от языка разумной логики. Следовательно, чаша Диониса, которую он предлагает всем своим последователям, при правильном употреблении её содержимого не является источником опьянения, но представляет собой контейнер бесценного тайного знания, которое проще донести с помощью ритуальных действий, нежели слов.

Разумеется, данная точка зрения не является самоочевидной, и неудивительно, что такая мудрость выражается не в психологических теориях, а в красочных визуальных образах бессознательного. Материал такого рода можно обнаружить в живописи пациентов проходивших лечение у Юнга и таких его последователей, как Адлер, Хардинг и Викс,³⁵ но эти примеры не исключение. Всякий раз, когда человек подходит к определенному порогу, разделяющему сознательное и бессознательное, мы находим некоторую закономерность в том, что материал, появляющийся в его фантазиях, пробуждает в нем интерес к возвращению к дочеловеческому животному уровню бытия. Сначала это может стать причиной тревожного или панического состояния вследствие лежащих за порогом неизвестных сил, которые могут привести к отделению неустойчивого эго. По этой причине аналитики внимательно следят за сновидениями и материалом активного воображения, чтобы определить имеет ли бессознательное подавляющий характер.

Если бессознательное представляет собой дискретную и понятную последовательность визионерских событий, и если каждое из этих событий пробуждает у пациента эмоциональную способность понимать и частично ассимилировать это событие перед переходом к следующему, то во время терапии мы можем определенно сказать, что имеем дело с современным эквивалентом опыта древних инициатических мистерий. Однако все это может быть в полной мере реа-

лизовано и доведено до своего логического завершения, при условии, что терапевт способен сопереживать своему пациенту и стать проводником его опыта с позиции человека, который лично знаком с этим опытом. Он должен, по крайней мере, частично, взять на себя священническую функцию, которую пациент непременно возложит на него; он так же должен помочь пациенту разрешить перенос таким образом, чтобы освободить его для новой жизни, двери в которую для него будут открыты благодаря опыту инициации.

Актуальность Дионисийского архетипа в современном бессознательном можно продемонстрировать на примере живописи одной пациентки, описываемой Юнгом в «Архетипы и Коллективное Бессознательное: Исследование Проведенное в Процессе Индивидуации». Юнг сообщает нам, что его пациенткой была американка со скандинавскими культурными корнями, и это, по-видимому, указывает на то, что она психологически была настолько отдалена от культурных архетипов греко-римского мира, насколько это вообще возможно для западного человека. Но именно по этой причине — для того чтобы растопить флегматичный сознательный контроль над этим недавно христианизированным исландским культурным комплексом — ей нужно было испытать (как писал Китс) «кубок наполненный южной теплотой». Её первоначальная реакция на бессознательное, казалось, существует благодаря её личным отношениям с доктором Юнгом, выступающим в качестве её лечащего врача; но он появился в её фантазии не как врач, а в облике чародея с волшебной палочкой, который наводит на мысль о Гермесе или Меркурии — духовном фаллическом повелителе душ.

На первом рисунке пациентка изобразила себя на скалистом берегу в окружении больших камней. Она чувствовала себя пойманной и беспомощной, ей необходимо было освободиться. Следующий рисунок Юнг описывает так: «Одна из округлых фигур была смещена со своего места золотистой вспышкой молнии. ... Личные

отношения со мной, кажется, прекратились; рисунок изображал обезличенный естественный процесс. ... Молния означает внезапное непреодолимое изменение психического состояния». По-видимому, это указывает на то, что хотя образ вспышки молнии, которая выбросила взрывом пациентку из некоторой формы бессознательного, подразумевает сексуальный символизм, тем не менее, освобождение приходит сверху и опыт скорее ведет к духовному освобождению, чем к сексуальному оплодотворению. Таким образом, она включается в процесс индивидуации посредством инициатического опыта. Это подтверждается другими двумя рисунками, на которых был изображен змей, чьи действия носили фаллический характер. Змей проникает в одну из фигур напоминающую земную сферу, которая взрывом была отброшена со своего места и теперь свободно парила в воздухе. Проникающий сверху Змей с парой крыльев над головой, демонстрирует, что он является инструментом духовного, а не сексуального пробуждения.³⁶

Случай XV (Женщина, 45 лет).

Аналогичный символизм, описывающий это космическое нападение, но в несколько более наглядной форме, был связан с активной фантазией другой моей пациентки.

Фантазия 1: Сцена изображает отдаленную горную местность. Большие горные вершины здесь соседствуют с глубокими ущельями. Погода ненастная с сильным ветром. Мужчина-великан пробирается через болота и горные вершины навстречу яростному ветру, который почти вырывает деревья с корнями. Перед собой мужчина подталкивает откинувшееся назад обнаженное тело полной женщины с длинными темными волосами. Складывается впечатление, что эти двое идут вместе, но передвигаются они за счет мужской силы и мощи. Он подходит к краю темного ущелья, в это время вся природа, как будто трепещет, ветер усиливается, слышны раскаты грома и небо

озаряется вспышками молнии. Земля дрожит и разверзается и они опускаются на дно ущелья. Дождь разливается с небес на землю.

Интерпретация: В этой фантазии со всей очевидностью проявляется сексуальный символизм и сама пациентка объясняет его, как изображение эротического шторма внутри её собственной природы, когда она потеряла связь с гуманизирующим обществом реальных мужчин. Тем не менее, космический шторм и насильственный союз мужчины и женщины, оканчивающийся разливающимся с небес и входящим в землю оплодотворяющим дождем означает нечто большее, чем секс. Он выражает потребность в пробуждении её земной природы каким-то неясным, но очень настойчивым способом. В отличие от обычной угрозы вулканического извержения, с которой мы столкнулись в сновидении предыдущего пациента, она находится в присутствии истинной тайны приводящей в трепет (*mysterium tremendum*).

Рождение бога Диониса характеризуется аналогичным символизмом. В фиванской легенде о рождении Диониса говорится, что он сын Семелы, богини Луны — Кераунии («Земли, пораженной громом»). Еврипид в Ипполите описывает Семелу как «Невесту разящего грома», причиной смерти которой стало одновременное зачатие и рождение Диониса. В «Вакханках» сам Дионис представляет себя как:

«Сын Зевса, Дионис, я — у фиванцев.

Здесь некогда Семела, Кадма дочь,

Меня на свет безвременно явила,

Огнем Зевесовой грозы поражена...»

(Еврипид «Вакханки»,

перевод: Иннокентий Анненский)

Очевидно, что это не естественное рождение, а духовное — новое рождение соответствующее возрождению иницианта в обряде

перехода. Это первоначальное рождение, несомненно, является результатом зачатия небесным духом, «похожим на Урана, которого впоследствии затмил величественный Зевс». Место где умерла пораженная громом Семела, стало священным памятником и ассоциировалось с верой в эффективность грозового обряда, как важного инициатического события. Однако в греческой легенде упавший с неба аэролит — грозовой камень «обладающий способностью очищать от безумия» символизировал Мать. Она имела власть, как связывать, так и разрешать. В этом она была похожа на своего сына Диониса. ... Орест очистился. ... от посланного матерью безумия, при помощи священного камня. Пифагор, во время своего пребывания на Крите, встретил одного из Идейских Дактилей, поклонников культа Матери, который очистил его с помощью молнии».³⁷ В другой версии этой легенды мы узнаем о рождении Диониса из бедра его отца — Зевса:

Из огня он вырвал сына,
Из бессмертного, и спрятал
У себя в бедре, воскликнув:
«Дифирамб мой сын, укройся
Ты к отцу в мужское чрево!
Будет день, — и Дифирамбом
Звать тебя велю я Фивам»...»,³⁸

*(Еврипид «Вакханки»,
перевод: Иннокентий Анненский)*

Очевидно, что здесь речь также идет о втором рождении или новом рождении, которое относится к инициатическому обряду, представляющему финальный переход от Матери к Отцу — архетипическому событию, отражающему пубертатные обряды первобытной древности.

Бога в этой легенде зовут Дифирамб, что буквально означает «Зевса-прыгающая-песнь». Слово «прыгать» взаимозаменяемо со словом «порождать», поэтому мы имеем здесь обряд плодородия, представленный инициатическим танцем, в котором Дионис является центральной фигурой и представлен либо в образе быка, либо как человек — Курос, т. е. юноша инициант. Из этого обряда возникает другая традиция, которая связывает Дифирамба с козлом; из которой, как сообщает нам Аристотель, рождается трагедия — песнь козла*.

В обоих случаях описанных в этой главе, проявляющаяся в фантазии сила аналогична той, что мы видели в легенде о Семеле, представляет собой насильственную силу, которая обладает исцеляющим эффектом громового обряда. Вторая пациентка была в большей степени подготовлена для восприятия этого события, как свидетельства восстановления силы эго после пережитого ранее и вызывающего особую тревогу натиска сил коллективного бессознательного. Она особенно была впечатлена правдивостью утверждения о том, что такое посещение природы «обладает силой способной очистить от безумия» и «властью связывать и разрешать».

Символизм этих фантазий и соответствующие им ритуалы подчеркивают мощный опыт смерти, который содержит в своих образах столь же мощное обещание возрождения. Но символы возрождения не раскрываются до тех пор, пока мы не достигнем аспекта материала, который выходит из мрака тайны на свет природы и благодаря которому тайну можно разгадать. Это не дневной свет полного сознания, а полусвет пробужденного сознания из глубокого бессознательного, свет рассвета или наполненные смыслом сумерки. Парацельс, великий психолог эпохи Возрождения, называл это со-

* Трагедия (τραγῳδία) по-гречески дословно означает «песнь козла» или «козлиная песнь», и образовано от слов τράγος (tragos) — козел, и ᾠδή (ōidē) — песня, песнь. (прим. пер.)

знание светом природы, *природный свет (lumen naturae)* — алхимическое выражение, которое передает ощущение сосуществования духа и секса, мужчины и женщины в индивидуальном опыте.

Особое сияние *природного света (lumen naturae)*, как формы психического сознания представлено в другой живописи пациента доктора Юнга. Рисунок попал в руки к Юнгу после смерти пациента, и он воздерживался от любых комментариев на его счет. Следовательно, все что мы о нем скажем, будет носить гипотетический характер, однако, на мой взгляд, этот рисунок достаточно убедительно демонстрирует опыт заключительных стадий дионисийской инициации, начальные стадии которой были представлены на рисунке, изображающем вспышку молнии. В центре рисунка находился символ солнца, который был окружен со всех четырех сторон красиво оформленной серией из восьми лоз с гроздьями винограда. Фон разделен на восемь радиальных сегментов, мягко окрашенных в градуированные оттенки спектра, где синий плавно переходит в зеленый, желтый, оранжевый, красный и фиолетовый по кругу. Фон рисунка был полностью черным. Рассматривая черный фон в контексте мистерий Диониса можно сказать, что это темнота самой мистерии, полуночное сознание, в рамках которого внутреннее солнце проливает свет на символическое сознание — Диониса, в его солнцеподобном аспекте, как Дифирамба — возрожденного сына Зевса-громовержца. Виноградные лозы символизируют рост, из того места где умерла пораженная громом Семела, растения из плодов которого кроме всего прочего делают напиток являющийся источником вдохновения — вино; соответственно, плоды винограда представляют собой содержащуюся в чаше Диониса инициатическую тайну, которая рассказывает о существовании духа в природе. Я бы сказал, что этот рисунок представляет собой важнейший символ этого опыта, но поскольку он не содер-

жит специфического значения для анализанда, мы, естественно, хотели бы узнать, что это может означать в женской живой структуре жизни.

Ответ или частичный ответ на этот вопрос я получил из сновидения моей пациентки, которое приснилось ей сразу после фантазии о буре в горах, гигантском мужчине, его женщине и их эротическом жертвоприношении силам природы, которые были высвобождены в современном представлении громового обряда.

Сновидение 1: Раннее утро. Атмосфера спокойная. Я просыпаюсь в доме, который представляет собой часть домашнего хозяйства, построенного вокруг квадратного внутреннего двора с открытыми воротами. В центре двора расположен колодец, к которому все люди подходят, чтобы набрать воды. Кажется, я являюсь членом семьи, женщиной, которая хорошо знакома со сложившимся жизненным укладом. Всем своим существом я переживаю рождение нового дня. Солнечные лучи, спускаясь с неба, теплотой разливаются по земле, где-то недалеко жужжит пчела. Люди суетятся, следуя ритму повседневной жизни. В момент пробуждения и рефлексии я нахожусь в гармонии с повседневной жизнью и мистериями темной жизни, которые, кажется, переплетаются друг с другом. Я собираюсь встать и прожить этот день.

Ассоциации: Ничего конкретного и личного.

Интерпретация: В данном послании отсутствует проявление какого-либо дионисийского безумия или насилия. Действительно атмосфера в сновидении не дионисийская, а классически аполоническая с присущим ей спокойным, упорядоченным и рациональным представлением о жизни. Это возрождение, которое наступило после ритуала расчленения, символизирующего смерть. Но возрождение не является в полной мере духовным. Оно возникает постепенно в полумраке рассвета на фоне мертвой ночи. Не очень яркий дневной свет приводит не к эйфорическому

состоянию блаженства, но к трезвому восприятию человеческой личности и её места по отношению к сообществу в целом. Поэтому чаша Диониса дарует не просто животное состояние, растворенное сознание и экстаз от сексуального насилия. Она также предоставляет возможность жить в природе с духом и в конечном итоге дарует мудрость для понимания жизни, как взаимодействия с окружающими в свете внутреннего сознания, которое символизирует солнце.

Нам не составит труда проследить переход от дионисийского хаоса к аполлоническому духу порядка. Аполлон всегда должен побеждать — это во что наше образование заставило нас поверить. Но аналитический психолог на своем пути снова и снова сталкивается с тем, что эта точка зрения недостаточна в отношении современного человека, поскольку в таком случае мы упускаем из виду глубокий смысл, заложенный в дионисийской инициации. Фантазия пациентки связанная с поиском своего места в упорядоченном обществе и её новое стремление жить более полной жизнью в настоящем, оставалась с ней какое-то время, но позднее фантазии заставили ее вернуться в хтонический мир Матери-Земли, где были скрыты темные силы. В еще одной, более поздней фантазии, она видела змея, проникающего снизу в её тело и пронизывающего все его части, заставляя снова почувствовать репродуктивную мощь земли. В другой раз она видела последовательность фантазий, изображающих проходивший в священном месте ритуальный союз между мужским и женским элементом, которые сначала были представлены в виде животных, а затем в виде мужчины и женщины. Этот союз, в серии содержательных образов, породил не новорожденное животное или человека, а сноп пшеницы. Все эти фантазии напоминают тему священного брака и переносят её на более важный уровень, где *конъюнкция* (*coniunctio*), или объединение противоположностей, выражаю-

щееся во внутреннем смысле как мужское и женское, порождает что-то новое.

Это был также Дионис, который являлся не просто виноградной лозой, но богом всего растущего, которого в Элевсине связывали с пшеницей и часто называли Иакхом. Такие продукты природы, как растения, символизируют метаморфозы. «Аполлон — это принцип простоты, единства и чистоты, Дионис — множественных преобразований и метаморфоз».⁴⁰ В народных празднествах, уходящими в прошлое к египетским праздникам посвященным Осирису, присутствовал вульгарный, оргиастический элемент религии Диониса, который для участников праздника означал увеличение фертильности животных и женщин, а так же урожайности сельскохозяйственных культур. Священная брачная корзина (ликнон) представляла собой зерновую веялку и была наполнена фруктами и предметами фаллической формы, которые символизировали инициатическое новое рождение. Позже этот символ поднялся над вульгарностью коллективных ритуалов весны и солнцестояния и утратил всякую связь с духом божества в природе. Он стал исключительно духовным, то есть аскетичным, и оторвался от религии Диониса, которая поддерживала связь с животным-человеком до конца.

Это отчуждение, которое исторически начало ощущаться в позднеэллинистическом мире с возникновением орфизма и неоплатонизма, превратилось если не в практику, то в закрепленное правило веры в раннехристианский период. В конечном счете, в Европе в эпоху Возрождения и затем снова в период Пуританского Христианства, это привело к тому избытку аскетизма, для компенсаторной потребности которого необходимо было снова вернуться к древней дионисийской инициации. В наше время это нашло свое выражение в форме фрейдистской революции половой морали с повторным открытием Принципа Удовольствия.

Случай XVI (Женщина, 20 лет)

Иногда сновидения современного человека одновременно с детской непосредственностью и божественной мудростью демонстрируют нуждающееся в корректировке истинное положение дел. Одной молодой англичанке приснилось, что она участвует в ночной церковной службе, проходившей в красивой христианской церкви. К её изумлению крыша церкви начала обваливаться, а стены разрушаться под воздействием, прорастающего снаружи, мощного виноградника. Не обращая внимание на происходящее, священник объявил: «А теперь мы переходим к языческой части церемонии», которая казалось в сновидении, является, чем-то вполне естественным. Здесь, как и в дионисийском обряде посвящения, мы можем обнаружить акт дарования радости истинно верующим — важный элемент, отсутствующий в женской концепции церковной религии.

Еврипид о Дионисе писал в Вакханках, что он был не просто земной радостью, но радостью, которая сочетала в себе дух и природу:

«Его радостью клянусь я,
Клянусь ветвью винограда,
Что обиды не таит Он
И не чувствует презренья,
К простоте происхождения
Или низкому рождению.
Но из всех живых на свете,
Тем, кому Его вино дарует
Безграничность, безупречность.
Лишь на тех он гневно смотрит,
Кто от радости уходит...»⁴¹

Во всех современных продуктах бессознательного, демонстрирующих этот символизм, мы наблюдаем одну и ту же тенденцию

к объединению эмоций и упорядоченной мыслительной деятельности в одном значительном и трансцендентном опыте, освещенном этой вечной демократической радостью, в которой дифирамбы Диониса и оды Аполлона сводятся воедино.

Безусловно, дионисийская религия это не только церемония инициации для женщин, целью которой является подготовка к сексуальной жизни, браку и материнству, хотя эти элементы и преобладают в символизме Дионисийского творчества. Для мужчин не менее важным является участие в обряде нового рождения и подчинение силе священного брака. Женщина нуждается в посредничестве бога в её инициатическом обряде самопознания; однако мужчина так же нуждается в посреднической роли богинь, в качестве анима-фигур, освобождающих его от его материальности. Ему даже в большей степени, чем женщине необходимо найти архитипические средства, которые помогут свести в одном опыте секс и душу или дух и природу. Особенно это касается современных мужчин, которые будучи наследниками иудейских или пуританских монотеистических традиций, придерживаются строго патриархальных взглядов. Они так же имеют привычку думать о жизни, но не чувствуют жизненный импульс, который можно было ощутить во время Дионисийских обрядов и Элевсинских мистерий.

Случай XVII (Мужчина, возраст 36)

Моего пациента, который достиг необходимой естественной автономии, как равный среди равных и добился значительных успехов в карьере, все еще одолевали серьезные сомнения, касающиеся его отношения с женщинами. Его первый брак закончился разводом. После развода он влюбился в другую женщину, но боялся вступить в брак, из-за чего его не покидало ощущение неудовлетворенности жизнью. Посредством ассоциаций к своему сновидению он с удив-

лением обнаружил в себе внутреннее желание иметь собственных детей. Сновидение было следующим:

Сновидение 1. Я читал статью в научном журнале. Статья была написана, легким для понимания научно-популярным языком. В ней был описан новый, точный метод измерения времени. В серии диаграмм и сопроводительных материалов было показано, что старые методы измерения основаны на применяемых в астрономии математических вычислениях. В статье отмечалось, что новый метод намного точнее: за один год погрешность составляет менее $1/1000 - 1/10\,000$ секунд. Суть нового метода измерения состоит в том, что к пшеничному зерну крепиться электрод передающий сигнал на большую электронную машину. Весной каждого года в одно и то же время, начало процесса прорастания сопровождается тихим звуком, который усиливается с помощью электроники. Именно с этого момента следует начинать отсчет года.

После прочтения статьи, я начал обдумывать и искать причины, по которым этот метод мог бы не работать. Мне казалось, что климат, почва, разные сорта пшеницы и даже отдельные различия в зернах одного сорта приведут к значительным погрешностям в измерении начального времени прорастания. Затем я вернулся к статье и обнаружил, что в ней описываются и обсуждаются все эти причины, после чего дается заключение, что хотя такого рода погрешности нельзя исключить, фактические исследования подтверждают точность нового метода.

Ассоциации: Приводятся в описании.

Интерпретация: Сновидение пыталось убедить этого современного рационалиста с протестантским воспитанием в том, что ему необходима новая жизненная ориентация, которая наполнит его жизнь значительным эмоциональным содержанием. Так как сновидение общалось с ним на близком ему научном языке, он не мог отвергнуть такое убедительное и аргументированное высказывание. Поскольку

он должен был принять его, не как что-то научно-фантастическое, а как свое сновидение, он также должен был принять и то, что он назвал «действительностью субъективного времени, отличающегося от объективного времени и, следовательно, действительностью эмоционального или интуитивного подхода к “реальности”, который отличался от исключительно интеллектуального, научно-рационалистического подхода». В этой иносказательной, но естественной манере, современный мужчина снова открыл для себя инициацию в Элевсине с её удивительным результатом — рождением Ребенка (αἰερος Κουρος) — «священного пшеничного колоса.»⁴²

В другой работе я представил материал, демонстрирующий, как сновидения некоторых современных людей раскрывают вместо символики Диониса, образы, напоминающие Орфический паттерн инициации, в котором аскетизм сочетается с любовью к природе.⁴³ В этой связи я говорил об Орфее, как о фигуре, которая в ожидании Христа, все еще помнит Диониса. Таким образом, орфизм представляет собой последнюю великую мистерияльную религию греческого периода, главными предшественниками которой были: культ Матери-Земли с ее Путешествием Мертвых, культ богини растительности и Горная Мать Крита с её Куретами, и, наконец, культ Диониса. Станным образом орфизм, одновременно становится кульминацией этих традиций и в то же время разрывает с ними связь.

Совсем недавно, ученые сравнили легендарного Орфея с традиционной фигурой шамана. Согласно Элиаде, традиция шаманизма была принесена в Грецию «именно с Севера, из страны Гиперборея, родины Аполлона». Например, в шаманских фигурах Абариса и Аристеаса, можно обнаружить характерные черты шаманизма, в частности «магический полет» — способность появляться в одно и то же время в удаленных друг от друга местах, а также характерный шаманский транс, в экстазе которого Аристеас «отправился в далекое путешествие и вернулся с “множеством колдовских знаний

и знаний о будущем”...». Кроме того, утверждают, что Эпименид на Крите изучил технику экстаза, которая открыла ему «магические способы исцеления и наделила пророческой силой». ⁴⁴

Что касается Орфея, то миф о нем содержит некоторые элементы, которые можно сравнить с шаманским мировоззрением и техникой. Самым важным, конечно, является его спуск в царство мертвых, который он совершил, чтобы вернуть душу своей возлюбленной жены — Эвридики. По крайней мере, в одной версии мифа нет упоминания, что его путешествие окончилось неудачей. ... Но Орфей обладает и другими качествами «Великого Шамана» — искусство врачевания, «колдовские чары», любовь к музыке и животным, пророческая сила. Даже его характер «героя-цивилизатора» — не противоречит лучшей шаманской традиции: разве «первый шаман» не был посланцем Бога, который должен был защитить человечество от болезней и цивилизовать его? Наконец, последняя деталь мифа об Орфее является отчетливо шаманской: отсеченная вакханками и брошенная в Хеврон голова Орфея плыла и пела до самого Лесбоса. Впоследствии она стала оракулом, подобно голове Мимира. Известно, что черепа юкагирских шаманов также используются при гадании. ⁴⁵

Несмотря на миф, Элиаде не находит ничего в орфизме «что указывало бы на шаманизм, за исключением ... погребальной географии орфико-пифагорейских табличек, в которой можно увидеть некий суррогат идеи сопровождения душ шаманского характера». Однако он также сообщает нам, что «Восхождение на Небо по ритуальной лестнице, вероятно, являлось элементом орфического посвящения». Мистическая лестница также играет определенную роль в мистериях Митры и в монотеистических религиях; например, лестница из сна Иакова, соединяющая Землю и Небо и лестница

в видении Мохаммеда «поднимающаяся из храма в Иерусалиме...». Мистическая лестница [также] подробно задокументирована в христианской традиции.⁴⁶ (Можно задаться вопросом, не указывает ли на магический полет рождение крылатого мальчик Фанета из орфического мирового яйца.)

Самое главное в шаманском паттерне — это то, что Элиаде называет «первичным явлением», поскольку мы не находим причин для того, чтобы рассматривать этот паттерн, как результат определенного исторического момента, т. е. порожденного определенной формой цивилизации. Пока орфизм поддерживал связь с символизмом дионисийской мистерияльной религии, фигура Орфея оказывала на него непосредственное духовное влияние, которое отчасти разрывало цепь преемственности со старыми религиями, связанными с изначальной Матерью-Землей. Это изменение ввело идею автономной формы сознания, которая выражает преданность не земле, но лишь высшей мудрости единственного «небесного Высшего Существа». Оно появляется сверху посредством процесса эволюции, так же как были образованы великие земные религии, как храмы и гробницы (например, пирамиды и зиккураты), которые были построены для имитации гор, простирающихся от Земли к Небу. Насколько нам известно, шаманский опыт с его спуском в подземный мир, его вера «в конкретные связи между небом и землей» и его особые способности одновременно помнить и пророчествовать в духовной сфере принадлежат этому мировоззрению и столь же архаичны, как и религия Матери-Земли с её культом мертвых.⁴⁷

На протяжении нескольких столетий эти две традиции, похоже, слились в особый освобождающий, но вместе с тем традиционный орфический обряд посвящения, который в художественной форме представлен в великолепной серии фресок Вилла Мистерий найденных в Помпеях. И это память о том типе труднодостижи-

мого баланса, который так сложно поддерживать и к которому определенный тип сверхцивилизованного современного человека возвращается в фантазии для восстановления своих сил и освобождения.⁴⁷

ГЛАВА VII

Пороги инициации

Символическое движение образов сновидения, демонстрирующих характерное для каждого обряда перехода чередование темы смерти и возрождения, теперь можно рассмотреть в свете нашего исходного постулата (стр. 37). В главах III-VI архетип инициации был выявлен из мифологического и психологического материала, при этом мы не предпринимали попыток сознательно отделить его структуру от его функции. Мы делали это намерено, с тем, чтобы продемонстрировать читателю универсальное живое качество архетипа, которое фильтруется через опыт отдельных индивидов. Однако для теоретических целей нам необходимо разделить различные элементы архетипа, чтобы более наглядно продемонстрировать его истинную форму и внутреннюю динамику.

Схема на рисунке 4 хотя и не претендует на точность в отношении богатого опыта человеческой истории, все же позволит нам схематически обозначить вероятный диапазон инициатических порогов. В колонке представлены шесть центральных архетипических фигур, в которых или из которых осуществляются значимые символические обряды перехода. Стрелки a, b, c и d (расположенные слева и направленные вверх) представляют собой обряды перехода, связанные с мифологическим переходом героических фигур. Переход происходит от фигуры трикстера на самом низком уровне, к классической фигуре героя на средних уровнях, и к искупленному герою на самом высоком уровне, при этом на каждом пороге происходит более полное формирование иницианта, а не героя. Стрелки a', b', c' и d' (расположенные справа и направленные вниз) представляют собой обряды перехода, указывающие на значимый спуск или воз-

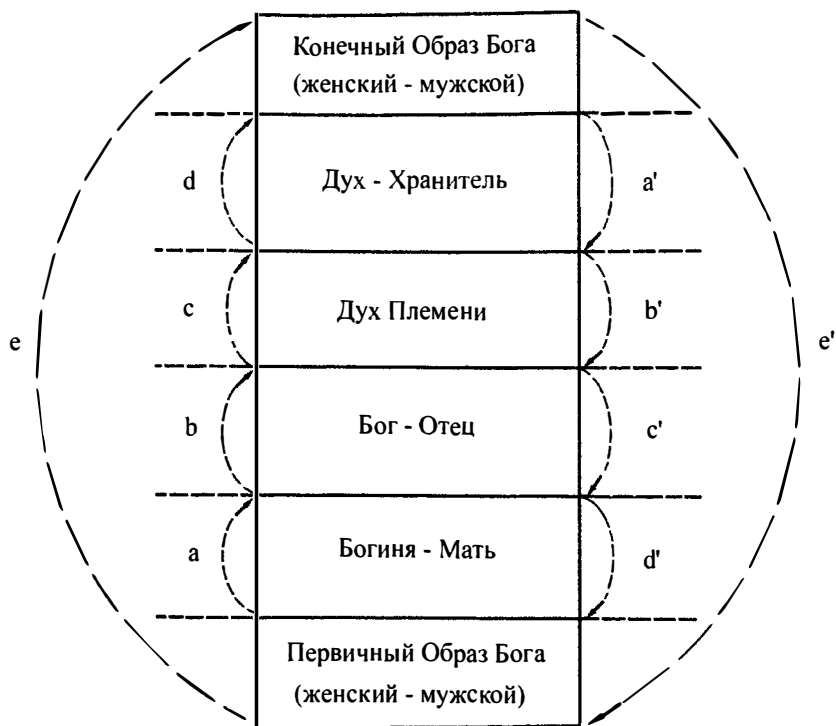


Рисунок 4

врат к прежним формам архетипической обусловленности. Это не регрессивные тенденции, а подлинный инициатический опыт.

Проще говоря, мифология, связанная с восходящими обрядами формирует прототип для юношеских инициаций или так называемых пубертатных обрядов. Нисходящие формы связаны с мифологическими паттернами, характерными для эзотерических инициаций, которые проводились в магических братствах и мистерияльных религиях.

Юнг определяет Образ Бога, как: «Термин, полученный от отцов Церкви, согласно которым *imago Dei* (лат. Образ Бога) запечатлен в человеческой душе. С психологической точки зрения,

когда этот образ появляется спонтанно в сновидениях, фантазиях, видениях и т. д., он представляет собой символ Самости, т.е. психической целостности»¹. Различие между Первичным и Конечным образом Бога — это моя собственная концепция основанная на имеющемся в моем распоряжении материале сновидений и фантазий. В следующей главе я проиллюстрирую эту концепцию на примере религиозной иконографии, а так же фантазии из Примера XVIII (стр. 203). Племенные обряды перехода не связаны ни с одним из этих образов Бога, однако индивидуальный опыт шамана, йогина, пророка и, как мы могли убедиться, среднего индивида на определенном этапе выражается в трансцендентном мифе, например, описывающем магический полет, который предполагает пересечение невидимого инициатического порога отделяющего обычное сознание от сознания сверхъестественного. Таким образом, шаманский тип инициации предусматривает мифологический круговой опыт, спуск к Первичному Образу Бога (е') за которым следует восхождение к Конечному Образу Бога (е). Несмотря на то, что в этой мифологической форме промежуточные пороги инициации не имеют большого значения, тем не менее, эта форма архетипа также характеризуется этапами, ступенями и степенями инициатического опыта.

Таким образом, структура архетипа инициации совмещает в себе некоторые уровни, этапы, классы и степени. В «Мудрости змея» я показал что эта структура, состоящая из семи ступеней, встречается в мистических традициях инициации и изображается в виде лестницы с семью ступенями (найденная в египетских и месопотамских гробницах), а также семью ступенями алхимического процесса, предшествующих водяной бане, в которой Король и Королева — люди, представляющие Конечный Образ Бога, частично погружены или объединены в творческом союзе маскулинных и феминных архетипических принципов (*coniunctio*).

В литературе посвященной теме реинкарнации можно найти большое количество связанных с этим архетипом образов, которые сообщают нам о том, что душа в своих миграциях учится преодолевать свои предыдущие воплощения и, возможно, посредством смерти и возрождения, достигает какой-то конечной или предпоследней цели духовного совершенства. Карл Густав Карус дал этому очень точное определение: «древнеиндийское учение о постоянной тренировке души через бесконечные формы существования»².

В своем творчестве Ромен Роллан так же использует образ лестницы: «Я только что нашел ключ от потерянной лестницы. ... Лестница в стене — спираль, подобная кольцам свернувшейся змеи, которые поднимаются из подземных глубин Эго на высокие увенчанные звездами террасы». Архетипическая природа таких высказываний выражается в постоянном напоминании о том, что существует что-то вечное, хорошо всем нам знакомое. Роллан отмечает: «Но там все было мне знакомо. Я все видел это раньше.»³.

Даже ученые признают рациональную обоснованность такого образа мысли. Дарвинист Томас Хаксли писал: «Теория о переселении подобно эволюционной теории уходит своими корнями в мир реальности и может рассчитывать на такую же поддержку, поскольку в её распоряжении имеется аналогичная веская аргументация»⁴.

Сюжеты, относящиеся непосредственно к инициации обычно описывают её этапы, как переход от более низкой сферы просветления к более высокой, опираясь на то предположение, что новичок с помощью преодоления своей животной природы должен научиться побеждать её. Этот тип сюжетов встречается в «Золотом осле» Апулея, а также в современных вариациях этого сюжета, например в либретто оперы Моцарта «Волшебная флейта», с его инициатической целью в архетипическом образе Бога Отца и Племенного Духа. Этот Племенной Дух выражен в форме групповой солидар-

ности — принципа мужской дружбы, модель которой была найдена (Моцартом) в Масонстве.

В отличие от этой «лестницы» или эволюционного взгляда на инициацию, наш материал ясно демонстрирует циклический характер инициации, в котором возвращение к старым паттернам имеет не меньшее значение, чем ощущение движения к новым. Каждый порог сопровождается достижением новой цели, включая всеобъемлющее чувство целостности, и таким образом, с помощью ритуальной последовательности сепарации, перехода и включения — достигается новый центр. Кроме того, обряды сепарации, ведущие к включению, являются взаимосвязанными в любом заданном мифологическом цикле. Обряды матери и отца являются взаимосвязанными, так же как тотемические обряды взаимосвязаны с обрядами прозрения, которые приводят к мифу о Духе-Хранителе.

Прототип индивидуальной инициации, описанный в главе VI, наиболее полно представлен шаманским типом инициации с сопровождающим его чувством освобождающего движения; но оно часто включает (или включено в) некоторый образ сдерживания, который должен исходить из мифологических паттернов *теменос* (*temenos*), связанных с обрядами Группы. В нашем материале тема Священного Брака указывает на Возвращение к Матери, в то время как опыт Громового Обряда указывает на обряды Отца. Символ мирного аполонического включения в сообщество оказывается продолжением безумного дионисийского освобождения. На одном конце этого цикла у нас есть миф, указывающий на разрыв с сообществом живых; на другом — миф о воссоединении с этим сообществом. Противоположные полюса сдерживания и освобождения неизбежно связаны в одном духе взаимодополняемости.

Джозеф Кэмпбелл со свойственной ему проницательностью замечает, что нам следует применить эту юнгианскую концепцию взаимодополняемости к изучению циклов мифологических героев.

Юнг часто в своих работах обращается к закону *энантиодромии*, впервые описанному Гераклитом, который буквально означает «бегущий в обратном направлении». Этот закон описывает определенную тенденцию, свидетельствующую о переходе любого мифа или «любого психологического или исторического и космогонического дисбаланса» в его противоположность. Кэмпбелл разъясняет этот термин на примере гомеровского эпоса:

С одной стороны у нас есть «Илиада» с её мужественным миром арете, с другой стороны «Одиссея» — неконтролируемое долгое возвращение. [Закончив со своей «мужской работой» в «Илиаде», он (Одиссей) вынужден в “Одиссее” вернуться к] женщине представляющей «этот другой разум»: разум, который чувственно заявил о себе в Эгейский период, во времена этих прекрасных созданий Крита и который в мужской Героический Век погрузился под воду подобно Атлантиде⁵.

Наказание за такого рода забывчивость одинаковое для всех чрезмерно патриархальных мужчин, которые все еще частично идентифицируются с юношеским циклом героя. Когда по закону энантиодромии поток начинает двигаться в обратном направлении, феминный принцип обнаруживает себя в виде сомнительной, внушающей страх или даже зловещей фигуры. Со временем на смену мифу героя приходит инициатическое путешествие; и эти негативные фигуры в виде Церцеи и Калипсо, начинают приобретать положительный оттенок, воплощаясь в персонаже Навсикаи. После этого Одиссей в результате своего инициатического опыта готов снова встретиться с Пенелопой, но уже как тот, кем он должен был стать, а именно зрелым мужчиной.

Кэмпбелл демонстрирует, что, на исключительно мифологическом уровне понимания, Одиссей — это солярный герой, а Пене-

лопа — лунная богиня. Их союз «мог бы свести в одном порядке принципы вечности и времени, солнца и луны, мужчины и женщины, Гермеса и Афродиты (Гермафродита) и двух змеев на кадуцее»⁶. Интересно наблюдать, как Одиссей на протяжении своего путешествия превращается из хитрого трикстера в героя и, в конце концов, он вынужден, хоть и с некоторой неохотой, взять на себя роль мужчины, проходящего инициацию. В последнем подвиге он прогоняет женихов из своего дома, все еще получая наслаждение от своей убийственной героической силы. В тот момент, когда он уже готов был ринуться вперед и

«...преследовать их [врагов], как орел поднебесный
Дочь светлоокая Зевса [Афина] тогда Одиссею сказала:
“О Лаэртид, многохитростный муж, Одиссей благородный.
Руку свою воздержи от пролития крови, иль будет
В гнев приведен потрясающий небо громами Кронион.”
Так говорила богиня. Он радостно ей покорился.»
(Пер. Гнедич Николай Иванович.)

Здесь Афина выступает в роли высшей анима-фигуры, и, наконец, герой подчиняется хозяину (в данном случае, хозяйке) посвящения, вместо того, чтобы продолжать бесконечно долго демонстрировать свою силу.⁷

На этом этапе трансформация мифа героя посредством инициации может сначала вызвать ощущение неудачной инициации, которая была нами подробно рассмотрена в легенде о поисках Святого Грааля Гавейном и Парсифалем. Этой же темой заканчивается эпос о Гильгамеше, когда становится очевидным, что Гильгамеш не сможет завершить инициацию, поскольку слишком идентифицирован с ролью героя и еще не готов получить инсайт из своего инициатического сна. Он все еще слишком эгоистичен и рассчитывает

в буквальном смысле получить физическое бессмертие, вместо того, чтобы совершить исцеляющий обряд прозрения.

В случаях Гавейна и Гильгамеша, исцеляющий образ представляет собой некоторую форму Матери — символ возрождения и обновления, который предлагает нечто гораздо более устойчивое, чем магический объект поиска. Для Гильгамеша это было семь хлебов, испеченных в каждый день его семидневного инициатического сна; для Гавейна это был Грааль, который обладал магическим свойством даровать пищу. Таким образом, эти истории указывают на заключительную стадию инициации, о которой Ван Геннеп сообщает нам, что ритуально она представлена обрядом включения. Здесь происходит внутреннее повторное принятие Великой Матери — осознание того, что то, что было первым, станет последним в вечном цикле смерти и возрождения, при условии, что в решающий момент мы не погрузимся в сон (т. е. не произойдет регресс в предсознательное состояние).

Эта важная тема инициатической неудачи подчеркивает циклическую природу инициации. Герой-Искатель, как и Гавейн, терпит неудачу, поскольку он может удерживать необходимое для инициации сознание лишь на протяжении короткого времени. Но сам факт того, что он был знаком с объектом поиска или временно обладал им, как Гильгамеш, который ненадолго заполучил цветок бессмертия, несет в себе эффект частичной инициации. Из таких историй, как «Поиск Святого Грааля» мы узнаем, что Герой-Искатель никогда не сможет забыть свой опыт частично пройденной инициации и поэтому непременно подготовится, чтобы в будущем завершить свой поиск. (Повесть Германа Гессе «Паломничество в страну Востока» представляет собой красивую современную версию этой темы.)

Тем не менее, чувство неудачной инициации дарует колоссальную психологическую мудрость. Если бы инициант больше не сомневался относительно своего статуса посвященного человека, он

либо превратился бы в невыносимого формалиста, либо незаметно вернулся к роли героя. Ощущение частичной неудачи гарантирует его смирение и человеческую групповую идентичность, так что на более поздних этапах его жизни индивидуация станет реальной для обоих миров, внутреннего и внешнего, и не перерастет в пустой индивидуализм или эксцентричность.

Отчеты о древнеиндуистской, буддийской и поздней дзен-буддийской инициации указывают на её циклический характер. После каждого опыта просветления происходит возврат к базовому человеческому опыту и это происходит до тех пор, пока весь трекстеризм и героизм не будет устранен, и не останется только истинный адепт. Из комментария Ричарда Вильгельма к древнекитайской книге перемен И-Цзин мы узнаем, что гексаграмма 40, означающая Освобождение (что наводит на мысль о громовом обряде), является «временем освобождения от обременяющего давления» и, следовательно, «оказывает освобождающий и стимулирующий эффект на жизнь. Однако есть одно важное замечание: в такие моменты мы не должны переусердствовать с нашим триумфом. Не следует продвигаться дальше, чем это необходимо. Возвращение к обычному порядку жизни после того, как будет достигнуто освобождение — принесет удачу»⁸.

В Тибетской Книге Мертвых последняя инициация проходит сразу же после смерти. Главная задача иницианта — избавиться от регрессивных перерождений и освободиться от всех земных связей. Но этого может достичь только тот, кто прожил множество жизней и, по-видимому, отдал все, что он должен был отдать внешней реальности. Эта формулировка применима к любому жизненному субъективному истинному опыту инициации: в силу своей природы следующий инициатический порог не может быть пройден до тех пор, пока адепт не впитает (т.е. включит в себя) все, что сможет из предыдущего цикла.

В христианской традиции, отраженной в гностической истории и рассказанной мне лично профессором Юнгом, мы находим диалог между Иоанном Крестителем и Христом, в котором Иоанн просит Иисуса не раскрывать людям секрет таинства. Он утверждает, что люди не только не поймут его, но обесценят и исказят, используя в своих интересах. Иисус отвечает Иоанну, что нет смысла в том, чтобы обладать знанием таинства, если человек не может передать ее другим и пережить открыто. Эти различные точки зрения никогда не были и, вероятно, никогда не будут разрешены, но применительно к юношеской инициации слова Иисуса, безусловно, перевешивают слова Иоанна. Если инициация станет тайным знанием, это может привести к тому, что пожилые и опытные люди снова уйдут жить в пустыню, будут питаться саранчой и диким медом и совершать последние приготовления к загробной жизни. Однако для молодежи важность обряда крещения заключается в том, чтобы научиться жить с духом, но не умирать за него. Таким образом, даже исторический Иисус возможно представляет собой переходную в значительной степени героическую фигуру, которая должна умереть, чтобы подтвердить свою идею. Для людей достигших полной зрелости фигура Христа становится преображенным образом Самости.

Из материала нашего исследования следует, что решение проблемы поиска новой религиозной ориентации в современном мире не может быть найдено на древнем Востоке или в современном христианском Западе, однако его можно обнаружить в неопределенном месте, где на протяжении семи дохристианских веков традиции Востока пересекались с малыми племенными культурами Запада. Ядром этой традиции стала древняя традиция шаманизма с его верой в трансцендентное, которая, похоже, пришла из Сибири или Африки, а возможно из двух этих регионов; позднее сюда добавилась традиция сельскохозяйственно ориентированного священства с её акцентом на укоренённость.

Эта традиция, какими бы не были её истоки (на которые, я надеюсь, нам помогут пролить свет совместные работы археологов, антропологов и историков религии), представляет собой живую традицию, которая приходит к нам не из фиксированных религиозных догм. Она стихийно проносится в потоке тех «неудачных», но глубоких инициатических паттернов, которые время от времени появляются и снова исчезают из поля нашего зрения. Но этот поток продолжает свое движение под землей, и мы можем обнаружить его содержание в сновидческих образах современного бессознательно-го таких же ясных и полных жизни, как те что прежде проявлялись в тайных традициях алхимиков, каббалистов, гностиков, орфиков, пифагорейцев и в религии Диониса-Аполлона с ее таинственной силой примирения религии трансцендентности с религией сдерживания — в «свете природы».

Учитывая все вышеизложенное, обратимся снова к нашей схеме (рис.4). Теперь становится ясно, что здесь мы имеем дело с двумя паттернами: инициацией характеризующейся серией уровней или этапов и инициацией, представляющей циклический опыт. Мы можем парадоксально описать это явление, как серию из циклов развития. Не менее поразительно и то, что теория лестницы не является характерной исключительно для одного типа инициации (например, для пубертатного обряда), также как циклическая теория не характерна исключительно для шаманизма. Обе модели, похоже, сосуществуют и даже неразрывно связаны друг с другом. Высказывание Ромена Роллана о том, что его «Лестница в стене — спираль, подобная кольцам свернувшейся змеи», подразумевает, что этапы развития, которые мы называем инициацией — являются последовательными ступенями достижений и в то же время циклическими паттернами возвращения, в которых бесконечно повторяется один и тот же опыт. Оба паттерна одинаково справедливы для понимания этого архетипа.

Понимание природы архетипа имеет важное значение в качестве отправной точки для дальнейшего изучения его феноменологии и его применения к соответствующим проблемам жизни. Определив базовый образ архетипа, мы можем перейти (в главе VIII) к рассмотрению серии стадий инициации, которые должны быть пройдены в эффективном развитии эго-сознания. Это развитие соответствует юношеской фазе жизни, в которой инициатические пороги в основном коррелируют с социобиологическим развитием. Затем (в главе IX) мы более подробно обсудим индивидуальную форму инициации, в которой на смену уровням эго развития приходит единый циклический духовный опыт. В этом типе инициации поиск власти или любви, как правило, заменяется поиском смысла, и мы попытаемся выяснить, что этот инициатический порог может рассказать нам о психологии индивидуации.

ГЛАВА VIII

Инициация и психология развития эго в подростковом возрасте

I. Инициация и теории формирования эго

Элементы инициации в целом демонстрируют согласованную структуру, в которой психосоциальные и психосексуальные импульсы объединяются при формировании того, что является не просто эго-структурой, но эго, обладающее способностью индивидуальной реакции и силой индивидуального выбора. Однако именно этого подростку не удастся добиться, он может лишь достичь узловых точек роста, в которых инсайт и право действовать в соответствии с этим инсайтом становятся временно доступными для сознания. Гораздо чаще подростковое эго формируется, угнетается или даже растворяется под действием семейного окружения или социальной группы.

Пытаясь освободиться от раннего семейного влияния, он становится жертвой того, что Эрик Эриксон называл *диффузией идентичности*. Как правило, это проявляется в тот момент, когда молодой человек сталкивается с опытом, который одновременно требует от него «приверженности физической близости (не всегда откровенно сексуальной), решительному выбору профессии, активной конкуренции и психосоциальному самоопределению».¹

Это может стать «временем распада», за которым следует регресс к инфантильным паттернам или в «стремлении к интимности» станет для подростка побуждающим фактором, чтобы начать поиски

мастера или хозяйки посвящения. Этот поиск часто заканчивается неудачей или удовлетворяется лишь частично, поскольку выбранный для этой близости объект не соответствует поставленной задаче или из-за того, что подросток ожидает невозможного. Эриксон описывает эту неудачу следующим образом:

Молодые люди зачастую в достаточно патетической форме демонстрируют, что спасение для них возможно только в результате слияния с лидером — взрослым, который обладает способностью и желанием выступить в роли надежного объекта для экспериментов с подчинением и в качестве наставника в самом начале пути, ведущему к интимной взаимности и законному отвержению. Для такого человека подросток хочет стать учеником или его последователем, половым партнером или объектом воздействия. Там, где это не удастся, в силу абсолютности личности взрослого, молодой человек отступает на позицию напряженной интроспекции и самотестирования, которые. ... могут привести его к парализующему пограничному состоянию. ... симптоматически выражающемуся в болезненном чувстве изоляции... базовому недоверию к миру, обществу и фактически к самой психиатрии, что служит доказательством того, что он существует в психосоциальном смысле, то есть может рассчитывать на то, чтобы стать самим собой.²

Наш материал, относящийся к процессу инициации, подтверждает, что молодой человек в кризисном подростковом возрасте может с легкостью выбрать «негативную идентичность» и вернуться к той форме диффузии идентичности, которую можно описать фигурой трикстера с его запутанной игрой диссоциальных установок, которые иногда выглядят привлекательными, иногда недоброжелательными и саморазрушительными. Мы также могли убедиться в том,

что этот регресс, при условии правильной направленности, в целях возрождения может стать опытом инициатического возвращения к Матери, представляющей архетип. Интересно, что обнаруженные нами значения, которые появились из такой архитепически перенесенной регрессии, по существу генетически были подтверждены Эриксоном с клинической точки зрения. Он обнаружил, что первоначальное отношение младенца к матери создает психосоциальный кризис между «базовым доверием» и «базовым недоверием», поскольку растущий ребенок испытывает не только чувство единства, но также сепарации или разделения.³ Если я правильно понимаю схему Эриксона, регресс на этом этапе вынуждает подростка снова подтверждать свое базовое доверие, которое он изначально получил от своей фактической матери. Если он в большей степени был наделен недоверием, то возможно он мог бы с запозданием обрести базовое доверие в психотерапевтических отношениях.

Примечательно, что Эриксон также указывает на биполярность или взаимосвязь, которая означает переход нормального младенца из материнского мира в мир объектный, т. е. из состояния оральной зависимости в состояние относительной автономии на втором году жизни. Он перечисляет психомодальность первого этапа жизни, в виде комбинированных импульсов «получать, отдавать взамен».⁴ Мы можем подтвердить эту модальность, а также «психосоциальный кризис доверия — недоверия», отметив, что в приведенных мною случаях в процессе возвращения к Матери все пациенты обнаруживают потребность найти или вновь открыть не только материнскую любовь направленную на них, но и *способность отдавать свою любовь матери*, что является основой для взрослого поведенческого паттерна в отношениях.

Мы также можем полностью подтвердить наблюдение Эриксона относительно того, что кризис идентичности подросткового возраста обычно сопровождается новой (или обновленной) способностью

к достижению «интимности» в противовес «изоляции». В то же время он невольно подтверждает наш тезис о том, что изменения вызванные таким инициатическим опытом, несут в себе базовое духовное качество, и Эриксон указывает на то, что для наиболее эффективного «материнства» некоторая форма религиозной веры должна выходить за рамки личной жизни любой индивидуальной матери.

Кажется целесообразным предположение о том, что религия на протяжении веков с регулярной периодичностью способствовала восстановлению чувства доверия в форме веры (что предполагает) демонстрацию своей незначительности и зависимости...; признание внутреннего разделения с последующим призывом к внутреннему объединению под божественным руководством. ... Каждый, кто говорит, что он религиозен, должен получить из этой религии веру, которая передается младенцам в форме базового доверия; любой, кто утверждает, что он не нуждается в религии, должен получить такого рода «базовую веру» из другого источника.⁵

С точки зрения архетипа инициации эта «религия» или этот «другой источник», вероятно, можно встретить в опыте универсального соединения противоположностей, союза с Матерью и отделения от неё, которые включены в первый этап инициации. Неудивительно, что зачастую это изображается в ритуальных формах искусства и архитектуры в виде лабиринта, который нейтрализует вызывающий разногласия рациональный патриархальный разум. Похоже, что надо потерять себя, для того чтобы оказаться на важном пороге, где первоначальный опыт рождения становится психическим опытом возрождения. Не следует рассматривать это как религию, по сути это базовый опыт из которого формируется один важный тип рели-

гиозного ритуала — обряд очищения, люстрации и крещения. Таким образом, взгляд Эриксона на религию ограничен этим первым обрядом перехода и игнорирует высшие религии Отца и Святого Духа.

Анализ Эриксона последующих этапов развития, приводящих к кризису идентичности позднего подросткового возраста, указывает на параллели, сначала с мифом героя, а затем с более поздними этапами развития, которые достигаются посредством инициатического «сурового испытания» или «пробы силы», которые связаны с определенными отцовскими фигурами, мастерами посвящения и корпоративной жизнью группы. В религиозном смысле, доверие такого рода достигается с помощью психического опыта возрождения, обеспечивающего основу для обрядов конфирмации. Этот этап служит основой для религии Отца и религии Матери.

Когда кризис подросткового возраста достигает пика интенсивности, Эриксон говорит о следующих стадиях «сексуальная идентичность против бисексуальной диффузии», «лидерская поляризация против диффузии власти» и «идеологическая поляризация против диффузии идеалов», как стадиях, включающих весь спектр внутренних и внешних конфликтов через которые следует пройти и, по возможности, разрешить. Наше исследование, посвященное инициации подтверждает, что сексуальная дифференциация является центральной проблемой сталкивающей иницианта с явно неразрешимым конфликтом или игрой противоположностей, которые разрешаются с помощью задачи инициации. Сюда входит психический сексуальный опыт, лежащий в основе всех религиозных концепций божественного союза, в которых мужчина и женщина объединены или отделены друг от друга. Не ощущаем ли мы за довольно громоздкими заголовками «лидерская поляризация» и «идеологическая поляризация» работу индивидуационного фактора, посредством которого индивидуальный и групповой опыт значимо разделены или согласованы? Эриксон даже признает историческую важность

инициации и конфирмации: они стремятся в атмосфере вневременной мифологичности сочетать какую-то форму жертвенности и подчинения с активным руководством к одобряемым и ограниченным способам действия — комбинацию, которая обеспечит развитие в новичке оптимального уровня уступчивости с максимальным чувством товарищества и свободного выбора.⁶

Несмотря на то, что это выражается главным образом в виде групповой инициации без упоминания исключительно индивидуального шаманского типа посвящения, Эриксон тем не менее указывает на важность индивидуальной формы развития, которая даже у подростков может выходить за рамки требований сугубо эгоцентрической социально ориентированной адаптации. Фактически, он приближается к концептуализации «Самости» Юнга и её роли в процессе индивидуации:

Именно эта идентичность в ядре личности с важным аспектом групповой внутренней согласованности, рассматривается здесь: для того, чтобы молодой человек научился быть в большей степени самим собой там, где он больше всего значит для других, — тех других, которые, безусловно, больше всего значат для него. Термин идентичность выражает взаимоотношение, которое подразумевает одновременно устойчивое единообразие внутри себя (самоидентичность) и постоянное разделение какого-то уникального характера с другими.⁷

Наблюдения Эриксона представляют собой особенную ценность, поскольку данные получены из его работ, относятся к детям и подросткам, представляющим все слои американского общества. Будучи иностранцем получившим образование за границей он в состоянии

провести разграничение между исключительно локальными различиями и более широкой картиной западной культуры и ее влияния на молодых людей. Напротив, мои случаи чрезвычайно ограничены, поскольку все мои пациенты относятся к классу взрослых людей обладающих достаточной социально-экономической безопасностью и уровнем образования и которые могут позволить себе, а также имеют желание, тратить время и деньги на достаточно полный индивидуальный анализ. Поэтому особенно приятно, что этапы инициации, изложенные в этой работе, так тесно перекликаются с клиническими этапами развития идентичности Эриксона. Это сходство, похоже, не только подтверждает действенность юнгианского глубинного анализа, но так же демонстрирует насколько хорошо юнгианский и фрейдистский подходы к проблемам раннего развития эго дополняют друг друга.

Но хотя Эриксон, так же как и Юнг, уделял большое внимание конечными продуктами архетипической обусловленности, тем не менее, он остается в рамках фрейдистской традиции, которая отрицает любую такую обусловленность, за исключением того, что она появляется из культурных паттернов, то есть за пределами индивидуального психического. Противоположная юнгианская позиция была высказана Майклом Фордхамом.

Фордхам объясняет, что принимая архетипическую структуру бессознательного априори, мы должны рассматривать «предрасположенность ... в ребенке к развитию архаических идей, чувств и фантазий, исключая их внедрение в него». Он акцентирует свое внимание на точке зрения Юнга о том, что такие фантазии не могут быть сведены к простой биологической обусловленности. Сам архетип является биполярным; в нем содержится инстинктивный и духовный корень. В этом смысле концепция Фрейда об «инфантильной сексуальности» является архетипической, поскольку произрастает из этого двойного корня; Фордхам ссылается на наблюдение

Юнга, что «распознавая в инфантильной сексуальности начала будущей сексуальной жизни, я также вижу там семена высшей духовной функции».⁸ Полиморфный характер инфантильной сексуальности с её переходом от оральной к анальной и затем к фаллической стадии, является одной из наиболее важных форм архетипической деятельности способствующей формированию идентичности. Имея духовный и инстинктивный корень, эта деятельность является творческой и экспериментальной, а не простым нарциссическим самодовольством. Как справедливо замечает Эриксон, эта деятельность не только пытается получить; она также стремится отдать.

Фордхам считает, что первый опыт, с которым сталкивается младенец — это сепарация от матери при рождении, которая оказывает разрушающее и диссоциативное воздействие на развивающийся эмбрион. Биологические подтверждения этого положения были выдвинуты биологом Адольфом Портманном, который полагает, что младенец остается эмбрионом в течение первого года жизни. После рождения этот эмбрион-младенец должен восстановить свою идентичность с матерью в её родительской роли. Его психическая связь с материнской грудью вместе с пробуждением оральной и кинестетической реакции восстанавливает первоначальную целостность матери и ребенка, которая становится для младенца первым опытом единения («униполярность» Эриксона).⁹

Это единение, по-видимому, может быть получено с помощью юнгианской «Самости» в виде архетипического образа, который Эрих Нойман определяет, как *уроборус* и который на моей диаграмме представлен Первичным Образом Бога. Фордхам считает это условием для «дезинтеграции» в процессе развития эго. Подобно тому, как Эриксон рассматривает первоначальное условие униполярности в качестве перехода в состояние биполярности, когда младенец признает свою обособленность от матери, так Фордхэм видит, что первоначальный «образ Я» фрагментируется на различные эго-об-

разы. Впоследствии, достигая окончательной зрелости, эго-образ стремится в процессе индивидуации к реинтеграции с Самостью.

Рассматривая проблему развития эго в подростковом возрасте, Эдвард Ф. Эдингер, вслед за Нойманом, предлагает альтернативное представление о динамике отделения эго от Самости. Главное достоинство его теории заключается в том, что она дает объяснение неизбежного конфликта, который возникает между эго-образами и образами Самости в период подросткового кризиса. В этой теории Самость является первичным абсолютом, от которого эго отделяется и к которому оно впоследствии возвращается, чтобы установить более сознательную связь. Формирование этой «оси эго-Самости» обеспечивает идентичность, необходимая для того, чтобы эго было значимо связано с образами Самости (искупление) и находилось на почтительном расстоянии от него (избегая инфляции эго или мегаломании).¹⁰

Подобно тому, как Эриксон определяет идентичность, как уникальное бытийное ядро самоопределения по отношению к социальной группе, так Эдингер, похоже, рассматривает эту идентичность как важный опыт обнаружения индивидуационного фактора, который мы встречаем в процессе инициации. Теория Фордхама обладает неоспоримым преимуществом — она объясняет ранние этапы, ведущие к инициатическому опыту, в котором мы можем воспринимать образ детского полубожественного свойства все еще не полностью отделенный от первоначальной Самости, такой как *puer aeternus* или *puella aeterna*. Его «дезинтеграция Самости» порождает серию эго-образов, которые, пройдя через несколько последовательных этапов трикстеризма, наконец, порождают героический миф и связанные с ним образы.

Образы эго-формирования, описанные Нойманом и Фордхамом, несмотря на их различия, кажется, представляют начальные конфигурации цикла героя. Героические фигуры — это образы эго-идеалов

за которыми присматривают бдительные опекуны. Эти «создатели героев» (как я их называю) являются персонификациями первоначального образа Самости, которые поддерживают частичный контроль и ограничивают высокомерие (*hubris*) эго-инфляции. Таким образом, в отличие от мифа трикстера, который происходит из центра архетипического мира матери и ребенка, миф героя сосредоточен в архетипическом мире отца и ребенка.

Поведенческие паттерны этих двух циклов появляются намного позже в позднем детстве или подростковом возрасте, однако продукты творческой деятельности маленьких детей уже предвосхищают их появление.¹¹ Самое поразительное, что в детском возрасте происходит колебание между образами этих двух циклов, а так же их переплетение и чередование, что в итоге приводит к объединению цикла трикстера и героя в своего рода эволюционном или деволуционном ритме. Другими словами, мы не найдем нормального ребенка, развивающегося размерено в прогрессивном направлении; все дети демонстрируют хаотичную регрессивную потребность в повторном воспроизведении старых паттернов. Вероятно, они будут в равной степени прогрессировать и регрессировать до тех пор, пока воздействие какого-либо мощного образовательного учреждения извне или сильная мотивация архетипа инициации изнутри не спровоцирует новый цикл. Мне кажется, при текущем уровне знаний невозможно вывести один из этих циклов из другого, но мы должны учитывать, что они сосуществуют и динамически взаимосвязаны.

Первые признаки инициации, такие как образ трикстера и героя, могут обнаружить себя, задолго до того, как будут разработаны соответствующие поведенческие паттерны. Но пока они функционируют бессознательно, эго по существу идентично образу, и развитие эго не может происходить за пределами психобиологической стадии развития. Более того, эта относительно автономная деятельность имеет тенденцию увлекать развивающееся эго на свою орбиту, воз-

вращая его к тем смутным началам жизни, где инстинкт и дух сокрыты под одним одеялом.* Это первоначальное состояние единства, по существу неизбежно становится тоталитарным и гермафродитным, и способствует изначальному погоподобию образа трикстера. Таким образом, весь цикл постоянно возвращается, чтобы повторять себя в некотором мифе.¹²

Нойман и Эдингер сформулировали принцип, указывающий на способность созревающего психического в позднем подростковом возрасте прекратить бесконечное возвращение базовых циклов трикстера и героя. Нойман говорит о «личном воскрешении архетипа», а Эдингер постулирует создание «оси эго-самости». Индивидуационный фактор перестает быть образом и становится активным паттерном поведения на пороге между юностью и зрелостью. Другими словами, каждое из этих понятий означает способность юношеского эго, в какой-то значимой точке его саморазвития, отказаться от дальнейшей идентификации с образами трикстера или героя и временно отделить себя от воздействия всех архетипических образов Самости. Идея Эдингера, по-видимому, подразумевает, что эго

* Отсюда интерес некоторых юнгианцев к точке зрения Мелани Кляйн о том, что архетипический символ и физический орган (т. е. женская грудь, пенис) идентичны в сознании ребенка. Без сомнения, это верно, но такое представление о глубинном опыте ребенка (или регрессирующего взрослого), на самом деле выглядит неуклюжим и в большей степени подразумевает патологию, нежели говорит о развитии эго-сознания. В недавней статье «Детская индивидуация» Фордхам указывает на ошибочность такого подхода к детскому возрасту и определяет индивидуацию, как первичное состояние. Фордхам, как детский практикующий аналитик подтверждает, что пути, с помощью которых проблемные дети в процессе терапии разрешают свои проблемы и переходят на следующий этап развития, не являются унифицированными и не предопределены биологически. Напротив, эти решения, по-видимому, неразрешимых проблем создают впечатление чего-то нового и спонтанного и индивидуальны для ребенка на его стадии развития. Однако это использование термина индивидуация создает ненужное противоречие с классическим использованием термина; и, соглашаясь с Фордхамом по существу, я все же предпочитаю использовать термин индивидуационный фактор, как я это делал на протяжении всей этой работы. О различии между индивидуационным фактором и индивидуацией я расскажу в заключительной главе.

в этот момент может отдалиться на значительное расстояние от этих образов, при этом, не обрывая с ними связь. Фактически, это значит, что способность установить правильную дистанцию между эго-образами и образами Самости является главным и необходимым условием для возникновения индивидуации в более позднем возрасте. И все это, проявляющееся в момент кризиса подростковой идентичности, знаменует собой первое реальное появление архетипа инициации.

II. Подростковая психотерапия

Психотерапевтическое значение инициации в подростковом возрасте, по существу такое же, как и в поздние годы; подход к проблеме аналогичный, вне зависимости от того, встречается она в самом начале или появляется позднее в материале сновидений. Вместе с тем существует одно существенное различие в подходе, применяемом к подросткам и подходе, применяемом к людям старшего возраста все еще страдающим от задержанного развития. В последнем случае аналитику необходимо взять на себя роль родителя или педагога, чтобы придать уверенность молодому пациенту и надо сказать, что не все аналитики справляются с этой задачей.

Не следует, как в случае с людьми старшего возраста, полагаться на способность подростка видеть в своей проблеме требующую лечения болезнь, и в то же время, возможность получить объективные научные знания, касающиеся этой болезни. Вначале вообще не следует говорить с молодым человеком о переносе и сопротивлении, как и не стоит рассчитывать на то, что в результате такого взаимодействия он сможет получить инсайт. Когда он действительно получит важные инсайты, он может хранить их при себе на протяжении долгого времени и на самом деле, никогда точно не узнаешь, что

в конечном итоге привело к терапевтическому успеху. В отличие от взрослого пациента, пациент-подросток представляет свою проблему главным образом в виде поведенческих паттернов и редко в форме внутренних образов.

Надо сказать, что существует множество внешних препятствий для проведения полного анализа таких случаев. Поскольку молодые люди не в состоянии оплачивать терапию, они могут использовать ситуацию, чтобы оставаться несознательными и безответственными. Потребность в адаптации к современной подростковой культуре вынуждает их прибегать к всевозможным уловкам и подражанию, и они ощущают вполне понятную необходимость прекратить терапию, как только они или их родители, почувствуют, что они снова «нормально» адаптировались к педагогическим ожиданиям, связанным с их возрастной группой. Следовательно, педагогическое и религиозное влияние в высшей степени важно для лечения расстройств у подростков и, будем надеяться, их родственников.

Несмотря на эти трудности, роль психотерапии при подростковых расстройствах становится все более значимой и это не может не радовать. Из своего ограниченного опыта, я могу сказать, что многие подростки, обращающиеся за психологическим лечением, чувствуют себя как дома и, следовательно, в состоянии частично осуществить перенос, в присутствии психотерапевта которого выбрали им родители. Исходя из моего опыта, большинство относящихся к этой группе пациентов были детьми или друзьями пациентов, которые в прошлом сами проходили анализ. Все новое поколение выросло в доверии к глубинному психологу, поскольку раньше это доверие было связано с семейным врачом или священнослужителем. Кроме того, этот современный тип молодого человека уже сознательно или бессознательно впитал немало психологических знаний от родителей или педагогов, и теперь стремиться узнать еще больше. Он чувствует, что может пересечь соответствующий его возрасту

инициативный порог с помощью этого педагога-психотерапевта, который подходит для этого лучше чем кто-либо другой, поскольку пациент знает, что его обнаженные мысли и чувства будут защищены в течение всего процесса.

Часто случается, что пациенту необходимо понять из безличного источника, что эта штука, называемая психоанализом, аналитической психологией или индивидуальной психологией, возможно, многое дала его родителям и это именно то, что необходимо ему. Это может гораздо эффективней способствовать процессу детско-родительской сепарации, чем любой другой доступный на сегодня метод. Однако следует помнить, что метод ничего не значит, если он не применяется терапевтом, способным найти свежий индивидуальный подход к своему пациенту и освободиться от своих собственных педагогических предубеждений. Он должен на продолжительное время вселить в своего молодого пациента чувство, что о нём заботятся, с тем чтобы, впоследствии пациент смог принять очень личную и болезненную критику, которая безопасно погрузит его в инициативное суровое испытание.

Молодые люди не хотят, чтобы их избавляли от этого сурового испытания, и в момент, когда их скорлупа притворства начинает разрушаться, терапевт может увидеть новую конфигурацию внутреннего образа так же ясно, как он видит её у своих более взрослых пациентов. Впоследствии терапия такого типа способна гарантировать не только эго-силу, но и некоторое осознание силы Самости или проще говоря — *рост*. Во время разговора с молодым человеком мне хочется рассказать ему о его скрытой способности достичь личностного *роста* и, в качестве средства достижения этой цели, помочь ему стать человеком, который способен раскрыть возможности своего неотъемлемого облика. Несмотря на то, что в этом виде терапии, как и в любом другом, где происходит пробуждение индивидуационного фактора, не существует каких-либо правил, те-

рапевту все же следует иметь в виду указанную в главе VII последовательность вероятных инициатических порогов, которые предстоит преодолеть. Затем терапевт может оказаться в роли Матери, Отца, Племенного Хозяина Посвящения или Духа-Хранителя, и прибывать в ней пока пациент совершает свою инициальную терапевтическую капитуляцию, впервые обнаружив в себе исцеляющую силу бессознательных сил.

Затем, при первых признаках настоящего сопротивления или противодействия этой опеке, терапевт должен стать тем, кто каким-то способом активно вытолкнет своего пациента из этого состояния на следующий порог и даже если это ранит его собственные чувства, ему следует отказаться от переноса (или контрпереноса), пробудившего в нем родительскую любовь и педагогический интеллект.

Красиво написанную и поучительную историю о таком терапевтическом контакте мы находим в романе Мэй Сартон «*Миссис Стивенс слышит пение русалок*». Этот контакт выглядит достаточно убедительно ещё и потому, что терапевтом здесь является женщина, которая не имеет отношения к профессиональной психотерапии, а её пациент — мальчик, который на самом деле не проходит курс лечения. Однако, события происходящие между ними необычайно убедительным способом пробуждают паттерн инициации в качестве модели для этого типа психотерапии.

Следует иметь в виду, что поэтесса миссис Стивенс и ее протеже Мар называют «поэзией» то, что можно выразить в психологических терминах, как творческая открытость к бессознательному с целью обрести самопознание. Миссис Стивенс говорит: «У поэзии есть способ обучить человека тому, что ему необходимо знать ... при условии, что он честен».¹³

Миссис Стивенс хорошо осознает риск, связанный с поощрением кого-либо, особенно молодого человека, «слушать пение русалок»

как она называла этот тип интроспекции, поскольку вместо того, чтобы обнаружить источник исцеляющей магии, он может испытать соблазн утонуть в своем собственном нарциссизме. На самом деле, проблема Мара представляет собой следующую опасность: аутоэротический компонент первоначальной творческой гомосексуальной склонности.

Поэтому, поддерживая талант мальчика, она в то же время мудро, но твердо и даже страстно уводит его от «поэзии» к проживанию жизни ради самой жизни. Она настаивает на том, что если он как мужчина когда-то станет настоящим поэтом, это должно стать выражением полноты его бытия и обретения себя. В ходе их взаимодействия становится ясно, что миссис Стивенс является чем-то вроде фигуры анимы для юноши, он, в свою очередь, является для нее чем-то вроде фигуры анимуса. Наконец, она понимает, что в этом смысле он стал для неё «музой» и позволит ей вызвать в нем мужчину и отца в качестве столь желанного освобождения её собственного творческого таланта, стать более зрелой и подготовиться к неизбежным недоразумениям и критике, которые встречаются на пути любого значительного писателя. Другими словами, она с нетерпением ожидает своего профессионального взросления в литературе, так же как взросление мальчика, вступающего в свою жизнь в качестве мужчины.

Повторяющаяся тема бисексуальности в романе служит напоминанием о том, что чувствительные пороги инициации всегда подразумевают встречу противоположностей, которые заставляют людей признать обе стороны своей природы. Роман также напоминает нам, что первое истинное, хотя и условное разрешение этой оппозиции происходит на пике подросткового кризиса.

На данный момент терапевт может впервые по-настоящему усомниться в результате своей работы, поскольку молодой пациент внезапно, кажется, исключен из всех значимых для врача терапевтических связей. В романе, миссис Стивенс понимает, что Мар не

сможет стать хорошим поэтом, если он не «проживает в полной мере свою жизнь как мужчина».

Она испугалась всего того, что говорила ему и что требовала от него, она верила, что все это возможно, как будто он сам этого желал. Она сжала зубы, чтобы не выругаться вслух, так горько она ощутила постигшую её неудачу. Он должен прожить полноценную жизнь, повзрослеть, жениться. Она знала об этом в глубине своего существа. Как освободить его? Как убедить?

«Я старая женщина, Мар. Ты должен признать это».

«Должен?» Он повернулся к ней, улыбаясь. «Ты много об этом говоришь, но ты не кажешься старой. Или молодой. Ты просто та, кто ты есть,» сказал он, глядя на неё с нескрываемым удовольствием.¹⁴

В конце концов, она убеждает его не с помощью аргументов, объяснений и уговоров, а с помощью своей собственной индивидуации, которая кажется мальчику, еще слишком юному для опыта такого рода, совершенно естественной. На новой основе взаимопонимания он демонстрирует ей, что готов сделать шаг от Матери к Отцу и в мир не для того, чтобы найти терапевта играющего роль его отца, а скорее должен открыть отца в себе. Миссис Стивенс отмечает это в своей собственной реакции на его положение по отношению к ней как «отцовской фигуры».

Наконец, она оставляет его с пониманием того, что такой порог не является последним, а всего лишь означает «мир, порядок, поэзию, которые надо завоевывать не навсегда, но снова и снова из сырого хаотического материала. ...».

«"Все, что я хотела сказать, Мар, это то, что каждый конец — это начало"».¹⁵

Не прибегая к нашей аналогии между романом и психотерапией, очевидно, что мисс Сартон очень мастерски демонстрирует, в какой степени миссис Стивенс выступает в роли родителя-наставника, при этом не на секунду не задумываясь, что у неё могут быть интимные отношения с её юным протеже. У неё своя жизнь, у юноши — своя; и хотя между ними устанавливаются глубокие дружеские отношения, ничто не указывает на то, что будь она моложе для неё было бы правильным, с терапевтической точки зрения, поощрять его любить себя как женщину и вступить с ним в любовную связь, которую она с легкостью могла бы оправдать тем что это лучший способ спасти его от гомосексуальных наклонностей и сделать из него мужчину.

Этот метод физической вовлеченности был опробован не только в жизненных ситуациях, где, по крайней мере, он преследовал благие намерения и иногда оканчивался успехом, но также и в некоторых профессиональных психиатрических отношениях с взрослыми, но все еще неразвитыми пациентами. В последнем случае, применяемый метод мог лишь запутать пациента и в конечном итоге лишал его возможности научиться брать инициативу в отношении своих действий и отделить их от его внутреннего понимания баланса мужчина-женщина в своей собственной природе, рассматриваемой архетипически.

Существует также, о чем я говорил ранее, качественное различие в эротической реакции девочек и мальчиков. Однако пол пациентов или терапевта не так важен, как способность терапевта реагировать на индивидуальные потребности каждого нуждающегося в лечении индивида. Обычно мальчики и девочки обнаруживают одинаковую потребность в том, чтобы им позволили или даже заставили искать решения своих проблем, но не предоставили им эти решения в готовом виде.

Когда этих опасностей удастся избежать, как это произошло в случае с миссис Стивенс и Маром, молодой человек способен на глубокий анализ, менее продолжительный, но не менее действенный,

чем анализ более зрелого человека. Однако, как говорит миссис Стивенс Марту, конец — это его начало.

ГЛАВА IX

Инициация в процессе индивидуации

Сновидения по-настоящему зрелых людей отражают личную мифологию соответствующую процессу индивидуации. Однако, в рассмотренных нами случаях, пациенты все еще не достигли этого уровня зрелости и в полной мере не воспринимают индивидуацию, как образ жизни, хотя некоторые из них в значительной степени приблизились к этому. Большинство случаев так же подтверждают наблюдения Юнга относительно психической энергии молодых людей, которая инстинктивно направлена на проживание жизни ради самой жизни с тем, чтобы они смогли прочно укорениться в реальности, изучая свои возможности и ограничения в процессе развития. Согласно моим наблюдениям этот длительный процесс обычно продолжается и в зрелом возрасте.

Мы знаем, что Юнг с известной долей категоричности утверждал, что не следует и даже невозможно осуществить индивидуацию раньше второй половины жизни. Однако психологическое исследование типичного аналитического курса ставит под сомнение это утверждение.¹ У любого человека вне зависимости от возраста может появиться потребность в освобождении от требований внешней реальности и ухода в себя для индивидуальной переориентации. Как мы уже видели, молодые люди, испытывающие кризис идентичности в позднем подростковом возрасте могут находиться в предвкушении индивидуации, равно как и люди во второй половине своей жизни часто охвачены юношеской силой героического мифа, с помощью которой они могут разрешить свою будущую проблему развития. Таким образом, мы можем утверждать о циклическом характере каждого порогового перехода.

В процессе анализа, архетип инициации, прежде всего, проявляется в материале пациентов, которые в молодости были старше и мудрее своих лет и которые в течение второй половины жизни стремятся частично обрести изначально потерянную молодость. Этот факт подтверждает мое твердое убеждение, что компенсаторные отношения между юностью и зрелостью носят естественный характер. Молодые люди могут на время овладеть мудростью зрелого возраста, в то время как в значительные периоды своей жизни люди старшего поколения внутренне переосмысливают энтузиазм молодежи. Это происходит почти всегда за исключением случаев, когда эти тенденции искажены или отыгрываются ненадлежащим образом. Надо сказать, что взаимные качества молодежи и старшего поколения вызывают восхищение и поощряются в любом культурном обществе.

Однако, когда достигший полной зрелости индивид готов встать на путь индивидуации, эта комплементарность юности и зрелого возраста сталкивается с определенными ограничениями и здесь мы понимаем, почему Юнг с такой осторожностью проводит различие между ранними и более поздними жизненными этапами. Чтобы индивидуация стала актуальной необходимо выполнить три условия, которые не всегда могут быть удовлетворены в юности. Проще говоря, это: (1) отделение от первоначальной семьи или клана; (2) приверженность значимой группе в течение длительного периода времени; и (3) освобождение от слишком тесной групповой идентичности. Говорить об индивидуации можно только в том случае, когда все эти этапы будут надлежащим образом реализованы вместе с частичным разрешением неизбежного конфликта между требованиями группы и потребностями индивида. Юнг объясняет, что «с одной стороны, индивидуация представляет собой субъективный процесс интеграции, с другой стороны, она является столь же необходимым объективным процессом взаимоотношений».²

Этот базовый сценарий можно применить к любому подлинному опыту индивидуации, однако он не позволяет нам представить законченную структуру. Исследования доктора Юнга и продолженные нами исследования в этой области, подтверждают, что существует какой-то финальный элемент, которому нельзя дать точное определение, поскольку, будучи индивидуальным в каждом отдельном случае он не поддается какой-либо общей классификации. Вот почему вначале он зачастую проявляется в виде скрытой, обычно мистической формы религиозного опыта. К счастью, в психологическом смысле мы можем пролить больше света на это явление.

Обычно в процессе анализа в материале пациентов мы не находим примеров этих заключительных шагов самореализации; индивидуация так же не может стать целью анализа.³ Более того, часто мы сталкиваемся с тем, что индивидуация начинается с отделения от самой аналитической ситуации, поскольку анализ превращается в то комфортное место, где можно укрыться и избежать переоценки своего отношения к коллективной норме. Хотя анализ, как подход к индивидуации изначально задает оппозиционную установку к коллективной норме, но это всего лишь обеспечивает импульс к эксцентричному индивидуализму. Подлинная индивидуальность имеет «основу в психическом априори. Между тем противодействие коллективной норме является лишь видимостью, поскольку при ближайшем рассмотрении индивидуальная позиция оказывается *разноориентированной*, но не *антагонистической* к коллективной норме».⁴

По существу, в новом свете индивид видит себя одиноким по отношению к коллективной норме, и даже тесная связь с аналитиком не в состоянии защитить его от необходимости после анализа по-своему согласовать эго и Самость. Затем анализанд разрешает перенос по отношению к аналитику аналогично тому, как он с помощью аналитика избавился от иллюзорных ожиданий в отношении людей, которые в полной мере воплощали его ранние эго-идеалы.

Символы инициации, появляющиеся в начале этого периода у людей для которых индивидуация действительно становится образом жизни, независимо от того прошли они курс анализа или нет, характеризуются компактностью образов и выразительной лаконичностью. Вместо драматических сценариев, которые мы могли наблюдать в сновидениях, иллюстрирующих инициацию магических братств или индивидуальные дальние путешествия, представляющие Героический Поиск, архетип инициации на этом уровне представлен в столь простых и естественных, а иногда и настолько абстрактных образах, что можно легко упустить их реальный смысл.

В одном из таких сновидений образ инициации был представлен рисунком, который женщина описала мне как «семь очень больших ступеней, высеченных из камня напоминающих древний храм. На самой нижней ступени был изображен половой акт между мужчиной и женщиной. Затем в порядке возрастания шли уровни “сильных желаний” и на самом верху “Божественный Образ”, представляющий высший уровень». Важность этого сновидения для символизма инициации заключается в парадоксальной комбинации или объединении двух основных условий необходимых для индивидуации — храма, как символа приверженности, или как мы можем сказать, сдерживания в значимой жизни социально-религиозной группы и лестницы с семью ступенями, означающей дух инициатического освобождения для религиозного опыта трансцендентной природы. Эти два на первый взгляд несовместимые условия, объединены в одном символе, который выступает посредником между принципом человеческой привязанности (союз мужчины и женщины) и символом Самости (Божественный Образ). Согласованность этих противоположностей выражает единый всеобъемлющий символ инициации — храм, который так же является лестницей.⁵

Этот парадокс находит свое воплощение в таких архитектурных шедеврах древней Месопотамии и Египта, как зиккураты и ступен-

чатые пирамиды, которые объединяют в одном культовом сооружении внутреннее храмовое пространство и лестницу, связывающую землю и небо. Лестница или башня зиккурата «не предназначалась для штурма и завоевания небес, но с помощью неё небесные божества спускались на землю, чтобы принимать поклонение своих земных рабов».⁶ Более скромную, но не менее впечатляющую версию этого символа можно встретить в песчаной живописи Навахо, иллюстрирующей четыре подземных мира, которые Первые Люди должны были пройти в мифе о Сотворении. На рисунках эти миры располагаются друг под другом, так что они составляют одно значимое огражденное внутреннее пространство напоминающее храм.⁷

На другом песчаном рисунке путь иницианта был отмечен «тропой пыльцы». Он представляет, что через вход на нижнем уровне вступает на эту тропу, пройдя по ней он выходит на другую тропу в виде кукурузного стебеля, по которой он идет мимо женского (изогнутая радуга) и мужского (зигзагообразная молния) символа и выходит на верхний уровень, после чего снова попадает на «тропу пыльцы» по которой теперь он будет двигаться в обратном направлении. Перед входом на нижнем уровне стоят два «хранителя порога», выход на верхнем уровне охраняет «птица» (синяя птица), которая, предположительно, является духом трансцендентности, с помощью которого посвященный освобождается от самого обряда перехода.⁸ Этот простой иероглиф в очень сжатой форме описывает высшую форму инициатической трансцендентности и в то же время выражает свою веру в сохранение основной привязанности к жизни, символом которой является кукурузный стебель. Это еще одно свидетельство полярности мужчина-женщина в психическом опыте инициации, которое мы уже встречали в юношеских обрядах перехода.

Хотя, этот символизм может использоваться и в юности и в зрелом возрасте, его всеобъемлющий смысл, без сомнения, относится к символизму Самости и таким образом, готовит почву для процесса

индивидуации. Я уже говорил о трех вероятных этапах инициации, которые представляют собой обряд подчинения, следующий за ним период сдерживания и наконец, обряд освобождения.⁹ Если речь идет об индивидуации, два последних этапа могут быть объединены в один обряд, в котором противоположные тенденции для сдерживания и освобождения трансформируются, при этом конфликт между ними служит так же средством их трансформации. Если эта конструкция верна, последний этап нельзя назвать этапом освобождения.

В мифологическом смысле мы можем по-прежнему ставить знак равенства между этим заключительным этапом и постлиминальным обрядом включения Ван Геннепа, однако такой подход содержит определенные психологические недостатки. *Включение* возвращает к символизму сдерживания в значимой группе, так же как освобождение возвращает к символизму выхода за пределы (*transcendence*) группы. По-видимому, ни один из этих обрядов не определяет истинную природу индивидуации. Вместо этого комбинированная трансформация через опыт смерти и возрождения, похоже, ведет к еще неопределенному заключительному этапу, на котором человек действительно может пройти испытание в одиночку. В то же время, согласно определению Юнга, он должен найти свое значимое место в той форме реальности, связывающей его с людьми, которые состоят с ним в самых тесных отношениях. Поэтому нам необходимо найти образ инициации, которому больше не нужно заимствовать свой символизм из племенных обрядов перехода, вне зависимости от того, насколько они упрощены и дифференцированы.¹⁰

Таким образом, этот заключительный этап инициации не представлен обрядом входа или выхода; это так же не является состоянием сдерживания или инкубации, ни состоянием освобождения или высвобождения. Это уникальное состояние пребывания в месте, которое поддается символическому представлению в очень условной

форме и которое в древней иконографии чаще всего изображалось с помощью пустого круга или круглого объекта. Герардо ван дер Леув описал свои впечатления от опыта такого рода в своей статье «Бессмертие»:

В тот момент, когда мы начинаем жить, мы начинаем умирать. Каждый период сна — наполовину смерть; Танатос и Гипнос — братья. Каждый переход от одной фазы жизни к другой — это своего рода смерть. В этом истина примитивного ритуалистического догматизма, который рассматривает каждую жизненную трансформацию — достижение зрелости, высокого положения колдуна или вождя, брак и т. д. — как смерть и возрождение, эта истина, которая вполне гармонирует с биологическим представлением о периодичности жизни. Жизнь — это океан с приливами и отливами. Это означает, что в нём всегда присутствует смерть. У древних египтян было замечательное выражение об этой периодичности жизни: *whm ankh* или «повторять жизнь». Жизнь — это что-то повторяющееся. Однако этот же термин используется для обозначения жизни после смерти или бессмертия, как мы его называем. ... Здесь отсутствует парадокс. Именно потому, что смерть не только выходит за пределы жизни, но и является частью жизни — её можно рассматривать с антропологической точки зрения и в этом смысле «трансцендентное» становится, по крайней мере, частично «имманентным».¹¹

Поэтому заключительный этап инициации было бы лучше называть состоянием имманентности в том смысле, что индивидуация заставляет человека подчиняться имманентному закону его собственной природы, чтобы он мог познать себя как личность. Внутренняя активность, благодаря которой это становится возможным, представляет собой инициатический опыт, который, как замечает ван

дер Леув, является темой смерти и возрождения, которую можно обнаружить на чисто индивидуальном уровне.

Это можно проиллюстрировать материалом фантазии современного человека.

Случай XVIII (Мужчина, 50 лет)

Этот мужчина прошел курс анализа несколько лет назад, однако после курса он все еще периодически посещал меня и рассказывал о своих сновидениях и опыте активного воображения.* Он был успешным бизнесменом, при этом он также был предан своей семье и поддерживал благополучие своего сообщества. Его инициальная проблема выражалась в ощущении расщепления между ответственной трудовой деятельностью, которая поддерживалась идентификацией с сильными христианскими этическими принципами его отца и желанием жить в деревне обособленно от мира. В основе этого

* Как я уже отмечал в своей ранней работе «Разрешение переноса в свете психологии К.Г. Юнга», пациенты, которые обнаруживают в ходе анализа, что их путь лежит к индивидуации, разрабатывают метод ассоциаций, позволяющий им заняться видом самоанализа, который заменяет формальный анализ, определенный переносом по отношению к терапевту. Анализанд прибегает к этому методу спонтанно во время формального периода анализа. С помощью этого метода анализанд учится интерпретировать свои собственные сновидения и развивает способность вызывать гипнотические видения, которые могут частично находиться под управлением сознательного эго. В конечном итоге появляются определенные эго-фигуры или фигуры «Я», с которыми ему надо бороться и с которыми ему надо общаться. Из этой диалектики рождаются важные инсайты. Эти периоды активного воображения относительно короткие, и они происходят только один или два раза в месяц, а возможно и гораздо реже. Когда они появляются, индивид принимает их, записывает, и только после долгих размышлений, пытается интегрировать или действовать в соответствии с их значением. Исходя из моего опыта, сравнительно мало людей используют активное воображение с какой-либо регулярной периодичностью, хотя почти все анализанды, прибывающие в процессе разрешения аналитического переноса, сталкиваются с этим явлением. Я не призываю моих пациентов прибегать к этому методу сознательно, но призываю их использовать его по максимуму, когда это происходит с ними спонтанно. В данном случае я играю роль не переводчика, а скорее друга, который делится своим опытом или комментатора, чье знание мифологии может помочь в амплификации архетипического фона из которого возникают зрительные образы.

желания лежало стремление обеспечить ощущение естественной вседозволенности, которое он не смог получить от своей матери в детстве. Мать относилась к нему достаточно критично в те моменты, когда он особенно нуждался в её поддержке, и это травмировало его чувство на всю жизнь. Это так же укоренило в нем сильное желание найти в земле, представляющей Мать Природу, то, что он упустил в детстве. В этом отношении его желание иногда сопровождалось регрессивными тенденциями и принуждало фанатично отстаивать приоритетное значение своей любви к деревне по отношению к городской адаптации. Однако его интерес к земле был действительно искренним. В семье его матери и среди родственников по отцовской линии было несколько зажиточных фермеров, к образу жизни которых он испытывал вполне обоснованную симпатию. Казалось, что он мог бы даже оставить свой бизнес и заняться сельским хозяйством.

Когда ему было чуть больше сорока, он прошел курс анализа, главной задачей которого было помочь ему устранить обусловленную воспитанием проекцию элементов личного психического в отношении этих профессиональных альтернатив. Позже эти альтернативы обнаружили себя совсем в другом свете. Больше не стоял вопрос о намеренном личном выборе. Его работа в городе, казалось, согласовывалась с человеком культурным, который был искренне увлечен своей работой, а его желание деревенской жизни согласовывалось со стихийным примордиальным человеком. Каким-то непонятным образом эти два человека определяли того, кем он стал. Он не мог по своему желанию отрицать существование одного из них без отрицания существования другого. Вместо абстрактного или идеального единства, он был вынужден принять свою жизнь как конструктивную двойственность.

К нему так же пришло понимание, что, хотя его личность является главным образом интровертной, его адаптация к бизнесу и городской жизни всегда была преимущественно экстравертной.

По-видимому, этот факт, стал еще одной веской причиной стимулирующей его сильное желание отказаться от экстравертной жизни и, вернувшись в деревню, более полно развивать свою врожденную интровертную сторону. Однако со временем он понял, что зрелому человеку необходима, как интроверсия, так и экстраверсия, и что, если существует такая вещь, как единство, она заключается в признании существования этих разных способов функционирования и умении согласовывать их внутри себя. Он понял, что выбор интровертной стороны за счет экстраверсии, вероятно, приведет не к удовлетворению, а к изоляции и его эксперименты в активном воображении подтвердили это предположение.

В процессе анализа у пациента активировались и другие полярности присутствующие в его жизни, которые в значительной степени разрешались. Однако не существует лекарства от реальных жизненных проблем и его конфликт интроверсии и экстраверсии (и других парных противоположностей) прошел через множество этапов частичного примирения и этот процесс продолжался в течение нескольких лет после его формального анализа. Один из важнейших эпизодов этого позднего процесса нашел свое отражение в следующей последовательности порожденных воображением событий, которую я привожу ниже в несколько сокращенном варианте.

Фантазия 1: Я ощущал какое-то беспокойство в отношении своей жизни, это чувство часто посещало меня в прошлом, когда я хотел уйти из бизнеса и жить исключительно в своем загородном доме. Первая часть моей фантазии указывала на ошибочность этого решения и что мне надо искать более глубокий ответ на эту очевидную проблему. Наконец, в моем воображении появилась картина, в которой я двигался одновременно по двум туннелям или трубам, которые находились под землей. Один из туннелей изнутри был покрыт живой растительностью, другой обит металлом, что указывало на механическую сверх рациональную городскую жизнь.

Передвигаясь одновременно по двум туннелям, я ощущал неприятное расщепление. Неожиданно туннели закончились, и я оказался перед небольшим прудом, в центре которого находилось чудовище. У него не было конечностей, а круглое тело было покрыто шерстью и округлыми шишкообразными наростами. У меня было ощущение, что это существо было одновременно злым и добрым и обладало каким-то необходимым мне особым знанием. Я первый заговорил с ним, и он поприветствовал меня в ответ. Затем он сказал: «Не спрашивай о многом». Я спросил: «Какой должна быть моя установка? Осторожная?» Он сказал: «Нет». Затем я перечислил ему несколько прилагательных, таких как: «сдержанная», «смирненная», «терпеливая», но каждый раз существо отвечало: «Нет». Тогда я спросил: «Религиозная?» И монстр ответил: «Да».

В этот момент, туннели начали окружать пруд с двух сторон. Стены туннелей, проходившие по внутреннему радиусу стали прозрачными и если бы я находился в одном из них, я сквозь стену мог бы видеть другой. Однако прежде чем туннели соединились, эти стены полностью растворились в воздухе, как будто их разрезали по касательной и интерьер каждого туннеля стал частью окружающего мира. Я находился рядом с туннелем, который изнутри был покрыт живой растительностью, и теперь казалось, что эта растительность окружает весь пруд.

Затем я нырнул на дно пруда и увидел там мертвое тело, пролежавшее долгое время в воде. Это были останки моей матери. Я прикоснулся к ним, после чего они мгновенно рассеялись. Затем я вселился в чудовище и ощутил, как будто лишаюсь сначала плоти, затем костей и в конце превращаюсь в один-единственный эго-центр, который напоминает нечто, чего можно достичь в момент трансцендентного физического осознания (в момент смерти?). Неожиданно я вылетел из тела монстра и поплыл к берегу, мои волосы горели. Я слышал, как чудовище говорит: «Будь осторожен, не

бери слишком много». Затем я палкой обрисовал круг вокруг пруда, собрал четыре бревна и поместил их в воду, так что они образовали квадрат.

Мне пришла в голову мысль поместить еще четыре бревна в центр, чтобы получился крест, однако я посчитал, что когда монстр всплывет на поверхность, они разрежут его на четыре части, поэтому мне пришлось отказаться от этой идеи. На одном из бревен я опустился на колени и помолился. Затем мне показалось, что я охвачен огнем, и это напомнило мне эпизод с буддийскими монахами, которые сжигали себя в знак протеста против антирелигиозных действий в Юго-Восточной Азии. Когда они (или я) были охвачены огнем, белый голубь вылетел из пламени и взлетел в небо. Там он неожиданно разделился на множество голубей. Я почувствовал, что мне необходимо прекратить фантазию. Я был в ужасе от мысли, что мне придется пожертвовать своей жизнью.

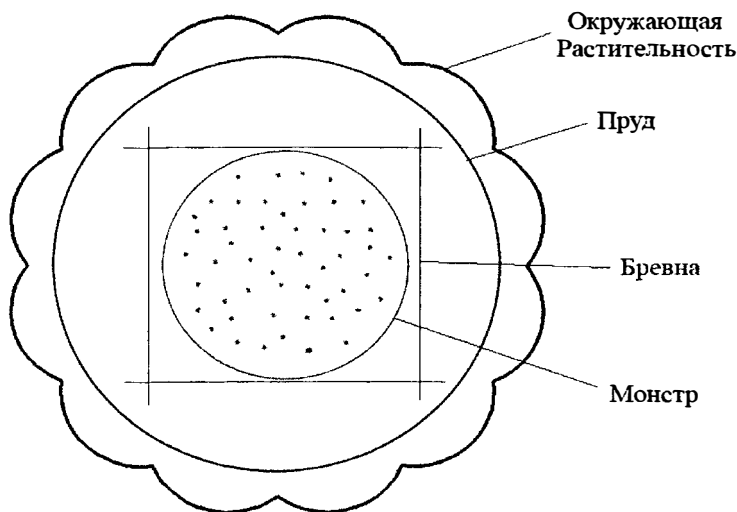


Рисунок 5

Затем появился монстр и сказал: «Что с твоим огородом?» и «Как твоя работа?», — и позже добавил: «На это есть ответ. Не жди слишком долго. Не живи условной жизнью». Затем он снова скрылся под водой, но при этом я ощутил, что он способен быть своим собственным центром, независимо от того находился он на поверхности или под водой. Когда я общался с монстром, у меня была собственная точка зрения, и я был готов отстаивать её, не соглашаясь с его мнением. Однако я понял, что не могу отрицать справедливость его суждений, поскольку это были вразумительные ответы на вопросы, которые меня волновали.

Интерпретация: Две трубы, по которым одновременно путешествовал этот мужчина, свидетельствуют о том, что его конфликт между городом и деревней можно свести к двум основным культурным режимам берущим свое начало из двух основных архетипических образов: Мойры и Фемиды. Мойра представляет святость, которая старше богов и символизирует социальный порядок, как Путь Природы, в то время, как Фемида представляет продиктованное социальной совестью поведение и символизирует Путь Цивилизованного Человека. Однако нам совсем не обязательно возвращаться в древнюю Грецию, чтобы понять необходимость регулирования конфликта между этими двумя режимами. На самом деле, мы можем добиться более современного понимания проблемы, изучая подход современного человека к её разрешению.

Хочу напомнить, что с аналогичной проблемой мы столкнулись в другом случае современного человека (случай XIII), материал сновидений которого привел нас к обсуждению подхода к индивидуации. Сначала он должен был принять позитивный социальный смысл механистической сверх рациональной природы современной жизни и лишь после этого научиться согласовывать её с Путем Природы для формирования своей общинной групповой идентичности. Однако его новая идентичность не была повторением некоторой пер-

воначальной идентификации с естественной семейной группой; это была приверженность, полученная благодаря опыту инициатического сновидения, в котором также подчеркивалась важность удержания в символе общего сдерживания (часов) символа индивидуальной свободы (крылатый конь). Этот последний символ указывал на будущее направление (юго-запад), из которого он мог бы получить более глубокий инсайт связанный с процессом индивидуации.

Наш анализанд связал свою жизнь общественными отношениями, при этом его самоутверждение находилось на уровне выше среднего, и теперь он был готов к более глубокому типу инсайта. Таким образом, его потребность жить двумя противоречащими друг другу способами в его фантазии подходит к концу. Туннели становятся прозрачными, границы стираются и они разделяются таким образом, что он может переключить свое внимание на новый символ — монстра в круглом пруду.

Я подозреваю, что здесь мы имеем дело с формой Первичного Образа Бога, который старше Мойры и материнского порядка природы. Этот монстр является воплощением противоположностей, добра и зла (и вероятно мужчины и женщины). Несмотря на то, что у него отсутствуют человеческие органы чувств и конечности, он все же наделен некоторой благой мудростью, которая ожидает от вопрошающего не только умеренно этической, но и религиозной установки. Именно в силу этой причины мы вправе предположить, что монстр представляет собой форму образа бога. Как и все образы этого типа, его нельзя рассматривать интеллектуально, поэтому он предупреждает своего собеседника, чтобы тот не задавал слишком много вопросов. Однако это не форма небесного или Конечного Образа Бога. Он ближе к древнегреческому *нусу*, или духу, который пронизывает и охватывает всю духовную жизнь и в то же время лежит в основе духовной жизни. Высказывания этого существа носят не пугающий нуменозный или зловещий характер, а выглядят по-че-

ловчески приземленными, даже личными, как будто исходят от естественной родительской фигуры или философа гуманиста. Именно это качество, по-видимому, связывает трансцендентное и личное таким образом, что наводит на мысли об опыте индивидуации.

После встречи с монстром анализанд в своем активном воображении совершает определенные символические действия. Он ныряет на дно пруда и рассеивает там какое-то неразрешенное впечатление о своей матери, как будто этот ритуальный акт необходим для того, чтобы рассеять эффект от фактической смерти матери, произошедшей четырьмя годами ранее. Однако его ассоциации не указывали, что то, что следует рассеять, связано исключительно со смертью, они скорее свидетельствовали о раннем параличе его чувств, который у него ассоциировался с первоначальным материнским комплексом. Если бы он смог естественным образом выразить эти чувства по отношению к своей матери, он смог бы выразить их и по отношению к другим, и, тем самым, смог бы сформировать свое самоуважение. Таким образом, на этом этапе фантазии он рассеивает невротический компонент первоначального комплекса с помощью недавно приобретенной религиозной установки.

Можно предположить, что такое освобождающее действие приведет к состоянию эйфории, которое может легко перейти в высокомерие психологической инфляции. Именно так и происходит: он невольно вселяется в монстра, бессознательно идентифицируя себя с архетипическим образом, и переживает инфляцию, которая сопровождает идентификацию такого рода. Он утрачивает реальность своего эго (плоть и кости) и его бестелесное эго буквально вылетает из архетипического монстра. Он плывет к берегу с горящими волосами, что, по-видимому, означает обретение им своего физического эго после дезидентификации с архетипом, однако эго-сознание, которое символизируют горящие волосы, по-прежнему из-за его ошибки опасно раздуто, и монстр доброжелательно предостерегает

его, что такие ошибки возникают из-за тенденции «брать слишком много». Для амбициозного и успешного человека, этот совет указывает на опасность сохранения роли героического юноши в этот период жизни.

Затем, как будто для того чтобы устранить ущерб причиненный его психической целостности, он создает своего рода центральную конструкцию похожую на восточную мандалу с комбинацией из круга и квадрата, один внутри с круговым центром в котором находится какое-то мощное энергетическое содержание.¹² Здесь паттерн реализуется в активной ритуализированной форме субъектом фантазии, который окружает пруд, рисуя линию вокруг него, а затем вырубает бревна, чтобы соорудить своего рода плот с пустым центром, в котором круглый монстр появляется, когда всплывает на поверхность и исчезает, погружаясь под воду. Он «думал о том, чтобы расположить еще четыре бревна в центре, чтобы сформировать крест», однако передумал, поскольку существовал риск, что монстр будет разрезан на четыре части.

Все эти действия со всей очевидностью свидетельствуют о том, что монстр сам должен стать центром этой рукотворной мандалы, и осторожность которую субъект проявляет в отношении монстра, отказавшись располагать крест в центре конструкции, подчеркивает важность сохранения какой-то первозданной целостности.

Несмотря на то, что он не был (перестал быть с детства) практикующим христианином, он без сомнения долгое время подчинялся сильной протестантской этике своей семьи. Появление в процессе анализа сильных представителей этого родительского суперэго, особенно в ранние периоды активного воображения, ставило под сомнение эту этику. Постепенно он научился ослаблять силу этого типа общественного сознания (суперэго), однако он также осознал опасность регрессивного падения в безответственную, жаждущую удовольствия противоположную тенденцию (ид). Вместе с тем в его

недавно найденном религиозном центре эти опасности отсутствовали. Этот центр предоставляет ему саморегулируемое религиозное сознательное понимание того, что для него является правильным, при условии, что он не будет требовать от него говорить слишком много, и будет заниматься своим бизнесом, должным образом разделяя две области, которые мы называем эго и Самостью. Его желание поместить крест в центр деревянного плота, вероятно, свидетельствует о стремлении следовать христианскому паттерну поведения, который не имеет для него более никакого значения, и это открытое пространство становится доступным для Первичного Образа Бога, который появляется и исчезает в соответствии с каким-то неясным, но значимым ритмом религиозного характера.

Однако есть еще один вопрос, касающийся креста. В своем исследовании символизма мандалы, Юнг пишет, что согласно его опыту, западный христианин, как правило, располагает крест в центре конструкции, подразумевая этим, что этот символ является подходящим для западного человека. Но наш пациент в своей фантазии создает конструкцию, больше напоминающую восточную мандалу, и мы можем задаться вопросом, указывает ли этот факт на серьезную ошибку в теории Юнга. В последние годы символизм этих конструкций был более подробно изучен не только юнгианцами, но и учеными из других областей науки.¹³ Согласно этим исследованиям, следует различать первоначальную мандалу — конструкцию, подходящую для индивидуального использования с целью религиозного исцеления и такую же конструкцию, используемую при строительстве городов и храмов, которая является внешней формой представляющей значимый символ для всего сообщества.

В символизме более раннего сновидения (случай XIII, стр. 165) мы видели, что в воспоминаниях пациента о его родном городе подчеркивался крестообразный характер двух перпендикулярно пересекающихся улиц, проходящих с севера на юг и с запада на восток

и образующих четыре направления. Направление его движения с запада на восток неожиданно изменилось, и он был вынужден двигаться по оси север-юг в южном направлении. Эта смена направления обладает силой инициатического сурового испытания, которое заставило его перестроить свой курс в соответствии с четырехчастным космическим паттерном развития, в отличие от простой, предположительно, личной двойственности. В ходе этого изменения он впервые осознал свою потребность в социальной ответственности.

Джозеф Рикверт, исследуя эту конструкцию с точки зрения архитектуры и градостроительства, указывает, что в самых ранних этрусских городах (и по большому счету во всем западном градостроении, берущим свое начало из раннеэтрусской и раннеримской эпохи) можно обнаружить устойчивую тенденцию к сочетанию более или менее круговой периферийной стены с центральным крестом, организованных либо в виде пересекающихся улиц, либо в виде креста расположенного в центре храма или в самом главном гражданском здании города. В более крупных городах средневекового или ренессансного типа эти кресты могут располагаться не только в каком-то одном геометрическом центре, но одновременно в нескольких местах, например в соборе, на городской площади и в мэрии. В столицах американских штатов и в окружных центрах эта древняя модель чаще всего воспроизводится именно путем размещения капитолия или окружного суда в центре города; проект этого здания почти всегда представляет собой круглый купол, расположенный над пересечением образующим крест.

Описывая исследование Рикверта, Альдо ван Эйк совершенно независимо от любого психологического теоретизирования признает, что проектирование городов в этом смысле по существу носит архитектурный характер и что даже сегодня это означает для нас своего рода вызов, который мы видим в реакции анализанда на его фантазию:

Джозеф Рикверт напоминает нам, что город является артефактом — «любопытный артефакт, составленный из волевых и случайных элементов, которые плохо поддаются управлению. Если это вообще связано с физиологией, » — добавляет он, — «то это больше напоминает сон, чем что-либо еще. ... «Если мы сегодня не в состоянии считать целую вселенную и ее смысл из наших гражданских институтов, как это делали древние римляне — с большим или меньшим успехом — мы все еще должны ощущать, что она является нашим домом, интериоризировать её, переделывать по нашему собственному представлению — на этот раз каждый под себя. Обнаружить, что мы больше не римляне и в то же время все еще римляне! Наконец, в заключительных абзацах «основание для уверенности», которое наше время не может обнаружить и которому не может смотреть в лицо — называя его смещенным центром или потерянным домом — на мгновение раскрывает свое местонахождение. «Уже маловероятно, что мы найдем это основание в мире, где окружающие нас космологи постоянно перестраиваются, и поэтому мы должны искать его, — заключает Рикверт, — внутри себя в конституции и структуре человеческой личности!»¹⁴

Похоже, что в этой части фантазии наш субъект действует в соответствии с тем же архетипическим паттерном, который побуждал древнего человека вспахивать борозду, чтобы определить границы своего города. Однако субъект, построивший деревянный квадрат, чтобы определить границы фактического центра своего нового водного храма, затем выходит из роли градостроителя или архитектора в экстравертном римском или христианском смысле. Вместо того чтобы повторить римскую или христианскую схему или спроектировать подходящий для себя город, он оставляет центр пустым, чтобы разместить там этот «смещенный центр или потерянный дом», и его

монстр уже не является узнаваемым богом отцов, а представляет собой внутреннюю религиозную сущность отдельного человека. Периодически появляющийся монстр станет круглым живым центром для его квадрата. В промежутках между появлениями монстра это место остается пустым.

Затем он преклоняет колени и молится, по-видимому, выражая в акте смирения, готовность эго подчиняться высшей силе Самости. После чего сразу появляется образ, демонстрирующий значение этого события в коллективном масштабе и он приходит в ужас от видения акта самоубийства, который он способен совершить, подобно буддистскому или христианскому святому. Огонь здесь символизирует мученичество. Как и в первом случае (горящие волосы) он выражает состояние архетипической инфляции. Огонь — это подавляющая эмоция, участвующая в экстатическом разрушении эго. Это напоминает ему о буддийских монахах, которые сжигали себя в знак протеста против антирелигиозной политической деятельности. В своей фантазии он видел, как их пожирает огонь, затем неожиданно белый голубь вылетел из пламени, воспарил в небо и там приумножился в стаю голубей, что указывает на компульсивное повторение духовной идеи выходящей за пределы земного (Святой Дух). Он испытал настоящий ужас от этой сцены, поскольку, по его словам, это означало готовность пожертвовать физической жизнью во имя духовной.

Здесь мы видим реакцию современного западного человека одновременно на религиозную мистику экстремального восточного типа и на мистику традиционного западного католицизма, который также приветствует мученичество и прославляет жертву во имя высших духовных ценностей. Однако у этого мужчины идея приумножения безграничных духовных возможностей (голубей) вызывает не больше радости, чем идея жертвоприношения. Возможно, его реакция не связана с тем, что он современный человек и принадлежит

к западной цивилизации, она скорее указывает на то, что эта форма религиозного мистицизма кажется ему неподходящей, поскольку он пытается найти не традиционное, а личное переживание религиозного характера.

Последняя часть фантазии, похоже, подтверждает предположение о том, что ему не следует обращаться к традиционным религиозным установкам, независимо от того восточные они или западные, используют буддийские методы или христианские трансцендентные. Монстр говорит с ним исключительно о личных делах. «Что с твоим огородом?» и «Как твоя работа?», он задает свои вопросы, используя простой разговорный язык. Вопрос подразумевает его первоначальный конфликт между стремлением к городской и к деревенской жизни. Затем он говорит: «Есть ответ на этот вопрос. Не жди слишком долго. Не живи условно», после чего монстр замолкает, и больше мы от него ничего не услышим. Теперь мы должны понять смысл этого лаконичного замечания.

С помощью литературной формы чрезвычайно сложно выразить своеобразную непосредственность и убедительность образов и диалогов, которые появляются в процессе активного воображения. Они обладают специфическим смысловым эффектом «все или ничего»: поначалу может показаться, что вы ухватили их смысл, однако через мгновение вы снова плывете в океане сомнений. Создается впечатление, что лучший выход, это оставить все попытки и ждать появления новых образов, которые смогут подтвердить или опровергнуть ваши предыдущие предположения. Тем не менее, несмотря на раздражение, вызванное тщетными попытками ухватить смысл, неожиданная природа образов и высказываний не только интригует, но и рождает подозрения относительно глубокой мудрости, что помогает сохранить интерес и даже преисполнить решимости в отношении поиска. Они даже могут обладать чарующим эффектом, который заключается в том, что невозможно от них отказаться не испытав чувство

потери. Безусловно, это воздействие продуктов бессознательного на создавшего их человека и меньшее что можно сделать выступая в роли своего собственного психологического переводчика, это попытаться истолковать их как бы странно не звучала интерпретация для слушателя находящегося вне поля их магического воздействия.

Интерпретацию заключительного эпизода этой фантазии мы начинаем с впечатления, полученного из предыдущего эпизода, что субъекту угрожает какая-то старая-новая форма самопожертвования — состояние, которое приближает его к самопожертвованию и фактической смерти в этом мире. Действительно многие мужчины в нашем обществе умирают преждевременно вследствие своих амбиций и подтвержденной на практике способности к сверхдостижениям. Обычно эти тенденции рационализируются: мужчины убеждают себя в благородстве своих усилий и упускают из виду, что их работа может быть компульсивно механической, а их амбиции — иллюзорными.

Когда монстр спрашивает субъекта о его «огороде» и «работе», не пытается ли он свести к минимуму важность, которую этот человек сознательно вложил в попытку мирским способом решить свой жизненный конфликт, вместо того, чтобы понять его архетипический смысл и внести соответствующие корректировки? Если это так, то последнее утверждение «Не живи условно» напоминает о том, что он все еще рискует поставить свое психологическое развитие (огород) в зависимость от своей работы (деловая деятельность), и таким образом он откладывает свою естественную жизнь и творческую задачу. Это можно сравнить с типичной проблемой успешного человека, откладывающего жизнь которой он хочет насладиться до того момента, пока он не становится слишком старым, усталым и больным, чтобы быть в состоянии насладиться этой жизнью. Он может знать об этой опасности и использовать всевозможные увлечения, чтобы избежать катастрофы, однако большинство из этих увлечений — путешествия,

коллекционирование, спорт, чувственные удовольствия и религиозные увлечения всего лишь требуют дополнительного планирования и некоторых усилий, чтобы совмещать их с его постоянной работой. Такой акробатикой не обмануть внутренний образ самости, и он напоминает ему, что даже такие достойные похвалы решения являются частью условной жизни, которая не позволяет ему проживать настоящую жизнь посредством религиозного импульса, который может обойтись без ложной поддержки и иллюзорного желания достичь последнего блаженного пристанища на небесах.

В религиозно-историческом материале мы найдем не много иллюстраций этой религиозной потребности, поскольку большинство религиозных обычаев разрабатываются для удовлетворения не индивидуальных, но коллективных потребностей. Даже в эзотерических ритуалах тайных религий нам не удастся обнаружить свидетельств этой потребности, поскольку в них не хватает жизненного опыта индивидуальной встречи с неизвестными силами. Таким образом, они склонны слишком точно определять природу божественного образа, чья иконография представлена настолько ясно и точно, что не терпит индивидуальной вариативности. Множество людей восстают против самого слова Бог, поскольку оно вызывает образ мрачного белобородого старика, лишённого чувства юмора. «Монстр» субъекта, изменяя качество с помощью своей недостаточной дифференциации и жизни, отражает первоначальный характер личного переживания Бога. Образ Бога в виде монстра, изображенный в фантазии с инфляционной опасностью, возможно, напоминает нам о том, что «страшно попасть в руки живого Бога».¹⁵

В то же время существует одна священная традиция, которая поощряет и даже делает обязательным этот индивидуальный подход, и безусловно эту традицию можно рассматривать в качестве примера инициатического опыта. Это дзэн-буддизм, в котором адепт или новичок стремится достичь состояния просветления (сатори). Эта

особая форма осознания, которую аналитики называют (несколько громоздко, из-за отсутствия лучшего термина) «психологическое самосознание» или просто «становиться осознанным». Д.Т. Судзуки предельно четко излагая суть этого явления, показывает, что в полной мере осознает параллелизм между Дзен и опытом Самости.

Обычно мы говорим о самосознании так, будто все о нем знаем, но на самом деле мы никогда не приходим к полному пониманию того, что же такое самосознание. Сознание всегда сознает что-то, кроме самого себя. Что касается «Самости», то она никогда даже не предпринимала попыток такого познания, поскольку дихотомия «Самости» не позволяет ей сознавать саму себя. «Самость» познается только тогда, когда она остается собой и в то же время выходит из себя. Это противоречие нельзя постичь на уровне внешнего пути. Безусловно, необходимо подняться выше этого уровня, чтобы постичь смысл самосознания во всей его полноте.

Пробуждение, так называемого нового сознания, с точки зрения внутреннего пути созерцающего природу вещей, — это не что иное, как сознание, которое знакомится с самим собой. Нельзя сказать, что новое сознание появляется из Бессознательного, скорее это сознание внутренне становится самим собой. Это возвращение домой. Это означает увидеть свое «первозданное лицо», которое было у нас еще до рождения. Это Бог произносящий свое имя Моисею. Это рождение Христа в каждой душе. Это воскресение Христа. «Бессознательное» до этого находящееся в сознании в спокойном состоянии, теперь поднимает голову и через сознание заявляет о своем присутствии.

В этом типе опыта термин Бессознательный, как мы его понимаем в глубинной психологии, становится настолько значительной

частью сознания, что кажется избыточным. Попытка разделить на этом этапе «сознательные» и «бессознательные» явления может породить философскую ошибку и, как говорит Судзуки, привести к путанице, которая «расстроит нашу структуру мышления».

Это означает, что то, что называется «сознательным», не может быть «бессознательным» и наоборот. Однако на проверку человеческая психика оказывается «живой» и отказывается следовать произвольной системе классификаций. Сознание хочет быть бессознательным, а бессознательное — сознательным.

Таким образом, мы приходим к логическому противоречию:

Но Дзэнский оценочный взгляд на вещи отличается от умозрительного взгляда присущего внешнему пути. Дзен не возражал бы против «бессознательного сознательного» или «сознательного бессознательного», здесь можно говорить не о пробуждении нового сознания, а о сознании, которое приходит к своему собственному бессознательному.¹⁶

Юнгианский аналитик в его понимании процесса индивидуации наверняка согласился бы с этой точкой зрения. Однако он мог бы указать на очевидное упущение, а именно на отсутствие какой-либо отсылки на объект религиозного культа или философскую мысль, создающие какую-то цель для пробужденного сознания, которое стремится достичь момента просветления. Судзуки в своем объяснении термина *кокоро*, проливает свет на это упущение.

В типичном восточном стиле эта очевидная цель, которая, конечно же, не является целью вообще, а представляет собой «психометафизический аспект внутреннего пути», изначально отождествлялась с чем-то, в чем отсутствует какое-либо знакомое содержание.

Буддисты называют его «бездной абсолютного ничто». [Но японский термин] *Кокоро* первоначально имел психологические коннотации, означая «сердце», «душу», «дух», «разум», «мысль»; позже так начали называть сердцевину, или суть, вещи, и это слово стало синонимом метафизического понятия «субстанция» и этических «искренность», «верность», «правда» и т. п. ... Из этого *кокоро* произошло все, и все когда-нибудь вернется туда же. ... [*Кокоро есть*] бездна абсолютного ничто, [и в то же время] что-то движется в середине *кокоро* [и это] «тайна бытия».

Как будто *кокоро* пробуждается из непостижимых глубин бездны. *Кокоро* хочет познать себя. ... В западной терминологии *кокоро*, скорее всего, родственно понятию «Бог» или «Божественность». [Однако этого Бога не следует понимать в чисто библейском смысле, где Он] личностен и даже интимен. ... Но Его имя, которое он открыл Моисею на горе Синай, сказав: «Я есмь Сущий». ... [если смотреть с точки зрения внутреннего пути, больше не несет яростного личного экстравертного характера и] такое же «спонтанное», как рыба, плывущая в горном ручье или парящая в небе птица. «Есть-ность» Бога так же реальна, как моя «есть-ность», или как «есть-ность» кота, спящего на коленях у своей хозяйки. Именно это отразилось в изречении Христа: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь.». В этой есть-ности, которая не подпадает под категорию метафизических абстракций, я вижу доказательство фундаментального единства всех религиозных переживаний.¹⁷

Этот тип религиозного опыта ведет к индивидуации:

Желание *кокоро* познать самого себя, ... выражаясь человеческим языком, не что иное, как наше стремление пре-
взойти мир частностей. Но увы, живя в реальном мире, мы

слишком часто увлекаемся процессом «познания» ... а взамен хотим получать то, что принято называть «свободой». [Но истинная] «свобода» это понятие, принадлежащее только внутреннему пути, а никак не внешнему, [и, пытаясь обрести её с помощью внешнего пути], мы больше не в состоянии прибывать в состоянии «самопроизвольной есть-ности».

Теперь мы видим, что «пробуждение нового сознания» вовсе не всегда приносит радость. Наше стремление к тому, что мы потеряли, а не к чему-то неизвестному, о чем у нас нет ни малейшего представления ... это тень первоначального *кокоро*, отбрасываемая на внутренний путь.¹⁸

(«Мир дзэн» Изд.: Наука, 2007; Переводчики: Камышникова Т.В., Пахомов С.Н.)

Это согласуется с современной концепцией индивидуации, как процесса самовосстановления, поскольку «Самость» является архетипической матрицей, из которой возникло все первичное психическое бытие. Но это вовсе не означает, что возвращение домой будет легким, поскольку оно должно включать в себя непрерывность эго-сознания, которое осознает свою историческую идентичность. Как и в нашем случае восстановленная Самость появляется только после того, как человек на протяжении многих лет своей жизни в полной мере участвует в формировании и формируется сам окружающей его материальной средой, и после того, как он сознательно разрешает, по мере своих возможностей, конфликт между этим материальным окружением и своей потребностью в развитии внутренней жизни. После чего возвращение может пробудить качества связанные с *кокоро*: (сердце, ум, душа и т.п.) и добродетели, которые сопровождают эти качества (искренность, истинность, верность и т. д.). Именно это второе столкновение, противостояние эго с Самостью и примирение их противоречивых натур, представляет собой инициатический опыт на этом уровне.

Основной паттерн этого развития, хотя и насыщен архетипическим смыслом, не является строго религиозным, а скорее требует определенной религиозной приверженности задаче раскрытия Сами, что является сутью Дзэн. Естественно, это не означает, что только дзенским монахам доступны индивидуальные эксперименты такого рода, поскольку упоминание о них мы можем обнаружить в опытных отчетах пронизывающих литературные труды вечной философии на протяжении всей её истории.

Похоже популярность Дзэн на Западе в последнее время объясняется потребностью, которую мы находим у обращающихся к анализу зрелых людей, а именно потребностью жить более глубоко и полно в настоящем и (используя любимый термин Юнга) учиться жить «во всей полноте» с целью духовного совершенствования способом, не соотносящимся с предписаниями организованной религии. В последние годы психотерапевты других школ реагируют на эту потребность, и в одном из случаев этот заключительный этап инициатического опыта — открытие имманентного состояния бытия — лег в основу новой школы психиатрии, а именно экзистенциальной психиатрии или известной в Европе как *Дазайн-анализ*. Представители этой школы, получая базовые знания из психоанализа Фрейда, аналитической психологии Юнга и других психологических школ, тем не менее, стремятся выйти за границы этих дисциплин.

Всех экзистенциальных аналитиков (насколько я могу судить) объединяет позиция близкая к философии Дзэн, что любая концептуализация — это плохо, а имманентное осознание человеком его уникальной реальности в любой данный момент времени — это хорошо. Таким образом, экзистенциальный аналитик стремится дискредитировать эволюционные теории развития в особенности мифологические архетипические паттерны, поскольку они подразумевают, что человек определяется не только своим непосредственным

существованием, но и историей, которая, в свою очередь, эволюционировала из коллективного бессознательного. Хотя экзистенциальный аналитик отрицает связь с философскими идеями Сартра и Хайдеггера, тем не менее, по духу он предан исходным принципам, касающимся природы экзистенциальной философии: человек должен рассчитывать только на себя, он одинок в чужой вселенной и полностью ответственен за свою судьбу.¹⁹

Настоящее исследование, изображающее личную жизнь человека с его древним архетипическим содержанием одновременно несущим в себе колоссальное формирующее влияние благотворных инициатических паттернов, опровергает это утверждение. Однако, если ограничиться периодом самоконфронтации, возможно, мы почувствуем актуальность этого утверждения. В критических поворотных пунктах индивидуального развития человек находится наедине с собой и может воспользоваться абсолютно не стереотипным и не предопределенным паттерном. В то же время психическое не лишено содержания и он отнюдь не одинок в своей самоконфронтации и может ощущать сопровождение в гораздо большей степени, чем когда он принадлежал к религиозной группе. Это положение хорошо иллюстрирует следующая фантазия нашего субъекта, появившаяся после его встречи с монстром.

Фантазия 2: Я находился в компании двух мужчин и двух женщин, которые представляли собой организованную взаимосвязанную группу. Была ночь и я не мог их четко рассмотреть, однако мне показалось, что эта группа наделена особым религиозным смыслом. Затем мне пришло в голову, что эти четыре фигуры представляют собой измененную христианскую Троицу, к которой добавилась одна женская фигура, своего рода Мать-Земля, а Святой Дух был заменен Девой Марией. Когда я приблизился, одна из женщин спросила: «Куда ты идешь?» Я понял, что она задает мне проверочный вопрос, как это делают в детских играх. Я ответил: «Никуда». Затем она

спросила: «Когда ты доберешься туда?» И я ответил: «Никогда». После чего она радостно сказала: «Все верно. Ты в клубе».

Интерпретация: По-своему пережив Первичный Образ Бога, теперь этот мужчина возвращается к Христианскому образу бога и обнаруживает, что последний преобразован из троицы в четверицу, в которой сбалансированы маскулинные и феминные элементы. Когда анализанд доказал себе, что не ожидает от образа ничего, что бы обострило его амбиции для достижения любой цели, а так же в отношении формулировки цели или принятия общей доктрины, образ появляется перед ним в этой форме. Хотя внешне эта четверица не выглядит христианской, однако она все еще остается христианской для этого человека на внутреннем уровне, как будто он на какой-то странной встрече Востока и Запада согласовывает христианское учение с духом Дзен. В своих ассоциациях он сам указал на схожесть последнего парадокса, отбросившего его назад характерным для экзистенциализма способом. Он также признал уместность аналогии с Дзен, поскольку его ответ на вопрос женщины (вероятно, которую он сравнил с Девой Марией) напоминает о коане дзен-буддизма.

Вопрос с подвохом и ответ, которыми обменялись мастер и ученик — это коан. Создается впечатление, что такая встреча противоположностей должна обеспечить шок сознанию, с помощью которого адепт осознает присутствие Самости и необходимость Самости подчинить эго. Юнг говорит о коане:

Коаны, настолько разнообразны, двусмысленны, и самое главное так безгранично парадоксальны, что даже эксперты прибывают в полном неведении относительно того, что можно рассматривать в качестве подходящего решения. Более того, описание конечного результата настолько туманное, что ни в одном из случаев невозможно ощутить какую-либо рациональную связь между коаном и опытом

просветления. Так как мы не в состоянии проследить логическую последовательность, то можем лишь предположить, что метод коанов не накладывает даже малейшего ограничения на свободу психических процессов, и что конечный результат проистекает из индивидуальной предрасположенности ученика. Достигаемое при помощи тренировки полное разрушение рационального интеллекта, приводит почти к полному отсутствию сознательных предпосылок. При этом исключаются, насколько это возможно, именно не бессознательные предпосылки, а существующая, но нераспознанная психологическая предрасположенность, которая отнюдь не является пустой. В те моменты когда, этот природой данный фактор отвечает — что очевидно является опытом сатори — это становится ответом самой природы, которой удается передать свою реакцию непосредственно в сознание. То, что бессознательная природа ученика противостоит учителю или коану с помощью ответа, очевидно и есть сатори. ... Ответ, который, по всей видимости, приходит из пустоты, свет, вспыхивающий в кромешной тьме, — всегда оказывается опытом чудесного и благословенного освещения.²⁰

В этом взаимном обмене проявляется своего рода искупленный трикстеризм и мы снова узнаем силу меркурия первобытного хозяина посвящения, который полускрыт и в то же время обнаруживает себя в такой остроумной уловке. Это помогает облегчить тяжелое чувство экзистенциального одиночества, характерное для акта самоконфронтации.

В данном случае скептически настроенный прагматик может поставить под сомнение достоверность материала активного воображения, на том основании, что выбор символики происходит под воздействием прочитанных субъектом книги Карла Юнга, экзи-

стенциалистов или дзен-буддистов. Несомненно, последствия этого воздействия присутствуют в данном материале, поскольку субъект знал из поздних работ Юнга о трансформации троицы в четверицу и имел представление об основном принципе достижения *сатори*. Кроме того в ходе своего анализа он уже хорошо разбирался в значении символа мандалы, и вполне возможно, что в своей фантазии он по крайней мере полусознательно стремился воспроизвести эту символику. Однако пока мы помним об этой тенденции и учитываем опасность поощрения такого человека в догматизации его опыта, мы в состоянии отличить истинный опыт от ложного удостоверившись в том, что символизм действительно указывает на его личную проблему, а не просто предоставляет убежище во время обсессивного побега от реальности.

Зачастую приходится сталкиваться с ошибочным мнением о том, что тот, кто видит в сновидении или в фантазии символ мандалы ставит перед собой метафизическую цель, и в дальнейшем ему необходимо сосредоточиться исключительно на последних приготовлениях к загробной жизни. Но психологическое описание Юнгом символа мандалы находится вне всякой религиозной эсхатологии и касается исключительно его терапевтической ценности. Пожалуй, здесь он приводит самое точное описание функции этого символа:

Мандалы... обычно появляются в ситуациях психического замешательства или смятения. Следовательно, архетип представляет собой паттерн порядка, который, как психологический «видоискатель»... наложен на психический хаос таким образом, что любое содержание становится на свое место, а хаотичный беспорядок удерживается охраняющим кругом ... В то же время они представляют собой янтры — инструменты, при помощи которых рождается порядок.²¹

Юнг также сообщает нам, что в процессе своего личного раскрытия символизма мандалы, ему пришлось преодолеть определенные эстетические и религиозные предрассудки и по-другому проанализировать свое культурное сопротивление, чтобы позволить конструкции мандалы передать свое уникальное послание.

Символ мандалы — это не конец, но начало. Он ничто сам по себе. Любой человек без какого-либо значительного эффекта может нарисовать магический круг или квадрат. Только тогда эта конструкция в полной мере использует своей потенциал, когда этот символ обеспечивает инициатический подход к действенному символу «Самости». В этом случае он выступает в качестве индивидуального проводника инициации.

Монстр, который в фантазии представляет центр мандалы анализанда (круг и плавающие бревна, образующие квадрат), сам по себе является спонтанным источником жизненной мудрости, которая рождается из основного элемента или единства добра и зла, созидания и уничтожения. Здесь отсутствует обсессивный побег, но наблюдается прямо противоположное — опыт имманентной преобразующей силы Самости. Возвращение анализанда к Первичному Образу Бога в частично воссозданной им мандалоподобной конструкции, позволило ему навсегда распрощаться с ощущением расщепления противоположностями, представленными в его фантазии в виде двух туннелей. Это позволило ему трансформировать образ христианской троицы в четверицу с мужским (отец и сын) и женским (дева и мать-земля) элементами, сбалансированными в соответствии с определенной психической интеграцией, компенсирующей его патриархальную односторонность.

Останки покойной матери, которые надо было рассеять до того, как была построена мандала, по-видимому, указывают на личный материнский комплекс. В результате его встречи с монстром в процессе самоконфронтации, личный материнский комплекс был заме-

нен архетипической Матерью-Землей, и его версия христианского символа была соответствующим образом преобразована путем включения этого образа. Это означает включение здоровой установки исходящей из всей совокупности архетипа для излечения (или удаления) последствий невроза характерного для данного индивида.

Эта перегруппировка аналогична новому признанию анализан-дом «Самости» и его центр, который создан не искусственно, но остается пустым для всплывающего на поверхность монстра — становится подлинным символом мандалы. Такие трансформации происходят только тогда, когда религиозная установка, какую он обрел благодаря монстру, позволяет это и «Самости» примириться в психологическом смысле. Вопрос смогут ли они когда-то в этой жизни примириться метафизически, выходит за рамки нашего исследования. Мне остается лишь довольствоваться инициатическим подходом к этим величайшим тайнам человеческой судьбы.

Наконец мы готовы собрать воедино этапы инициации, с помощью которых человек может приблизиться к Самости, представляющей способ индивидуации. Надо сказать, что перед нами предстает гораздо более сложная, а в некоторых случаях и противоречивая картина, отличная от обычного обряда перехода, который переживается, как пубертатный обряд. Здесь мы имеем дело с подлинным опытом внутренней трансформации, в котором символы сдерживания и символы освобождения чередуются или конфликтуют друг с другом. Таким образом, первоначальный обряд сепарации ван Геннепа на индивидуальном уровне становится опытом подчинения, а окончательный обряд включения становится опытом имманентности.

В таком случае инициация в её окончательной форме становится приближением к самоконфронтации, следуя такой событийной последовательности:

1. Подчинение
2. Сдерживание — Освобождение (трансформация)

3. Имманентность

Будет заблуждением считать, что любой человек после прохождения инициации, поднимается на уровень, который возвысит его над другими. Подобно адепту дзен-будизма из серии картинок «Десять быков», после своей самоконфронтации он возвращается к повседневной жизни: «Ты на торжище ступишь, весь грязный, босой ... Нет нужды теперь в чуде святых и богов! Даже куст, что засох, ты заставишь цвести».²²

Но даже это возвращение не является окончательным. После продолжительного периода времени, реагируя на другое внутреннее притяжение, он может вновь встать на путь инициации. Мы не можем объяснить это с психологической точки зрения, так же мы не знаем, сколько может потребоваться времени для завершения этого процесса. Все глубоко верующие, религиозные люди утверждают, что это происходит периодически на протяжении всей жизни вплоть до самой смерти.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

Медведь как архетипический образ

Появившийся в воображении образ животного, прежде всего, необходимо изучить, с точки зрения естествознания, наблюдая за его внешним видом и повадками. Отраженная в сновидении аналогия между человеком и животным конкретизируется исходя из предпосылок, что человек традиционно именно с этой точки зрения наблюдает за окружающим миром. Но естествознание само по себе не может нас приблизить к интерпретации образа сновидения. До сравнительно недавнего времени человеческие наблюдения за окружающей его природой были окрашены в тона традиционного мифологического мышления, с которым нам придется считаться, поскольку оно наделяет животное в сновидении аллегорическими характеристиками. Мы можем начать определять символический смысл животного, только после того, как рассмотрим его естественные и аллегорические особенности.

Несмотря на то, что медведь это дикое животное, зачастую в его внешнем облике угадываются черты прирученного животного, как будто он желает подружиться с человеком. Медведь в воображении может иметь угрожающе размеры, тем не менее, он медлителен, а движения его неловкие. У него густой мех, что наводит на мысль о личной защищенности и теплоте, которую он поддерживает в течение длительного периода зимней спячки.

Медведица, не только яростно защищает, но и заботливо опекает свое потомство, она тратит до двух лет на воспитание каждого детеныша. Иоганн Бахофен замечает, что в греческом и латинском языке слово «медведь» — женского рода, и это согласуется с тем, что древняя религия подчеркивает положительные материнские ка-

чества медведя. Здесь материнство не означает биологическую плодovitость животного (как в случае со свиньей, символизирующей матку). Медведь представляет собой этическую сторону материнства, материнскую заботу и опеку. Медвежонок рождается слепым, размером с крысу в виде белой бесформенной неструктурированной массы и мать терпеливо вылизывает его, пока в нем не проявится красота животной формы. Надо сказать, что медведица очень щепетильно относится к своим детенышам, и она определенно более внимательна и самоотверженна по отношению к своему потомству, чем человеческая мать.

Усилия медведицы, выражающиеся в её трепетном отношении и безграничной заботе о своем потомстве — это её главная характеристика, которая становится выражением *pietas materna*. Эта идея также находит свое воплощение в пифагорейском символе, поскольку мудрый Пифагор называл медведиц руками богини Реи — это аллюзия на созидательную деятельность Матери-Природы, которая, как и медведица, придает красоту и совершенство тому, что до этого было несовершенным. Климент Александрийский еще больше усиливает символизм медведя, ссылаясь на пророка Исайю (Ис.11:7): «И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе». Для него любовь и трепетная забота медведицы становится символом христианского учителя.¹

Особого внимания заслуживает способ, с помощью которого медвежонок отлучается от матери, чтобы начать самостоятельную жизнь. Пока она заботится о нем и добывает для него пищу, он учится послушно сидеть на дереве и ждать её возвращения. Однако когда она решает, что пришло время медвежонку стать самостоятельным, она оставляет его на дереве, чтобы больше никогда не вернуться. Проходит время, но медведица не возвращается и медвежонку ничего не остается, как найти в себе храбрость, чтобы спуститься вниз. Он совершает свой первый акт непослушания, чтобы

столкнуться с опасностями этого мира, в частности с взрослыми самцами медведей, которые до сих пор представляли угрозу его жизни. Невозможно точно сказать насколько доисторический человек использовал информацию, полученную в процессе наблюдения за поведением медведей, чтобы в аллегорической форме выразить собственную потребность в материнской любви и отстранение от матери, как неизбежное следствие этой потребности. Однако существуют примитивные церемонии, которые со всей очевидностью свидетельствуют о том, что медведь был важным символом, связанным с инициатическим архетипом и особой формой возрождения, представляющей основное значение этого архетипа.

Танец медведя Гризли у североамериканских индейцев начинается как миметический обряд пробуждения медведя после зимней спячки. «Барабанщики собираются, и изображая медведя, который готовится выбраться из своей берлоги, нараспев повторяют “Я становлюсь беспокойным весной”. Затем «Одинокый вождь» облачается в свое одеяние, встает и начинает свой танец, подражая выбирающемуся из логова медведю, при этом он монотонно поет:

Я беру свою одежду,
Моя одежда священна,
Летом я гуляю. ..²

С уверенностью можно сказать что, это символизм возрождения, который присущ и другим животным, в особенности змее, чья ежегодная линька и сбрасывание кожи символизирует инициатический процесс смерти и возрождения.³ Еще более поразительным является недавнее открытие, что Неандертальцы и Кроманьонцы в качестве особой и возможно самой ранней формы мастера посвящения выбирали медведя.⁴ Доисторические ритуалы, связанные с медведем как центральной нуминозной фигурой, которую следует успокоить

и умиротворить, а затем принести в жертву, встречаются в местах связанных с самыми ранними охотничьими культурами. Герберт Кинн сообщает, что такой же тип приношения все еще практикуется среди охотничьих племен Восточной Азии.*

Медвежьи черепа по-прежнему сжигают и хранят в священных местах... Такие детали ... как шлифованные зубы медведя и останки двух прикрепленных к черепу позвонков, найденные так же и в Европейском Межледниковом периоде, доказывают, что преемственность на самом деле оставалась неразрывной в течение десятков тысяч лет.⁵

Более подробная картина этого древнего жертвоприношения медведя была обнаружена Фробениусом и его сотрудниками в одном из современных африканских племен. Эта современное жертвоприношение повторяет ритуал палеолита, хотя в качестве жертвы они используют леопарда или пантеру.

Круглая колючая изгородь, в центре которой установлено глиняная фигура хищного животного без головы. Затем с животного снимают шкуру. ... удаляют голову и эти фрагменты надевают на глиняную фигуру; после чего все воины становятся вокруг колючей изгороди, а внутри воин убивший зверя обходит в танце глиняную фигуру пока хоронят останки животного.⁶

Существует магическое действие позволяющее отвратить дурной глаз животного: «длинные кости просовывают через глазные отверстия в черепе [древнего] пещерного медведя», и вероятно, в доисто-

* Kihn is reported in Campbell, p. 345.

рические времена существовал магический ритуал, в котором был заключен аналогичный смысл.⁷ Там же.

Священность медведя в роли племенного вождя или животного-хозяина подчеркивается во многих племенных обрядах. Медвежий клан из Оттавы «приписывает свое происхождение медвежьей лапе и называет себя Большие Лапы (*Big Feet*)».⁸

Знатные и благовоспитанные афинские девочки... танцевали в медвежьих шкурах в честь Богини Медведицы — Артемиды Брауронии. ... Апачи считают, что ... только невоспитанным американцам или европейцам... может прийти в голову при упоминании Медведя, ... не использовать почтительный префикс «Остин», означающий «старец» и эквивалентный римскому титулу «Сенатор».⁹

Странное и, по-видимому, мистическое отношение к поеданию жертвенного животного красиво изображено в Финской Калевале, где целая песнь посвящена описанию жертвенного праздника в честь горного медведя Отсо. Они воспевают и прославляют силу и величие Священного Медведя, его великолепный мех и красивые «медовые» лапы. Они ведут его в торжественном шествии, убивают, готовят и съедают, после чего, они освобождают его, как если бы он был жив и в прощальной речи желают ему вернуться и жить вечно во славу леса.¹⁰

Бессмертие медведя и его отождествление с человеком указывают на еще более высокую функцию медведя, как своего рода первобытную фигуру спасителя. «Айну, принося в жертву медведя, обращаются к нему с такими словами: “Мы убиваем тебя, о медведь! Возвращайся скорее в айну.”».¹¹ Джозеф Кэмпбелл говорит нам, что это логическое обоснование происходит из психологии первобытных

охотников, которая требует от человека столкнуться с тайной смерти в реальных условиях и это касается «как зверей, убитых на охоте, так и самого человека. ... Ответ» шамана охотничьего племени «дарует утешение тем, кто с давних времен желал утешения: “Ничто не умрет, а смерть и рождение — это всего лишь пересечение порога, как будто движение сквозь завесу туда и обратно.”». ¹² Каждый отдельный охотник и шаман должен столкнуться с великой тайной смерти в одиночку (или вместе с убитым животным) и таким образом он должен найти индивидуальный ответ, чтобы смягчить свой страх изоляции и/или страх преследования призраком убитого зверя. В то же время, в тотемических обрядах племенной группы можно обнаружить аналогичную картину ритуальной смерти животного.

Альфред Хавитт описывает жертвоприношение животного в племени Курнаи, обитающем в юго-восточной Австралии.

После убийства «родового медведя» его тушу делят. Убивший животное получает левые ребра: отец — правую заднюю ногу, мать — левую заднюю ногу, старший брат — правую переднюю ногу, младший брат — левое предплечье, старшая сестра — позвоночник, младшая — печень, брат — правые ребра, брат матери охотника — часть бока. Самую почитаемую часть туши — голову, передают в лагерь юношей, *хонрои*.

¹³

По-видимому, этот обряд представляет собой смешение двух обрядов; исходного жертвоприношения медведя, представляющего ритуальное умиротворение охотником призрака животного и обряд общинной тотемической трапезы. Возник ли один обряд из другого? Какой из них появился раньше? Когда и как произошло их смешение?

Вместо того чтобы пытаться ответить на эти вопросы, давайте зададим другой более важный вопрос: какая функция у этого сме-

шения? Тотемическая общинная пища распределяется между всеми членами семьи; существует паттерн групповой идентичности, который приводит всех членов семьи к соответствующему состоянию единства, соблюдая индивидуальные права каждого обладать своей частью космического сокровища, которое символизирует тело животного. Однако голову передают группе юношей. По всей вероятности, эта голова представляет собой авторитет и высшую силу животного-хозяина, его венец сознания и горящую внутреннюю душу, проявляющуюся через глаза. Таким образом, голова является символом Куроса или лидера группы посвященных юношей; это говорит об уникальном и независимом характере животного-хозяина, который произошел из древних обрядов охотничьих племен. (Тотемический обряд, вероятно, появился позднее в период, когда охотничьи племена находились под влиянием первобытных земледельческих культур с их более сплоченной общественной организацией.)

Медведь в качестве животного-хозяина обладает мужскими чертами и его появление, живого или мертвого, воплощает образ божества, которое также могло быть своего рода божеством охотников за головами. Мы знаем, что предки людей, которые первыми убивали медведей, имели отвратительную привычку охотиться на людей, возможно, ради пищи, но скорее всего для получения, содержащегося в черепе престижа.¹⁴ Однако мы сталкиваемся совершенно с другой традицией в мифах, где медведь наделен женскими чертами.

Юнг указывает, что в легендах алгонкинских индейцев пересказанных (из Генри Роу Скулкрафт) Лонгфелло в своей эпической поэме «Песнь о Гайавате», отца героя «великого воина Меджекивес» обхитрил «страх и ужас всех народов» великий медведь Мише-Моква и украл у него волшебный пояс из раковин — «пояс вампума». ... За то, что медведь украл его сокровище, Меджекивес оглушает его ударом по голове». ¹⁵ Мы снова сталкиваемся со знакомым сю-

жетом похищения силы зверя с помощью удара по голове. Однако за этим не следует почитание зверя.

Словно громом оглушенный,
Приподнялся Мише-Моква,
Но едва вперед подался,
Затряслись его колени
И со стоном, как старуха,
Сел на землю Мише-Моква.

*(Генри Лонгфелло «Песнь о Гайавате»;
переводчик: Иван Бунин)*

За это отец героя презирает его.

Здесь медведь уже не животное-хозяин. Меджекивес убивает «свой женский компонент, первым носителем которого была мать. Как настоящий герой, он вырывает жизнь из челюстей смерти, из когтей всепожирающей Ужасной Матери». «Отец Гайаваты сначала побеждает мать, скрывающуюся под ужасным символом медведя, затем он становится богом и рождает героя».¹⁶ Здесь мы видим значительное изменение в отношении человека к животному — переход от примордиального образа архетипического животного к образу культурно-сознательного, амбициозного человека. С самого раннего культурного уровня перед нами разворачивается цепочка событий, которая ведет от раннего опыта человека выступающего в роли охотника к сравнительно недавним аграрным культурам. Гайавата, как культурный герой, встречает в своем одиноком путешествии не животное, а человеческую фигуру, представляющую дух кукурузы (маиса):

Для тебя Владыкой Жизни
Послан друг людей — Мондамин;

Послан он тебе поведать,
Что в борьбе, в труде, в терпенье
Ты получишь все, что просишь.
Встань с ветвей, с зеленых листьев,
Встань с Мондамином бороться!

(Генри Лонгфелло «Песнь о Гайавате»;
переводчик: Иван Бунин)

Герой вступает в борьбу с этим богом-маисом, побеждает его и обнаруживает, что он действительно является «матерью», которая представляет «божественную творческую силу». Он «хоронит его в матери-земле и вскоре на могиле вырастает свежий побег маиса на пропитание людей». ¹⁷

В «Масках Бога» Джозеф Кэмпбелл схематически показывает некоторые культурные различия между народами охотничьей и аграрной культуры, а также различия каждой из них с культурами иератических городов-государств. ¹⁸ Вполне возможно, что Богиня-Медведица, связанная с таким количеством древних обрядов, в особенности посвященных Артемиде, является переходной между охотничьими народами и сельскохозяйственными общинами.

Описывая разнообразие животных, которые могли представлять Куроса в поселениях древней Греции, Харрисон пишет:

Любое молодое развившееся животное. ... приносят в жертву, освящают, обожествляют, после чего оно становится *Агатодемоном* (*Agathos Daimon*) — “растительным духом” приносящим удачу в текущем году. ... Возможно, лучшего всего для этого подходит медведь, поскольку он самый сильный; об этом упоминали афинские девы, участвовавшие в Медвежьих Службах.

И она добавляет, на первый взгляд кажущийся лишним, но очень важный комментарий:

Но медведи, увы! отступают перед развивающейся цивилизацией.¹⁹

Только мы собрались совершить легкий переход от первобытных охотников за головами к общинной трапезе сельскохозяйственных народов, как нас отбросило обратно в первозданный лесной мир, который покинули медведи и похоже, унесли с собой вечную тайну этой формы инициации. Юнг говорит о них, как о зверях «активной» Артемиды, в отличие от «абсолютно пассивной» Персефоны, ... которой суждено было вести существование подобное цветку».²⁰

Артемида — это небесная богиня, в отличие от неё Персефона — богиня земная. Юнг ссылается на два сновидения современного человека иллюстрирующие этот образ великой богини.²¹ В одном из них Артемида представляет собой форму материнской оберегающей богини, защищающей от страха перед дикостью медведя. Она представлена как богиня дикой жизни; как и галло-римская Артио (Dea Artio), она защищает дикость и обитает на дикой земле, чаще всего в горах. Мы можем распознать её родство с Горной Матерью Крита, в служении которой Куреты выполняли свою функцию опекунов священного ребенка, который, вероятно, должен вырасти и стать благотворной отцовской фигурой или Куросом, чей примордиальный образ представлен животным-хозяином инициации охотничьих культур.

Но богиня, это не только защитница, но также Ужасная Мать, которая в своих храмах совершает великие животные жертвоприношения, которые все еще существовали в Греции во времена Павсания, Харрисон сообщает нам: Ар-

темида была. ... Ортией (*Orthia*) ... она — Куротрофос (*Kourotrophos*), Воспитывающая Мать, кормилица Куретов. [Но это были] помощницы, корреляты Великой Матери — «Хозяйки дикого мира». Для неё жертва любого живого существа, если она вызывала отвращение, была подходящей.²²

Павсаний описывает типичный церемониал:

Они приносят всевозможную живность, съедобных птиц и других жертвенных животных и бросают их на алтарь. ... Они кладут на алтарь плоды культивированных деревьев. Затем они поджигают древесину. Я действительно видел, как медведь и другие звери, благодаря своей исключительной силе, пытались выбраться из горящего пламени. Но их снова тащили в огонь. Я никогда не слышал, чтобы кого-нибудь ранило дикое животное.²³

«Так выглядела дикая служба Куретов и последней выжившей Матери, непорочной «сестры» Аполлона — Куроса».²⁴

Второе современное сновидение, на которое ссылается Юнг, раскрывает этот аспект богини. Это сновидение открывает нам новый возможный смысл обряда, согласно которому инициант ощущает себя животным и таким образом он не только переживает опыт жертвы, но также проходит процесс регенерации. Подчиняясь смертоносной силе богини, он переживает опыт возрождения в качестве животного. То, что человек не в состоянии в полной мере испытать на исключительно человеческом уровне, он может испытать на животном уровне, и качество, которое таким образом приобретается, выражается архетипически как *vis ut sis*, которое может приблизительно перевести, как *сила быть*.

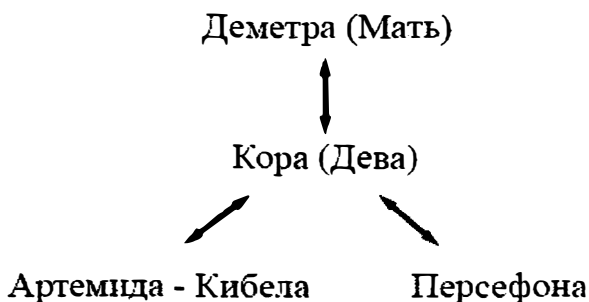
Психологически этот термин означает способность иницианта достичь силы эго, которая необходима для противостояния разруши-

тельному натиску коллективного бессознательного на инфантильном уровне. Подчиняясь власти первобытной матери он тем самым отделяет себя от её дикости, при этом сохраняя некоторое качество своей собственной дикой природы — автономию, присущую человеку, как животному-человеку, и которая всегда разрушается под цивилизованным влиянием культурной матери. Поэтому невольно она наделяет его страхом расчленения, используя бессознательное. Можно соответственно подумать, об использовании современным ребенком его плюшевого медведя, с помощью которого он сохраняет контакт с материнским инстинктом, отделяя себя от настоящей матери в растущем осознании своего инстинктивного, но не послушного Я.

Юнг видит еще один символизм в этом сновидении, который имеет важное значение для усиления концепции медвежьей инициации. Некоторые из образов сновидений подразумевают не только силу эго, но и тонкий символизм Самости, воплощающий психологическое не-эго. Смысл этого заключается в следующем: инициант, который по необходимости должен «спуститься» на уровень своей самой глубокой животной природы, приобретает силу эго, которая позволяет ему выйти за пределы животного уровня и пережить одну из форм трансперсонального осознания, которая приводит к излечению ран от которых он пострадал в расчлененном состоянии глубокой матриархальной предсознательной жизни.

С практической точки зрения ритуал медведя указывает на интеграцию новой личности после такого периода диссоциации.²⁵ На уровне религий мать-сын, примером которой является Артемида с её Куретами — полулюдьми-полуживотными, эта реинтеграция частично вызвана самой Матерью, которая, кажется, была причиной его смерти и расчленения. Но эта мифологема справедлива только для мужской психологии и двойственная роль Матери отражает двойственность мужчины по отношению к своей собственной женской природе спроецированной на Мать. Для женщин Великая

Богиня — это одновременно Мать и Дева, и поэтому её можно представить с помощью следующих схематических связей:



Это указывает на тождественность девушки и женщины, которая по-особенному говорит о женской психологии — это понимание женской идентичности, которая представляет собой бессознательное (если не сознательное) желание мужчин обладать.

Кереньи подчеркивает «разницу между “знать об этом” и познать это и быть этим. Одно дело знать о “семени и ростке”, и совсем другое признать в них прошлое и будущее своего бытия и преемственности». ²⁶ Юнг акцентирует внимание на чувстве преемственности с предками «таким образом, что они могут мгновенно по проложенному индивидом мосту перейти в будущие поколения. Не следует пренебрегать знакомством с этим содержанием, с опытом *бытия в смерти*». ²⁷

Способность «познать это и быть этим» выходит за пределы естественного животного состояния и является главным смыслом инициации Великой Матери. Но зачем нужна инициация? Возможно, это связано с тем, что мужчины познают это, но не могут переживать, тогда как женщины переживают это, но не могут познать. Каждый должен научиться одновременно переживать и осознавать это. Только с помощью инициации, в той или иной форме представ-

ляющей обряд перехода, можно достичь этого. В формах инициации ассоциирующихся с животным-хозяином, кроме унификации в которой объединены мужские и женские версии Великой Матери, мы так же находим сочетание слабости и силы — или подчинения в сочетании с духом независимости, — что представляет собой правильный тип понимания парадоксальной тождественности человечества с животным миром и сепарации от него.

Библиография

ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Adler, Gerhard. *The Living Symbol*. (Bollingen Ser. L X III) New York: Pantheon Books, 1961

— "The Logos of the Unconscious." In: *Studien zur Analytischen Psychologie*; C. G. Jung's II Beitrage zur Kulturgeschichte; festschrift zum 80. geburtstag von C. G. Jung. Zurich: Rascher, 1955

— *Studies in Analytical Psychology*. New York: W. W. Norton, 1948

Aichhorn, August. *Wayward Youth*. New York: Viking Press, 1935

Angulo, Jaime de. "La Psychologie Religieuse des Achumawi," *Anthropos*: 23:141-66, 1928.

Angus, Samuel. *The Mystery-Religious and Christianity: a Study in the Religious Background of Early Christianity*. London: John Murray, 1925

Baynes, Helton Godwin. *Mythology of the Soul: a Research into the Unconscious from Schizophrenic Dreams and Drawings*. London: Kegan Paul, 1940

Bettelheim, Bruno. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1954

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. (Bollingen Ser. XVII) New York: Pantheon Books, 1949 *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Viking Press, 1964

- *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York: Viking Press, 1962
- *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York: Viking Press, 1959
- *The Symbol Without Meaning*. Zurich: Rascher, 1958
- Cornford, Francis Macdonald. *From Religion to Philosophy*. London: Edward Arnold, 1912
- Smith, Grafton Eliot. *Human History*. Rev. ed. London: Jonathan Cape, 1934
- Snow, Charles Percy. *The Two Cultures: and a Second Look*. 2d ed. Cambridge: University Press, 1964
- Stekel, Wilhelm. *The Interpretation of Dreams: New Developments and Technique*. Translated by Cedar Paul. Arranged for American publication by Emil A. Gutheil. New York: Liveright, 1943
- Stewart, Jessie G. *Jane Ellen Harrison: A Portrait from Letters*. London: Merlin Press, 1959
- Suzuki, Daisetz Teitaro. "Awakening of a New Consciousness in Zen." In: *Man and Transformation*. Papers from the Eranos Yearbooks, Vol. 5. (Bollingen Ser. X X X) New York: Pantheon Books, 1964, p p .179-202
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1945. Vol. 3
- Watts, Alan Wilson. *Myth and Ritual in Christianity*. (Myth and Man) New York: Vanguard Press, 1953

Webster, Hutton. *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*. 2d ed. rev. New York: Macmillan, 1932

Weston, Jessie Laidlay. *From Ritual to Romance*. Garden City, New York: Doubleday, 1957

Wheelwright, Mary C. *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence*. (Navajo Religion Ser., Vol. 1) Santa Fe, New Mexico: Museum of Navajo Ceremonial Art, 1942

Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933

Wickes, Frances. *The Inner World of Man*. New York: Farrar and Rhinehart, 1938

Wright, Dudley. *The Eleusinian Mysteries and Rites*. London: Theosophical Publishing House, 1919

Ссылки на литературу

Вступление

1. C. G. Jung, *The Psychogenesis of Mental Disease*, pp. 187-88.
2. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, pp. 159-234

Глава I: Повторное постижение Инициации

1. A. van Gennep, *The Rites of Passage*.
2. H. Webster, *Primitive Secret Societies*.
3. J. Stewart, *Jane Ellen Harrison*, p. 85.
4. *Ibid.*, p. 86.
5. J. E. Harrison, *Themis*, pp. 1-29.
6. *Ibid.*, p. 36.
7. Stewart, *op. cit.*, p. 97.
8. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology*, p. 229
9. J. L. Henderson, "The Archetype of Culture," in *The Archetype*. Proc. 2nd Internat. Cong. Analyt. Psychol., Zurich, 1962 (New York: S. Karger, 1964), pp. 3-15.
10. J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*.
11. This transformation has been announced in different ways by A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*; C. P. Snow, *The Two Cultures*; and F. S. C. Northrup, *Meeting of East and West*.

Глава II: Неиницированные

1. See especially Karl Abraham, "Notes on the Psycho-Analytical Investigation and Treatment of Manic-Depressive Insanity and Allied Conditions," in *Selected Papers of Karl Abraham* (London: Hogarth Press, 1949), pp. 137-56.
2. H. G. Baynes, *Mythology of the Soul*, p. 99.

3. M. von Franz, *Puer Aeternus*. See also her *Vber Religiöse Hintergründe des Puer-Aeternus-Problems*.
4. Jung, *Symbols of Transformation*, p. 340.
5. Ibid.
6. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 273.
7. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology*, pp. 186-209 (the anima function described).
8. A. Aichhorn, *Wayward Youth*, p. 49-53.
9. Baynes, "The Provisional Life," *Zentr. Psychother.* 8:83-85, 1936.
10. M. E. Harding, *The Way of All Women*, pp. 1-40.
11. Henderson, "Psychological Commentary," in Margaret S. Link, *The Pollen Path* (Stanford: Stanford University Press, 1956), pp. 125-40; Jung, "On the Psychology of the Trickster," *Spring*, pp. 1-14, 1955; J. Layard, "Note on the Autonomous Psyche and the Ambivalence of the Trickster Concept," *J. Analyt. Psychol.* 3:21-28, January, 1958; P. Metman, "The Trickster Figure in Schizophrenia," *J. Analyt. Psychol.* 3:5-20, January, 1958.
12. Johann W. von Goethe, *Faust*, translated by Bayard Taylor (London: John Slark, 1884), p. 54; Layard, *op. cit.*, p. 28. See Layard's discussion of the positive trickster, who "accepts every reverse and learns from it. He tricks the Trickster in himself by depriving it of its one-sidedness." For an illuminating discussion of the trickster archetype as Mephistopheles, see Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne*, pp. 78-124.
13. Henderson, "Ancient Myths and Modern Man," in Jung, *Man and His Symbols*, p. 149.
14. P. Radin, *Winnebago Hero Cycles*, pp. g, 25, 35-36.
15. In contrast to Jung's definition of the trickster as a shadowfigure, Metman rightly sees him also as an incipient ego (*op. cit.*, p. 5). A. Plaut even suggests that tricksterism may be preferred as a diagnosis for certain

borderline conditions over the diagnosis of an irreducible pathology, i.e., psychosis. See Plaut, "A Case of Tricksterism Illustrating Ego Defenses," *J. Analyt. Psychol.* 4:35-54, January, 1959.

16. Radin, *op. cit.*, pp. 119-120. Cf. *The Book of Tobias. The Apocrypha*. We might, in this connection, recall how Tobias was accompanied by the Archangel Michael on his journey, which led to a successful quest.

17. *Ibid.*, p. 55.

Глава III: Возвращение к матери

1. Baynes, *Mythology of the Soul*, p. 186.

2. E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, pp. 5-37

3. W. Stekel, *The Interpretation of Dreams*, pp. 109-10.

4. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology*, pp. 105-07.

5. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, p. 17.

6. *Ibid.*, pp. 17-18.

7. M. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 30.

8. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 442-43.

9. K. Kerényi, "The Mysteries of the Kaberoi," in *The Mysteries*, p. 39

10. J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, p. 339.

11. Eliade, *op. cit.*, pp. 30-35.

12. M. S. Link, Personal communication.

13. M. Oakes, Where the Two Came to Their Father.

14. *Ibid.*, pp. 22-24.

15. *Ibid.*, pp. 28-33

Глава IV: Преобразование человека

1. Neumann, *The Great Mother*, p. 67.

2. F. M. Cornford, "The Origin of the Olympic Games," in Harrison, *Themis*, p. 247.
3. *Ibid.*, pp. 235-36.
4. Harrison, *Themis*, p. 190.
5. Cornford, *op. cit.*, pp. 236-37.
6. *Ibid.*, pp. 238, 240-42.
7. *Ibid.*, pp. 243, 248, 254.
8. Harrison, *op. cit.*, pp. 205-06.
9. Cornford, *op. cit.*, p. 255.
10. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*; G. Murray, "Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy," in Harrison, *Themis*, pp. 341-63.
11. For a critique of this tendency, see M. Fordham, *The Objective Psyche*.
12. Neuman, *op. cit.* pp. 82-8313. Quoted in D. Wright, *The Eleusinian Mysteries and Rites*, pp. 25-26.
14. G. R. S. Mead, *The Mysteries of Mithra*, p. 13.
15. £. D. Nourry, *Les Mysteres Paiens et le Mystere Chretien*.
16. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, pp. 364-65.
17. Cf. Neumann, "Leonardo da Vinci and the Mother Archetype," in his *Art and the Creative Unconscious*, pp. 3-80
18. A. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, p. 181.
19. Jung, *Aion*, p. 89.
20. Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 71. si. von Franz, *Symbolism of Creation Myths*, Lecture 7, p. 7.
22. *Ibid.*
23. P. Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde*, Plate, p. 224 (L'Icône de la Deisis: Le Christ entre la Vierge et Saint Jean Baptiste, ficole de Moscou, XVe siecle).
24. *Ibid.*, p. 239.

25. Ibid.

26. Ibid.

27. Ibid., p. 240.

28. Ibid., p p . 219 -20 .

29. Ibid., p. 228.

30. Jung, *Two Essays in Analytical Psychology*, pp. 80-100. (В блестящем анализе этой проблемы, затрагивающей современную женщину, Юнг демонстрирует символизм регрессивного притяжения архетипа Матери, которая представлена в сновидении крабом, встреченным сновидцем во время перехода брода реки. Аналогия с нашим Случаем VI очевидна. Не менее очевидно и поразительное различие: женщина еще не готова противостоять опасности регрессивного притяжения, в то время как мужчина способен защитить себя, зная, что образ спасительного Отца появляется, чтобы противостоять опасности. Конечно, это различие, было выявлено благодаря аналитическому переносу в отношении аналитика.)

31. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, pp. 181-82; Jung, *op. cit.*, pp. 100-07. (Этот случай следует сразу же, за случаем упомянутым в Примечании 30. Символизм крещения, представленный в современных сновидческих сценах, в юнгианском анализе обеспечивает освобождение молодого человека от своей матери с помощью переноса в отношении Матери Церкви.)

32. Evdokimov, *op. cit.*, p. 103.

33. Watts, *op. cit.*, p. 201.

34. Baynes, *Mythology of the Soul*, p. 749.

35. По причине ограничений, касающихся объема данной работы, я не могу осветить все аспекты этой интересной темы и отсылаю читателя к превосходным статьям в Британской энциклопедии и Энциклопедии Религии и Этики Гастингса, а так же к мифологической предыстории христианской теологии в Campbell's *Masks of God: Occidental Mythology* pp- 334-94

36. von Franz, *Vber Religiöse Hintergrunde des Puer-AeternusProblems*, p. 142.

37. R. F. Hobson , “ Psychological Aspects o f Circumcision ,” *J. Analyt. Psychol.* 6:5-33, January , 1961.

38. P. Seligman, “Some Notes on the Collective Significance of Circumcision and Allied Practices,” *J. Analyt. Psychol.* 10:17, January, 1965-

39. Hobson, *op. cit.*, p. 16.

40. Seligman, *op. cit.*, p. 18.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 19.

43. T . H. Caster, *The Holy and the Profane*, p. 72-75.

44. *Ibid.*, p. 76.

45. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 15. Cf. Lindbergh’s account of his transatlantic flight (Charles A. Lindbergh, *We*. New York: Putnam, 1927)

46. Eliade, *op. cit.*, p. 9.

47. *Ibid.*, pp. 9-10.

48. *Ibid.*, p. 11.

49. See, for example, Harrison, *Themis*, pp. 15-17.

50. Eliade, *op. cit.*, p. 12.

51. *Ibid.*, p. 13.

52. J. Layard, “Homo-Eroticism in Primitive Society as a Function of the Self,” in G. Adler, ed., *Current Trends in Analytical Psychology*, pp . 251-54 .

53. Eliade, *op. cit.*, p. 10.

54. *Ibid.*, p. 11.

55. *Ibid.*, p. 26.

Глава V: Проба силы

1. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 1.

2. J. W. Fewkes, "The Snake Ceremonials at Walpi," *J. Am. Ethnol. and Archaeol.* 4:106-19, 1894.

3. *Ibid.*, p. 63.

4. Jung, *Symbols of Transformation*, pp. 342-43.

5. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 27-28.

6. Fewkes, *op. cit.*, pp. 67-95.

7. Eliade, *op. cit.*, p. 77.

8. *Ibid.*, pp. 77-78.

9. *Ibid.*, p. 78.

10. Cf. J. W. Perry, *The Self in Psychotic Process*.

11. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, pp. 286-

87

12. Eliade, *op. cit.*, pp. 70-71.

13. *Ibid.*, p. 71.

14. See Campbell, *The Symbol Without Meaning*.

15. Ker&iyi, "The Mysteries of the Kabeiroi," in *The Mysteries*,

P- 45

16. *Ibid.*, p. 49.

17. *Ibid.*, p. 57.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 56.

20. *Ibid.*

21. Jean Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Egypte* (Paris: Plon, 1958), Vol. 2, p. 158, quoted in Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne*, p. 121.

22. A. M. Hocart, *Kingship*. (По сути, Хокарт изначально рассматривал инициацию в контексте ритуала королевской коронации и склонен был видеть во всех племенных обрядах вырожденную форму этого ритуала. Сегодня мы можем наблюдать, как происходит взаимодействие между двумя этими формами инициации и особенно впечатляющий пример этого взаимодействия можно найти в психо-

ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ КОРОЛЕВСТВА И ИНИЦИАЦИИ В ОТНОШЕНИИ ФАНТАСТИЧЕСКИХ СИСТЕМ ШИЗОФРЕНИКОВ in John Perry's *The Self in Psychotic Process* and his "Reflections on the Nature of the Kingship Archetype," *J. Analyt. Psychol.* 11:147-161, July, 1966.)

23. Eliade, *op. cit.*, p. 73.

24. *Ibid.*, pp. 7g-8o.

25. A. S. Gibb, *In Search of Sanity*.

26. Elizabeth Drew, *T. S. Eliot: the Design of His Poetry* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p. 49.

27. Geoffrey Gorer, *Exploring English Character* (New York: Criterion Books, 1955).

28. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*.

Глава VI: Обряд прозрения

1. Goethe, *Italian Journey, 1786-1788*, translated by W. H. Auden (New York: Pantheon, 1962), p. 17 Introduction.

2. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*. (See Diagram, p. 245. See explanation of the typical hero's journey, p. 246.)

3. See, for example, Carlo Levi, *Christ Stopped at Eboli: The Story of a Year*, translated by Frances Frenay (New York: Strauss, 1963)

4. G. R. Levy, *The Gate of Horn*, p. 127.

5. *Ibid.*, p. 136.

6. E. H. Erikson, *Young Man Luther*, p. 43.

7. *Ibid.*, p. 42.

8. A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. 3, pp. 248-377.

9. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning*, pp. 26-27.

10. Levy, *op. cit.*, p. 156.

11. J. Layard, *Stone Men of Malekula*.

12. W. J. Perry, *Children of the Sun*, p. 255.

13. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 243-45.

14. *Ibid.*, p. 253.

15. Levy, *op. cit.*, p. 156.
16. *Ibid.*, p. 155
17. W. F. J. Knight, *Cumaeen Gates*, p. 34.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, pp. 35-36. For the reference to "stone demonology," cf. "the account of the Idaean Sibyl" (Knight's footnote).
20. *Ibid.*, p. 36.
21. See G. Adler, "The Logos of the Unconscious," in *Studien zur Analytischen Psychologie*.
22. Knight, *op. cit.*, pp. 2-3.
23. Levy, *op. cit.*, p. 155.
24. Knight, *op. cit.*, p. 27.
25. Cf. Eliade's discussion of sliding as a symbol of rebirth in *Patterns in Comparative Religion*, p. 222.
26. Harrison, *Themis*, pp. 60-61.
27. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, p. 393.
28. Levy, *op. cit.*, pp. 156-57.
29. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 67-68.
30. J. de Angulo, "La Psychologie Religieuse des Achumavi," *Anthropos*, 23:154-56, 1928.
31. Harrison, *op. cit.*, p. 138.
32. *Ibid.*
33. Эта серия событий снова наглядно иллюстрирует схему типичного обряда перехода ван Геннепа: prelimинарный обряд отделения или очищения, следующий за ним промежуточный обряд и наконец, постлиминарный обряд включения.
34. Levy, *op. cit.*, p. 221.
35. G. Adler, *Studies in Analytical Psychology*; E. Harding, *Psychic Energy*; F. Wickes, *The Inner World of Man*.
36. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 292-319. A similar case is described by Adler, with another "vine mandala"

reproduced in the section of illustrations, in color (*The Living Symbol*), p. 27, pp. 242-43.

37. All references in this paragraph are drawn from Harrison's *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 407-410.

38. From Euripides' *Bacchae*, translated by Gilbert Murray. Quoted in *ibid.*, p. 436.

39. Picture 23 in Jung, *op. cit.*, pp. 292-93.

40. Harrison, *op. cit.*, p. 439.

41. [Translation], quoted in *ibid.*, p. 412.

42. W. F. Otto, "The Meaning of the Eleusinian Mysteries," in *The Mysteries*, pp. 14-31.

43. Henderson, "Ancient Myths and Modern Man," in Jung, *Man and His Symbols*, pp. 104-57.

44. Eliade, *Shamanism*, pp. 388-89.

45. *Ibid.*, p. 391.

46. *Ibid.*, pp. 391-92, 488-89.

47. *Ibid.*, p. 504-05

Глава VII: Пороги инициации

1. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 382.

2. J. Head and S. L. Cranston, comps., *Reincarnation*, p. 187.

3. *Ibid.*, p. 210

4. *Ibid.*, p. 289.

5. Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, p. 160.

6. *Ibid.*, p. 164.

7. Homer, *The Odyssey of Homer*, p. 437.

8. *The I Ching*, Vol. 1, p. 166.

Глава VIII: Инициация и психология развития эго в подростковом возрасте

1. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, p. 123.

2. *Ibid.*, pp. 125-26.
3. *Ibid.*, p. 55-65.
4. *Ibid.*, p. 166.
5. *Ibid.*, pp. 64-65.
6. *Ibid.*, p. 144.
7. *Ibid.*, p. 102. Cf. Case X I (p. 173).
8. M. Fordham, *The Theory of Archetypes as Applied to Child Development with Particular Reference to the Self*, pp. 50, 52.
9. A. Portmann, "Metamorphosis in Animals," in *Man and Transformation*, p. 321.
10. E. F. Edinger, "The Ego-Self Paradox," *J. Analyt. Psychol.* 5:3-18, January, 1960.
11. See pictures in Rhoda Kellogg, *What Children Scribble and Why* (Author's edition, n.d.). (R. Kellogg is at Golden Gate Nursery Schools, 570 Union Street, San Francisco, California.)
12. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*.
13. May Sarton, *Mrs. Stevens Hears the Mermaids Singing* (New York: Norton, 1965), p. 31.
14. *Ibid.*, p. 215.
15. *Ibid.*, p. 220.

Глава IX : Инициация в процессе индивидуации

1. See the "Case of Henry" by Jolande Jacobi in Jung's *Man and His Symbols*. (Фордхам высказывает идею, подробно изложенную Бейнсом, Хардинг и Перри, что корни индивидуации следует искать в детстве. Он говорит об этом, как о «расширенном тезисе» Юнга, и, как я уже указывал, он расширил этот тезис вернувшись к истокам самого детства.)
2. Jung, *Psychological Types*, p. 562.
3. Cf. Jung, *ibid.*: "Under no circumstances can individuation be the unique goal of psychological education."

4. *Ibid.*, pp. 562-63.
5. This whole dream is interpreted in Henderson and Oakes, *The Wisdom of the Serpent*, pp. 69-73.
6. Campbell. *The Masks of God: Occidental Mythology*, p. 113.
7. See photograph in Mary Wheelwright, *Navajo Creation Myth*, Set 1, First Sandpainting.
8. See Frontispiece to Margaret S. Link, *The Pollen Path* (Stanford: Stanford University Press, 1956).
9. Henderson, "Ancient Myths and Modern Man," in Jung, *Man and His Symbols*, p. 157.
10. Henderson and Oakes. *The Wisdom of the Serpent*, p. 5g.
11. G. van der Leeuw, "Immortality," in *Man and Transformation*, pp. 353-54.
12. Concerning *mandala* symbolism, see *The Secret of the Golden Flower*; Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*; von Franz, "The Process of Individuation" in Jung, *Man and His Symbols*, pp. 158-22g. Western examples of this type of symbolism have been found chiefly in the tradition of alchemy, but they appear spontaneously in some ecclesiastical designs, such as stained glass windows or illuminated manuscripts.
13. W. F. J. Knight, *Cumaeen Gates*; J. W. Perry, *The Self in Psychotic Process*; J. Rykwert, *The Idea of a Town*.
14. Aldo van Eyck, "Introduction" to J. Rykwert, *The Idea of a Town*, unpagged.
15. *The Bible*, Hebrews, 10:31.
16. D. T. Suzuki, "Awakening of a New Consciousness in Zen," in *Man and Transformation*, pp. 196-97.
17. *Ibid.*, pp. 182-85.
18. *Ibid.*, p. 185.
19. Beside the works of Sartre and Heidegger and Jaspers, the existentialist tradition goes back to Pascal in whose *Pensees* are clearly

stated the existential loneliness and fear of modern man unsupported by religion.

20. Jung, "Foreword" to Suzuki's *Introduction to Zen Buddhism*, in Jung, *Psychology and Religion: West and East*, pp. 549-50.

21. Jung, *Civilization in Transition*, pp. 423-24.

22. Suzuki, "Awakening of a New Consciousness in Zen," Plate X and legend, p. 202.

Приложение : Медведь, как архетипический символ

1. Johann J. Bachofen, *Der Bar in der Antike* (monograph). Translation made for me by Max Zeller.

2. Harrison, *Themis*, pp. 112 -13 .

3. See Henderson and Oakes, *The Wisdom of the Serpent*, p. 36.

4. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, pp. 339-47

5. Herbert Kuhn, "Das Problem des Urmonotheismus," pp. 1646-47, quoted in Campbell, *op. cit.*, p. 345.

6. Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, p. 81, quoted in Campbell, *op. cit.*, pp. 346-47.

7. Campbell, *op. cit.*, p. 347.

8. Harrison, *op. cit.*, p. 140

9. *Ibid.*, p. 450.

10. *Ibid.*, pp. 140-41.

11. James G. Frazer, *The Golden Bough; a Study in Magic and Realism*, 3d ed. (London: Macmillan, 1912), Vol. 8, p. 189, quoted in Harrison, *Themis*, p. 141.

12. Campbell, *op. cit.*, p. 342.

13. A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (New York: Macmillan, 1904), p. 759, quoted in Harrison, *Themis*, p. 141.

14. Campbell, *op. cit.*, pp. 321-23.

15. Jung, *Symbols of Transformation*, p. 316.

16. *Ibid.*, p. 322.

17. *Ibid.*, pp. 336-37.
18. Campbell, *op. cit.*, pp. 357-418.
19. Harrison, *op. cit.*, p. 206
- 20 Jung and Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology*, pp. 150-
51. See p. 23g for an interpretation of the goddess as maid and mother.
21. For the discussion of these two dreams, see *ibid.*, pp. 229-45.
22. Harrison, *op. cit.*, p. 504.
23. *Ibid.*, p. 505.
24. *Ibid.*
25. See Chapter V, Section I, "The Centering Process."
26. Jung and Kerenyi, *op. cit.*, 254.
27. *Ibid.*



КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ

ТАРО

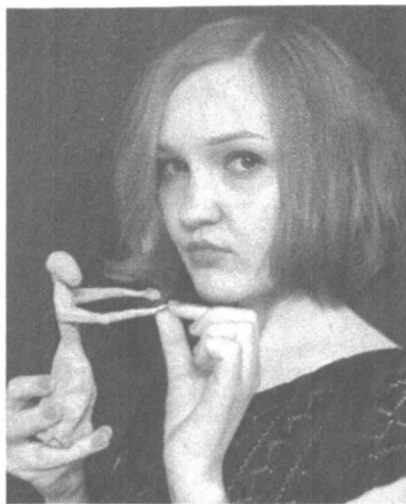


Предсказания на таро -
это серьезная духовная
практика, позволяющая
развить интуицию
и получить представление
о всех вероятных путях
развития вашего будущего.



Обучение искусству дивинации, все виды раскладов
и психологический анализ личности с помощью Таро -
это и многое другое вам предлагает опытный таролог
АННА ТХЭН.

По всем интересующим вопросам пишите по адресу
ann.muw@gmail.ru



АСТРОЛОГИЯ

АСТРОЛОГИЯ - древнейшая духовная традиция, позволяющая найти свое место в мире и познать свою Истинную Волю. Анализ натальной карты - одна из важнейших духовных и психологических практик. Известно, что Карл Густав Юнг составлял натальную карту для каждого из своих пациентов, что помогало ему лучше понять клиента, а клиенту - более кратким путем прийти к своей Самости.



Стать вашим проводником на пути самопостижения и истолковать символические послания вашей космограммы готова **Мария КОРОЛЁВА**, почетный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега Телемского, выпускница астрологической академии.



По всем интересующим вопросам пишите по адресу
maria.a.koroleva@gmail.com



ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ

ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ - это возможность осознать свои глубинные желания, разобраться в себе и обогатить свою духовную жизнь посредством исследования бессознательных проявлений психики.

Это мощнейший инструмент, который позволит вам выйти на новый уровень на пути самопознания.

Высокие технологии позволяют проводить анализ, не выходя из дома, - по скайпу.



Осветить темные стороны души и разобраться с их содержанием вам поможет **Дарья КОРЕНЬКОВА** - лидер и координатор Белорусского отделения Касталии, юнгианский аналитик, психотерапевт по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт-психология».



По всем интересующим вопросам пишите по адресу **loft11korenkova@gmail.com** и **aton93@yandex.ru**
(необходимо написать на оба емейла)



АНАЛИЗ СНОВИДЕНИЙ

Издревле мир снов привлекал человека своей тайной. Наши сны, где за одну ночь порой мы проживаем целые жизни, представляют собой удивительную реальность, существующую по своим законам. Ученые, маги, пророки на протяжении всей истории прислушивались к снам и пытались постичь их тайну. Счастливые и ужасающие, простые и причудливые, близкие к повседневному миру и сказочные. Такие разные и такие удивительные. Юнгианская психология создала свою уникальную систему понимания снов. Эта система, далекая от популярных сонников, позволяет нам понять мир наших снов и услышать то послание, которое дает нам наша душа через сновидение. Если вам снятся значимые сны и вам нужна помощь мастера, имеющего опыт и образование в этой области, — вы можете обратиться к юнгианскому аналитику Касталии **Анне Симбалайн**, которая проводит анализ снов. В отличие от психотерапии, в данном случае все может ограничиться одним сеансом, на котором вы представляете свое сновидение (по скайпу или по переписке), и в течение часа вам помогают понять его послание.



ДОРОГО. КАЧЕСТВЕННО. СЕРЬЕЗНО.

По всем вопросам о реальности мира снов пишите
Анне СИМБАЛАЙН по адресу anncymbaline@gmail.com.

КУРС ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ «ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ»

СОВМЕСТНЫЙ ПРОЕКТ МААП и Санкт-Петербургского
Института Юнга



ДЛЯ КОГО: Слушателем может стать каждый, кто интересуется психологией. Психологи любой модальности, социальные работники, а также лица с любым высшим, а также с неполным высшим или средним профессиональным педагогическим, психологическим или медицинским образованием.

ЗАДАЧА КУРСА: Знакомство с современной аналитической психологией и получение практических навыков психологического консультирования.

Полученные знания могут использоваться в психотерапии и для индивидуального, семейного консультирования, психолого-педагогической работы, также в области управления человеческими ресурсами, PR и рекламы.
ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ ДИПЛОМ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРЕПОДГОТОВКЕ УСТАНОВЛЕННОГО ОБРАЗЦА.

ПРЕПОДАВАТЕЛИ: Занятия проводят сертифицированные юнгианские аналитики – члены ИААР (Международной ассоциации аналитической психологии), практикующие психотерапевты. Преподаватели курса имеют большой опыт проведения выездных семинаров и учебных программ в городах России и ближнего зарубежья.

ФОРМАТ:

Форма обучения: Очная. Программа рассчитана на 2,5 года (500 академических часов). Занятия проходят по субботам и воскресениям, один раз в месяц в соответствии с расписанием, с 10.00 до 18.00



АДРЕСНЫЙ БЛОК:

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ЮНГА
Санкт-Петербург, Петроградская наб., 42
Тел: (812) 972-16-77, e-mail: jungterra@mail.ru
Наш сайт: <http://jungterra.ru/>

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)

ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля — детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

ОБУЧЕНИЕ аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.

Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.

МАОП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МАОП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции

 Магия в теории и на практике



Магическая Каббала



Демонология



Таро Тота



Талисманная магия



Сексуальная магия

КОЛЛЕДЖ "ТЕЛЕМА-93" СТАВИТ СВОЕЙ ЦЕЛЮЮ
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
В ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, А ТАКЖЕ
В ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
ВОСТОКА И ЗАПАДА.



Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ В КОЛЛЕДЖ
ПО АДРЕСУ [INFO-THELEMA@MAIL.RU](mailto:info-thelema@mail.ru)
ИЛИ ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68



Inverted Tree

*Сообщество «Inverted Tree» объединяет людей,
чей Путь – это путешествие по темным областям
человеческой психики.*

*Мы исследуем измененные состояния сознания
в шаманских трансовых практиках, в ритуальной
работе
и в работе с осознанными сновидениями.*

*В рамках просветительской работы,
сообщество «Inverted Tree»
регулярно публикует переводы материалов
окультистической тематики.*

*Если вы пишете статьи или занимаетесь переводами,
будем рады сотрудничеству.*

*Пишите нам по адресу invertedtree@yandex.ru
Адрес сайта: <http://www.invertedtree.ucoz.ru>*

Через корни подсознания, к целостному человеку...