

Алхимический меркурий

Мэтью Мазер

Ж CASTALIA



Алхимический меркурий

Мэтью Мазер

АЛХИМИЧЕСКИЙ МЕРКУРИЙ

Мэтью Мазер

Касталия



2018

УДК 133
ББК 86.4
М 13

М13 **Алхимический меркурий**
Мэтью Мазер

М.: Клуб Касталия. 2018. — 370 с.

ISBN 978-5-519-60785-8

Перевод: Оксана ЗМАЧИНСКАЯ, Иван ЕРЗИН

Компьютерная верстка: Андрей КИЧО

Обложка: Андрей КИЧО

Содержание

5	Предисловие. Родерик Мейн
11	Предисловие и благодарности
15	Введение
38	Часть I. Aurea catena
39	Глава 1. Герметизм
60	Глава 2. Алимия
86	Глава 3. Джон Ди
113	Глава 4. Карл Юнг
130	Часть II. Встреча с даймоном
131	Глава 5. Хтонический дух
164	Глава 6. Синхронистичность рыбы-змеи
181	Глава 7. Мистерия алхимической трансформации
194	Глава 8. Мерлин
221	Часть III. Magnum opus
222	Глава 9. Синхрония
244	Глава 10. «Эон»
267	Глава 11. <i>Mysterium Coniunctionis</i>
297	Глава 12. Легенда о Граале
325	Заключение
343	Библиография

ПРЕДИСЛОВИЕ

Родерик Мейн

На протяжении всей своей долгой профессиональной жизни К. Г. Юнг находился под влиянием западного эзотеризма и проявлял к нему глубокий интерес. Особенно его интересовали такие направления, как гностицизм, алхимия, спиритуализм, астрология и магия. Его теоретическая и практическая работа с этими направлениями выявляла культурные соответствия, применимые к некоторым введенным им психологическим понятиям, таким, как процесс индивидуации и некоторые терапевтические методы, например активное воображение. У многих, особенно врачей и ученых, эти едва скрываемые интересы Юнга вызывали подозрения к его работе в целом; для других же, на более широком уровне, они стали фактором повышенного интереса к Юнгу; в то время как третьи, особенно практикующие эзотерики, либо принимали Юнга в качестве сторонника эзотерических традиций, либо отвергали как фальсификатора (Main 2010: 167-9).

Лишь в течение последних двадцати лет западный эзотеризм утвердился как респектабельная область академических исследований, главным образом в пределах религиоведения (Hanegraaff 2012). Значимость Юнга в этой области общепризнана. Антуан Февр, почетный профессор истории эзотерических и мистических течений современной и новейшей Европы в Сорбонне, цитирует Юнга и упоминает юнгианские концепции при представлении своей важной формулировки о существенных и несущ-

ущественных характеристиках эзотеризма (Faivre 1994: 10—15, 107). Воутер Ханеграаф, профессор истории герметической философии и смежных дисциплин Амстердамского университета, посвящает длинные главы Юнгу в своих обоих основных исследованиях западного эзотеризма (1998: 496- 513; 2012: 277-95). Юнг — единственный современный психолог, удостоенный главной статьи (Maillard 2006) в энциклопедическом словаре Брилла *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Hanegraaff et al.2006). Своим интересом к мировоззрению, базирующемуся на идеях соответствий (синхроний), одушевленной природы (*animamundi*), воображения и посредничества между видимым и невидимым миром (архетипы и символы), и опыта психологической и духовной трансформации (индивидуации), Юнг легко удовлетворяет существенным критериям Февра для идентификации его как эзотерика (Main 2010: 169—70). И когда Ханеграаф дополняет критерии Февра с учетом изменений эзотеризма с конца девятнадцатого и на протяжении двадцатого века под влиянием светской мысли - в частности, под влиянием каузального мировоззрения, сравнительного исследования религий, эволюционизма и самой психологии - Юнг опять полностью укладывается в сложившуюся картину новых критериев (Hanegraaff 1998: 411— 511; Main 2010: 170—1). Кроме того, Юнг со своим вкладом воспринимался не только как человек, продвигавший западный эзотеризм и испытывавший его влияние, но также как тот, кто хоть и спорно, но помог сформировать принципы академического изучения данной области, в особенности с учетом его ключевой роли в первые два десятилетия конференций Эранос (между 1933 и 1953), где каждый год избранная группа выдающихся религиозных ученых собиралась для выяснения релевантности мифа, символики и других тем, маргинализированных в западной культуре пост-просвещения (Hanegraaff 2012: 277-95).

Идентификация эзотерических течений современности — это не просто удовлетворение исторической любознательности. Как утверждает Ханеграаф, представитель академической науки, сталкивающийся с эзотеризмом, «чаще всего воспринимает его с иронией, испытывает смущение, пытается перевести тему» (Hanegraaff 2012: 1): «наше восприятие эзотеризма неразрывно переплетается с тем, как мы воспринимаем самих себя: [...] наша идентификация себя [...] зависит от скрытого отрицания ее перевернутого зеркального изображения» (Hanegraaff 2012: 3). Так, если мы хотим по-другому взглянуть на то, как мы воображаем себе эзотерическую инаковость, мы также должны подвергнуть сомнению нашу собственную идентичность. Как результат, область западного эзотеризма, по мнению Ханеграафа, содержит «потенциально взрывоопасные тенденции для академических исследований в целом» (Hanegraaff 2012: 3).

Интеллектуальные и академические отзывы на работы Юнга, как правило, не особо отличаются от реакции на эзотеризм, подмеченной Ханеграафом, и в немалой степени это может быть связано с обилием эзотерического в трудах Юнга. Примечательно, например, что работы Юнга вызывают неприятие как со стороны ученых, которые рассматривают их как слишком зависимые от религиозных условностей и допущений, так и со стороны приверженцев религии, для которых они представляются слишком натуралистическими и психологически редуктивными. Основная причина такого двойного отказа частично может заключаться в том, что формы науки, которыми интересуется Юнг, например, такие, как алхимия, затрагивают символическое воображение и включают интуицию, чувства, ощущения и мышление (Jung 1944; cf. Pauli 1952: 206, 212). А наиболее интересующая его форма религии, как и большинство форм западного эзотеризма, подразумевает панентеистическое понимание Бога

как всеобъемлющего и придающего структурность и осмысленность мирозданию и людям включительно, которые, следовательно, наделены врожденной способностью к обретению прямого, эмпирического, спасительного знания о божественном («гнозис»). Такая точка зрения обнаруживает фундаментальные противоречия как с господствующей теистической религиозной парадигмой, в которой Творец отделен от своего творения, а знание может быть обретено только через веру и размышление, так и с официальной наукой, в которой мир рассматривается независимо от любого предположения о божественном, и знание достижимо только посредством эмпиризма и разума. (Hanegraaff 2012, pp. 370-3).

Вполне своевременно обращение Мэтью Мэзера к эзотерической стороне юнгианской мысли на фоне данных предпосылок, и фокусирование внимания на фигуре алхимического Меркурия, как символа *par excellence* эзотеризма в целом. Мэзер тщательно отслеживает в широком ключе значимость той роли, которую данная фигура играет в опубликованных трудах Юнга, а также в том, что Мэзер, следуя работам Юнга, но в то же время экстраполируя за пределы их, определяет как мифическое измерение собственной жизни Юнга. Мэзер старательно подкрепляет свои исследования детальными, критическими доводами, включая приемы близкого к оригинальному тексту изложения и увлекательной исторической контекстуализации. Но он также не уклоняется и от эмпатического погружения в мир эзотерической мысли, и, основываясь на своих открытиях в этой сфере, предпринимает смелую попытку продвижения собственных эзотерических воззрений Юнга по вопросам алхимии, легенды о Святом Граале, и, что наиболее провокационно, прецессионной астрологии и прихода нового платонического месяца.

Круг интересов Юнга и сложность его личности подразумева-

ет, что вопрос того, насколько ключевое место западный эзотеризм занимает во всей полноте его идентичности, остается дискуссионным (см. Main 2010). Но серьезная углубленность Юнга в эзотеризм играет немаловажную роль не только для понимания его психологической модели, но также дает возможность оценить его место в развитии западной культуры, а значимость его влияния все сложнее оспаривать. Книга Мэзера в значительной степени проливает свет на этот наиболее темный, приводящий в замешательство, но потенциально важный аспект работы Юнга.

Рекомендации

Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*, Albany, NY: State University of New York Press.

Hanegraaff, W. (1998) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany, NY: State University of New York Press.

Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hanegraaff, W. (ed.), in collaboration with A. Faivre, R. Van den Broek, and J.-P.Brach. (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden: Brill.

Jung, C. G. (1944/1968) *Collected Works*, vol. 12, *Psychology and Alchemy*, 2nd ed., trans. R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Maillard, C. (2006) 'Jung, Carl Gustav', in W. Hanegraaff et al. (eds.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 648-53), Leiden: Brill.

Main, R. (2010) 'Jung as a modern esotericist', in G. Heuer

(ed.) *Sacral Revolutions: Reflecting on the Work of Andrew Samuels — Cutting Edges in Psychoanalysis and Jungian Analysis* (pp. 167-75), London and New York: Routledge.

Pauli, W. (1952/1955) 'The influence of archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler', trans. P. Silz, in C. G. Jung and W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche* (pp. 147-240), New York: Pantheon.

ПРЕДИСЛОВИЕ И БЛАГОДАРНОСТИ

Данная книга основана на кандидатской диссертации, защищенной в Центре психоаналитических исследований Эссекского университета. Вспоминаю о моем первом совете наблюдателей. Профессор Эндрю Сэмюэлс спросил: «... и ваша диссертация подразумевает драконов?» После того как я признал, что это действительно так, он ответил: «Это хорошо, мне нравится драконы». Его уникальная и сложная «трикстероподобная» личность служила своего рода образцом для подражания по отношению к лучшему пониманию темы моей диссертации. Я также в долгу перед Мэттом Фитчем, другим представителем совета, за привнесение некоей яркости в мою работу. Однако наибольшая благодарность выражается Родерику Мейну, благодаря которому у моего непредсказуемого проекта появился шанс на первое место. Он не только много раз помогал вернуть «дух обратно в бутылку», но также деликатно и изобретательно направлял трансформацию внутри «академической бутылки», что значительно расширило мое представление о Меркурии, а это задача не из легких!

Я также хочу поблагодарить своих родителей, брата и сестру. Моя мать часто говорила мне, что «лишь Аллах совершенен», и именно поэтому изготовители персидских ковров умышленно пропускают один стежок перед завершением ковра. Будучи далеким от совершенства, я беру на себя ответственность за все

«пропущенные стежки» в книге. Я также хотел бы выразить признательность моей матери как основному вдохновителю моего интереса к душе. Так же я хотел бы благодарить своего отца. Возможно, его агностицизм мог подтолкнуть немного ближе к гнозису. Мои брат и сестра жили на разных континентах, что исключало возможность живых дискуссий.

Я также благодарен Андреасу Юнгу за проявленную любезность во время моего визита в Кюснахт, за время, проведенное за обсуждением Юнга и его семьи и за предоставленную мне возможность ознакомления с алхимическими книгами Юнга. Ульрих Хоерни также сделал возможной поездку к Башне в Боллингене, за что я также крайне признателен.

Также я в долгу перед Ником Страттоном за добрый прием в течение моих многочисленных визитов в университет. Мне будет не хватать наших бесед и разногласий. Возможно, мы еще разгадаем тайну светового луча и другие, связанные со счастливым случаем (или синхроничные!) феномены. Я также ценю многочисленных новых друзей, обретенных за эти годы, так же, как и моих старых друзей, которые разделяли эти тайные интересы.

Наконец, я хотел бы поблагодарить мою жену Лин и моих двух прекрасных дочерей Кейти и Карлу. Лин делила со мной многие моменты «безумия и открытия», в течение годов следования по следам Меркурия. Я благодарю ее за проявленный интерес и энтузиазм к проекту, за помощь в изучении многочисленных доказательств, и за графические иллюстрации к *Иероглифической монаде* Джона Ди и созвездий Рыб-Пегаса-Водолея. Наконец, я благодарю Кейти и Карлу за терпеливое отношение к их отцу, который иногда «пропадал с феями». Я прославляю их беззаботную радость, которая так приветствовалась среди многозначительности, которой характеризовалась большая часть этого проекта.

Автор и издатели выражают благодарность управлению Британской библиотеки за предоставленное разрешение на воспроизведение фронтиписа *General and Rare Memorials* Джона Ди (шифр книги 48.li.18.); также Баварской государственной библиотеке в Мюнхене за «Извлечение Меркурия» из «Пандоры» Иеронима Ройзнера (1588 (шифр книги ESlg/Alch. 205, S. 253), и Национальной галерее искусства, Вашингтон, округ Колумбия, за «Св. Георгий и дракон» Содомы (1518), и Германскому национальному музею в Нюрнберге за гравюру IV из *Rosarium Philosophorum Secunda Pars Alchimiae* (1550).

Можно сказать, что секрет Мерлина таился в алхимии, прежде всего в образе Меркурия. Тогда Мерлин был вновь рассмотрен в моей психологии бессознательного — и остается непостижимым по сей день!

(Jung 1963/1995: 255)

ВВЕДЕНИЕ

В письме от 1942 г., в разгар Второй мировой войны, Юнг писал: «В настоящее время я все еще поглощен Меркурием, который, как ему свойственно, растворил меня практически всецело, но не смог разделить на части» (примечание 5, Jung 1973-75: 319). В это время он вел работу над двумя лекциями на тему «Дух Меркурия», которые позже были представлены на конференции Эранос летом 1942. Первая лекция посвящена толкованию сказки братьев Гримм «Дух в бутылке». Вторая представляет более общую тематическую подборку по теме Меркурия. Юнг предупреждает читателя касательно первой лекции, что его собственная трактовка подразумевает «исследование в широком контексте», без «претензии на полную объективность» (1943/1948: примечание 193). Затем следует довольно подробный анализ сказки. Весьма заманчиво выглядит его примечание вначале о том, что эта немецкая сказка «заключает в себе квинтэссенцию и глубочайший смысл герметической тайны» (195). Далее Юнг трактует сюжет как мистерию трансформации, в ходе которой мальчик, потерянный для мира и ведомый странным зовом, вступает во тьму своего бессознательного. Он добирается до самого дна и корней своего бытия, и там находит некую нуминозную сущность, закупоренную в бутылку физиологии своего тела. Освобождение этого хтонического духа, Меркурия, практически доводит его до гибели. Но к счастью, за счет смекалки мальчика, дело разрешается благоприятным образом как для него, так и для духа.

Юнг эффектно описывает сказку как вневременную архетипическую мистерию, применимую к большому числу исторических и культурных ситуаций, как парадигму психо-духовной трансформации и обновления*. С другой стороны, он определяет место этой истории в рамках западной христианской традиции, интерпретируя ее как описание культурной эволюции на определенной стадии индивидуации. С этой точки зрения, он отождествляет мага или алхимика с христианским Богом, а духа в бутылке с квинтэссенциальным языческим божеством, с «райским змеем» в эдемском саду. Исходя из данной трактовки, Бог «изгоняет» языческий дух, который запечатывается в сосуд и скрывается в глубинах сущностного.

Данная тема является центральной в критическом анализе Юнга на современное христианство, поскольку она описывает «раскол архетипа» на противоположности инстинктивного и духовного. Инстинктивное, запечатанное в бутылку и захороненное, осквернено духом феминного, пагубного языческого влияния, в то время как духовное объединяет в себе маскулинное, христианское и доброжелательное. Этот раскол, по мнению Юнга, является причиной специфической христианской травмы, что отражено в таких повествованиях, как легенда о Граале, и что проявляется через психопатологические переживания и сны его пациентов. Дух Меркурий в данном контексте описывается Юнгом как активное компенсаторное начало для коллективного христианского самосознания (1943/1948: 245).

Он также уточняет, что было бы некорректно отождествлять алхимический Меркурий с дьяволом. Хотя по своей сути это темный и хтонический бог, он выступает против догматических дефиниций и оппозиционен во всем: он настоящий трик-

* Касательно клинических аспектов и сказки «Дух в бутылке» Хиллман пишет: «Психотерапия сделала эту сказку коренной притчей» (Hillman (2010): 294).

стер, который «доводит алхимиков до отчаяния» (1943/1948: 203). Юнг далее поясняет, что освобождение духа Меркурия неправильно с алхимической точки зрения. Более верно было бы держать дух заключенным в бутылку и трансформировать его с помощью различных алхимических операций (там же). В связи с этим уместно вспомнить раннюю работу Юнга «Вотан», где дух Меркурия описан как «побудитель белокурой бестии» в немецкой душе. Юнг недвусмысленно намекает на тождество духа Меркурия с Вотаном, германским народным языческим богом, но не рассматривает этот вопрос широко (там же.: 198).

Переходя ко второй лекции (хорошему примеру проблематичного стиля письма Юнга), мы обращаем внимание на монолог о Меркурии, выстроенный вокруг целого ряда категорий. Юнг приводит довольно большое количество текстовых цитат для того, чтобы «обрисовать портрет этого изменчивого и мерцающего божества» (1943/1948: 204). К середине лекции, в явном раздражении, он отмечает, что «концепция опасно разрослась, и мы начинаем понимать, что этому вопросу не видно конца и края» (там же.: 211). Его смешанные качества, по-видимому, отделенные от самой его сущности, приводят Юнга к заключению, что он является проекцией бессознательного. В заключение лекции, Юнг, резюмируя и пытаясь «конкретизировать идею», приводит шесть утверждений:

1. Меркурий содержит в себе все возможные противоположности. Поэтому совершенно очевидна его двойственность, но, тем не менее, он именуется единым, несмотря на тот факт, что его бесчисленные внутренние противоречия могут быть резко преобразованы в равное число разрозненных и независимых образов.
2. Он одновременно материален и духовен.
3. Он — процесс, который ведет к трансформации низшего и материального в высшее и духовное, и наоборот.

4. Он — дьявол, дарующий искупление психопомп, неуловимый трикстер и отблеск Бога в физическом мире.
5. Он также представляет собой отражение мистического опыта мастера, который соответствует *opus alchymicum*.
6. Таким образом, с одной стороны, он олицетворяет самость, с другой — процесс индивидуации, вследствие беспредельного числа его имен, а также коллективное бессознательное.

(Jung 1943/1948: 237)

Заканчивает Юнг тем, что подробно рассматривает вопрос о релевантности духа Меркурия по отношению к христианству и современности. Например, он выделяет его образ как имеющий в себе «те самые качества, в которых мы так остро нуждаемся для исцеления расщепленности внутри себя» (1943/1948: 246). Такое представление приводит нас в самое сердце того, что мы могли бы рассматривать как «алхимический миф» Юнга. Фон Франц, в одном драматическом моменте в фильме *Matter of Heart*, выявляет ключевые особенности данного мифа:

цивилизация нуждается в мифе, чтобы жить... И я полагаю, что христианский миф, который давал жизнь раньше, выролдился, стал односторонним и недостаточным. Я думаю, что алхимия — совершенный миф. Если нашей западной цивилизации суждено выжить, это будет возможно за счет утверждения алхимического мифа, который обладает большей завершенностью и является продолжением христианского мифа... христианский миф... не содержит в себе темное феминное начало... трактует материю как безжизненную, и игнорирует проблему противоположностей — проблему зла. Алхимия же обращена лицом к проблеме противоположностей, к проблеме материи, к проблеме феминного начала.

(von Franz, цит. Marlan, в Papadopoulos [ред.] 2006)

Более серьезный интерес Юнга к алхимии начался в 1928 году и продолжался до конца жизни (Jung 1963/1995: 234). В течение последних декад своей жизни он утверждал: «вопрос хтонического духа начал занимать меня с тех пор, как я начал погружаться в мир алхимии» (там же.: 192). В большинстве своих работ по данной тематике он делает многочисленные отсылки к фигуре Меркурия. Это наглядно видно на примере выборки ключевых слов из собрания сочинений (*Collected Works*):

слово	частота упоминания в Указателе (страниц)
синхроничность	0.5
индивидуация	1
самость	4.5
Христос	5.5
Меркурий	7.5

Как мы можем заметить, алхимическое наименование (Меркурий) упоминается в указателе на 7.5 страницах. Оно упоминается более часто, чем термины аналитической психологии (синхроничность, индивидуация и самость), или религиозные имена (Христос). На основании этой аномалии, я обратился к исследованию, до какой степени этот феномен рассматривался в юнгианских исследованиях.

Обширный литературный обзор показал, что, за исключением работ Марии-Луизы фон Франц и Эммы Юнг, этот феномен имеет относительно слабый охват среди последователей первого поколения, и в пост-юнгианской литературе. Насколько мне известно, кроме работы фон Франц и Эммы Юнг, мы не видим ни одной книги, статьи или даже главы, посвященной

данной теме, несмотря на центральное значение этой фигуры в важнейших трудах Юнга. Притом, изрядное количество работ было написано про Гермеса, а также на тему «трикстера»; тем не менее, простое замещение Гермес — Меркурий выглядит весьма сомнительно. Такие интерпретации часто имеют смещение в сторону мифологического, в противоположность перспективе алхимического. Акцент главным образом делается на греческого Гермеса, в меньшей степени на египетского Тота. Склонность Юнга отождествлять Меркурия с такими фигурами, как Вотан и Мерлин, и его интерпретация этой фигуры как, например, компенсаторного символа Христа, также были недостаточно представлены в литературе.

Поэтому я утверждаю, что имеется явное противоречие в том, какое значение придается этой фигуре в работах Юнга (основные труды), в сравнении с работами последователей первого поколения и постъюнгианцев. Действительно, в литературе отсутствуют большие фундаментальные исследования, рассматривающие этот частный вопрос. Таким образом, данная работа представляет собой попытку извлечь и контекстуализировать алхимический Меркурий, и «искупить» его от того, что принимается (в некоторых кругах, по крайней мере) за его нынешний статус в качестве «любопытной идеи» (Stevens, цит. Mogenson 1999: 132).

Кроме того, исследование алхимического Меркурия в сочинениях Юнга (включая посмертные публикации) неизбежно приближает нас к не только его алхимическим воззрениям, но также и к его воззрениям астрологическим. Многие находят этот аспект его размышлений неприятным. Можем добавить, что большинство современных юнгианцев рассматривают слишком глубокий интерес их вдохновителя к астрологии как некую помеху, которую лучше «замести под ковер». Тем не менее, не

приходится сомневаться в том, что астрологические воззрения Юнга, его «тайные знания», оказали глубокое влияние не только на его Красную Книгу, но также способствовали появлению зрелых мыслей, наподобие тех, что фигурируют в таких работах решающего значения как *Aion* и *Mysterium Coniunctionis*. Если мы серьезно настроены на понимание его жизни и творчества во всей полноте, мы обязаны признать и попытаться лучше уяснить данный его аспект, иначе мы будем «прихорашивать» его.

Желаемое воздействие для возмещения подобных упущений возымело бы воскрешение интереса к «подлинному Юнгу». Уходя от главной темы его сочинений, приведем высказывание: «Если взглянуть на сегодняшнюю юнгианскую деятельность, возникает стойкое ощущение, что наследие Юнга утрачено... психолог более не включен в *magnum opus* (или никогда не имел доступ к нему)» (Giegerich 1999: 81).

Наиболее важное открытие заключается в том, что постановка вопроса об алхимическом Меркурии в качестве центральной проблемы раскрывает юнгианскую интерпретацию, в которой легенда о Граале, алхимия, и прецессионная астрология, как три нити одного направления сходятся в единой точке. В данной трактовке пристального рассмотрения заслуживает вера Юнга в наступление нового платонического месяца. Таким образом, эзотерический взгляд проливает больше света на его жизнь и работу, и формирует интерпретацию жизненного мифа. По моему мнению, подобная эзотерическая перспектива фундаментальна и своевременна, особенно в свете недавней публикации Красной Книги, если мы хотим более глубоко понять значимость эзотерической идентичности Юнга и ключевые аспекты релевантности его мифа для нашего времени.

Для авантюры такого рода будут уместны некоторые методологические соображения. Помимо очевидных проблем перевода, они включают в себя: проблему датировки и разных версий текстов в собрании сочинений (*Collected Works*); ограниченной публикации писем; ошибки в сериях семинаров, подлинности «Воспоминаний, сновидений, размышлений» (*Memories, Dreams, Reflections*); и проблемы описаний Юнга его биографами.

У многих работ Юнга имеются опубликованные и неопубликованные предшествующие версии (см. Bair 2004: 582). В финальных версиях публикаций могут быть пропуски и редакторские изменения, в отличие от неопубликованных (архивных) версий. «Дух Меркурий», например, первоначально был представлен в двух лекциях на конференции Эранос в 1942 году как «Герметический Принцип в мифологии, гнозисе и алхимии» (Jung 1943/1948: 191). В следующем году они были опубликованы как *Der Geist Mercurius*. Здесь мы находим неопубликованный документ, обнаруженный посмертно, под заголовком «Понятие Меркурия в герметической философии» (там же.: 136; см сноску).

Переходя к письмам (*Letters*), мы должны быть осведомлены о том, что эти публикации были отобраны из весьма крупного собрания текстов. Коллекция Паули / Юнга (английская версия которой была издана в 2001 году) служит примером того, в какой степени первые два оригинальных тома неполны. Для настоящего исследования эти письма действительно оказались значительно более ценными, чем многотомные публикации оригиналов писем. В будущем крайне необходим доступ к все еще неопубликованным письмам (таким, как к Герберту Зильбереру, касательно алхимии).

Что касается ряда различных семинарских курсов, мы долж-

ны отметить, что тут имели место переписывания и были допущены ошибки. Таким образом, мы никогда точно не узнаем, что Юнг говорил на семинарах. В письме, датированным 1955 годом, читаем: «Я должен предупредить вас, что я никогда не имел возможности пройти по ним [примечаниям из семинаров] и исправить незначительные ошибки... также предполагается, что вы не будете использовать их для цитирования в печатных изданиях без специального разрешения» (Jung 1973— 75: 227).

Далее мы подходим к так называемой биографии Юнга, и обнаруживаем, что фактически это очень отредактированный документ, в основе которого лежит гораздо больший объем автобиографических заметок, известных как «Протоколы». Очевидно, редакторы «Воспоминаний, сновидений, размышлений» исказили наиболее спорные места. Сам Юнг называл это *tantifizierungen* (auntification [идиоматическое выражение, означающее приукрашивание чего-то таким образом, чтобы оно понравилось условной «старой тетушке» - прим. ред])^{*} (Bair 2004: 626— 40). Например, он «настаивал на том, что его замечания об алхимии во время «биографических часов» были жизненно важны, даже если многие из них лишь чуть больше, чем бессвязный бред»^{**} (там же.: 599).

Поскольку его «автобиография» также была издана посмер-

^{*} Я выделяю пример его «галлюцинаций» (совместно со знакомым) в Равенне в 1933 году. Описание Юнгом этого случая не было хорошо принято во время создания «Воспоминаний, сновидений, размышлений»: «Был, однако, один момент, насчет которого все те, кто вмешивался в текст Юнга, были общего мнения: что он должен удалить долгий, бессвязный отчет о своих двух визитах в Равенну, потому что он был фактически некорректен. Юнга не могла убедить даже Кэри, которая говорила ему, что включение этого описания в работу сделает его похожим на «безумного». «Это имеет решающее значение» - кричал Юнг. «Глава останется. Я хочу, чтобы книга выглядела безумно!» (Bair (2004): 613).

^{**} Это может объяснить, почему слово «Меркурий» появляется только три раза в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях».

тно, у нас нет окончательного согласования с ее фактическим «автором». После его смерти имело место «значительное редактирование» (Shamdasani 2005: 30). В сущности, «то, что на самом деле было замечательной биографией, ошибочно прочитано как автобиография» (там же.: 38).

Кроме сомнительного происхождения «Воспоминаний, сновидений, размышлений», также следует отметить уникальный стиль этой книги. Питер Хоманс, подхватывая высказывание Юнга, описывает ее как произведение уникального жанра, и именует термином «автомифология» (Homans 1979/1995: 29). Секретарь Юнга Яффе описала это как высказанное им лично описание личности №2, личности как «внутреннее я», и, в духе компенсации, вносит краткую версию так называемого «Юнга №1» (Jaffe 1989: IX, XX). Винсент Бром, Рональд Хейман и Деердр Бейр в целом разделяют мнение о компенсаторном аспекте, в отличие от ранних, более агиографических отзывов Барбары Ханны, Мари-и-Луизы фон Франц и Лоренса ван дер Поста.

Не удивительно, что составление биографии Юнга весьма проблематично. Роберт Смит, например, отмечает, что «юнгианским интерпретаторам явно необходимо предпринять новые поиски исторического, а не мифического Юнга. Некоторые настолько «одухотворили» Юнга, что превратили его в культурного героя, мифологизированного до неузнаваемости» (Smith 1997: 6). Разделяя ту же точку зрения, Ричард Нолл указывает на то, что ««Воспоминания, сновидения, размышления» и подражатели фактически превратили историю Юнга в нечто смутное и неясное, в то время как сам он куда более интересен — и порой с ужасными недостатками — из-за своей человечности, а не полу-божественности» (Noll 1997: XIII).

Сону Шамдасани предостерегает биографов от дальнейших ошибок. Он даже придумал термин «интерпрефакция»

(*interprefaction* [игра слов: искажение термина *interpretation*, интерпретация])^{*}, который обозначает «метод, при котором интерпретации и построения трактуются как факты. Когда интерпрефакция преобладает, доказательства не требуются» (Shamdasani 2005: 4). В качестве примера я указываю на то, как в своем *Cult Fictions* Шамдасани критикует такие работы Нолла, как *The Aryan Christ* и *The Jung Cult* не только как небрежные, но и «чрезвычайно спекулятивные и дедуктивные» (Shamdasani 1998: 7). Он также указывает на ряд критических недостатков и ошибок в последней работе Бейр (Shamdasani 2005: 102-3). И он приходит к выводу, что из всех биографий биография Ханны «самая достоверная и значимая» (там же.: 117).

Далее, в свете вышесказанного, при составлении биографии Юнга нужно всегда помнить наблюдение Шамдасани о том, что «самый любопытный аспект в восприятии работ Юнга заключается в том, что в интеллектуальной истории двадцатого века было мало людей, которые в такой огромной степени стали жертвами непонимания» (Shamdasani 1998: 12).

При рассмотрении этих проблем я ссылаюсь на данное предостережение, когда использую сведения из биографии (тем самым избегая возможности «интерпрефакции»). Также, я в значительной мере зависю от первоисточников, и признаю их неотъемлемые ограничения. Для ключевых утверждений я пытаюсь найти подкрепляющие их доказательства. К примеру, датировка начала Нового Века, взятая из семинара, может быть подтверждена письмом (см. главу 4). В конечном итоге, даже первоисточники (особенно курсы семинаров), не проходят как «убедительные доказательства». Таким образом, задача нахождения «идеально звучащей» конструкции постоянно ускользает, и, вероятно,

* Это слово было придумано Шамдасани и Миккелем Борш-Якобсеном (Shamdasani 2005: 4).

так оно и будет всегда. Но, несмотря на подобные затруднения, я отважился «рискнуть» такой интерпретацией, которая будет справедлива к «интуитивному» и «чувственному» аспектам, введенным в течение многих лет чтения Юнга и связанных с ним материалов, все еще надежно скрытых насколько это возможно. Выбранный мной методологический подход в большей степени конструктивен, нежели критичен. Кроме того, использование таких понятий, как миф, символ и т.п. следует понимать в юнгианском смысле, так как моя основная задача - точнее определить место Меркурия в рамках юнгианской концептуальной основы и в пределах его биографии.

При обращении к ключевым литературным источникам я придерживаюсь последовательности: основные материалы, материалы последователей первого поколения, биографии, постъюнгианская литература.

Алхимический Меркурий фигурирует во многих поздних работах Юнга, которые входят в собрание сочинений (*Collected Works*) (после 1928). «*The Spirit Mercurius*» (1943/1948) — основной текст.

Среди других важных работ: *Психология и алхимия* (*Psychology and Alchemy*; 1944), *Психология переноса* (*Psychology of the Transference*; 1946), *Aion* (1951), *Mysterium Coniunctionis* (1955/1956). Интересно, что Меркурий занимает видное место в ряде работ, имеющих отношение к *magnum opus* Юнга.

Письма (*Letters*) (том I и II, 1973-75) содержат несколько отсылок, представляющих особый интерес. Косвенно они были бы неоценимы из-за их пристрастности к позднему Юнгу и точности датировки. *Pauli/Jung Letters* (2001) крайне важны, так как фигура Мерлина — Меркурия упоминается там во многих

местах, особенно в письмах Паули.

Меркурий реже упоминается в разных семинарских курсах, чем в собрании сочинений (*Collected Works*). Тем не менее, их датировка подкрепляется доказательствами ряд моих аргументов, в основном временем после 1928 года. *The Visions Seminars* были особенно неоценимы в деле составления картины об астрологических воззрениях Юнга и развития ключевых образов из Красной Книги (*The Red Book*).

Красная Книга — основная работа исключительного значения, несмотря на то, что она была закончена в 1928 году. И, хотя Меркурий в ней не фигурирует (это работа до-алхимического периода), она была неоценима для установления прообразов данной персоны. Сущность этой работы также подтвердила глубину моего довода об эзотерическом Юнге и моему представлению о нем как о пророке Нового Века.

Что касается последователей первого поколения, Эмма Юнг и фон Франц раскрыли эту тему шире, чем остальные. Работа Эммы Юнг *The Grail Legend* (1970/1998; закончена фон Франц) содержит главу на тему «Мерлин и алхимический Меркурий» (*Merlin and the Alchemical Mercurius*), а также множество упоминаний в тексте. В этих текстах мы видим некий сплав образа Меркурия и Мерлина, и различные его ипостаси: сам Грааль, содержимое Грааля, языческий враг короля Грааля, и так далее.

Эдвард Эдингер, еще один выдающийся автор первого поколения, в своих энергичных работах проливает свет на многие аспекты «эзотерического Юнга». Однако его трактовка Меркурия весьма редкая. В его работе *Mysterium Lectures* (1995) этот образ освещается наиболее ярко. Но при ближайшем рассмотрении выясняется, что по большей части это лишь пересказ трудов Юнга.

Принимая во внимание астрологию и юнгианцев первого поколения, я возвращаюсь к фон Франц. Ее объемные труды раскрывают интерес к феномену «смены эпох». Но и здесь при ближайшем рассмотрении становится ясно, что ее возможности ограничены. Она признается, что астрология «не в ее вкусе». Эдингер, хоть и весьма силен в алхимии, как сторонник «алхимического мифа», тем не менее, в астрологии даже слабее фон Франц. Например, его комментарии к *Aion* содержат ошибки в своей основе, такие, как историческая датировка Эона Рыб (см. Edinger 1996: 70). В другом месте он смело объявляет Юнга аватарой Эры Водолея, не заботясь привести достоверные доказательства для данного утверждения (там же.: 192).

Из биографий наиболее значимой является работа фон Франц *C.G.Jung: His Myth in Our Time*, которая содержит две главы на интересующую нас тему («Le Cri de Merlin» и «Mercurius»). Любопытно, что ее давний напарник Барбара Ханна приводит только одно упоминание об этом в ее биографии. Ван дер Пост в работе *Jung and the Story of our Times* (1976/1985), в которой так изящно схвачена суть культурных основ, включая истории о Граале, опускает упоминания о Меркурии (Мерлин появляется пару раз). В работе Брома *Jung: Man and Myth* (1985) приводится несколько упоминаний. Нолл, один из самых резких критиков Юнга, предпочитает не иметь дело с этой фигурой, хотя он занимается исследованиями в области эзотерических и астрологических зонов. *A Life of Jung* (1999) Хеймана не содержит никаких ссылок в указаниях (есть одно упоминание в тексте). Самая новая биография за авторством Бейр под заголовком *Jung* (2004) — наиболее объемная работа на сегодняшний день. В ней мы не встретим ни одной ссылки, ни в указаниях, ни в тексте. Здесь имеет место существенное расхождение с биографией фон Франц. В итоге, фигура Меркурия практически нигде не присут-

ствуется в биографиях, кроме работы фон Франц.

В целом, я утверждаю, что постъюнгианские сочинения отражают аналогичные (хотя и менее существенные) тенденции к пренебрежению. Данная претензия может быть легко подтверждена за счет внимательного изучения каталога книг и журналов в любом типичном библиотечном отделе юнгианских материалов. Например, поиск по названию *Journal of Analytical Psychology* с ключевым словом *Mercurius* дает лишь восемь результатов (со словом *Christ* дает тридцать пять). Другие юнгианские журналы не содержат ни одной статьи, насколько я был в состоянии их найти, в которой имя Меркурий фигурировало бы в заголовке. Краткий экскурс в постъюнгианские работы по алхимии, астрологии, мифологии, синхроничности и шаманизму лишь подтверждает это представление.

Что касается вопроса алхимии в трудах постъюнгианцев, здесь стоит обратить внимание на представленную в работе *The Handbook of Jungian Psychology* (2006) мастерски написанную обзорную главу Стэнтона Марлана, в которой определяются и контекстуализируются основные тенденции. Следуя далее к ключевым текстам, мы находим некое освещение этого вопроса в таких работах, как *The Black Sun* (2005) Марлана, *Jung and the Alchemical Imagination* (2000) Джеффри Раффа, *The Mystery of Human Relationship: Alchemy and the Transformation of Self* (1998) Натана Шварц-Саланта, и в работе *Transformation of the Psyche* (2003/2005) за авторством Джозефа Хендерсона и Дианы Шервуд. Здесь интересно следующее наблюдение: когда эти авторы упоминают о Меркурии, то, как правило, это либо упоминания внутри цитат из Юнга, либо как часть образной иллюстрации. Более конкретно, насчет постъюнгианцев и алхимии я хочу отметить, что мы нигде не найдем целую главу или даже несколько страниц в которых рассматривается исключительно данный пер-

сонаж. Их способы трактовки алхимии в большей степени ориентированы на области клинического применения и концептуальных разработок, нежели в культурном, религиозном и эзотерическом контексте. Более того, хотя они часто ссылаются на такие концепции, как «трансформация образа Бога» и релевантность алхимического мифа в современности, они не посчитали нужным поместить этот вопрос в центр внимания, или уделить значительное внимание астрологии. Это, пожалуй, оказало влияние и на метод Джеймса Хиллмана. В своих статьях по алхимии он старается избегать того, что он называет «благородная метафизика Юнга», заботясь о том, чтобы быть «клинически непосредственным и менее духовно прогрессистским» (Hillman 2010: 7).

Интерес вызывает и мифология. Если мы заменим имя Меркурий на имя Гермес, или будем использовать слово «трикстер», мы просто утонем в материале. Ученые, подобные Рики Таннену, писавшему в *Trickster* (2007), иногда упоминая о Меркурии не способны обнаружить, что его след ведет глубоко в основные тексты Юнга. Касательно Гермеса, ярким примером будет работа *Hermes and his Children* (1977/2003) за авторством Рафаэля Лопес-Педразы. Действительно, можно было бы сказать, что Гермес, и более универсальный «трикстер», во многом стали парадигматическими благодаря Юнгу и множеству его последователей. Тем не менее, как мы далее увидим в первой главе, существует проблема в вопросе приравнивания Гермеса к алхимическому Меркурию. В двух словах: последний образ гораздо более тонкий, сочетающий в себе древнеегипетского Тота и греческого Гермеса, как Гермес Трисмегист.

Кроме того, авторитетные в вопросах астрологии постъюнгианцы, как Лиз Грин и Карен Хамакер-Зондаг, также глубоко не касались этой темы. Их интересы больше тяготели к синтезу современной западной астрологии с аналитической психологией,

а не с прецессионной астрологией, алхимией и тематикой «жизненного мифа» Юнга. Еще одним выдающийся автор Ричард Тарнас в работе *Cosmos and Psyche* (2007) проделал титанический труд по сопоставлению угловых отношений внешних планет с историческими данными на основе теоретических предпосылок «архетипической астрологии». Его критика западной культуры, использование мифических тем, и стиль в духе Ренессанса оказались полезными и информативными. Однако он также не решился применить свои поразительные знания и опыт по теме юнговского жизненного мифа, не говоря уже о внимании к Меркурию. Он часто провозглашает, что мы живем в период «смены эпох», но не развивает эту тему дальше. Юнгианский аналитик Элис Хауэлл, напротив, проявляет большой интерес к Эре Водолея, что видно из ее работы *The Heavens Declare* (1990/2006). Женственная София как божественная имманентность (Святой Дух) — ключевая тема в повествовании Хауэлл *The Dove in the Stone* (1988). Но ее работы не включены в активное взаимодействие с обширным наследием основных текстов Юнга и бедны на отсылки к алхимии.

Юнгианцы, исследующие христианство, кажется, тоже упускают из виду фигуру Меркурия. Строгий научный труд Джеймса Хейсига *Imago Dei* (1998) не содержит упоминаний о нем (кроме двух упоминаний в примечаниях). Точно так же эта тема не рассматривается и в работе Майкла Палмера *Freud and Jung on Religion* (1997).

Вопросы духовно-материального плана и синхроничности также весьма в значительной мере связаны с Меркурием. Постъюнгианские авторы по вопросам синхроничности, такие как Азиз (Aziz:1990), Комбс и Холланд (Combs and Holland:1994), Пит (Peat:1988), Менсфилд (Mansfield:2001), Мейн (Main:2004), Спаркс (Sparks:2007) и Кэмбри (Cambray:2009), также не соч-

ли нужным исследовать данную тему детально. Из всех лишь Спаркс дает наибольшее освещение этих вопросов, особенно что касается отношений Юнга и Паули.

Меркурий в описании Юнга, как некий квинтэссенциальный шаман, помещен в обстановку разочарованного и болезненного христианства. В пользу представления о Меркурии как о культурно-ориентированном шамане для Запада можно привести доводы, основанные на истолкованиях специалистов в этой области, таких как Мирча Элиаде (Eliade:1951), из более поздних - Галифакс (Halifax:1979), Хаттон (Hutton:1993) и Коттлер, Карлсон и Кини (Kottler, Carlson and Keeney:2004). Однако постъюнгианцы, занимающиеся вопросами шаманизма, как Сэнднер и Вонг и их коллеги (Sandner and Wong:1997), Райан (Ryan:2002) и Смит (Smith:2007) не исследовали эту специфическую тему.

Юнгианские ученые, исследующие исторические и философские влияния аналитической психологии, такие как Кларк (Clarke:1992) и Пол Бишоп (Bishop:2007a, b), не изучают должным образом такие ключевые области как герметизм и астрология. Исключение представляет Вольфганг Гигерих (Giegerich:1999), чей дискурс до некоторой степени наполнен духом герметизма. Безусловно, он даже отождествляет «логическую жизнь души» с Меркурием. Тем не менее, в попытке исследования прецессионной астрологии и легенды о Граале он терпит неудачу, и по моему мнению, из-за того, что ему не хватает вразумительного расположения этой фигуры в пределах жизненного мифа Юнга.

Помимо ключевых юнгианских материалов, дальнейшие рассматриваемые основные направления включают в себя исследования в области герметизма, алхимии, прецессионной астрологии и легенды о Граале. Тексты по этим темам приводятся, соответственно, в последующих главах.

Надеюсь, что в представленном выше литературном обзоре, ни в коем случае не исчерпывающем, удалось ухватить суть моей точки зрения: алхимический Меркурий, чье описание фрагментарно присутствует в разных контекстах в литературных работах постъюнгианцев первого поколения и более поздних, не был рассмотрен в достаточной степени. Повторюсь: насколько мне известно, (кроме работы фон Франц и Эммы Юнг), мы не видим ни одной книги, статьи или даже главы, посвященной данной теме, несмотря на центральное значение этой фигуры в важнейших трудах Юнга.

Книга состоит из трех частей. Часть I устанавливает основную теоретическую ориентацию и исторический контекст в рамках обширных герметических смыслов, связанных с лейтмотивом *Catena Aurea* (Золотой Цепи). В ней выделяется «меркуриальная тема», иллюстрируется, то, как она может быть понята в определенном историческом и биографическом контекстах, и, таким образом, устанавливается основа для более конкретного детального исследования жизни Юнга (часть II) и его трудов (часть III).

В главе 1 рассматривается происхождение герметизма и его мифического основателя, «безликого пророка» Гермеса Трисмегиста. В ней приводятся исследования теории и практики герметизма и затронуты тонкие отношения между герметизмом и христианством с акцентом на Ренессанс. Из области «меркуриальной тематики» затем выделяется сущность, которая служит средством для установления основополагающего базиса.

В главе 2 внимание фокусируется на алхимическом аспекте герметизма и прослеживается развитие ключевых алхимических идей (с уклоном в сторону физической субстанции Меркурия) от античности до Юнга. В рамках развития этих идей внима-

ние уделяется известным историческим личностям, таким как Ньютон и Гете (как яркие «звенья» Catena Aurea). Это служит расширению контекста специфического интереса Юнга к теме алхимического Меркурия.

Глава 3 рассказывает о Джоне Ди, маге эпохи английского Ренессанса, жившему в шестнадцатом веке. Я рассматриваю его жизнь как «алхимическую притчу», как герметическую теорию и практику, разыгранную на сцене Европы шестнадцатого века. Затем, из сравнения жизни Ди и Юнга, я выдвигаю предположение об их архетипической схожести.

Глава 4 по большей части посвящена Юнгу и его алхимическому проекту по отслеживанию его собственного развития от детства к старости. Далее здесь собирается его «алхимический миф» и его представление о Меркурии. После этого делаются уточнения по вопросу его взглядов на прецессионную астрологию, а алхимия и прецессионная астрология определяются как две из трех «нитей» в конструкции жизненного мифа.

В части II рассматриваются четыре тематических (и приблизительно хронологических) биографических момента из жизни Юнга: с 1914 по 1928, на основе его «противостояния с бессознательным» и его переработки; с 1930-х годов до начала 1940-ых, представленных как «противостояние христианского и языческого духа»; его предсмертные видения в 1944-м как алхимическая мистерия трансформации и путь к «мерлинской» прозорливости в старости.

В главе 5 прослеживается развитие ключевых воспоминаний «противостояния с бессознательным» Юнга в детстве и в старости. Подробно проиллюстрировано, как испытанные им в детстве разрозненные нуминозные переживания эволюционируют к середине жизни и затем обретают наивысший уровень интеграции в пожилом возрасте через изучение алхимии. Очевидная

при таком развитии взаимосвязь астрологических и алхимических мотивов также используется в качестве предварительного подтверждения моего заявления о том, что он верил в то, что его жизненный миф был интегрально включен в процесс восхождения нового платонического месяца (в главе 5 акцент делается на Красную Книгу).

В главе 6 рассматривается случай, произошедший в жизни Юнга, связанный с рыбой и змеей (1936), в тот период, когда он писал «Вотана». Я интерпретировал это как синхроничность, как политическое пророчество, а также как образ, в котором оказался запечатлен возрождающийся языческий дух (змея) на европейской политической сцене, который угрожал пожрать христианский дух (рыба). Это событие трактуется мной эзотерически, с точки зрения веры Юнга в то, что бурный и хаотичный конец Эона Рыб (Pisces) был неизбежен, и что за этим последует рождение нового Эона Водолея (Aquarius). Я считаю, что в ассоциации змея с Меркурием обнаруживается тонкий нюанс: воинственный вотанический дух может быть алхимически трансформирован. Мнимый антисемитизм Юнга также рассматривается с этой точки зрения.

В главе 7 рассказывается о предсмертных видениях Юнга (1944) с использованием алхимических амплификаций. Данный аргумент основывается на предположении о том, что он считал данный опыт глубокой алхимической мистерией (апофеозом), синхроничной с рассветом нового астрологического Эона. Я также определяю 1944 как поворотный год, после которого можно видеть, как «новый Юнг» находится в более тесной взаимосвязи с его так называемой персоной № 2.

В главе 8 разъясняется связь между Меркурием и Мерлином. Исследуется «острая проблема» сходства Юнга и Мерлина, и определяется ряд «мерлинских» симметрий. На основании

данных наблюдений делается предположение, что его жизненный проект воплощал забытый принцип целостного мировоззрения, характеризующий яркими параллелями с легендой о Граале, и в особенности с фигурой Мерлина. Это образует «третью нить» в моей конструкции жизненного мифа.

Эти материалы затем используются в части III для тщательного исследования ключевых работ Юнга и его *magnum opus*. Основным образом тема затрагивает вопрос алхимического *coniunctio* в свете прецессии равноденствия при наступлении нового платонического месяца.

В главе 9 внимание уделяется проблеме диалога Юнга-Паули, который возник в стремлении создать модель обширной картины объединенной духовной и физической вселенной (как предмет *coniunctio*). Меркурий определяется как «проблематичное четвертое» в физических и религиозных квартерных моделях. Изложение «противостояния с бессознательным» Паули используется для придания глубины и контекста, через который можно рассмотреть его самопровозглашенный жизненный миф как «искупление Мерлина».

В главе 10 выносятся на свет взгляды Юнга по вопросу Христа, Антихриста и Меркурия на протяжении веков Эона Рыб, и с точки зрения происхождения самости. Используя это в качестве основы, я затем привожу мнение о Меркурии как о «трансцендентной функции» для христианства в условиях кризиса.

Я продолжаю утверждать, что *Mysterium Coniunctionis* (глава 11) может быть понят как олицетворение нового мифа как продолжение *Aion*, и с точки зрения «исторической взаимосвязи» как постепенное завершение Эры Рыб и начало Эры Водолея. Меркурий, как наиболее выдающаяся личность в этой работе, показан как олицетворяющий компенсаторный и комплементарный «миф» по отношению к «христианскому мифу», и

как фигура, что «сшивает противоположности»; как эффектный квинтэссенциальный символ и посредник, способный исцелить и обновить больное христианство.

В главе 12 представлена легенда о Граале в сочетании с предыдущими разработками для построения жизненного мифа и выводится идея метаповествования, в котором легенда о Граале, мистерия алхимической трансформации и астрологический прецессии равноденствий сходятся в важный момент в истории синхронично с жизнью Юнга.

Завершается работа кратким критическим анализом, определением дальнейших направлений и финальным выводом.

ЧАСТЬ I

AUREA CATENA

Меркурий как «ртуть», как *aqua permallens*, является живым и непостоянным понятием. Вот почему «высшей тайной всего Делания является физическое Растворение в Меркурии».

(Фигул, цитируется у Гигериха 1999: 137)

ГЛАВА I

ГЕРМЕТИЗМ

...богатый инициатический символизм, суть которого лучше всего может быть описана как Гнозис, фактически представляет невидимое братство тех, кто постиг смысл мистерий. Исходя из этого, тайное Братство существует, и в него может войти любой, кто ясно видит цель.

(Churton 2005: 137)

В этом утверждении мы можем выделить три основных признака, которые, как полагают, характеризуют герметизм: откровение, тайна и инициация. Для Яна Ассмана самым важным из них является откровение высшего знания, сопоставимое с таковым в Библии. Подтверждением этого откровения является необходимость секретности, поскольку, в отличие от Библии, эти тайны считаются доступными лишь для немногих избранных и достойных посвященных (Ассман, предисловие к Ebeling 2007:IX-XII). Таким образом, герметическая традиция пронизана идеями благородной линии мудрецов, представленной как *aureacatena* (золотая цепь), берущей свое начало от легендарного Гермеса Трисмегиста, чьи тайны могут быть открыты для посвященных в данную традицию, как духовная преемственность во все времена.

Юнг описывал *aureacatena* в терминах *opus magnum* или

divinum, себя самого он считал преемником этой линии, идущей от Гёте и Ницше. Он полагал, что Гёте находился «во власти процесса архетипической трансформации, которая длится на протяжении веков... то, что было живым и активным внутри него, являлось живой субстанцией, сверхличностным процессом, великой мечтой о *mundus archetypus*» (Jung 1963/1995: 232). В письме 1944 года он пишет:

«В наше время, конечно, число герметиков стало очень мало. Но их никогда и не было особенно много, потому что *aureacatena*, о которой они пишут, передается не через школы и сознательные традиции, но приходит из бессознательного. Герметизм не является чем-то, что вы можете выбрать сознательно, это предназначение, так же, как *ecclesia spiritualis* не является организацией, это *electio*».

(Jung 1973-75: 351)

Это дает понимание того, что Юнг рассматривал *aureacatena* в определенный исторический период как процесс, отразивший в ряде творческих людей власть бессознательного (не ограниченный одной индивидуальностью). Ясно, что он также мыслил себя участником этого *electio*, в противоположность своей более открытой социальной роли «объективного ученого-исследователя психики». Поэтому, для лучшего понимания его эзотерической идентичности требуется применить исследовательский подход, при котором в значительной степени выносятся за скобки его роль светского ученого.

В начале разбора в качестве базиса я хочу предпринять обширное не-юнггианское исследование в более широком контексте. Более конкретно, четыре главы первой части должны дать ответы на следующие вопросы:

1. Что мы понимаем под термином «герметизм» в плане происхождения, теории, практики, исторического влияния? Исходя из этого, можем ли мы рассматривать «тематику Меркурия» в качестве некой призмы, через которую можем лучше разглядеть «эзотерическую идентичность» Юнга?
2. 2. Какую роль Меркурий играет в истории западной алхимии, и какие специфические качества и свойства эта фигура проявляет?
3. 3. В процессе исследования выяснить, имеются ли некие параллели между магом эпохи английского Ренессанса Джоном Ди и Карлом Юнгом, которые могут обогатить представления об «эзотерическом Юнге»?
4. 4. Чем на самом были юнгианские алхимические и астрологические «мифы»? Возможно ли разглядеть сходство этих мифов, вращающихся вокруг фигуры алхимического Меркурия?

Эти вопросы рассматриваются в главах 1-4, соответственно. Как станет ясно, три наиболее выдающиеся фигуры, на которые стоит заострить внимание, это Гермес Трисмегист, Джон Ди и Карл Юнг. С точки зрения астрологической прецессии, эти личности (вкуче с их историческими эпохами), могут рассматриваться как значимые «звенья» в *aurea catena*. Гермес Трисмегист является предтечей первой (по вертикали) Рыбы Эпохи Рыб (Pisces). Жизнь Джона Ди соотносится с прецессионным «касанием» равноденствия хвоста второй Рыбы этого эона. Жизнь Юнга затем синхронно с этим достигает головы второй Рыбы и затрагивает первые «воды» нового платонического месяца Водолея.* Теперь, в этой главе, я перехожу к решению первого поставленного вопроса.

* См. в главе 4 описания астрологических прецессий.

В качестве основы для работы, направленной на разгадку «эзотерического Юнга» я даю широкое представление о герметизме, особенно касаясь следующих тем: Гермес Трисмегист, герметическая теория и практика, герметизм и христианство, гермеизм и Ренессанс.

Гермес Трисмегист

«На первый взгляд черты Гермеса Трисмегиста кажутся четкими, но при более пристальном рассмотрении они размываются. Был ли он богом, как Гермес и Тот? Многие воспринимали его таковым, но для других он был пророком. Кажется, будто это было в самой природе, в самой сущности его воображаемой фигуры - быть мерцающим, переливчатым, не имеющим формы, представлять собой туманную персону для многих древних авторов».

(Ebeling 2007: 7)

Гермес Трисмегист, по мнению немецкого ученого Флориана Эбелинга, являлся «плодотворной выдумкой», берущей начало из двух разных культур — смесь египетского Тота и греческого Гермеса. В соответствии с одним древним источником, ибисоголовый Тот, как лунный бог, соотносился с «первым Гермесом», который записал священные иероглифические письмена. «Второй Гермес», греческий, как утверждается, перевел священные тексты в книги после Потопа. (Copenhaver 1992/2000:XIV-XVI). Антуан Февр, чьи исследования включают арабско-исламские концепции, предлагает рассматривать третьего «Идриса/Гермеса» как учителя алхимии (Faivre 1995: 20). Такое тройственное

описание задает хронологическую перспективу эпитету Гермеса «Триждывеличайший». Однако этот эпитет скорее характеризует его как величайшего философа, величайшего жреца и величайшего короля, возможно с отсылкой к более раннему египетскому обычаю. (Ebeling 2007: 62).^{*} В других случаях эпитет «Триждывеличайший» следует рассматривать как указывающий на вездесущность его пребывания в трех мирах — подземном, земном и небесном; трехсторонние камни, возле которых сходятся три дороги; его трезубый золотой жезл, и так далее (Faivre 1995: 80).

Образ Гермеса Трисмегиста, являющий собой синтез египетских и греческих черт, в первые века н.э., таким образом, ломает представления о его привычных мифологических образах. По словам Гарта Фаудена:

Новый синкретический Гермес - это космическая мощь, творец неба и земли, всемогущий правитель мира... вершитель судеб и правосудия, он также повелитель ночи, смерти с ее непостижимыми последствиями... Он знает все, что «сокрыто под небесным сводом и под землей», и соответственно почитается как оракул и прорицатель.

(Фауден, цитата из Linden 2003: 9-10)

По Февру, существует много примеров «сдвига или перехода между фигурой мудреца Трисмегиста, который является и смертным, и олимпийским богом» (Faivre 1995: 16-17). Например, его роль в *Corpus Hermeticum* переходит от бога к мудрецу, адепту *Nous*, Божественного Разума. Как Февр далее указывает: «в соответствии с арабской традицией, его жизнь -

^{*} Данный эпитет, по-видимому, чаще применялся к Гермесу-Тоту со второго века н.э. (Ebeling 2007: 6).

это одновременно физическое и транстемпоральное, по примеру жизни Илии, и даже в своем теле он манифестирует состояние вечности» (там же: 20). Другой пример подчеркивает изначально смертную природу и последующее превращение мудреца-человека Тота в бога посредством его мудрости (Freke and Gandy 1999:XIII). В любом случае, легенда гласит, что бог принял человеческую форму и проявил себя в различных образах как пророк, мудрец и учитель. Поэтому, как указывается, он, как посланник Божественного, посвятил людей не только в теологию и тайные искусства, но также обучил более светским навыкам, таким как язык, письменность, музыка, медицина, астрономия и архитектура. Особая природа этого знания также была описана в холистических терминах как «средство достижения знания, которое может быть гностическим, эклектичным, или междисциплинарным — или всем этим одновременно» (Faivre 1995: 11).

Касательно количества рукописей этого сокровенного знания — упоминалось о цифре в «двадцать тысяч» священных текстов, в других местах — «тридцать шесть тысяч и пятьдесят пять». Сохранившихся тексты (их число значительно меньше) состоят из нескольких работ, в совокупности известных как *Corpus Hermeticum* — «Герметический Свод». Они составляют основу герметической традиции, которая включает в себя не только теологию откровения, как указывается в *Corpus Hermeticum*, но и более утилитарные вещи, такие как астрология, алхимия, талисманы и магия (Copenhaver 2000:XVI).

Как отмечает Эбелинг, мистика герметических текстов исходит из представлений о них как о божественно вдохновленных, происходящих из древнеегипетского прошлого, берущих начало из времен, предшествовавших библейским пророкам (Ebeling 2007: 8). Тем не менее, пересмотр датировки

таких основополагающих работ, как *Corpus Hermeticum* практически разрушил эти предположения. В частности, в 1614 году, Исаак Казобон предоставил убедительные доводы, что *Corpus Hermeticum* скорее всего был составлен в первом - третьем веках н.э. в Александрии (там же: 95). В самом деле, демистификация Казобона считается значительным фактором стремительного упадка герметизма в эпоху Ренессанса. Ученые, подобные Эбелингу, на основании данных наблюдений полагают, что литературные источники трудов, приписываемых Гермесу Трисмегисту, являются скорее «продуктом синкретической эллинистической философии природы, которая в свою очередь включала в себя учение Аристотеля, Платона, стоиков и пифагорейцев, а также вкрапления египетской мифологии и мотивы еврейского и иранского происхождения» (там же: 9).

Другие подчеркивают, что египетские иероглифы были переведены лишь через пару веков после критики Казобона. Тимоти Фрек и Питер Гэнди, например, полагают, что этим иероглифическим письмам более 5000 лет, и они «идентичны тем, что изложены в Своде» (Freke and Gandy 1999:XXVII). Они полагают, что *Corpus Hermeticum* являлся переработкой древних египетских знаний второго века, приспособленной для греко-говорящих читателей-современников. Ключевым моментом споров, по крайней мере, для некоторых, стал вопрос, являются ли эти тексты лишь конструктом своей культурной эпохи (более гуманистически-центрированной), в отличие от более древнего божественно-вдохновенного откровения *prisca theologia*. По словам Ассмана, «чем старше возраст, тем выше истина. Наилучшее знание — старейшее знание. Как результат, герметические знания следует рассматривать как спасенное архаичное знание, мудрость Адама, которая каким-то образом пережила Потоп» (Ассман, предисловие к Ebeling 2007:IX).

Герметизм: теория и практика

Герметизм состоит из двух особых форм теории и практики, базирующихся на первоначальном божественном откровении, изложенном Гермесом Тризмегистом. Теоретический аспект включает в себя религиозную доктрину, в которой раскрывается место и цель человека по отношению к миру, космосу и божественному. Практический аспект, с другой стороны, состоит из множества технических методов, цель которых - облегчить реализацию и ускорить восхождение человека к его высшей цели. Они включают в себя теургию, астрологию, алхимию, магию и создание талисманов. Таким образом, исходя преимущественно из доктринальной терминологии, можно сказать, что герметизм представляет скорее духовный путь, чем философское мировоззрение (см. Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 126). Однако, в пуристском смысле, существуют некоторые проблемы. Например, мы можем вспомнить, как важен факт датировки *Corpus Hermeticum* первым - третьим веками н.э., в отличие от датировки архаичными временами. Еще одна трудность обусловлена несоответствиями в тексте:

«*Corpus...* представляет две несовместимые доктрины, которые подразумевают два противоположных отношения. В одной... мир преисполнен божественности, поэтому красивый и хороший. В другой, мир, по существу, злой, не является творением Бога, и это порождает кардинально противоположные точки зрения... [они] не могут вести к схожему образу действия, но должны основываться на двух антагонистических принципах».

(Фестюжьер, цит. по Copenhagen 2000:LV)

Подобная теологически-философская непоследовательность проходит через большую часть *герметических текстов*. Ведущие исследователи разделяют тексты по категориям на монистическо-оптимистические и дуалистическо-пессимистические (Ebeling 2007: 32). Также существует иная, «третья версия». Брайан Копенхейвер, ссылаясь на Фаудена, восстанавливает уровень концептуальной целостности, предполагая, что определенные философские предубеждения соответствуют разным стадиям духовного прогресса иницируемого:

«Позитивное представление о Вселенной как чем-то хорошем и заслуживающим внимания соответствует ранней стадии работы иницируемого... когда телесные потребности еще значительны, в то время как негативное отношение к миру как к злу, недостойному внимания, может соответствовать следующей далее стадии восхождения духа... которая влечет за собой освобождение от тела».

(там же.: XXXIX)

Еще одна трудность, по мнению Копенхейвера, заключается в разногласиях в *герметизме* между теорией и некоторыми практиками в вопросе значимости магии (там же.: XXXVII). Безусловно, подобные проблемы подрывают представление об однозначной и последовательной доктрине. Ведущие комментаторы, такие как Генрих Дорри (цит. в Ebeling 2007: 11), описывают герметизм как «вещь без углов и ребер».

Тем не менее, несмотря на проблемы, определенный «мифологический ориентир» и технические методы могут быть найдены. Поэтому я считаю возможным выделить характерные для герметизма теорию и практику путем «дистилляции» информации из ключевых «меркуриальных тем».

Что касается теории, основополагающая теология может быть обнаружена в Оракулах, в которых божественное представляется состоящим из трех компонентов: первый патернальный трансцендентный Интеллект, второй, творящий мир Демиургический Интеллект, и третья оживляющая женская Сила как Мировая Душа. Из данной концепции следует, что освобождение человеческой души заключается в бегстве из «грязного склепа» материи и восхождении к божественному (Copenhaver 2000:XXV).

Исходя из этого, герметическое представление заключается в том, что все сущее может рассматриваться как мысли в «Большом Разуме» Бога, что приводит к теологии монистического толка: ««Так как он объединяет все, его природа парадоксальна. Он творец, который творит себя самого. Он всегда скрыт от нас, но он также есть мир вокруг нас. Он не имеет конкретного имени, потому что все имена применимы к нему» (Freke and Gandy 1999: 17; см также XXXI).

В соответствии с *Corpus Hermeticum*, материальный Космос обретает жизнь благодаря притоку энергии Божественной Жизненной Силы. Этот процесс описывается в космогонических терминах как божественное любовное соитие. Таким образом, Космос представляется живым и динамичным, будучи творимым одновременно из материи и *Nous* в непрерывающейся игре развития, растворения и перерождения (Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 16-17, 53, 59). Тобиас Чертон развивает эту концепцию, описывая герметического бога как «Великого Фокусника», в ситуации, в которой «космос раскрывается как бесконечно проявляющееся чудо», и «нет конца; это вечная жизнь - жизнь эонов - что проистекает из своего источника - «Абсолюта»» (Churton 2005: 7; 155).

Данному «герметическому мифу» внутренне свойственно понятие апокалипсиса, откровения и возвращения золотого века,

который ознаменует божественное дитя. Согласно мифу, это может быть осуществлено только при обретении потерянного изначального знания, изложенного в герметических текстах, или если древние знания будут вновь открыты, например, посредством теургии (Ebeling 2007: 46; Copenhagen 2000: xxx).

Герметизм также ясно указывает на то, что человеческая душа, содержащая в себе одновременно земные и божественные элементы уникальна, и занимает особое место в творении. Особенно важно подчеркнуть, что человеческая душа имеет потенциал к пробуждению ее божественной природы и, следовательно, стремится к познанию Бога, который выступает в качестве «друга» на ее духовном пути (Freke and Gandy 1999: 70, 72- 33, 106). Такая реализация *Гнозиса* может привести к внезапному пробуждению, понимаемому как второе рождение (Salaman Van Oyen and Wharton 1999/2004: 15).

Кроме того, земная часть человеческой природы состоит из четырех материальных элементов (земля, вода, воздух и огонь) и предопределяется астрономическими циклами. Эта часть, в соответствии с давлением, оказываемым астрологически предопределенной судьбой, подвержена разложению, болезни и смерти. В действительности же только небесная часть души может найти спасение и освобождение в постижении Бога, и в конечном итоге, обретении чистого духовного существования.

В данной концепции, благочестивые, в конечном счете, имеют возможность возвратиться к их божественному происхождению, в то время как непробуждённые и менее благочестивые перерождаются после смерти в другом теле. В связи с этим упоминается адепт, в текстах именуемый *Асклепием*, божественный по своей природе, знание которого ведет к теологии и познанию Бога. Исходя из этой модели, предназначение человека понимается двойственно. Земная сторона его/ее сущности, выраженная в

почитании и познании телесного и мирского, должна быть развита наряду с духовной стороной на пути, ведущим к постижению Бога и природы. Действительно, такое почтение к материальной реальности распространяется на оценку и поощрение полового акта как на отражение божественного творения. В сущности, мы можем сказать, что эти принципы герметизма объединяют Космос, человека и Бога в целостную и значительную модель (Freke and Gandy 1999: 72- 3; Ebeling 2007: 14-16).

Ключевой темой здесь является возможность спасения человека и возвращения в состояние блаженства, как до грехопадения. У человечества есть выбор между путем тела и путем духа. Стремление к духу подразумевает большую близость к Богу и, в конечном итоге, к финальному состоянию освобождения (Faivre 1995: 59- 60):

Если он признает, что он ввергает свою сущность, свою духовную природу своему трансцендентному творцу, он может отбросить свои физические устремления. Он может оставить телесное позади, возносясь к гармонии небес, и, отдавая низшие элементы своей души семи планетарным сферам, войти в восьмую, где он будет петь хвалы Богу, и, наконец, сам сольется с Богом. Это «благословенная цель тех, кто достиг просветления, чтобы стать божественным».

(Ebeling 2007: 13)

Пример такого спасения представляет «Рассуждение о восьмерке и девятке» - Герметический Кодекс, обнаруженный в Наг-Хаммади в 1945 году. Текст описывает последние шаги посвященного как осознание подлинности бытия по отношению к Богу, и, таким образом, достижения божественности (Copenhaver 2000: XXXIX; см также главу 7). В другом

месте читаем, что состояние божественности, будучи достигнутым при жизни, призывает адепта к «миссионерскому вызову», превознести такое видение Бога в «нетленной книге» (Ebeling 2007: 17).

В Книге 4 *Corpus Hermeticum*, Гермес сообщает своему сыну Тату дальнейшие пути достижения божественности. Он объясняет, что Бог ниспослал чашу, наполненную *Nous* и назначенную в качестве приза для достойных душ. Достойным приказывается окунуться в нее, и, таким образом возродиться в духе и взойти к Богу. Как сказано, сама эта чаша от Бога.*

Другой метод достижения божественности предложен в Книге 11. Здесь адепту поручается преодолеть тело и время, вырасти безмерно в размере и таким образом постигнуть вечность и Бога. Схожий мотив есть в *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Посвященным предлагается познать свою тройственную природу — интеллектуальную, духовную и материальную, что позволяет достигнуть широкой свободы действий, вселенского всеприсутствия в небесных, земных и водных сферах. (Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 30, 39, 71, 128-9).**

Такие методы, задающие направление практической стороне герметизма, основаны на созерцании, познании, и манипуляциях с миром материи, что рассматривается как манифестация божественного: «Вселенная, понимаемая как система аналогичных и динамических отношений, должна быть прочитана как текст, дешифрована» (Faivre 1995: 57). Таким образом, наблюдение за птицами во время полета,

* Из интереса, вызванного тем, что современные исследования обнаруживают связь греческого кратера (чаши) со словом «Граал», давая основание для алхимического варианта легенды о Граале (Faivre 1995: 19).

** Первое изображение в Красной Книге демонстрирует рассечение неба, земли и моря.

изучение внутренностей животных или вслушивание в шепот священного дуба сродни чтению мыслей Бога, и действует как метод предсказания прошлого, настоящего и будущего, и, таким образом, постижения таинственных и глубоких истин, которые могут быть выражены только в загадочных символах. (Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 79; Ebeling 2007: 140).

Особенно важным методом предсказания, при котором природа «дешифруется как текст», является астрология. В соответствии с герметическими принципами, она рассматривается как технология, позволяющая приумножить знания о себе и Боге. Указывается, что телесная сущность индивида детерминирована циклическими перемещениями небесных тел: «что вверху, то и внизу» из *Tabula Smaragdina* («Изумрудной скрижали»). Тем не менее, духовная сущность индивида имеет возможность преодоления такой астрономически предопределенной участи, если будет следовать «герметическому пути» (Ebeling 2007: 21- 3).

Развивая астрологическое мировоззрение, в Книге 16 *Corpus Hermeticum* подробно излагается космология, основанная на гелиоцентрической модели Вселенной, которая находится в окружении восьми небес: одного земное, шесть планетарных сфер, и наиболее удаленное восьмое, на котором держатся звезды. Девятое небо описывается как мир божественного.* В данной модели душа нисходит из небесного мира вниз через планетарные сферы в утробу, в процессе чего она «облачает себя» в одежды своих черт и судьбы. Планеты представлены как одушевленные силы, Солнце как физическое воплощение Бога, как проводник божественной творческой энергии (Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 96-7). Как утверждается, в

* Кодекс Наг Хаммади «Рассуждение о восьмерке и девятке» ссылается на подобную космологию.

пределах этой космологии, мудрец Гермес Трисмегист после своей смерти вознесся на небеса, где стал планетой Меркурий (Ebeling 2007: 27).

С этим связан практический аспект *герметизма* - теургия. Она связана с ритуалами инвокаций и коммуникаций с Богом или спиритическими энергиями посредством человека-медиума или изваяния (Copenhaver 2000:XXV). Например, планетарные энергии могут быть «проведены вниз» и использоваться для магических целей, таких, как исцеление, любовные привороты, талисманы: «Магический Папирус сулил... способы манипулирования божественными и материальными мирами для достижения более или менее конкретных и прямых целей» (там же.: XXXVI). Соблазн здесь заключается в том, что можно рассматривать техническую сторону *герметизма* стоящей на службе эгоистических и корыстных интересов. Тем не менее, напомним, что теория и практика взаимосвязаны и вместе ведут к главной цели спасения и познания Бога (там же:XXXVII). Алхимия, в частности, является хорошим примером взаимодействия между теоретическими и практическими аспектами *герметизма* (см. главу 2).

Герметизм и Христианство*

Эбелинг отмечает, что многие понимают герметизм как «архаичное знание, которое породило все последующее в зачаточной форме, божественное откровение, данное еще язычникам, откровение практически идентичное христианскому, всеохватывающая доктрина примирения» (Ebeling 2007: 2). Кроме того,

* Гермес Трисмегист также оказал значительное влияние и на нехристиан: «Мусульмане и другие не-европейцы поздней античности и раннего средневековья переплюнули своих западных современников в деле сохранения и распространения герметической традиции» (Copenhaver 2000:XLV). В арабских текстах, однако, выделяется его магический аспект над его богословско-философскими свойствами (Ebeling 2007: 48).

указывается, что Гермес Трисмегист (представленный как ветхозаветный пророк), нигде не упоминавшийся в Библии, предсказал пришествие Христа и рождение новой религии (там же.: 38, 63). Действительно, в раннем христианстве логос Гермеса сопоставим с логосом Христа. Гермес часто изображался как Добрый Пастырь, несущий барана или овцу. Подобно Христу, он также исполнял роль психопомпа, проводника душ умерших.

Февр далее указывает, что эти атрибуты отсылают к более поздним представлениям о Гермесе как о *angelus bonus* (добром ангеле), который в христианской иконографии иногда соединяется с образом Архангела Михаила или Гавриила. Имя «Трисмегист» сочувствующие христианские теологи интерпретировали как прозвище мудреца, почитающего тринитарную сущность монотеистического Бога. Многочисленные проявления благочестия в герметизме дали повод для последующего принятия учений и образа «египетского Гермеса» многими христианскими богословами. Тем не менее, вопреки такому великодушному приему, существует не менее важная альтернативная точка зрения, осуждающая его и представляющая в образе дьявола (Faivre 1995: 20- 2; Copenhagen 2000:XLII).

Лактанций, богослов конца третьего — начала четвертого веков н.э. и советник Константина I, первого христианского римского императора, симпатизировал идеям герметизма и принимал их: «Для Лактанция герметизм и христианство не противоречили друг другу... трансцендентность и непознаваемость Бога и его уникальность как творца всего бытия присущи обеим доктринам» (Ebeling 2007: 41). Противоположный пример - Августин, епископ Гиппонский (конец четвертого — начало пятого века н.э.), который видел в герметизме лишь языческое идолопоклонство и теургическую магию (там же.: 42). Согласно Эбелингу, христианин пятого века «мог принимать Гермеса как

пророка веры Христа, и его концепцию Бога как предтечу христианства; или же, как и Августин, он мог видеть в демонологии герметизма суеверия и идолопоклонство» (там же.: 43).

Интерес также представляют идеи конца двенадцатого века Иоахима Флорского о последовательных откровениях Бога человечеству в лице Отца, Сына и Святого Духа, которые способствовали усилению сближения христианской и герметической доктрин. «Царство Святого Духа» представляется как последнее откровение, приравнивается к золотому веку божественной имманентности человечества. Как отмечает Чертон, такое представление сыграло существенную роль в апокалиптических настроениях, характерных не только для тринадцатого века, но и шестнадцатого и более поздних (Churton 2005: 102). Явления «наполнения Святым Духом», исцеления и прорицания, конечно же, имеют параллели с идеями герметической теургии.

Примечательно утверждение, что, герметизм как «архетип третьей позиции между христианством и язычеством» пережил свой «звездный час» в эпоху Ренессанса и «сформировал интеллектуальную историю начала Нового времени в семнадцатом веке» (Ebeling 2007: 59). В то время считалось, что «Египетский Гермес» был предшественником Моисея, подлинным пророком и отцом-основателем иудео-христианской религии (Salaman, Van Oyen and Wharton 1999/2004: 102; Churton 2005: 60).

Джордано Бруно и другие евангелисты шестнадцатого века предвещали наступление новой эпохи, с приходом которой «египетская» религия Гермеса Трисмегиста «должна стать всеобъемлющей парадигмой, которая объединит иудеев, христиан всех конфессий, платоников-гуманистов, и даже мусульман, и все их противоречия будут разрешены»* (Freke and Gandy

* В 1600 он был предан сожжению заживо римско-католической церковью за отказ отречься от своих убеждений после восьми лет пыток (Freke and Gandy 1999:XXIV).

1999:XXIV). В *Химической свадьбе Христиана Розенкрейца* Иоганна Андреа мы видим уравнивание греческих языческих божеств и христианских персоналий: «Гермес = Иоанн Креститель; Пегас = голубь Святого Духа» (Churton 2005: 137).

В ту же эпоху бытовало представление о таких герметистах как Джон Ди, как о людях, принимавших активное участие в деле воссоединения расколовшейся на протестантскую и католическую церкви, и как о предсказателях астрологически предопределенной Новой Эры (см. главу 3).^{*} Как отмечали разные авторы, «там, где изучался герметизм, уровень веротерпимости и знаний о космосе возрастал» (Churton 2005: 60-1). Более того, можно утверждать, что герметизм в эпоху Ренессанса оказал существенное влияние на развитие холистических взглядов в областях науки, искусства, религии и литературы, на понимание их как частей единого целого.

Но, к сожалению, мечта рано или поздно должна была закончиться. Эбелинг описывает семнадцатый век как «*saeculum horribile*» для герметизма, что было спровоцировано критическим анализом Казобона на *Corpus Hermeticum* в 1614. Его исследование ставит под сомнение как авторство, так и древнее происхождение текста. Ученые люди того времени также отошли от позиций согласия с «онтологией скрытого и ее семиотики символизма» в эпистемологической переориентации к поверхностной и научной рациональности. Вскоре *герметизм* пришёл в упадок и безвозвратно вышел из моды.

Герметизм, с его герменевтикой, остался привержен тра-

^{*} Чертон цитирует еще один пример: «Томмазо Кампанелла был заключен в тюрьму в подземелья Неаполя. В 1598 году он видел знаки. Интерпретация этих знаков убедила его в том, что грядет всемирная Герметико-Христианская Республика, и что он должен содействовать этому, принять участие в восстании против испанских Габсбургов (Churton 2005: 102).

диционной вере в авторитет. Его приверженцы считали, что доктринальная основа авторитетных текстов *Ars Hermetica* не может быть опровергнута, но только подтверждена практикой — что противоречит фундаментальным постулатам философии науки.

(Ebeling 2007: 109)

В новом *Zeitgeist*, с приходом того, что должно было стать современной наукой с ее этосом трудно-завоеванной онтологической истины (в противоположность обратному утверждению откровения), природа утратила свою таинственность и благородство: «без необходимости опоры на Библию, Книга Природы была прочитана согласно ее собственным законам, давая повод для секуляризации науки. Два мира были разорваны: религия и наука больше не были едины» (там же.: 107). Исходя из этого, в последующие столетия начала прослеживаться доминирование аристотелевски-ориентированной научной эпистемологии.

Юнг и герметизм

Февр представляет Юнга как одного из трех ключевых подвижников герметизма в двадцатом веке (Faivre 1995: 63).^{*} Родерик Мейн до некоторой степени вносит ясность в вопрос, следует ли рассматривать Юнга в первую очередь как психотерапевта или как эзотерика (Main 2010). Такая постановка вопроса образуют базис и контекст настоящего исследования, в попытке более полно осветить вопрос об эзотерической идентичности Юнга.

Для целей данного исследования я решил сузить определение «эзотерики», ограничить его до ключевого понятия «тематики Меркурия», сущность которой выделена в этой главе. Как прак-

^{*} Двое других - Мартин Бубер и Франц фон Баадер.

тическая сторона герметизма - это алхимия, астрология, теургия, магия талисманов. Теоретическая сторона включает в себя такие понятия, как откровение, инициация, тайна, обожествление, апокалипсис, Золотой век, холистический взгляд на мир и универсальная религиозная доктрина. Теоретические и практические аспекты герметизма будут использоваться свободно, в качестве системы координат в последующих главах. Кроме того, хотя акцент будет делаться на алхимические аспекты, я предпочел сохранить относительно «широкую сеть смыслов», в которой герметизм будет рассмотрен в более обширной перспективе. Позже я также приведу легенду о Граале.

Предварительно, в качестве примера предлагаю рассмотреть вопрос «Юнг и теургия». Следует обратить особое внимание на личность Филемона, «духовного психолога» Юнга, вместе с которым он «ходил вверх и вниз по саду», и чей образ так ярко запечатлен в Красной Книге и в его Башне в Боллингене. В заключительной главе *Liber Secundus* наиболее полно дается ощущение загадочной глубинной связи Юнга с этой фигурой. В Красной Книге он представлен как *angelus bonus*, с крыльями и золотым нимбом.* Он, являясь пророком Илией в своей первоначальной форме, наделен властью прорицателя.

Если рассматривать оставленные Юнгом литературные и образные описания Филемона (которые он дополнял на протяжении всей жизни) как целое, можно выявить много черт, указывающих на крепкую связь с образом легендарного Гермеса Трисмегиста, особенно в его алхимический период (см главу 5).

В завершение главы рассмотрим еще один пример, возможно, раскрывающий «синхронистические» взаимоотношения

* Также, на передней стороне его одеяния располагался узор, представлявший ряд из тринадцати квадратов. Связь этого числа с Гермесом Трисмегистом можно проследить, например, в тринадцати аксиомах *Tabula Smaragdina*.

между Юнгом и герметизмом. История, которую можно найти в недавней биографии Бейра, повествует о том, что вскоре после смерти Юнга его дочь Марианна организовала изготовление погребальной маски для создания бюста. Штойбер, местный мастер, которому было поручено это задание, отмечала, что тело Юнга «производило очень глубокое впечатление», и что «на его лбу было три линии, «как тритон» - узор, похожий на некоторые подобные виденные в Индии на лицах людей, поклонявшихся Ра, богу солнца» (Bair 2004: 623). Уникальный ритуалистический метод Штойбер заключался в том, что после снятия гипсового слепка его затем необходимо было заполнить смесью воска, смолы, и ладана «из символических соображений». Она выбрала пчелиный воск, потому что он мог иметь «определенное значение, например, символизировать бессмертие», а пчела могла быть «символом фараона». Хотя она не знала многое о Юнге, цвет материала она выбрала «коричневый с сильным красным оттенком», чувствуя, что «он был очень земным человеком, помимо его одухотворенности он имел особую связь с камнями» (там же.: 623-4).

Это описание заставляет вспомнить древнеегипетский погребальный обряд. Появление тритона на лбу Юнга может быть истолковано как прикосновение золотого трезубца Триждывеличайшего «египетского Гермеса», как «властителя ночи» и «отправителя прорицаний», чей жезл может даровать жизнь и смерть.*

* Выдержка из Aion: «Гермес держит золотой жезл. С помощью него он погружает в сон глаза мертвых и пробуждает спящих»» (Jung 1951a: 208).

ГЛАВА 2

АЛХИМИЯ

Хороший пример того, как теория и практика в герметизме увязываются с целью духовной трансформации - это алхимия*. Например, чаша, наполненная Nous (Умом), как уже говорилось, занимает центральное место в алхимическом воображении уже, по крайней мере, у Зосимы Панополитанского в III веке, а, возможно, даже раньше 200 г. до н.э. (Ebeling 2007: 11, 26; Copenhagen 1992/2000: XXXIV). Однако, как отметил Стен-тон Линден, краеугольным камнем западной алхимии является не *Corpus Hermeticum*, а *Tabula Smaragdina*—книга смутного и древнего происхождения, якобы обнаруженная Александром Македонским в гробнице Гермеса или, в альтернативной версии легенды, найденная в пещере умершего Гермеса после Потопа (Linden 2003: 11).

Несмотря на предполагаемые древние истоки *Tabula Smaragdina*, мы не находим древние алхимические тексты, характеризующиеся такой мистикой. Таким образом, согласно Линдену, появление таинственного герметического подтекста отчетливо видно только в III или IV веке нашей эры, например, в работах того же алхимика Зосимы

* Происхождение слова «алхимия» прослеживается доисламского «al Khem», что переводится как «искусство темной страны», что относится к Египту и его очевидной «темной земле» (Linden 2003: 4).

(там же.: 9)*. В более широком смысле, наследие западных алхимических текстов можно суммировать следующим образом:

...от легендарного Гермеса Трисмегиста, современника Моисея, вплоть до представителей настоящего и недавнего прошлого; плодородные культуры, в которых эти трактаты зародились, включали бы древнюю греко-египетскую эру (примерно первые семь веков н.э.), период исламской экспансии с середины седьмого до тринадцатого века, и последовавшую латинскую культуру средневековой и ренессансной Европы.

(Linden 2003: 3).

Используя это как основной исторический и культурный ориентир, я составляю хронику нескольких основных моментов западной алхимии, сосредоточенной, главным образом, на широком диапазоне значений, объединённых вокруг вещества ртути. Здесь мы должны помнить, что, как говорят, Гермес Трисмегист приобрёл планетарную власть, так что его земной коррелят находит свое выражение в металлической ртути, а также во всем процессе алхимической трансформации.

Мы также должны помнить, что Гермес Трисмегист, как правило, считается не только отцом алхимии, но и присутствует как гид и психопомп в работе благочестивого алхимика. Действительно, алхимия, в которой он появляется (часто, как мудрый старый мудрец) может быть использована в качестве индикатора включения в работу авторов науки уже откровенно духовного измерения**. Он часто изображается вместе с млад-

* По словам Чёртона, название «Меркурий» с четвертого века «будет неразрывно связано с Гермесом или Меркурием Трисмегистом» (Churton 2005: 21).

** Здесь «духовную алхимию» можно сравнить с алхимиями, занятыми преимущественно

шим посвященным (адептом) среди *senex-puer*^{*}, или вместе с алхимиком и его *Soror Mystica*^{**}.

Духовное измерение в алхимии, в герметическом смысле, также часто проявляется в использовании религиозных образов и мотивов. Таким образом, к шестнадцатому и семнадцатому векам, ряд алхимических трактатов отображал богатое разнообразие религиозной символики.

Последовательные этапы приготовления философского камня сравнивают с рождением, распятием и воскресением Христа, и, - с любопытным расширением аналогии, - двумя главными событиями в прошлом и будущем мира, Творением и Страшным Судом, которые часто описывается в терминах алхимического процесса. После такой идентификации философского камня с Христом, алхимическое воображение быстро обнаружило многие другие гениальные связи между библейскими темами, персонажами и событиями, и поиском алхимического опуса.

(Linden 2003: 23)

Среди различных современных взглядов на алхимию, я хочу подчеркнуть именно алхимическую. Это послужит для лучшего понимания роли алхимии для Юнга в качестве основы для построения жизненного мифа. Впоследствии, именно это сообра-

техническими методами, такими как изготовление красителей, металлических соединений и т.д.

* «Вечный старик»- один из архетипов К.Г.Юнга. Ему противопоставляют «Puer aeternus»- «Вечного мальчика» (прим.перев.)

** Это также можно интерпретировать как сочетание «египетского Гермеса» (Тота) и греческого Гермеса.

жение в значительной степени повлияло на выбор материала для включения.

В этой главе я исследую конкретные алхимические понятия, в том числе: Первоматерию, Мировую душу, тайну преображения, мистическую свадьбу, превращение неблагородных металлов и философский камень. Примерное хронологическое развитие идей также будет дано в более или менее тематической схеме следующим образом: преображения дракона; Красный Мужчина и Белая Женщина; Ньютон — *starregulus**; Гете — *urpflanze***; возвращение Гермеса.

Такое развитие также можно применить в отношении второго эссе Юнга «Духа Меркурия». Недостаток этой статьи состоит в том, что материалы, собранные по тематическому принципу, мало учитывают хронологию и оторваны от своих различных социально-культурных, религиозных, научных, эзотерических и других контекстов. Таким образом, последующее исследование, предложит, в ограниченной форме, компенсацию таких недостатков. В духе Джеймса Хиллмана и Эдварда Уитмонта, я также попытался наполнить материал более сильным смысловым измерением, в том числе путем ссылок на онтологические свойства ртути. Это компенсирует такое пренебрежение Юнга в лечении алхимией (возможно, из-за его предполагаемой «подчиненной функции ощущения»).

Превращение дракона

Классическая греческая философия, как говорят, сформировала большую часть теоретической базы западной алхимии. Основным вкладом, например, является теоретическое

* Разновидность сурьмы (прим.перев.)

** Архетипическое растение, «прарастение» (прим. перев.)

упрощение физического мира до четырех элементов - земли, воды, воздуха и огня - и понятие их взаимной обратимости, что следует из трудов Эмпедокла, Платона и Аристотеля*. Кроме того, исходя из работ греческих философов, *«алхимия получила свою гилозоистскую концепцию Вселенной, идею, что внешняя природа живая и разумная. Она также опиралась на тесные и гармоничные отношения между макромиром и микромиром»* (Linden 2003: 7-8; и 29).

Именно в таком рудиментарном теоретическом контексте (и в более широком герметическом мировоззрении) мы можем рассмотреть базовое химическое преобразование, в соответствии с описанием Кэтти Кобб и Гарольда Голдуайтом, бывшее очевидным в те времена.

Накалившаяся киноварь выделила нечто из себя и осталась в виде лужицы серебристого металла. Если это не было достаточным доказательством трансмутации, то тогда они должны были просто показать, что снова нагретая, лужица преобразовалась в красное твердое вещество. Это был не возврат к киновари, как они полагали - это был оксид ртути, который также оказался красным.

(Cobb and Goldwhite 1995: 30)

Такое зрелище, несомненно, служило магнитом для множества проекций: таинственной субстанции, скрытой в мягком красноватом камне; нестабильной и похожей на зеркало ртути; возвращение к ртути в её исходной твердой форме еще с кристаллическим светом. Короче говоря, зрелище трансформации имело ауру тайны. Действительно, это основной химический процесс иллюстрирует

* Пифагор, с другой стороны, разделял пять элементов (воздух, воду, огонь, землю и эфир), из которых вся состояла материя (Cobb and Goldwhite 1995: 19).

ряд алхимических представлений, полученных из классической греческой философии и ключевых текстов, таких как *Tabula Smaragdina*, как я теперь вкратце описываю.

«Водянистый металл», известный как ртуть (меркурий), обнаруживается в высоких концентрациях в мягкой руде красного цвета, известной как киноварь (кровь дракона). Путем измельчения и нагревания этой руды, металлический пар «убегает». Если этот пар затем заключить в ёмкость и перегнать, он даст знакомую ртуть. Если мы затем повторно нагреем эту ртуть, она затвердеет в розоватый кристалл схожий с оригинальной ртутной рудой. Кроме того, если такую ртуть потрясти, она будет светиться в темноте.

Обратите внимание, что преобразования проходят через различные *фазы*. Вещество подвергается превращению из твердого газа в жидкость и обратно в твердое вещество, преобразовываясь из киновари в металлический пар, затем во ртуть, причём светящуюся, и, наконец, в кристалл. Оно также переходит четыре традиционных элемента греческой философии, землю-воздух-воду-огонь, и тем самым намекает на то, что, возможно, вдохновило такие понятия, как «взаимообратимость элементов». Кроме того, в каждой из этих форм можно также увидеть некоторый *парадокс*. Такой мягкий камень как киноварь алхимика - это «камень, который не является камнем». Металлический пар - *тяжелый*, но легкий, как у алхимиков «камень, который можно поднять ветром». Ртуть является «водой, которая не является водой», которую можно встряхнуть и получить свечение, «холодное, но горячее» *.

* Рассматривая также «водянистый металл», известный как ртуть, которая легко разделяется на несколько шариков, каждый из которых похож на изначальное целое, всё же отражает уникальный взгляд на окружающую среду - эффективный образ аксиомы «как вверху, так и внизу», найденный в *Tabula Smaragdina*.

Мягкая и красноватая ртутная руда, которая «кровоточит», когда её «избивают»*, также предоставляет соответствующую проективную зацепку для таких гилозоистских понятий, как Земля в качестве живого существа (Мировой Души, Земли Дракона и т.д.), которая подвергается алхимическому преобразованию**. Таким образом, первоначальный камень дробят (расчлениют) и нагревают (пытают). «Пребывающую суть» сублимируют из скалы как «парообразный дух» и преобразуют в таинственную, изменчивую, светящуюся металлическую жидкость***. Повторный нагрев этой ртути затем производит розовый кристалл, способный светиться. По сути дела, произошло путешествие из «хтонического духа», освобожденного от земли, восстановленного в очищенной форме, а затем возвращённого на землю в виде светящегося «живого камня», напоминающего алхимический *lumen novum*. Это путешествие соответствует алхимическому процессу как мучительному мистическому обряду для мыслящего «живого вещества», возможно, подобный психо-духовный процесс происходит внутри алхимика и его *Soror Mystica*. Он также добавляет понимание понятия, уже упомянутого, что алхимия помогает природе в одухотворении. Здесь мы видим, как основные химические операции, возможно, вдохновили сближение герметической теории и практики.

* «hit» в английском варианте. Слово звучит так же, как «heat»- нагревать (прим. перев.)

** Красная ртутная руда и ее ртутные производные (белая и красная) были связаны, анатомически, с сердцем, кровью, спермой и молоком «Матери-Земли» (Eliade 1956/1978: 120-1). Элиаде также отмечал, что в Древней Греции три оракула (включая Дельфийский оракул) располагались в пещерах, где находилась красная земля. Он связывает это с менструальной кровью: «.. В трех местах, где пророчествовали Сивиллы, была красная земля ... красная земля символизирует кровь Богини» (там же : 41).

*** Для забавного диалога между Алхимиком, Природой и Меркурием, см. Михала Сендзивого. Выдержка - Меркурий Алхимику: «О мой благородный Учитель, я прошу тебя простить меня, негодяя, за то, что я не знал, что ты был великим Философом (см Linden 2003: 183-90).

Тем не менее, не все алхимические идеи так легко схематизировать до таких простых примеров. Например, аксиома в *Tabula Smaragdina* касается повсеместного распространения в естественном мире тонкого меркурианского духа (единого присутствия, физического и духовного). Греческая философия затем рассматривала «ртутный дух» как не поддающуюся превращениям «Materia Prima» (не путать с «Prima Materia» — субстанцией, с которой начинается Делание алхимик — примечание редактора), характеризующуюся кватернионом огня-земли-воздуха-воды. Платон разработал теорию, предположив, что эти четыре первичных элемента могут изменяться или трансмутировать друг в друга. Аристотель добавил понятие телеологического принципа: Вселенная раскрывается в соответствии со своей целью (Cobb and Goldwhite 1995: 24—5).

Такие философские стали основой для ряда более витиеватых алхимических убеждений: что все металлы могут быть сведены к «первичному меркуриальному веществу»; что Prima Materia может трансмутировать так же, как ртуть в золото; что это превращение зависит от духовного отношения (благочестия практикующего); что преобразованное вещество в качестве амальгамы духа-материи обладало рядом магических свойств (долгой жизнью, здоровьем и т.д.); что «меркурианский дух» как мировая душа развивается (ускоренная алхимическими усилиями), чтобы превратиться в философский камень (трансформировать дракона). Действительно, эти более слабые теоретические концепции и практические цели будут не только сильно вдохновлять, но также дразнить и разочаровывать алхимиков в предстоящие столетия.

Сера и реркурий — красный мужчина и белая женщина

К концепции «тайной трансформации» подъема и спуска (по вертикали), описанной выше, добавляется идея «мистической свадьбы» (по горизонтали) и последующее рождение загадочного существа в качестве философского камня. Такие идеи свойственны *Tabula Smaragdina*, а также находят теоретическую основу в классической греческой философии.

Что касается греческой философии, я выделяю систему четырех элементов Эмпедокла, оживающей с помощью объединяющей силы любви и разделяющей силы ненависти. Позже Аристотель дополним её, предположив, что металлы были образованы комбинацией влажного пара и сухого дыма (Cobb and Goldwhite 1995: 20-5). Здесь мы видим философскую основу для алхимической сексуализации веществ, а также дополнительное измерение (половое) относительно трансмутации неблагородных металлов. Схожие понятия встречаются в *Tabula Smaragdina*, где Солнце и Луна зачинают ребенка, который затем переносится ветром в лоно земли для созревания, чтобы стать философским камнем.

Этот сборник идей получил дальнейшее развитие с помощью целого ряда алхимиков-женщин. Например, в первом или втором веке нашей эры, алхимик Клеопатра* (якобы знавшая тайну философского камня) заметила «аналогию между... человеческим рождением и формированием философского камня, или мотивом смерти-воскресения применительно к материалам в алхимических сосудах».

(Linden 2003: 44)

* Это не известная египетская царица Клеопатра.

Это время также отмечено оптимизмом по поводу более амбициозных целей алхимии. Металлы могут быть обработаны смесью ртути, чтобы создать иллюзию серебра. Аналогичным образом «золото» создавалось путем обработки серной амальгамы. «Магические порошки» также казались доказательством алхимического превращения: *«когда наши первые предшественники-химики создали порошок жёлтого или золотистого цвета, у них не было никаких оснований полагать, что это не золото, так что она сообщили, что это оно. Когда методы анализа стали лучше, они поняли, что продукт не состоял из золота»* (Cobband Goldwhite 1995: 30). Неудивительно, что эти удивительные вещества - ртуть в качестве жидкого металла и сера, как камень, способный гореть, стали центральными в алхимии Александрии (там же.: 36).

Тем не менее, следующие несколько столетий (приблизительно с 100 по 330 н.э.) отмечены разочарованием в буквальном превращении металлов и, как следствием, отходом от практической алхимии: *«цели... сместились от осязаемого золота к золоту духовному: духовная трансмутация алхимика стала новой целью»* (Cobband Goldwhite 1995: 39). За этим последовал более драматический поворот. В 330 году, римский император Константин ввёл христианство в качестве официальной религии и объявил о насильственном изгнании иных духовных направлений, таких как алхимия и мистические культы (там же.: 40). Западная алхимия большей частью ушла в подполье на несколько столетий. В этот период алхимия приобрела большую известность в исламских странах. Так, например, в конце восьмого или в начале девятого века нашей эры, такие идеи, как учёт гендерных факторов веществ были рассмотрены арабским ученым Джабиром ибн Хаяном (Гебером) и переросли в популярную серно-ртутную систему.

«Сера» отождествляется с огнем и обладает качествами жара и сухости; «Меркурий» ассоциируется с водой, обладает качествами холода и влажности. Эти два «принципа», которые не следует путать с общеизвестными серой и ртутью, взаимодействуют в виде подземных испарений или паров (первый элемент - «мужчина», последний - «женщина»). И если при надлежащих условиях происходит конъюнкция - особенно важна степень тепла внутри земли — то образуются металлы.

(Linden 2003: 14)

Здесь мы видим сексуализацию, в которой сера и ртуть соединяются для создания металлов*. Эта стойкая идея алхимии была не только представлена теоретически, но и приняла персонифицированную форму в сосуде: *«Красный мужчина и Белая женщина - это общие обозначения противоположных «принципов» серы и ртути, которые соединялись в химической свадьбе, чтобы произвести Философский камень»* (там же.: 115, сноска 7). Я также хочу подчеркнуть здесь неоднозначные границы в алхимии между буквальным веществом (в сосуде) и «философским веществом» как метафизическим понятием**.

В одиннадцатом веке Авиценна принимал серно-ртутную

* Такая сексуализация был изображена в таких возвышенных терминах, как Король и Королева, а также в профанных терминах. Например, *«Руланд отмечает, что герметические философы давали такие имена, как сука и кобель, соответственно «их Меркурию, или Женскому Семену их Камня» и «их Сера, или Мужскому Семену их Камня»* (сноска 11, в Linden 2003: 77).

** Сознание алхимиков меняет (облагораживает) вещества: *«Наш Меркурий находится в одном веществе с общим Argent Vive, но сильно отличается по форме; ибо она имеет форму небесную, огненную, и совершенной Добродетели: вот это природа, которую она получает от нашей Искусственной Подготовки»* (Linden 2003: 218).

теорию Гёбера, но отвергал понятие трансмутации. Он считал, трансмутация будет возможна только в случае, если металлы могут быть разложены на их составные части и повторно собраны (там же.: 67). Такой скептицизм также стал очевидным в Англии у таких выдающихся людей как Бартоломей Английский (1000-1200 н.э.), который считал трансмутацию возможной, но чрезвычайно трудно достижимой (там же.: 78).

Именно в такой атмосфере разочарования открытие кислот, в период 1000-1200 гг., дало алхимикам новую надежду. Например, конкретная кислота (Aqua Regia*), как оказалось, растворяет даже якобы нетленное золото (Cobband Goldwhite 1995: 88). Возможность превращения вследствие растворения металлов на их кажущиеся составные части, таким образом, дала новый импульс алхимическому воображению, дав *«идеи некоторым европейцам... как, с помощью правильных ингредиентов и правильной комбинации приготовить целое состояние в секретной бочке. Сцена теперь принадлежала европейским алхимикам»* (там же.: 88).

Такая возрожденная живучесть была заметна ещё несколько столетий спустя жизни и творчестве вспыльчивого и страстного Парацельса (1493-1541). В его широкий круг интересов входило *«изготовление гомункула, создание металлов, учение о сигнатурах**», а также роль магии и астрологии в его практике*

* «Царская водка»

** Учение о сигнатурах — учение о взаимосвязях в живой и неживой природе, проявляющееся во внешнем подобии и отмеченное особыми знаками (сигнатурами). Присутствует у Галена и Диоскорида, позже было развито Парацельсом и Якобом Бёме. Учение утратило научную актуальность в XVII веке. Сигнатура считалась знаком магического вмешательства в судьбу, которая оказывает фатальное воздействие. Более того, сигнатуры могли быть подсказками об ошибках и образе жизни в прошлых воплощениях. (прим.перев.)

«*Спагирического искусства*»^{*}) (Linden 2003: 151). Он также изменил серно-ртутную теорию Гебера, включив в неё третий элемент, и она стала его популярной теорией серы, ртути и соли (там же.: 151).

Относительно этой теории мы читаем: «*Ибо Меркурий есть Дух, Сера — Душа, а Соль — Тело*» (Paracelsus, in Linden 2003: 154). В самом деле, «всё, созданное природой» объясняется Парацельсом как состоящее из этих трех веществ (там же.: 165). Кроме того, мы читаем, что «*живой Меркурий является Матерью для всех семи Металлов... и так как он содержит все цвета, которые он проявляет в огне, так и тайно он содержит все Металлы содержащиеся в нем Самом*» (там же.: 154). Ртуть также описывается как несократимое первичное вещество, ключевое для превращения металлов:

...Создание и восстановление Металлов производится следующим образом: Как человек может вернуться в лоно Матери своей, то есть в землю, из которой он впервые был создан и должен быть снова воскрешен в последний день: также и все Металлы могут вернуться в живую (ртуть) снова, и стать Меркурием, и огнем восстановиться и очиститься, если в течение сорока недель они будут храниться в постоянно высокой температуре, как младенец находится в утробе Матери его.

(Paracelsus, cited in Linden 2003: 154)

* Спагирическая медицина - метод здравоохранения на основе лекарственных растений. Искусство получения медицинских препаратов с помощью алхимических методов. Современная медицина тоже использует травы для лечения заболеваний, и основное различие кроется в методе приготовления. (прим.перев)

Таким образом, Парацельс сторонится идеи тайны превращения с участием смерти и перерождения. Я также хочу подчеркнуть, что «планетарные цвета» в нагретой ртути резонируют с герметическим понятием мистического восхождения через планетарные сферы*.

Переходя к семнадцатому веку, мы видим дальнейшее уточнение исходной серно-ртутной системы. В послании Джорджа Старки королю Эдуарду IV, мы читаем**:

... Тот, кто понимает эти две Серы и Меркурий правильно, поймёт, что первая - это чистое красное Серное Золото, которое суть Сера явная и Меркурий тайный, и что другая - наиболее чистый белый Меркурий, которая истинно Ртуть явная, и Сера тайная, вот наши два Принципа.

(Starkey, cited in Linden 2003: 215)

Здесь мы видим более сложное представление «противоположностей» напоминающих китайские понятия «инь» и «ян».

Тем не менее, в этом же столетии даже кислоты, в конечном счете, не помогли реализовать мечту о превращении. Следовательно, в начале 1600-х годов, европейская алхимия в значительной степени отделилась от химии. В то время как химия имела дело с кислотами, медикаментами и солями, слово «алхимик» стало ассоциироваться с мошенниками, делавшими золото (Cobband Goldwhite 1995: 111). Конечно, были и исключения. Роберт Бойль описал как «отец современной химии» всё ещё верил в трансмутацию: «Когда он умирал,

* В теории соответствий каждый металл связан с планетой, а также с цветом.

** Старки иногда писал под псевдонимом Иреней Филалет (Linden 2003: 211).

он оставил Ньютону образец красной земли, которая, как он считал, сможет превратить ртуть в золото» (там же.: 119).

Исаак Ньютон (1642-1727) - *starregulus*

В отличие от своего светского образования, описанного Бетти Джо Титр Доббс, Ньютон вырос в мировоззрении, сформированном естественной философией. В ней «алхимия не была загадочной и больше не рассматривалась как ревностно охраняемая эзотерика, но в качестве почетной ветви естественной философии, которая когда-нибудь раскроет свои секреты рациональным и химическим исследованиям» (Dobbs 1992: 89).

Научная карьера Ньютона была окрашена своеобразным сочетанием и технической строгости и погружения в тайну магии: «На самом деле большая часть его великих способностей излилась на работу с историей церкви, теологию, «хронологию древних царств», пророчества и алхимию» (Dobbs 1992: 6). Его особый стиль алхимии был «строгим и количественным» (имеется в виду четкое определение количества тех либо иных субстанций, на необходимости которого настаивали не все алхимики — примечание редактора), но он также был сторонником идеи, о том, что определенные мифы были носителями алхимических секретов и при возможности позволял сюжетной линии мифа определять ход своих экспериментов» (там же.: 111).

Такие методы, сочетающие точность и строгость с «герметическим Ренессансом» были эффективной смесью, в результате чего появлялись такие работы, как его основная «Principia». Аргументы критиков его теории гравитации, например, заключались в том, что «силы Ньютона были очень

похожи на «симпатии и антипатии», упоминаемые в большей части оккультной литературы эпохи Возрождения» (Dobbs 1992: 211). Его теория семи основных цветов в оптике получила аналогичные критические замечания, так как это число сильно ассоциировалось с герметизмом.

Такие удивительные успехи, как его «Principia», доказывали эффективность его методов, и, без сомнения, укрепили его веру в понятие «Изначальной Мудрости», в *Prisca Sapientia*^{*}, потерянную и только частично восстановленную (Dobbs 1992: 90). Целью жизни для него, с этой точки зрения, можно считать службу Божественному для восстановления утраченной, по большей части, мудрости Бога.

Вдохновленный Коменским, основателем пансофии^{**}, Ньютон также полагал, что Внутренний свет в человеческом разуме дополняет Внешний свет. По словам Коменского: «Если человек откроет глаза и тому, и другому, он увидит окончательную истину Вселенной» (Dobbs 1992: 60). С такой точки зрения, находясь в поисках того, что, по сути, искал Коменский, он искал не меньше, чем «конечное сокращение, упрощающий ключ, который бы открыл сложности и позволил бы сути вещей просвечивать и быть легко понятой» (там же.: 61). Последователи Коменского, в том числе Ньютон, обратили свой взор в сторону естественных наук, в которую они «пришли искать

* «древняя мудрость» (лат.) (прим.перев.)

** Пансофизм или Пансофия — философско-религиозное движение, направленное на достижение универсальных знаний, обобщение всех добытых цивилизацией знаний и донесение этого обобщённого знания через школу на родном языке до всех людей, независимо от общественной, расовой, религиозной принадлежности. Является концепцией всеведения, что означает «всезнающий». Считается, что у истоков пансофизма стоял Ян Амос Коменский (1592—1670), чешский педагог-гуманист, писатель, общественный деятель, епископ Чешскобратской церкви, основоположник научной педагогики (прим.перев.).

универсальный химический ключ к разгадке непостижимого переплетения природных явлений» (там же.: 62).

Действительно, мы можем только догадываться, что мог показать «внутренний свет» Ньютону, спустившись с небесных высот в алхимический сосуд, когда учёный созерцал в сумерках старости такие чудеса, как необычайное превращение Меркурия.

Ртуть является... иногда в форме безвкусной прозрачной летучей белой земли, называемой *Mercurius dulcis*, или же в форме красной, тёмной земли, называемой киноварью, или же в форме красного или белого осадка... при дистилляции она превращается в пар и при движении *in vacuo* светится подобно огню. После всех таких превращений она снова возвращается в свою первую форму ртути.

(Ньютон, «Оптика», вопрос 30)

В этом химическом зрелище красное и белое вещество, отделяются из одного материала (*separatio*), а затем соединяются снова (*coniunctio*) в «изначальном» едином виде. Рассматриваемый как символ, и с точек зрения, развитых в этой главе, мы видим сочетание тайны трансформации с мистическим браком.*

Не удивительно, что ртуть представляла большой интерес для Ньютона. Во время его так называемого «раннеалхимического» периода с 1668 по 1675, основной проблемой была «ртуть металлов» (Dobbs 1992: 128). С этой точки зрения любой

* Рассмотрим также работу Ньютона о сере и ртути: «Сера является зрелой ртутью, а ртуть незрелой серой; и за счет этого сродства они объединяются, как мужчина и женщина, и действуют друг на друга, и через это действие они взаимно превращаются друг в друга и порождают более благородное потомство для совершения чудес Единой вещи» (Ньютон, в Linden 2003: 246-7).

металл в жидком виде является «меркурием»*. Идея состояла в том, что металлы могут быть расплавлены или растворены до состояния «первичной ртутной материи» и их «металлическое семя» затем можно извлечь. Например, золотые семена, посаженные во ртуть, вырастут в золото (трансмутация ртути в золото)** . Таким образом, естественный конфликт и несовершенства базовых металлов, как говорят, будет решено путём их превращения в нетленное золото.

Тем не менее, ртуть, в которой Ньютон был заинтересован в первую очередь, отличалась от общеизвестной, или даже расплавленного металла. Скорее всего, он искал более неуловимую «философскую ртуть», которая, казалось бы, происходит из обычной ртути, если её «философски открыть» (Dobbs 1992: 84, 145). Будучи высоко востребованным веществом, о нём говорили, что оно является «всем для всех людей» и создано «обычными или необычными химическими средствами» (там же.: 136). Физически это «чистый раствор» описывался как «вода, которая не мочит руки», или просто «наша ртуть» (там же.: 84). Ньютон даже утверждал, что достиг определенных успехов в приготовлении Философского Меркурия, который он использовал при «Режиме*** работы с обычным золотом» (там же.: 2). Он утверждал, что его «активированная ртуть» может сократить все металлы, включая золото, которое было «крайне трудно растворить» (там же.: 184).

* Следовательно, мы имеем «ртуть свинца», «ртуть золота», и т.д.

** Бургава, подводя итоги алхимического мировоззрения тех времён, писал, что «в земле... *«Металлические семена» воспитываются надлежащим теплом и питанием, пока не созреют; это питание, вероятно, ртуть ... «общая сущность всех металлов», которая требует быть «задуманной» с помощью «металлифической силы» под названием «сера». Ртуть имеет в ней «изначальную брешь или пятно». Если бы только это можно было убрать»* (Dobbs 1992: 86).

*** У Ньютона по алхимии есть труд с таким названием.

Такие необычные химические способы извлечения «Философского Меркурия» из обычной ртути, по-видимому, стали возможными с помощью *star regulus* (Dobbs 1992: 152, 176)*. Помимо своих «магических свойств», эта «звезда» была впечатляюще красивой: «кристаллические «ветви» располагались вокруг центральной точки, что напоминало настоящую звезду. «Звезда сурьмы» очаровывала алхимиков, и особенно Ньютона» (там же.: 146, 192). Для него она была совершенно особым явлением: казалось,... она имеет власть привлекать небесные добродетели» (там же.: 183)**. Помимо её употребления для извлечения «Философского Меркурия», было возможно использование «магнетических качеств» звезды. По его мнению, их можно было бы использовать для извлечения семян металлов (там же.: 158).

Тем не менее, полезность такой «Философского Меркурия» была поставлена под сомнение критическими алхимиками того времени. Алхимик Уилсон сообщал, что «после многих попыток мы обнаружили, что её ценность не больше, чем у воды... чем больше мы экспериментировали, тем больше убеждались, что наши великие ожидания были тщетны» (Dobbs 1992: 84). Тщательные эмпирические методы и скрупулезное документирование процедур привело к «накоплению негативных доказательств, что, в конце концов, вызвало значительное снижение популярности концепции превращения» (там же.:46). Следовательно, при жизни Ньютона мечта об алхимии, по крайней мере, в её буквальном виде, в очередной раз

* Такую звезду можно создать в лаборатории с помощью соединения противоположных руды и «серы» железа (Dobbs 1992: 183). Звезда Регул также самая яркая звезда на эклиптике в созвездии Льва, известная как «сердце льва».

** Антинонию как основу звезды поэтому часто использовали для изготовления чашек (рвотных), чтобы использовать такие «небесные добродетели» (Dobbs 1992: 189).

ускользнула от реализации.

В целом, его вклад был рассмотрен с точки зрения связи между «Ренессансом герметизма, рациональной химии и механики 18-го века» (Dobbs 1992:XII). Последовавшая эпоха Просвещения, которая дала рождение «веку гения» (там же.: XI), распространила ещё более эзотерические мировоззрения по мере перехода в так называемую эпоху Разума. С такой точки зрения было высказано предположение, что Ньютон был *«не первым представителем эпохи Разума... но он был последним из магов»* (там же.: 13).

Таким образом, 1700-е годы начались с новой страсти: избавиться от традиции и принять научный прогресс. Это время стало известно как эпоха Просвещения (Cobband Goldwhite 1995: 128). Удивительные научные достижения, такие как физика Ньютона, ускорили уход от тайн магии. Например, ряд открытий о газах нанёс смертельный удар столь любимой и упорно предпочтительной теории флогистона* (там же.: 147). В таком *Zeitgeist***, ведомом демистификацией, легче понять, как заветные понятия алхимии также стали дискредитированы. Множество научных открытий привело к быстрому прогрессу в области техники, технологии и предвестникам Промышленной Революции.

Вольфганг Гёте (1749-1832) — *upflanze*

Во время Промышленной Революции, «эпохи машин», родился натуралист Вольфганг Гёте. Как немецкий романтик, он был частью движения, которое было «в некотором

* Флогистон - гипотетическая «сверхтонкая материя» — «огненная субстанция», якобы наполняющая все горючие вещества и высвобождающаяся из них при горении.

** «дух времени»- нем. (прим. перев.)

смысле реакцией на Промышленную Революцию и эпоху Просвещения с её стальным лезвием рационального подхода. Романтический мыслитель мог принять некоторые истины, не обязательно доказанные путем рационального или научного исследования».

(Cobb and Goldwhite 1995: 186)

Гёте также вырос в эпоху, когда алхимия, в отдельных кругах, была в моде, поскольку переход от эпохи Возрождения до современной науки только начал формироваться. В нежном возрасте 19 лет, в период выздоровления во время учёбы в университете, он начал интенсивные исследования (и некоторые практики) алхимии, которые включали желание создать панацею для себя. Однако, как рассказал Рональд Грей, все, что он признал своим достижением, был *«мелкий порошок, в котором он не мог почувствовать совершенно никаких магических свойств»* (Gray 1952/2002: 4). В следующем году, после возвращения в университет, он оставил практическую сторону алхимии, но сохранил стойкий и страстный интерес к предмету.

Разочарование Гёте в практической алхимии уступило место символической алхимии, в которой природный мир был задуман как сосуд. «Бог в природе» как имманентность Божественного, обладал алхимическим значением. Философский камень, к примеру, рассматривался им в духовном плане, как союз с Богом, как *unio mystica* (Gray 1952/2002: 21). Он также имел буквальные соответствия в естественном мире.

В связи с этим Гёте рассказывает своё видение о достижении вершины горы. Здесь, в состоянии *«полного отделения»* и в *«точке, где встречаются небо и земля»*, он наткнулся на красную гранитную скалу. Он описал её как *«больше, чем просто*

скалу, это опыт, символ хтонического великолепия» (Gray 1952/2002: 138). Грей далее пишет:

Красный цвет символизирует для него то, что алхимики считали Философским Камнем. Причины его высокой оценки гранита схожей природы: здесь он благоговел перед кажущимся единством противоположностей, высшего и низшего, неба и земли, импульса к земле и импульса к небу. Это было счастливое совпадение, и, как он чувствовал, возможно, более чем совпадение, что гранит также был красным.

(Gray 1952/2002: 139)

Гранит Гёте как красный камень усиливает его горное видение тем, что *«красный цвет также был символом величия, начала и конца, места встречи неба и земли, предметом благоговения и почтения, почти вне времени и пространства»* (Gray 1952/2002: 138). Кроме того, три основные составляющие гранита - кварц, полевой шпат и слюда - (напоминающие систему серы, ртути и соли Парацельса) представляли для него триединую природу Бога христианской троицы; что еще раз указывает на имманентность Бога природе.

Интерес к философскому камню повлек за собой дальнейшие приключения. Его амбициозной идеей было не меньше, чем обнаружить, путем научного исследования, фундаментальное единство природы. Он *«искал аналогий, которые привели бы к некоему всеобъемлющему закону, не выводя отдельные законы для каждой сферы деятельности»* (Gray 1952/2002: 61).

Он был особенно обеспокоен такой задачей в 1786 году, когда погрузился в ботанические исследования: *«к тому времени Гёте был уже на пути к завершённой теории, которая бы объясняла развитие растений. И хотя многие детали еще*

не были ему ясны, он чувствовал, что уже владеет основной идеей» (Gray 1952/2002: 62). Создается впечатление, что он испытал что-то вроде откровения.

Я начинаю понимать основную модель, которой, как всегда и было, природа играет, и от которой она создаёт своё великое разнообразие. Если бы у меня было время в этот короткий промежуток жизни, я уверен, что смог бы распространить её на все сферы природы - весь мир.

(Гёте, цитируется у Грея 1952/2002: 63)

По этому поводу «Гёте чувствовал, что он наткнулся на секрет максимально возможного значения», открытие которого «должно было бы занять его на оставшиеся ему пятьдесят лет жизни» (там же.: 63).

В таком духе ожидания он отправился в Италию в поисках загадочного растения, которое подтверждало бы его ботанические теории. В это время ему приснился сон, который своим глубоким символизмом ещё больше подтолкнул его оптимизм. Он рассказывает, что во сне, который он назвал «Фазаньим сном», он находился в большой лодке, которая пришвартовалась на острове с пышной растительностью. На этом острове было большое количество фазанов, которые произвели на него сильное впечатление. Он купил их столько, сколько ему могли позволить местные жители, и погрузил их на свою лодку. Когда она отплывала с острова, фазаны выстроились на краю судна и образовали своими развернутыми хвостами круг или овал. Во сне фазаньи хвосты превратились всверкающие павлиньи оперение, отливавших яркими переливами (Gray 1952/2002: 65).

Как отмечает Грей, значение этого сна глубоко алхимическое. «Перья павлина» в то время были широко распространенным

символом во всей алхимической литературе, и представляли собой либо сам философский камень, либо этап в *Magnum Opus** непосредственно перед ним» (Gray 1952/2002: 65). Философский камень для Гёте был также «тайной величайшей важности». В свете этого, по словам Грея, мечта Гёте был символом надежды, что в Италии он обнаружит «Ключ ко Вселенной». Этот «ключ» давал возможность наблюдать в мельчайших деталях и явлениях всю Природу в целом (там же.: 66).

Годом спустя и после его возвращения из своего полевого путешествия, ботаническая работа Гёте начала приближаться к его концепции *urpflanze*: «первичного растения, которое должно было представлять собой всю природу растительного царства» (Gray 1952/2002: 71). Его уверенность в этой концепции была безграничной: «сама природа позавидует его «модели», с которой он сможет придумать бесконечное количество растений, опираясь на один и тот же закон развития» (там же.: 71). В самом деле, «*Urpflanze* было... одним из проявлений этой вездесущей, имманентной божественности. Гёте наткнулся на идею «Всё суть Одно» в ботанике, удивившей его... *Urpflanze* продемонстрировало универсальность божественного существа даже в мельчайших своих проявлениях» (там же.: 73).

Однако, по словам Грея, Гёте неоднозначно относился к истинной природе Перворастения. С одной стороны казалось, что он считал такое растение буквально реальным, и которое он надеялся обнаружить в поле. С другой стороны, оно представляло для него что-то похожее на платоновскую Идею (71). И снова, однако, реальная алхимическая цель, которая казалась в пределах досягаемости в материальном смысле, оказалась еще одной иллюзией.

* «Великое Творение», «Великое Делание» - лат. (прим.перев.)

Возвращение Гермеса

Головокружительный научно-технический прогресс в девятнадцатом и двадцатом веках сопровождался увеличением духовного разочарования. Мечта герметического Ренессанса, в которой наука, религия и искусство считались частью великого целого, теперь разрушена.

Тем не менее, сама наука в двадцатом веке перейдёт от преимущественно редукционистско-линейного к унитарно-органическому мировоззрению. Такое смещение стало очевидным, особенно в теории относительности, квантовой теории и теории хаоса и сложности. На макроуровне теория относительности Эйнштейна выступает за единую Вселенную пространства-времени. На микроуровне квантовая теория отстаивает не только взаимосвязанную вселенную, но и любопытную связь психики и материи. Теория хаоса и сложности позволила вернуться к максиме «что Наверху, то и Внизу» с помощью концепции подобия самой себе, в которой части системы рассматриваются в единой связи с целым.

Становится жутковато, но такое возвращение также очевидно, если мы сузим наш взгляд на вещество ртути. Бывший химик Леонард Голдуотер, например, сообщает о том, что современная наука обнаружила, что металлическая ртуть встречается по всему природному миру (это относится только к ртути и мышьяку, что делает их уникальными); в литосфере, гидросфере, биосфере и атмосфере Земли (Goldwater 1972: 2). Такая вездесущность соответствует вездесущности духа Меркурия, как и говорилось в *Tabula Smaragdina*. Голдуотер также отмечает, что присутствие ртути в природном мире считается динамичным, потому что она рассматривается как часть цикла природы, включающего в себя литосферу, гидросферу, и т. д. (там же.: 149). В

определенной степени это соотносится с понятием «взаимообратимости элементов» в том, что ртуть в буквальном смысле переходит из воздуха на землю, затем в воду и т.д. Кроме того, Голдуотер также показывает, как вещество имеет отношение к органической химии, и, следовательно, может рассматриваться как «живой металл» (там же.: 103). Среди ошеломляющего количества других интересных особенностей и применений (большая часть которых подкрепляет алхимическую интуицию), я выделяю вывод, что элемент ртути (содержащий восемьдесят протонов), *«бомбардированный электронами проходит процесс, известный как захват электрона, и в этом процессе ртуть... превращается в элемент № 79, золото: алхимики бы аплодировали»* (Cobband Goldwhite 1995: 428).

Во многом все эти события двадцатого века подтверждают герметическое мировосприятие. При этом, научная картина мира в двадцатом веке строится, однако, до сих пор практически отделено от психики, духовности и религии. Именно в таком *Zeitgeist* можно охарактеризовать вклад Юнга в научное мировоззрение, по сути, путем включения психики и смысла - в ремифологизацию.

Тем не менее, говоря об алхимии конкретнее, мы видим дальнейшее отделение теории Юнга от предшествовавших ей. В то время как Гёте переместил алхимическую тайну из сосуда в естественный мир, Юнг перенёс её в невидимый мир психики. В своём духе кантовской эпистемологии, в которой только «психический образ» стоит эмпирического исследования, он фактически исключил онтологическую реальность: «дух» изъяли из материи. На самом деле, только в старости, в виде его концепции синхронистичности, «дух» был осторожно возвращён в материю.

ГЛАВА 3

ДЖОН ДИ

Красочная жизнь Джона Ди, воплощавшего собой тип Ренессансного мага, содержала многие элементы, которые могут быть описаны как *меркуриальные*.

Я решил использовать именно Ди (а не, скажем, Парацельса, Фладда, Агриппу и т.д.) по многим причинам. Во-первых, время, в котором он жил, разделяло те же примечательные характеристики, что и время Юнга: радикальный сдвиг научного мировоззрения, которое сочеталось с таким астрологическим понятием как «смена эпох». Во-вторых, из-за редких ссылок может показаться, что Юнг не изучал его достаточно глубоко (Ди таким образом, можно рассматривать как в свете противопоставления, так и дополнения Юнга). В-третьих, история его жизни воплощает в себе множество компонентов, которые могут быть описаны как *меркуриальные* в более широком герметическом смысле этого термина, в том числе магию талисманов, теургию и т.д. (см. главу 1). Еще одним фактором является возрождающаяся популярность и пересмотр роли этой фигуры в современной британской культуре*.

* Николас Гудрик-Кларк пишет, что «репутация Ди как ключевой интеллектуальной фигуры его эпохи была восстановлена» (предисловие к «Suster» 2003: 5). Вспомним также, например, выступление Лондонской оперы о Ди в 2012 году.

В дальнейшем я начину предоставлять достаточное количество биографического изложения Ди как средство выявить текстурную глубину, интерполированную и в экзотерической и эзотерической среде. Биографии, с которыми я консультировался, включают в себя работу Шарлотта Фел-Смит 1909 года (с которой Юнг был знаком), труд Питера Френча «John Dee: The World of an Elizabethan Magus» (1972/2002) и более недавнюю работу Бенджамина Вулли «The Queen's Conjuror» (2002). Это формирует контекст для более точного комментария к «Monas Hieroglyphica» (*Иероглифической монаде*) Ди. Затем я определяю соответствия с жизнью Юнга и обеспечу дальнейшее обоснование включения данной темы.

Биографические отрывки - знаки и ангелы

Ди родился в Англии 13 июля 1527 года. Неизвестно, где именно он родился, так как единственное свидетельство, по-видимому, основано на его астрологической карте. Это предполагает, что он родился в Лондоне или недалеко от него (Woolley 2002: 3).

Его отец, торговец тканями и коллектор времён короля Генриха VIII, имел средства обеспечить хорошее образование своему сыну-вундеркинду. Соответственно, после учебы в колледже Сент-Джонс, Джон Ди продолжил образование в Кембриджском университете. Он имел особое сродство к математике (не входящей в учебную программу). В те дни этот предмет был связан с магией, колдовством и «вычислениями», и изучался в сочетании с астрономией и астрологией (Woolley 2002: 12). Против зерна нового гуманизма внеклассные мероприятия Ди также включали страстные исследования герметизма и философии неоплатоников (French 1972/2002: 22).

После окончания университета в 1546 году он перешел на должность в Тринити-колледже. Именно здесь он заставлял аудиторию благоговеть в постановках игрового мира Аристофана, разработав специальный эффект, в котором персонаж, закреплённый на механического скарабея, летел по воздуху. Такие невероятные зрелища четко демонстрировали его навыки в области математики, механики и, возможно, других: в качестве фокусника (Woolley 2002: 13). Действительно, к 26 годам ему суждено было стать одним из ведущих умов Англии, известным своим мастерством в математике, а также в тайных искусствах; колдуном, магом, алхимиком и астрологом (Sumner 2001: 1).

Тайные интересы Ди, однако, были сопоставимы с сильным христианским благочестием. В Англии, характеризующейся религиозными потрясениями, такая смесь окажется как опасной, так и полезной. Опасной в том, что такой интерес находился под почти постоянным подозрением в сомнительных предприятиях, как заклинания и магия. Полезным в том, что его герметически вдохновлённая вера в универсальную религию давала ему гибкость ума, целесообразную среди религиозных распрей.

Это был не пустяк, так как глубокие и болезненные споры ещё больше разделили протестантскую и католическую религии в Британии (и большей части континента) со времен Реформации в 1517. Таким образом, в возрасте 21 года Ди был вынужден принять протестантизм, когда король Генрих VIII разорвал отношения с католической церковью в 1534 году.

Несколько лет спустя, с восхождением на престол королевы Марии в 1553, католицизм снова был восстановлен как официальная религии. К 1555 году, протестантов, отказавшихся принять католицизм, начали заключать в тюрьму, допрашивать, пытать и, в некоторых случаях, сжигать на костре (Woolley 2002: 30-1). В этом же году Ди был арестован по подозрению

в тайном членстве протестантской ячейки, разросшейся вокруг сестры Мэри, Елизаветы. Тем не менее, обвинения, выдвинутые в его адрес, больше относились к колдовству, магии, незаконному созданию астрологических карт, а также, что он «пытался с помощью заклятий уничтожить королеву Марию» (там же.: 38). Впоследствии он был лишен профессиональной должности и передан для дальнейшего расследования по подозрению в ереси.

Однако несколько месяцев спустя, во время его перекрестного допроса, произошло нечто необычное: «не осталось никаких записей допроса Ди... не сохранилось также материалов по его делу. Он исчез в соборе Святого Павла как подозреваемый еретик и появился как послушный священник» (Woolley 2002: 44). Как он совершил такой переход от подозреваемого протестантского еретика к католическому капеллану и следователю, видимо, неясно.

С последующей коронацией Елизаветы I в 1559 году, религиозная волна вновь повернулась; на этот раз из католицизма обратно в протестантизм*. В этой обстановке, Ди оказался с самого начала полезен Елизавете. В частности, он консультировал её как астролог, чтобы определить благоприятную дату ее коронации. Это помогало в его редкой роли советника королевы и также, судя по всему, её шпиона**:

* Королева Елизавета, по-видимому, проявляла большую терпимость к религиозным различиям, таким как протестантизм и католицизм, по сравнению с ее предшественницей (Woolley 2002: 49).

** Как шпион Елизаветы он использовал каббалистический символ 007, позже популяризированный в шпионском триллере (см. Campion 2009: 121).

Он назвал своего первого сына Артур. Он также полагал, что имел общее уэльское происхождение с Елизаветой, и что он произошел от валлийского принца Родерика Великого (Suster 2003: 17).

Таким образом, он не был пристыженным членом провалившегося режима, в центре внимания которого Ди возник в конце 1558 года, но верным союзником нового, «осведомитель» во всех возможных смыслах этого своеобразного елизаветинского термина: искатель скрытого знания, философского и научного, а также шпион.

(Woolley 2002: 62)

В качестве примера, мы видим, что Ди в 1563 следовал примеру текста, охарактеризованного как «самая драгоценная жемчужина», по слухам, всплывшего в Антверпене, как и «Steganographia» покойного аббата Тритемия (написанная в 1499-1500). В письме Тритемий заявлял об этом тексте, что когда он будет окончен, он станет *«великой работой... и если ему суждено быть опубликованным (не дай Бог), весь мир будет удивлён»* (Woolley 2002: 73). Кроме того, автор утверждал, что в этом тексте описаны такие чудеса, как скрытые системы письма, передача сообщений на большие расстояния с использованием огня, метод преподавания латыни за два часа и так далее (там же.: 74).

Ди, временно жившему тогда в Голден Энджел, удалось временно достать эту работу; достаточно объёмную, чтобы работать день и ночь, и писать её от руки. Для него этот текст, вдохновленный Каббалой, также включал в себя мистический аспект: «Так как язык имел отношение к созданию Вселенной, слова имели силу изменить её. Каббала дала технику создания заклинаний, которые могут вызывать духов и влиять на события» (Woolley 2002: 71). Соответственно, для Ди, такая «самая драгоценная жемчужина» имела загадочно оккультный потенциал. Она также могла быть использован в целях

шпионажа, давая Англии преимущество среди стран Европы времён Реформации, жажной до секретных кодов и шифров (там же.: 71).

В следующем году, в возрасте 37 лет, сам Ди должен был испытать «момент Эврики», такой же, как и тот, который вдохновил Тритемия. В частности, в «мистическом экстазе», длившимся двенадцать дней, он писал *Monas Hieroglyphica* («Иероглифическую монаду»), будучи «беременным» идеей этой работы в течение примерно семи лет. Эта короткая и необычная книга, отвергнутая академиками, которые «осудили её, потому что не поняли», была полна смыслом: «в ней содержались языческие вопросы, сочетающие нумерологию, Каббалу, астрологию, космологию и математику» (Woolley 2002: 83 -5). Несмотря на то, что он посвятил эту загадочную работу недавно коронованному Святому императору Максимилиану II, обладавшим широким кругозором, он не теряя времени, представил её королеве Елизавете, которая, как Ди позже заявил, стала «посвящённым свидетелем» её тайн (там же.: 84).

Комментируя эту работу, Вулли пишет: «Монада была астро-логическим знаком, который изобрёл Ди. Он рассматривал его как ключ к истинному пониманию единства космоса» (2002: 55).
Дополнительные комментарии Вулли:

Ди считал, что «астрономические» символы были остатками потерянного универсального языка, превосходящего национальные и, косвенно, религиозные барьеры. То, о чём Ди заявлял, об обнаруженной им «редчайшей из вещей», было тем, что могло объединить все символы в один, в вариант знака Меркурия. Этот символ формирует центральный мотив «Монады», и иллюстрирует единство вселенной...

(Woolley 2002: 84)

Влияние Ди наЕлизавету, однако, выходило за рамки тайн его «Монады». Спустя несколько лет ряд сверхъестественных небесных событий пленил воображение людей по всей Европе и за ее пределами. Первое из них произошло в 1572 году, когда появилась новая звезда в созвездии Кассиопеи (М-образной группы звезд, расположенной в Млечном Пути, известной как «богиня неба»). Эта «новая звезда», явно не комета, бросила вызов современному мировоззрению неизменного и постоянного «звездного царства», созданного и усовершенствованного Богом, и понятию, что звезды — это просто отверстия, через которые сияет свет небес.

Когда все последствия были проработаны, новая звезда угрожала подорвать всю основу современной космологии. Это создало идеальные условия для альтернативных теорий, которые впоследствии будут рассматриваться серьезно. Одной из них, в частности... была теория Коперника о гелиоцентрической Вселенной.

(Woolley 2002: 153)

Эта смелая теория о гелиоцентрической Вселенной - схожая с герметической точкой зрения - и о звездах, расширяющихся в глубины пространства, представляла собой ростки радикальной смены парадигмы, в которой Земля и человечество больше не считались центром Вселенной. Эти тектонические сдвиги в концепции физического космоса сопровождались оживлением экзистенциальных вопросов.

Не удивительно, что новая звезда стала причиной спекуляций духовно-религиозного характера. Мнения включали идею о том, что предыдущее появление такой новой звезды уже давно произошло, и это была звезда самого Вифлеема. Теперь, спустя

столетия, «чудесное явление» еще одной новой звезда рядом с созвездием богини неба было, несомненно, знаменательным.

На небе продолжались подтверждающие знамения. В 1577 году, через три года после исчезновения сверхновой, на западе появилась большая комета - совпадающая, по-видимому, с дискуссией Ди и Елизаветы об экспансии в Новый Свет. Ди, испытывавший оптимизм по поводу этой «сверкающей звезды», уверял Елизавету, что «это было предзнаменованием не ее разрушения, а ее возвышения, и исполнение судьбы более великой, чем она могла когда-либо представить» (Woolley 2002: 161-2). В этом же году Ди опубликовал то, что он считал своим главным трудом в четырех томах. В первом из них мы видим интересное изображение на фронтиспise. Возможно насыщенное магией талисманов, изображение (см рисунок 3.1) изображает Елизавету, открывающую новый мир экспансии, торговли и богатства.

Воспоминания были типичными произведениями Ди: практические, политические, научные и мистические. Заголовок титульной страницы объединил все эти элементы в сложной аллегории, которую называли «британской иероглификой». Елизабет сидит у руля корабля императорской монархии, за ней наблюдает св. Михаил, нарисованный в образе «Леди Случая»... к укрепленной крепости с видом на завоеванные земли. Над Елизаветой висит солнце, луна, звезды и светящиеся сферы, несущие Тетраграмматон, мощную кабалистическую формулу, каждый элемент которой сияет благословением их предприятия.

(Woolley 2002: 132)

Как Вулли (2002: 132) указывает далее, «это было одним из самых ранних авторитетных заявлений идеи Британской империи,

и она была показана королеве в период, когда эта империя готовилась впервые появиться на геополитической арене». Разнообразные навыки Ди в небесной навигации, картографии и минералогии имели также практическое применение в виде учебных пособий и занятий, способствуя тем самым новой эпохе открытий.

В этом контексте следует также включить «Ди - антиквара», учитывая его желание спасти богатое наследие Англии от последствий Реформации. В частности, это касалось легенды о Граале и «возвращении Артура», которые питали его экспансионистские идеалы (French 1972/2002: 189)*. Согласно Френчу (там же.: 194): «*Елизавету и метафорически и в быту считали живым королём Артуром, и Джон Ди, следовательно, считал её священным долгом построить Британскую империю*»**. Здесь мы видим как Ди играет роль Мерлина в воспитании и прокладке пути для «возвращения короля».

Возвращаясь к небу, мы видим, что такие неожиданные явления как новая звезда и кометы сопровождались еще одним небесным феноменом. На этот раз, однако, зрелище соответствовало уже известным небесным событиям и безопасности известного знания. В частности, было известно, что циклическая яркость соединения Сатурна и Юпитера будет происходить в Рыбах в 1583 году, в конце приблизительно 960-летнего цикла «водного тригона». Новый цикл, начиная с «огненного тригона» начнется примерно через двадцать лет с соединения Сатурна и Юпитера

* Он назвал своего первого сына Артур. Он также полагал, что имел общее уэльское происхождение с Елизаветой, и что он произошел от валлийского принца Родерика Великого (Suster 2003: 17).

** Френч указывает на то, что «захватывающее возрождение интереса к Артуру появилось в конце 1570-х и начале 1580-х годов, в то же время Ди непреклонно продвигал свои империалистические схемы, основанные на завоеваниях Артура» (French 1972/2002: 198).

в первом астрологическом знаке Овна. Действительно, астрологи отметили знаменательный характер таких предыдущих соединений в эпохах, связанных с Енохом, Ноем, Моисеем и Иисусом Христом (Woolley 2002: 159). Астролог Ричард Харви, комментируя этот конкретный переход, был в плену апокалиптического настроения: *«мы больше всего хотели бы получить новый мир через какое-нибудь внезапное, насильственное, и замечательно странное изменение»* (Харви, цитируется в Вулли 2002: 160).

Примерно за год до рокового соединения в Рыбах, Ди познакомились с гадателем по кристаллу Эдвардом Келли. Вечером до их встречи, небо над Мортлейком, видимо, засветилось «вспышками огня» (Woolley 2002: 162-4). Такая сверхъестественная активность должна была описать их долгую и хрупкую связь, характеризующейся страстью Ди общаться с миром духов.

Такие сообщения проходили с помощью «действий», в котором ясновидец, используя такие инструменты, как магический кристалл и хрустальный шар, входил в медиумические состояния. Основным интересом Ди был контакт с ангелами, такими как Уриил, Михаил и Анаил (имена ангелов мы даём с более привычным для русского читателя окончанием «—ил», хотя вариант «-эль» не менее верен —примечание редактора) для целей внеочередного предприятия. Это было не меньше, чем воссоздание «потерянной книги Еноха», написанной на языке Адама, данном ему в раю; по сути, она была ключом к божественному знанию.

В 1583 году, в год, когда происходило роковое соединение Сатурнас Юпитером, это предприятие усилилось. Во время одного из призывов появился новый «веселый дух», одетый, как шут. Ангел открыл тело, чтобы показать своюподпись: «Иль» (указанное выше примечание касательно окончаний ангельских имен справедливо и здесь. «Иль» или «Эль» — символизирует принадлежность к божественной природе —примечание редактора) на своем

сердце. «Иль» продолжал появляться, обещая Ди, что святой алфавит будет его в течении сорока дней. Тем не менее, требования этого ангела и постоянный поток безжалостной диктовки языка Адама стали непреодолимы. К тому времени напряженность в отношениях между Ди и Келли также обострилась.

На фоне такой напряженности ангельская миссия прогрессировала. В течение следующих нескольких дней, списки странных слов и букв текли рекой. Это вылилось в «действие» 5 мая 1583 г., когда был сообщен «новый алфавит» священных букв, «алфавит божественного откровения Еноха» (Woolley 2002: 201). Это было только начало ангельской миссии, которая будет продолжаться в качестве неотъемлемой части их путешествий по континенте.

В июне того же года князь Ласки из Польши на лодке прибыл в Мортлейк, чтобы посетить Ди лично. Это было началом интриги, которая заставила Ди и Келли тайно покинуть Англию из-за амбиций попасть в деревню в родную деревню князя Ласки в Польше*.

По прибытии в Ласко «действия» активизировались, сопровождаемые потоком откровений. Ангельская миссия возобновилась. Через этот поток пришла «Каббала природы». После каждого действия Ди кропотливо вводил новые божественные данные, начатые ранее в Англии, в священную книгу Еноха. После одного такого добавления этого «язык Адама» он признается: «Это так ужасно, я просто дрожу, когда собираю всё воедино» (Woolley 2002: 234-5).

Вскоре после того Ди переехал в столицу Польши, Краков. Несколько дней спустя, на Пасху в пятницу, за ним последовал Келли. «Действия» возобновились. И, наконец, 19 апреля 1584

* По словам Фелл-Смит, поддержка Ди князя Ласки имела политическое намерение: «мечты Ласки о статусе короля Польши, распределение богатства и благосклонности его двум помощникам» (Fell-Smith 1909: 81).

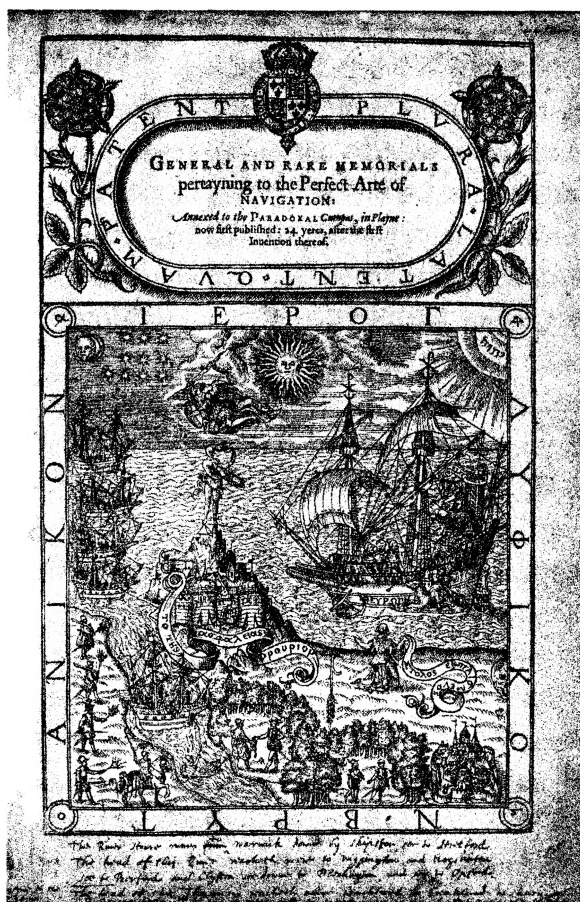


Рисунок 3.1. Фронтиспис труда Ди
«General and rare memorials», 1577.

года, в огненный знак Овна, Ди показал Келли законченные книги, убеждая, что «он кое-что понял из значений этих святых слов» (Woolley 2002: 236).

Келли, однако, был подозрительным и дискредитировал свои видения и коммуникации с ангелом. Он не сомневался в их достоверности как сообщений из духовного мира, но считал их «духовным баловством». Ди, однако, отверг подобные сомне-

ния, предпочитая верить в значительность цели и подлинность ангельской миссии (Woolley 2002: 237).

Примерно через три месяца, на 57-й день рождения Ди, ангел Гавриил объявил, что Ди теперь обладает ключами от Божьих сокровищниц, «если ты войдешь мудро, смиренно и терпеливо, то найдешь сокровища ценнее, чем на небесах» (Woolley 2002: 238). Таким образом, на фоне неустойчивого перехода из эпохи «водного тригона» в эпоху «огненного тригона», «потерянная книга Еноха», наконец, была восстановлена.

Несмотря на такое достижение, Ди отдохнул лишь совсем немного. Ведомые ангелами и духами, они продолжили путешествовать. Из Кракова они переехали в Прагу, столицу Богемии. Здесь дух Мадими апокалиптическим образом поручил ему искать аудиенции у могущественного императора Рудольфа, сторонника тайных искусств, чтобы передать ему и порицание, и откровение. После их знакомства Рудольф высоко оценил «Монаду» Ди, хотя признал, что её понимание «находится вне его возможностей» (Woolley 2002: 253). Ди, после подробного описания своих путешествий и поисков, открыл ему послание о наказании:

Ангел Господень явился мне и обличил тебя в грехах.
Если услышишь ты меня и поверишь- победа будет с тобой.
А если нет, Господь Бог... поставит ногу свою на грудь твою,
и сбросит тебя с престола вниз головой.

(Woolley 2002: 253)

По словам Ди, император «сказал, что поверил мне», а затем работу англичанина почтил вниманием труды «великолепный» Якоб Курц (будущий вице-канцлер) (Woolley 2002: 255-6).

Тем не менее, это было незадолго до того, как политические настроения в Праге повернулись против Ди и его духовной миссии. То, что он состоял в браке, например, подорвало его авторитет (в католическом смысле) как посредника между Богом и человечеством. Соответственно, его вдохновляющие духи считались исходящими не от Бога, а от дьявола. Напряженность усиливалась в течение следующих месяцев, что привело к обвинениям в некромантии и «других запрещенных искусствах», и, в конечном счете, кульминацией этого стало его изгнание Рудольфом.

После дальнейших путешествий и приключений, включая патронат благосостоятельного Розмберка для создания алхимической лаборатории в Требоне, Ди в конце концов, вернулся в свою родную деревню в Мортлейке в декабре 1589. К этому времени он окончательно поссорился со своим медиумом Келли. Тем не менее, в Англии, действия продолжатся с Варфоломеем Хикманом, его первым ясновидцем, для продолжения описания и завершения ангельских откровений. Это продолжение проекта, однако, страсть и рвение, которые были характерны для отношения Ди и Келли, никогда не равнялись с этими. Кроме того, преемник Елизаветы, Яков I, после ее смерти в 1603 году, отошел к великому чародею и его мистическому искусству с меньшей симпатией. Магическая жизнь Ди начала сбавлять обороты.

В неизвестный день три года спустя, в возрасте 81 года «Мерлин из Мортлейка» умер и был похоронен в местной церкви. Его надгробие и его коттедж уже давно исчезли. С тех времён осталась только скамейка с видом на Темзу. Неопределенное место его рождения, таким образом, соответствует неопределённости момента его смерти - подходящий образ, который отмечает неясную роль этого «великого колдуна» в истории.

Комментарий к «Иероглифической монаде»

«Иероглифическая монада» появилась в тот период истории, который характеризовался не только интенсивным религиозным конфликтом между католицизмом и протестантизмом, но и более либеральными взглядами, чем ранее, которые поощряли терпимость религиозных различий. Это включало не только Ди, но и правителей, таких как королева Елизаветы и император Священной Римской Империи Максимилиан II.

Это более либеральная позиция отразилась на герметически вдохновленной вере Ди в универсальное духовное мировоззрение, способное объединить различные верования: «великий замысел Ди универсальной религии даже охватывала широко презируемых евреев (French 1972/2002: 124). В частности, меркурианская способность переходить из одной стороны конфликтной ситуации в другую, например, в ситуации католико-протестантского раскола, очевидна в смене образов Ди по обе стороны этого разрыва. Мы также можем различить эзотерический субстрат в таких религиозных скачках.

В частности, по словам Алекса Самнера, астрологи того времени считали, что конец шестнадцатого века имел астрологические сходства с положением звезд на время рождения Христа. Такая примета возвещала не только Второе пришествие, но и явление Антихриста. В этой схеме первичный раскол христианской церкви на католицизм и протестантизм считался происками Дьявола.

В таких условиях, по словам Самнера, Ди искал примирения религиозных расколов в герметизме: «... енохианский материал, полученный Ди, полон апокалиптических комментариев. Поскольку Ди считал себя не только интеллектуалом и математиком,

но и даже магом, направленным Богом, чтобы принести исцеление западноевропейской цивилизации» (Sumner, 2001: 13-14).

Выбор Ди посвятить свою «Монаду» императору Священной Римской империи Максимилиану II, известному своей религиозной толерантностью, намекает на желание и надежду повлиять на империю. Мы видим здесь намёки алхимического «тайного преобразования короля», как правило, приписываемого преобразующим качествам «философской ртути». Эта же тема вновь появляется через несколько лет, когда Ди смело появляется перед сыном Максимилиана, Рудольфом, чтобы посвятить себя своей ангельской миссии.

Эти мотивы посредника, целителя и миротворца представлены в образах Меркурия как кадуцей, изображающий двух змей в гармоничных отношениях (также используется в астрологическом глифе Меркурия). Действительно, на первой и последней страницах «Монады» Ди появляются вариации этого символа, как показано на рисунке 3.2.

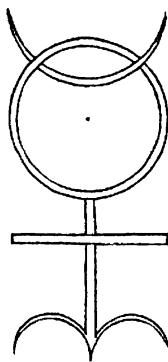


Рисунок 3.2. Иероглифическая монада Джона Ди

«Иероглифическая монада», по мнению самого Ди, будучи «магической притчей» с центральной Монадой как его соб-

ственной «Лондонской Печатью Гермеса», была описана как «возможно, самая сложная работа, когда-либо написанная англичанином» (Foreshaw 2005: 247; Burns and Moore 2007: 8). Несмотря на это, с точки зрения современного оккультизма, она считается вторым по влиятельности вкладом Ди в эзотерику, лишь немного уступающим его «Енохианской магии» (Sumner 2001: 5). Например, поэт Уильям Йейтс, адепт Золотой Зари, по-видимому, считал, что она воплотила все тезисы тайной философии розенкрейцеров (Burns and Moore 2007: 1).

К сожалению, есть трудности с её современным восприятием. К ним относятся проблемы перевода «Монады», предположительно сопровождавшейся устной традиции (в настоящее время, скорее всего, утерянной) и отсутствие контекстных нюансов в свете не малых различий между мышлением современных людей и людей во времена эпохи Возрождения.

Трудности с переводом включают в себя не только тот факт, что Ди придумывал слова, но и другие тонкости: «Переводчик вскоре обнаруживает, что большая часть игры слов Ди на латыни теряет свой смысл при переводе, а если брать наиболее логичные английские эквиваленты для латинских слов - скажем, *круг* (англ. - *circle*) для слова *Circulus*, то тогда многие из нескольких уровней смысла исчезают» (Burnes and Turner 2007:1). Тереза Бернс и Алан Мур идут дальше. Они ссылаются на пример использования Ди слова в родительном падеже, Венерин (лат. - *Veneris*), когда надо писать «Венера» (англ. - «*Venus*»). Они отмечают, что каламбуры с латинским «*venero*» - «благоговеть» (англ. «*I venerate*» - «я благоговею»), а также с *Veneris in*ons («холмы Венеры»), которые соединяют горы с монадой. Они интерпретируют такие ассоциативные группы как аллюзии, которыми Ди хотел подчеркнуть идеи, например, что мудрость постигается через сексуальность, как Солнце и Луна

соединяются через иерогамию. В качестве другого примера они указывают на то, что лунный глиф, напоминающий о различных рогатых богах древней религии, пересекает солярный глиф, «который нарисован с кругами, слегка перекрывающими друг друга, и поэтому здесь предлагается один из самых священных символов у пифагорейцев *Vesica Piscis* (лат.- «рыбий пузырь»))» (Burns and Moore 2007: 16).

Пытаясь дальше раскрыть некоторые из его скрытых смыслов, я отмечу мнение Френча о том, что в магической притче *Ди* идет речь о «*Гностическом восхождении к Единому... Процессе духовного превращения человека, а, следовательно, о самом глубоком предмете этой работы*» (French 1972/2002: 76-7). Он уточняет, что «магическое в герметизме нельзя отделить от мистического и религиозного, так как гностик существовал в астро-магической вселенной. Магия позволила человеку стать *Эоном*» (там же.: 82) и далее полагает, что «*Ди* писал в устной и тайной алхимической традиции, которая, вероятно, окончательно утеряна» (там же.: 80).

Несмотря на такие ограничения, Бернс и Мур считают возможным восстановить большую часть из планируемой цели и смысла этой работы на основе соответствующих текстов. В этом деле они выделяют два основных устных учения, такие как прецессионную астрономию и тантрический гнозис, а также тему посвящения в тайну (2007: 2). Так, например, они подчеркивают намеки на иерогамию как суть одной из теорем *Ди*: брак Люцифера/ Гермеса / Меркурий на своей сестре Диане/Венере/Луне был необходим для того, чтобы произошла трансформации (там же). Кроме того, они рассматривают еще более серьезные последствия: «*мы начинаем видеть... алхимическую трансформацию Гермеса как субъект Внутренней Мистерии: космологическое раскрытие пространства и времени, инди-*

видуальная трансформация и гнозис, и способность... помочь в совершенствовании сознания человечества» (там же.: 22).

Другие комментаторы определили математический слой смысла, основанный на «Матезисе» как «своего рода мистического подхода к математике. Числа рассматриваются здесь в качестве основного языка сознания Бога. Поэтому Матезис участвует в понимании уравнений, которые управляли вселенной» (Sumner 2001: 3). В частности, как указал Питер Форшоу, Ди считал Тетраграмматон Каббалы - четыре священных буквы, которые якобы содержат имя Бога - не меньше, чем коррелятом его «Иероглифической Монады» (Foreshaw 2005: 252). В этой схеме, четыре глифы монады рассматриваются как окончательное сокращение до единого духа — сути вещей. Такое окончательное сокращение также рассматривается Ди как воплощение сущности других планет: их глифы могут быть восстановлены из этих ключевых фигур, что соответствует алхимической идее, что металлы могут быть растворены и преобразованы в «высшие металлы» (Burnes and Turner 2007: 4).

Следует отметить, что для достижения такого кватернера Ди должен был добавить четвертый глиф к тройному символу Меркурия. Здесь мы должны помнить озабоченность Ди неясностью соотношений «тройки и четвёрки». Другое наблюдение состоит в том, что этот четвертый глиф — это астрологический знак Овен, в котором находится точка весеннего равноденствия, и который считается алхимическим теплом, необходимым для трансформации (Burnes and Turner 2007: 4). Ещё одним важным астрологическим значением этого четвертого символа, таким образом, является намек на зарю новой эпохи, характеризующейся «огненным тригоном», который начнётся с соединения Сатурн - Юпитер в Овне.

Вышеуказанные несколько комментариев раскрывают плотный многоуровневый и символический характер этой короткой работы, пропитанной большой ученостью Ди, и, следовательно, насыщенной трудностями и проблемами, с которыми сталкиваются ученые, если они хотят адекватно «расшифровать» её. Для целей настоящей работы достаточно выявить некоторые из тем: классифицированные остатки потерянного универсального языка; ключ к единству космоса; тайна сексуальной трансформации; мировоззрение единства материи-духа; возможность исцеления религиозных расколов; пробуждение духовной цели человечества. Кроме того, и, возможно, самое главное, - мы должны также быть бдительны к появлению этого «оплодотворенного яйца» на культурном ландшафте заре нового астрологического цикла и на пороге радикальных сдвигов мировоззрения, таких как принятие идеи, схожей с герметической, о гелиоцентрической вселенной.

* * *

Также заманчиво предположить, что это же «оплодотворенное яйцо» исходящее из внутреннего мира Ди, имеет отношение к Елизавете, королеве-девственнице, отмеченной Богом. Ди, конечно же, не терял время на открытие ей своих «священных тайн». В это время экономическая слабость и политическая инерция Англии, возможно, призывала к результативной магии. Действительно, несколько лет спустя кажущееся чудо имело место, как, возможно, еще одно «оплодотворенное яйцо» - неожиданное появление в 1572 году «новой звезды» в созвездии Кассиопеи, богини неба, расположенной в центре Млечного Пути. Ди вполне мог интерпретировать такую примету как предсказание вознесения Элизаветы, побуждающее его к продуктивной конкуренции в политике экспансии, в надежде на превращение Британии из воплощения нищеты базовой материи в богатство

философского камня, при помощи такой его магической техники как «Адамов язык», способного изменять духовные и материальные реальности.

Появление новой звезды именно в этом месте допускает также астроалхимические интерпретации. Алхимически вещество ртути легко распадается на множество серебристых глобул, ассоциирующихся с Девственным молоком. Это земное «внизу» имеет звездный коррелят с «вверху» в виде груди созвездия Кассиопеи, похожего на букву М и находящегося в верхней части небесного купола, который «изливает» Млечный Путь. В свете этого можно понять, почему Ди мог ассоциировать появление «новой звезды» в Кассиопее с соответствующей алхимической трансмутацией создания философского камня из «металлического семени», полученного из базового вещества ртути. Ди писал: *«Я предполагаю, что... звезда в Кассиопее... предсказывает открытие некоего великого сокровища философского камня»* (Dee, cited in Woolley 2002: 164). В сущности, для Ди это было неожиданной и ранней геральдической приметой начала новой астрологической Эпохи.

Мы также должны помнить, что такие небесные приметы и «оплодотворенные яйца» были связаны с ангельской миссией записи, через сеанс, «потерянной книги Еноха», которая позволила бы человечеству снова напрямую общаться с Богом. Ангелов, как посредников, таким образом, можно также представлять как многоликого Гермеса Трисмегиста в его роли учителя человечества навыкам, таким как письмо. Действительно, Еноха в ряде магических традиций связывали с Гермесом Трисмегистом (Burns and Moore 2010: 8).

Подводя итог, можно отметить, что жизнь Ди охватывала период в истории, характеризующийся крутым культурным переворотом. В таком контексте мы видим Ди борющимся за восстановление духовной цели человечества в нестройных условиях социальной, религиозной, политической и научной атмосферы. А также в значительно расширившейся и все более разочаровывающей вселенной. Вулли ухватил сущность того времени:

Коллекция книг и научных инструментов [Ди], его контакты с наиболее влиятельными в Европе монархами и судами, его философские, географические, политические и мистические произведения, его тюремное заключение, его религиозная борьба, его причастность к шифрам и шпионам - все это означало, что он мог видеть, как никто другой, а возможно, и лучше, что весь мир был в состоянии трансформации, и ангелы прекрасно это понимали.

(Woolley 2002: 327)

В общих чертах, биографию и этапы жизни Ди также можно рассматривать, в ряде отношений, как живое воплощение (алхимическую притчу) феномена для пристального изучения - алхимического Меркурия - фигуры, проявляющей, бесспорно, неуловимый концептуальный контур.

Вулли (2002: 329) комментирует далее: «с наступлением современной, механистической эпохи его работа помогла понять: единство станет необратимым, и магия будет забыта навсегда». Можно было бы сказать, что западная культура была на пути ко всё большей механизации, духовному отчуждению и разделению; феномен двадцатого века, который социолог Макс Вебер описал как «разочарование в мире». Это характерно для большей части *Zeitgeist* (нем.- «дух времени»), в котором жил Юнг.

Ди и Юнг

Сходства между жизнью Ди и Юнга включают в себя христианско-языческую неоднозначность, общение с «духами», создание драгоценной книги, эсхатологическая увлечённость, вера в переход астрологических эпох и интерес к единому духовно-материальному мировоззрению. Более конкретным примером будет интерес Юнга к глифу монады, который я сейчас кратко поясню.

В рукописных заметок Юнга о розенкрейцерской Химической свадьбе мы видим образ монады Ди. Мы также знаем, что розенкрейцерская Химическая свадьба была частью изначального вдохновения его важного *Mysterium Coniunctionis* (Юнг 1955/1956:ХІІІ). Кроме того, на основании письма к физику Паули, мы также знаем, что Юнг читал «Иероглифическую монаду», хотя жаловался, что она была «просто невыносимой» (Jung 1973-75: 23).

Другой пример этого образа находится на Боллингенском камне Юнга. Здесь мы не уверены, перенес ли он в камень только глиф Меркурия, или расширенную форму монады Ди. Если мы включаем конец платья фигуры, то можно различить монаду (рис 3.3). Она появляется в центре глифа остальных видимых светил, расположенных парами (Солнце-Луна, Марс-Венера, Юпитер-Сатурн). Если бы Ди создал такое изображение, то он несомненно призывом привлёк бы планетарные силы в знак талисманной магии, возможно, как *hieros gamos* (священный брак) неба и земли. Конечно, мы никогда не узнаем, разделял ли Юнг такое намерение. Интересно отметить, что, хотя он появляется в центре того, что мы могли бы рассматривать как его философский камень, он был вписан во время его работы над *Mysterium Coniunctionis*. Как предположение, камень, таким образом, за-

манчиво рассматривать как ключевой символ, воплощающий «загадку» его жизненного мифа.

Юнг также общался с «духами», хотя без помощи медиума. Такая встреча красочно изображается в его «Красной книге». Тем не менее, его отношение к этим образам, хотя и характеризуются как нуминозное, также и критическое. А у Ди, наоборот, это был преимущественно односторонний приём «божественного знания» и вызовы с магическими, целительными или экстрасенсорными целями.



*Рис. 3.3. Камень Юнга в Боллингеме
(первая – его личная фотография, вторая – из интернета)*

Главным целью трудов Ди было спасти «потерянную книгу Еноха» и восстановить ангельский алфавит, тем самым восста-

новить причастие человечества к Божественному. Схожим образом «Красная книга» включает в себя мистирию, в которой достигается тождество с божественным образом, как, например, в финальной сцене *Liber Primus*.

Она также включает в себя уникальные глифы и необычные буквы в ряде изображений, как и намеки на «Святое Писание» (see Shamdasani's footnote 155, in Jung: 291-2). Однако, этот специфический мотив в Красной книге скорее, второстепенный, чем главный.

Кроме того, можно рассматривать ангелов Ди, меняющих форму, с точки зрения феноменологии Юнга о бессознательном, как разработку его уже зрелого мышления. Каждый из этих образов, возможно, будет представлять собой различные стадии и переживания процесса индивидуации. В более широком смысле, мы могли бы выделить изображение Меркурия Юнгом как олицетворение бессознательного, которое принимает разные формы в рамках ряда образов и форм, в том числе сбивающих с толку и озорных, в роли Меркурия как психопомпа и *princīpiū individuationis*.

В этом контексте «духи» Юнга — это не ангелы Ди, они были нужны не только, чтобы восстановить общение с Божественным, но также были неотъемлемой частью создания теоретической основы. Вот, например, мы можем думать о сходстве между «состояниями одержимости», во время которого Ди «записывал» свою «Иероглифическую монаду» (в возрасте 37 лет), и те, во время которых Юнг «записывал» свои «Семь наставления мёртвым» (в возрасте 41 года). Точно так же, увлечение физика Паули образами воображения, казалось бы помогли в его поисках формулировки модели большой картины Вселенной (см главу 9).

* * *

И Ди, и Юнг были также вовлечены в радикальный сдвиг научного мировоззрения. Революция Коперника, назревавшая в жизни Ди, по влиянию совпадала с теорией относительности и квантовой физикой в жизни Юнга*. Интересно, что переход к гелиоцентрическому мировоззрению во время жизни Ди подкреплял древние герметические взгляды. Аналогично, пространственно-временная модель Эйнштейна и решение загадок взаимовлияния психики и материи в модели Юнга-Паули резонируют с единой и живой вселенной Герметизма. В частности, уточненное изображение Меркурия Юнгом в полной мере отражает такое повторное очарование, как и движение к повторному утверждению мировой души, что резко контрастирует с господствующим в XX веке научным мнением о сугубо мертвой «механической вселенной».

Помимо таких сдвигов научной парадигмы, их жизни также характеризовалась далеко идущей религиозной и политической нестабильностью. Действительно, в 1942 году Юнг сравнил середину двадцатого века с бурным шестнадцатым столетием. По его словам, это было время, когда *«буревестник покинул духовное судно»* (1943/1948: 203). Учитывая такие апокалиптические изменения, неудивительно, что оба мужчины ссылались на понятие астрологической эры как метафизическое прорицание, в котором перерождение следует за апокалипсисом. Однако, в отличие от астрономических эпох Ди, основанных на циклах Юпитера - Сатурна, теоретические предположения Юнга были получены из прецессионной астрологии.

В рамках этой модели жизнь Ди совпала с прецессионным равноденствием, приближающимся ко второй (горизонтальной) рыбе эпохи Рыб. Это было время, которое Юнг определял как

* Эйнштейн был гостем за ужинами у Юнгов. У Паули и Юнга была давняя дружба (см. Главу 9).

время «горизонтальных ценностей» как открытия, появление Антихриста и увлечение материей, по сравнению с первой «вертикальной рыбой» как Христом, характеризующейся «высшими и духовными» ценностями (1951a: 94 -5). Юнг далее отметил, что двадцатый век совпал с прецессионным равноденствием, достигающим головы второй рыбы и пересекающимся с началом первых вод от сосуда Водолея, то есть кульминацией Антихриста в фигуре, такой как Гитлер. Однако это также начало новой и обнадеживающей эпохи (там же: 102, см. Главу 6 и часть III).

* * *

В обзоре: при рассмотрении жизни Ди и Юнга мы, несомненно, являемся свидетелями широкого архетипического резонанса в их жизнях, которые группируются вокруг меркуриальных тем. В случае Ди мы наблюдаем понятие Ренессансного мага как богочеловека, ссылающегося на магию, теургию, талисманы, астрологию и алхимию в благочестивой герметической задаче - направить человечество в трудном переходе и на следующий этап духовной эволюции. В следующих главах я попытаюсь-сконструировать жизненный миф для Юнга, который основан на аналогичной модели «Герметика».

ГЛАВА 4

КАРЛ ЮНГ

В главе 1 был заложен краеугольный камень, в котором были определены меркурианские темы как сочетание теоретического и практического герметизма. Глава 2 рассказывает об алхимической стороне герметизма с помощью нескольких исторических событий, связанных с эволюцией ключевых понятий. Затем в главе 3 рассматривался период эпохи Возрождения через личность Джона Ди как средства иллюстрации того, как «проект герметизма» сыграл на европейской сцене шестнадцатого века. В каждой главе я также упоминал Юнга, тем самым создавая некоторую связь, имеющую отношение к пониманию его эзотерической идентичности. Остальные главы будут больше ориентированы на Юнга.

В этой главе я даю биографический обзор алхимических интересов Юнга со времён детства до 1928 года (после чего начался его более серьёзный интерес к алхимии). Затем я даю краткое описание своего алхимического мифа, а также уточняю, что можно считать его «астрологическим мифом».

Алхимические предпосылки

В главе «Школьные годы» в «Воспоминаниях, снах и размышлениях» (ВСР) Юнг рассказывает о растущем разочаро-

вании в христианстве. Жгучие вопросы, которые касались мира природы, Дьявола, причин страданий и очевидных несовершенств мира стали причиной его частых визитов в библиотеку отца. Однако он не мог найти удовлетворения в его книгах. Поиск ответов относительно роли Дьявола в «Христианской догматике» Бидермана, например, оказался тяжелым разочарованием. Отрезвлённый, он пожалел своего отца за то, что тот поддался на такую «чушь» и «суеверия» (Jung 1963/1995: 77).

Юнг рассказывает, что именно в это время его мать, находясь «в своей личности № 2», предложила ему прочитать «Фауста» Гёте. Впоследствии он описал Фауста как «чудесный балзам», «влившийся в мою душу». В нём, наконец, он нашел труд, в котором решались такие неразрешимые вопросы, как роль дьявола и несовершенство творения, а также «царство матерей» и «мистерий». Однако, несмотря на глубокое удовлетворение, эта работа была также проблематична для него: изображение Мефистофеля как обманутого «маленькими ангелами», такими как Фауст, например, было неубедительным (Jung 1963/1995: 77-8). Позже в ВСР он пишет, что его работа над алхимией отражает его внутреннее отношение к Гёте. Он считал себя находящимся на схожем пути и как «в тисках» Божественного или Великого Делания как драмы, разворачивающейся на протяжении столетий (там же: 232).

Мы наблюдаем здесь, что духовная напряженность появилась ещё в раннем детстве, и нашла мифический контекст как продолжение драмы Фауста в форме алхимического *opus magnum*. Мы также видим здесь, что влияние его матери, предложившей почитать «Фауста», было каталитическим. Это особенно важно, поскольку Юнг указывает, что женский принцип в философской алхимии играет ту же роль, что и мужской (Jung 1963/1995: 228). Как мы увидим далее, эта тема сыграла центральную роль

в его алхимической работе как *coniunctio*: идея, которая включает в себя не только союз мужского и женского, но и также высшего и низшего.

Это подводит нас к следующему воспоминанию из детства, представляющему интерес. В главе о «Школьных годах» мы читаем о его длительных школьных прогулках в гимназию и обратно вдоль реки Сены. В этой обстановке он рассказывает о своей первой сложной и систематической фантазии о маленьком средневековом городе на острове в реке. Помимо зубчатых стен, библиотеки, орудий, шхун и повседневной жизни, в которой он играл роль мирового судьи и арбитра, у города также была тайна, Арканум, о котором знал только он. Секрет заключался в таинственном медном дереве внутри башни города. Его крона на вершине башни состояла из корневища с крошечными корешками в воздухе. Корешки извлекали «что-то чудесное» из воздуха в медный ствол дерева и спускали вниз в сводчатый погреб. Здесь был странный аппарат, который делал золотые монеты из «духовной сущности», извлеченной из воздуха (Jung 1963/1995: 100-1).

Этот «Арканум» включал процесс, в котором неуловимое (дух) превращается в плотное (материальное). Перевернутое металлическое дерево также соответствует алхимическому понятию *contra naturum* (против природы). Важно то, что он также предоставляет неограниченные материальные блага, означающие оценку мирских удовольствий и влияния. Такие идеи контрастируют с гностическим мифом (и, в основном, с герметизмом), который касается противоположного движения освобождения духа от материи. Еще большее значение имеет то, что он представляет собой процесс, в котором «верх» и «низ» приводятся в связь (другой аспект *coniunctio*). И снова, как мы увидим, это всё ключевые мотивы, которые характерны для алхимического мировоззрения Юнга.

Дальнейшее алхимическое влияние пришло позже, после его разрыва с Фрейдом. «Проблемы мистицизма и его символизма» Сильбера, опубликованные в 1914 году, стимулировали этот интерес*. Несмотря на это, Юнг заявляет, что в то время он все еще считал алхимию «лежащей в стороне» и «глупой» (Jung 1963/1995: 230). Здесь я указываю, что 1914-1928 годы включали создание его «Красной книги», в которой немного отсылок к алхимии. Таким образом, казалось бы, в те годы алхимия все еще оставалась на заднем плане. Однако ретроспективно он признал важность алхимии как неоценимой концептуальной основы: *«процесс, через который я прошел в то время [1913-1917], соответствовал процессу алхимической трансформации»* (Jung 1963/1995: 236; см. также Глава 5).

В «Работе» мы читаем, что его алхимическое увлечение было предсказано серией сновидений, посвященных теме таинственной пристройки к его дому. В конце концов, он начал мечтать войти в новое помещение. Здесь он обнаружил «замечательную библиотеку», в которой преобладали произведения XVI и XVII веков, некоторые из которых были украшены странными медными гравюрами и любопытными символами (Jung 1963/1995: 228). Позже он узнал их как алхимические. Соответственно, он интерпретировал сон о будущем как ожидание дальнейшего роста своей личности посредством алхимических исследований.

Затем он вспоминает «решающий сон» примерно в 1926 году, который также предсказал его алхимические интересы. Во сне он оказался в задней части конной повозки, которую вел маленький крестьянин, отступавший от фронта войны. Пройдя через мост и через туннель, они, в конце концов, достигли прекрасной весенней деревушки, которая привела ко двору сельской усадьбы. В

* Юнг переписывался с Сильберером, переписка ещё не была опубликована.

то же время они слышали внезапный лязг падающих ворот во дворе. Кучер спрыгнул и сказал, что они застряли в семнадцатом веке. Несмотря на длительные экскурсии в «увесистые тома» по истории, религии и философии, Юнг не мог найти ничего, что пролило бы значительный свет на этот сон. Он подчеркнул, что только намного позже он понял, что сон относится к алхимии той исторической эпохи.

Помимо таких предпосылок, алхимия действительно схватила его только когда ему было 53 года. Катализатором стало послание от его друга и синополога Ричарда Вильгельма с даосско-алхимическим трактатом «Тайна золотого цветка» с просьбой написать предисловие. Незадолго до получения книги он нарисовал мандалу, которая казалась ему «очень китайской». Очевидная синхронность получения этой древней рукописи, иллюстрированной подобным же образом, была трансформационной (Jung 1963/1995: 223).

Примерно в это же время Юнг сместил свои интересы с гностицизма на алхимию. Такое исследование, которое заняло бы его до конца жизни, должно было стать важной особенностью его развивающихся теорий: *«Основанная в естественной философии средневековья, алхимия сформировала мост, с одной стороны, в прошлое, в гностицизм, а с другой - в будущее, к современной психологии бессознательного»* (Jung 1963/1995: 227).

Алхимический миф

Помимо важного личного воздействия, алхимия также внесла значительный вклад в дальнейшее совершенствование аналитической психологии Юнга.

Только после того, как я познакомился с алхимией, я осознал, что бессознательное - это процесс, и что психика

трансформируется или развивается через отношения эго к содержимому бессознательного. В отдельных случаях эту трансформацию можно наблюдать в сновидениях и фантазиях. В коллективной жизни она оставила свой след главным образом в различных религиозных системах и их изменяющихся символах. Благодаря изучению этих процессов коллективной трансформации и через понимание алхимической символики я достиг центральной концепции своей психологии: процесса индивидуации.

(Jung 1963/1995: 235)

Соответственно, в его мировоззрении есть как индивидуальная индивидуация, так и культурная индивидуация. В то время как личная индивидуализация воплощается в творческом процессе «конфронтации с бессознательным» индивида, коллективная индивидуация воплощается в духовной истории того или иного общества. Для него культурная индивидуация также оставила свои эволюционные следы в подводных течениях истории, таких как гностицизм, за которым следует средневековая алхимия, а затем кульминацией её в современной формулировке аналитической психологии.

Понятно, что Юнг не верил никаким буквальным утверждениям алхимиков, таким как превращение свинца или ртути в золото. По его словам, бессознательная психика автоматически спроецировалась на их лабораторную работу: конкретизация внутренних образов в алхимические тексты и картины, таким образом, привела к богатому урожаю символического материала, важного тем, что он представляет собой исторический коррелят с его концепцией индивидуации и дает ценное понимание структуры и динамики коллективного бессознательного (Jung 1945/1954:

299, также 1937: 475). Алхимия, по его мнению, функционировала также как сны в смысле компенсации сознания.

Алхимия пытается заполнить пробелы, вызванные христианским напряжением между противоположностями, выполняя ту же функцию, что и сновидение для сознания: сон компенсирует конфликты сознательного разума.

(Jung 1944: 23)

Дальнейшие исследования его алхимических трудов не только раскрывают его интеграцию в концептуальные рамки аналитической психологии (и её расширения), но также показывают озабоченность более широким культурным измерением. В частности, для него уникальная ценность алхимии (в противоположность, например, восточным религиям и традициям мудрости) была особенно важна как для «западного человека», поскольку она «выросла из почвы» христианской традиции: *«Любое обновление, не укорененное глубоко в лучших духовных традициях, эфемерно; но крепнет лишь то, которое вырастает из исторических корней, действует как живое существо внутри человека, привязанного к эго»* (Jung 1955/1956: 370).

Кроме того, в качестве примера выяснения связи между «христианским мифом» и «алхимическим мифом» Юнга мы можем рассмотреть понятие *coniunctio*, идею, которую он считал центральной в алхимии (1963/1995: 457). Что касается этого понятия, Юнг заявил, что «алхимическая *coniunctio*... обычно состоит из объединения двух пар противоположностей, низшего (вода, тьма, животное, змея) с высшим (птица, свет, голова и т. Д.).) и левой стороны (женской) с правой (мужской)» (1945/1954: 341). Сравнение двух более или менее одновременных образов эпохи Возрождения можно использовать для краткой иллюстра-

ции этой конкретной идеи.

На алхимическом изображении (см. Рисунок 4.2) есть две пары противоположностей: левая и правая (король и королева), а также верх и низ (птица Гермеса и ртутная ванна). Эти две пары противоположностей приводятся к согласию заключением брака. В христианском образе (см. Рис. 4.1) мы видим аналогичный кватернион, но в другом смысле. Там левая сторона (святой Георгий) и правая (бегущая женщина), а также духовный верх (трансцендентное божество, проявляющееся в облаках) и хтонический низ (дракон).

Здесь мы видим христианское мировоззрение патриархального божества, сочувствующее святому Георгу, враждебное по



Рисунок 4.1 Святой Георгий и дракон;
Содом; 1518

отношению к земной религии (дракону), представленной, возможно, как симпатия к феминному. Напротив, алхимический образ приводит мужское и женское начала в согласие друг с другом, также как высшее (птица) и низшее (ртутная вода). Вкратце, первое можно рассматривать как «разделение противоположностей», тогда как последнее можно рассматривать как «синтез противоположностей».

Вышеизложенное дает представление о том, как алхимический миф Юнга

можно рассматривать в связи с христианским мифом. Роль алхимического Меркурия в таком мифе также является центральной, что станет всё более очевидным в следующих главах.

Еще одна важная и смежная тема, также более полно разработанная в последующих главах, касается убеждённости Юнга о том, что история религий (и их подводных течений) представляет

собой процесс «трансформации образа Бога», синхронистичный с метаповествованием, созданным благодаря выражению предсказания равенств через астрологический Великий год. Такое понятие предполагает возможную связь между его алхимическим и астрологическим мировоззрением и, следовательно, делает необходимым краткий экскурс в выяснение того, что можно считать астрологическим мифом Юнга.

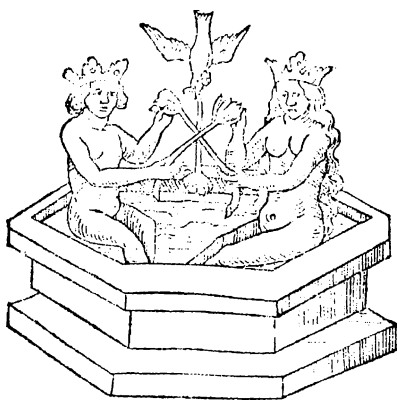


Рисунок 4.2. *Rosarium Philosophorum*; Гравюра 4; Франкфурт; 1550.

Астрологический миф

Только в более поздних работах Юнга, таких как «Эон», мы сталкиваемся с явными астрологическими ссылками, которые, по-видимому, раскрывают его позицию как «верующего». Такие идеи появились только в опубликованных работах после его почти околосмертного опыта в 1944 году, когда он признался, что имел смелость писать о своем «секретном знании» (см. Главу 10). Несмотря на это, его более поздние работы, тем

не менее, минималистичны и сдержанны в астрологических деталях. Следовательно, читать Юнга как астролога проблематично, особенно если мы ограничимся первоначально опубликованными работами, такими как собрания сочинений.

Чтобы увидеть более ясную картину его астрологического мировоззрения, необходимо совершить экскурсию по оригинальным неопубликованным материалам с акцентом на различные серии семинаров и письма*. Здесь мы находим ряд отрывков, которые ясно показывают такое увлечение, особенно в идеях платоновских месяцев, Великого Года и перехода Эпох. Соответственно, именно этот аспект его астрологического будущего требует дальнейшего изучения. В качестве прелюдии я сначала представляю взаимосвязанные концепции Великого Года, платоновского месяца и прецессии равноденствий.

* * *

В западной астрологии Великий Год основан на том времени, когда наша галактика должна совершить один оборот: приблизительно 26 000 лет. В этом представлении весеннее равноденствие** перемещается через созвездия вдоль эклиптики со скоростью приблизительно в один градус каждые семьдесят два года по мере поворота галактики. Поэтому весеннее равноденствие медленно движется через каждое из двенадцати созвездий вдоль эклиптики в течение такого Великого Года. Время, необходимое для перемещения по отдельному созвездию, называется астрологическим эоном или месяцем Платона. Таким образом, каждый из двенадцати эонов занимает примерно 2143 года. В этом пред-

* Из письма к Фрейду мы знаем, что Юнг интересовался астрологией еще в 1911 году. Кроме того, на основаниях сообщений семьи и близких, также выяснилось, что этот интерес усилился за последние десятилетия (см. Тарнас 2007: 62)

** Точка на эклиптике, совпадающая с восходом солнца при весеннем равноденствии.

ставлении, каждая Эпоха также имеет характеристики, связанные с его созвездием.

Используя этот подход, многие астрологи определяют Эпоху Рыб как совпадающую с прошлыми 2000 или около того годами христианства. До Христианства была Эпоха Рама (Овна), и до этого была Эпоха Быка (Тельца). В некотором смысле, астрологический рассказ идет «назад во времени», в котором прецедированное равноденствие прогрессирует в противоположном направлении от «малого года» (когда Солнце перемещается от Водолея к Рыбам и т. д.). Таким образом, в Великий Год, рассматривая созвездия Рыб и Водолея, двух рыб и воду, по крайней мере, согласно Юнгу, они текут назад в кувшин водоноса (Jung 1998. 111).*

Особое значение здесь имеет переход от Рыб к Водолею, известный в народе как «Новый век» («Нью-эйдж»). Этот термин, по-видимому, первоначально был придуман г-жой Блаватской, основоположницей теософии, в её «Тайной доктрине»** (опубликованной в 1888 году). Более конкретно, Блаватская определила 1897 год как начало новой эры высшего духовного сознания. Теософские астрологи Бесси Лев и Дейн Рудияр пошли дальше, соотнося его с наступлением эпохи Водолея, *«дав волю этому понятию, взмахи крыльев которого всё ещё громко звучат в астрологических кругах двадцать первого века»* (Spencer 2000: 116). Тем не менее, конкретные сроки, когда началась так называемая «Эра Водолея» (или все ещё должна начаться), всё ещё являются предметом споров. Пока же я оставляю этот вопрос в стороне, чтобы выяснить, что можно считать астрологическим мифом Юнга.

* Мы можем вспомнить об «особом эффекте» воды, текущей в обратном направлении, назад в стакан, если смотреть какую-нибудь плёнку в обратном направлении.

** В библиотеке Юнга есть «Тайная доктрина» (см. Jung 1984: 607, сноска 4).

На Семинарах по сновидениям (VisionsSeminars) (1930-1934) Юнг отмечает, что астрологические созвездия «очень глубоко известны бессознательному», поскольку они являются «проекциями на небеса» (Jung 1998: 109). Он также утверждает, что «глубокое знание в нашем бессознательном» основано на «эмпирическом знании, накопленном в нём», и что «определенные вещи, происходящие в определенное время года, обладают определенными качествами» (там же: 109). Действительно, для него «природа аристократична... и, что еще более, эзотерична» (Jung, процитировано у Heisig 1979: 44). Более конкретно понимание его взгляда на платоновские месяцы можно найти в Семинарах о анализе сновидений:

В жизни отдельного человека точка весеннего равноденствия не имеет значения, но в жизни древа человечества она очень важна. Обычный год для нас — то же, что и платоновский год из 26000 наших лет для всей расы... Прецессию равноденствий можно назвать часовым механизмом, который отмечает большие промежутки времени, руку, которая измеряет время для древа человечества. На наших часах рука движется вперед, но в часах для человечества она движется в противоположном направлении. Каждый зодиакальный знак становится тогда [платоническим] месяцем, и мы называем, например, определенный период в 2150 лет [платоническим] месяцем Рыб, что, конечно, снова является проекцией. Таким образом, для нас вся наша историческая жизнь, продолжительность человеческого сознания, составляет всего три месяца. Но человек пережил эти 26 000 лет множество раз.

(Jung 1984: 426)

Его идея о том, что человеческому сознанию «всего три месяца» происходит от данных, что сам Зодиак был, насколько нам известно, только придуман несколько тысяч лет назад: «В то время, когда Зодиак был изобретен, человек имел лишь зачатки сознания, так что переход точки весеннего равноденствия в Овен, весенний знак, было подходящим; это как если бы гороскоп человечества начался с рассвета сознания» (там же: 427). Из интереса, выражающего астрологическое мнение того времени, он также полагал, что переход эпох от Рыб к Водолею происходил одновременно с его жизнью. Для Юнга специфические образы созвездий также имели глубокий символический смысл. «Часовая стрелка» как постепенная прецессия равноденствий через эти образы отражала культурную индивидуацию. Основные идеи Юнга в такой схеме можно резюмировать следующим образом.

Прецессия через первую вертикальную рыбу созвездия Рыб представляет собой интенсивное развитие сознания посредством одностороннего и мужского духовного вознесения (эпоху Христа) и соответствующей обесценивания женских, хтонических и религий, связанных с природой. Несколько веков спустя переход ко второй «горизонтальной рыбе» соответствовал колебанию от духовных высот до возвышения ценности материи (эпохи Антихриста). Перемещение весеннего равноденствия, достигшего головы второй рыбы в качестве кульминации эпохи Антихриста, также приблизительно соответствует приближению первых вод из кувшина грядущей эры Водолея (1998: 548-9). Другие образы эпохи Водолея включают сосуд с водой, который держит человеческая фигура космических размеров, которую иногда представляют с крыльями, как ангела.

Юнг интерпретирует такие образы своим собственным уникальным способом, соизмеримым с его психологией. Напри-

мер, кувшин интерпретируется как психика, функционирующая как сосуд, содержащий феминное, которое может «удерживать противоположности», такие как дух-материя Рыб. Фигура Водолея, похожая на человеческую, подчиняясь содержанию сосуда, воплощает принцип «ангельского», идеального представления о себе.

Продолжая в Семинарах о видениях, мы читаем о заинтересованности в двух дальнейших созвездиях. Это треугольни) над созвездием Овна и четырехугольник в виде квадрата Пегаса, над Рыбами и Водолеем. Юнг интерпретирует прецессирующее весеннее равноденствие во время его продольного выравнивания к треугольнику, начавшееся «примерно в 1000 г. до н.э.», с исторической эпохой «когда интеллект начал двигаться», результатом чего стали появление абстрактных идей, философии и тринитарных богов (Jung 1998: 730-1). Разъясняя, он заявляет, что *«Персей больше не мистический герой, совершающий подвиги освобождения человечества от Левиафана в море; теперь такой герой - философия, абстрактные человеческие понятия»* (там же: 730).

Затем он указывает, что много веков спустя, начиная незадолго до 1900 года, переходящее равноденствие коснулось первой звезды квадратного созвездия Пегаса: «И люди теперь чрезвычайно заняты квадратами, поскольку до этого они были заняты троичей; все старые боги Индии, Египта и Греции были тройственными» (Jung 1998: 731). Поясняя значение Пегаса, «правлящего принципа в настоящее время», он далее отмечает:

лошадь была символом либидо, представляющим животную часть человека, и, оседлав её, руководя ею, он превращает её в крылатую и божественную; это уже не просто животное, это божественное животное. Таким образом, это

значило бы время, когда человек обнаружит, что реальным руководящим принципом является живое либидо, которое будет представлено квадратом.

(там же.)

Таким образом, возникает дополнительный слой значения для астрологического повествования Юнга. Принцип Пегаса предсказывает переход от Рыб к Водолею, первые признаки чего начали появляться незадолго до 1900 года. Этот период управляется квадратом как духовное продолжение троицы более ранней истории, около 1000 г. до н.э. Для него квадрат как прогрессия от троицы также является «самым полезным символом» в том смысле, что он представляет более полную личность, с потенциалом исцеления невроза односторонности (тринитарности) (Jung 1998: 732). Для такого исцеления характерна интеграция инстинкта и духа, представленная крылатой лошадью. В самом деле, здесь мы видим, как его алхимический миф о coniunctio может быть соотнесен с астрологическим образом*.

* * *

Вышеприведенная концепция наглядно иллюстрирует, что различные астрологические образы (рыбы, чаши, водоносы, крылатые лошади, треугольники, квадраты и т. д.) представляли для Юнга загадочные символы в большом метаповествовании, синхронном с прецессией равноденствий. Вывод, однако, заключается не только в том, что он верил в понятие астрологической эпохи, но также в том, что его жизнь либо опережала, либо проходила одновременно с переходом от Рыб к Водолею.

* Добавлю, что квадрат для Юнга также представляет «Бога, который проявляется в своем творении», в отличие от deus absconditus тройственной формы (см. Юнг, процитировано в Heisig 1979: 52)

Однако здесь проблема в том, что Юнг не разрабатывает отдельный метод или теоретический ориентир, чтобы объяснить свою датировку предполагаемого перемещения эпох. Его расчёты времени также неясны и иногда меняются в течение его жизни. Например, в первом изображении «Красной книги» мы видим звезду, помещённую в созвездие Водолея, из чего можно предположить, что годы его работы над этим текстом (1914-28) совпадали с этим транзитом (см. Рисунок 12.1). Однако, кроме этого, в этой работе нет явных упоминаний или изображений, указывающих на конкретную дату.

Более поздняя дата имеет больший авторитет. На семинаре за 1929 год мы читаем: «Примерно в 1940 году мы приблизимся к первым звездам следующего знака - Водолея. Конечно, на небе нет определенных линий... но в 1940/1950 годах мы будем в области Водолея (1998: 548, а также 1984: 423). Далее, в письме от 12 августа 1940 года мы читаем: «1940 год - это год, когда мы приблизимся к меридиану первой звезды в Водолее. Это предостерегающее землетрясение Новой Эпохи» (1973-75: 285). Позднее, в примечании к «Эону» (опубликован в 1951 году), он упоминает 1997 и 2154 годы как претендентов на начало эпохи Водолея (1951a: 94, сноска). В письме Виктору Уайту в 1953 году, два года спустя, он пишет: «Мы все еще находимся в христианском эоне, который угрожал полным уничтожением нашего мира» (2007: 222). В публикации 1958 года мы читаем: «Мы приближаемся к той великой перемене, которую можно ожидать, когда весенняя точка войдёт в знак Водолея» (1958: 311).

Имея дело с подобными несоответствиям, я повторяю, что моя цель - построение жизненного мифа, рассматриваемого глазами Юнга, и поэтому принимаю позицию, что все эти даты имеют силу, определяемую контекстом (разъясняется в следующих главах).

Мифические нити

Помимо обзора алхимического и астрологического мировоззрения Юнга, я также намекнул на сближение этих мифов. Например, инстинктивный, но все же духовный Пегас был сравнен с алхимическим *coniunctio*, как союз хтонического и духовного. Мы также стали свидетелями исторического треугольника по отношению к «современному» четырехугольнику (троице и четверице), который также дает астрологический нюанс известной «проблеме трех-четырех» Юнга (считается «загадкой Меркурия»).

Как станет ясно в следующих главах, такие символы и темы по существу вплетаются в различные изменения формы центрального интереса, алхимического Меркурия. Действительно, как я попытаюсь раскрыть, изображение Юнгом этой фигуры в значительной степени способствует сближению его алхимического и астрологического мировоззрения, а значит и лучшему пониманию его жизненного мифа. В главах 7 и 12 я также включаю Мерлина и легенду о Граале соответственно, чтобы обогатить и подтвердить такое предположение.

ЧАСТЬ II

ВСТРЕЧА С ДАЙМОНОМ

Кто тогда говорил со мной? Кто говорил о вещах, недоступных моему знанию?

Кто объединил то, что Вверху и Внизу и дал основу всему, что должно было заполнить вторую половину моей жизни бурной страстью?

Кто, как не тот чужак, пришедший Сверху и Снизу?

(Юнг 1963/1995: 30)

ГЛАВА 5

ХТОНИЧЕСКИЙ ДУХ

Вопрос о демонах, с одной стороны, простой, а с другой - чрезвычайно сложный... Вообще говоря, демонический - это тот момент, когда содержание бессознательного кажется подавляющей силой, которая появляется на пороге сознания. Она может пересечь этот порог и овладеть личностью. Тогда это одержимость, которая, естественно, может проявляться во многих формах.

(Юнг 1973-75: 344)

В «Воспоминаниях, Снах, Размышлениях» (ВСР) Юнг использует термины «мана», «даймон» и «бог» в одном предложении, чтобы показать идею кажущейся объективной странности внешнего мира по отношению к психике. Он продолжает повествование, объясняя, что эти «мифические слова» являются синонимами для бессознательного (Jung 1963/1995: 368).

Именно слово «даймон», однако, ассоциируется с борьбой и столкновением (в английском языке, если использовать его как глагол, а не существительное) сверхъестественной природы*. Таким образом, Юнг говорит о схватке, как Иаков, который боролся с ангелом, посланником Божьим. В таком расколе он

* Юнг использует написание «даймон» и «демон» взаимозаменяемо (Jung 1973-75: 465). Более подробно об идее даймона см. Фон Франц 1980/1995: 143-59.

допускает ранение (вывихнутое бедро Иакова), но также упоминает, что ангел тоже может быть преобразован, как говорится в его трудах о встрече Иова с Яхве. В этом контексте он также пишет более безлично о жизненном инстинкте в терминах бессознательного либидо, которое только начинает формироваться в объективной форме, когда приближается к сознанию (Jung 1963/1995: 377-90).

По сути, описания Юнга раскрывают дэймона как оборотня, очень двойственного и имеющего много форм: личную и безличную, контролирующую, но контролируемую, ранящую, но исцеляющую. Мы также являемся свидетелями калейдоскопического разнообразия таких его воплощений как Филемон, Саломея, Абракасас, Фанес, Телесфорос, Вотан и т. д. Некоторые из этих образов (таких как Филемон и, возможно, Вотан) стали культовыми в пост-юнггианской культуре. Другие, такие как Меркурий, по-моему, игнорировались. Действительно, именно эту оплошность в его биографиях я сейчас попытаюсь исправить.

Изучение литературы под таким углом привело к появлению четырех особенно сильных тем, обусловленных следующими вопросами:

1. Можем ли мы обнаружить генезис образа Меркурия в жизни Юнга, начиная с раннего детства и заканчивая старостью?
2. Можем ли мы интерпретировать синхронистичность 1936 года «рыбы-змеи» как знамение «битвы христианского и языческого духа» во время перехода астрологических эпох?
3. Можно ли толковать его околосмертный опыт в 1944 году как загадочное таинство алхимической трансформации, синхроничной с началом эпохи Водолея?
4. Есть ли сходство его жизни и жизни легендарного Мерлина, и если да, то какой свет это проливает на его работу после 1928 года?

Здесь я прослеживаю генезис «хтонического Другого» во время важных моментов жизни Юнга, рассматривая выдержки из раннего детства, середины жизни, а затем и в старости, с акцентом на середину жизни. Я буду утверждать, что эти переживания находят свое самое сложное решение в более старшем возрасте как «алхимический миф Юнга», с Меркурием, в частности, как центральным персонажем.

К трём главным периодам можно применить эволюционирующий жизненный миф. Таким образом, в начале жизни у нас есть идея «детской тайны», состоящей из самого различного нуминозного опыта, часто еретического и совершенно противоположного христианскому воспитанию Юнга. В середине жизни есть геркулесова попытка к разрешению тайны, творчески проявляющаяся в его «Красной книге». Наконец, в старости, с помощью алхимии, мы видим более целостный синтез, творчески воплощенный не только в его произведениях, но и в скульптурном виде, например, в его камне в Боллингене. Таким образом, его христианские убеждения, как будет доказано, постоянно и компенсировали, и дополняли развитие, свойственное эволюционирующему жизни мифу.

Детский секрет

Можно утверждать, что большая часть «жизненного мифа» Юнга возникла из ряда детских событий, как описано в ВСР. Здесь я рассмотрю три таких воспоминания: травму священника иезуитов; сон подземного фаллоса; и его кукла и камень.

Он рассказывает, что испытал свою первую сознательную травму в возрасте трех или четырех лет. Сидя в одиночестве в один жаркий летний день на улице, и играя в песке, он поднял

взгляд на дорогу, ведущую на вершину холма и скрывавшейся в лесу. Спускаясь по этой дороге из леса, он увидел человека в странно широкой шляпе, одетого в длинную черную одежду, похожую на женскую. Когда фигура приблизилась, он понял, что это мужчина, а именно, иезуит. Он испугался, в панике побежал в дом и спрятался на чердаке (Юнг, 1963/1995: 26).

До этого он слышал, как отец и его коллега отмечали сомнительные действия, казалось бы, опасных иезуитов. Такие воспоминания способствовали его двойственной концепции Господа Иисуса как искупителя, а также как кровавого и распятого трупа (там же: 28).

Примерно в том же возрасте (трёх или четырёх лет) у него был самый ранний сон, который он мог запомнить. На лугу возле своего дома он неожиданно наткнулся на темную, прямоугольную, каменную дыру в земле с лестницей, ведущей вниз. Войдя, он спустился по лестнице, а затем наткнулся на круглую арку, закрытую роскошной парчовой зеленой завесой. Отодвинув её, он увидел прямоугольную комнату с арочным потолком, высе-ченным из камня. На полу комнаты был кроваво-красный ковер, который вёл к низкой платформе, на которой стоял чудесный, сказочный золотой трон. На троне стоял ствол из дерева, высотой около пятнадцати футов (~4,6 м — прим. перев.) и толщиной около двух футов (~0,6 м — прим. перев.), вырезанный в виде обнажённого человека. Наверху статуи была закругленная голова с глазом, смотрящим вверх, над которым сияла яркая аура. Парализованный от страха, он смог двинуться и подползти к нему, тогда он услышал, как его мать с улицы сказала: «Да, просто смотри на него. Это людоед!». На этом месте он проснулся в поту (Юнг, 1963/1995: 27).

Размышляя о сне, он упомянул двойственный аспект, в котором «темный Господь Иисус, Иезуит и фаллос были идентичны»

(там же, 26). Для него фаллос был подземным богом, «которого не называют», «подземной копией» христианского божества и «страшным откровением». Такой бог резко контрастировал с христианским богом его воспитания, сидящим на троне на небесах (там же, 29).

Перейдя теперь к девяти годам, он рассказывает, что вырезал маленькую фигурку человека длиной около двух дюймов (~ 5 см — прим. перев.), одетого в шляпу, черное платье и многое из того, в чём ходили священнослужители в его семье. Он постелил постель из шерсти для фигурки и дал ей свитки, написанные на его собственном тайном языке. К фигурке также прилагался гладкий черный продолговатый камешек, который он разрисовал так, чтобы у него была верхняя и нижняя половина. Он вспоминает, как эти вещи эмоционально утешали его во времена несчастий. Такая игра длилась около года и проходила на чердаке: запретной части дома, поскольку считалась опасной.

Позже он считал, что фигурка была его кощунственным «кумиром», который включал тайное личное отношение к Богу без вмешательства Иисуса. Камень куклы также считался поддерживкой сил*. *«У меня было смутное чувство взаимосвязи между «камнем души» [камешком куклы] и камнем, которым был я сам»* (Jung 1963/1995: 42).

Взятые в целом, последствия этих секретных детских воспоминаний были как значительными, так и формирующими. Они олицетворяли интенсивный динамизм, который помог сформировать постоянно развивающийся миф жизни Юнга, что я теперь и пытаюсь проиллюстрировать.

* Позже, примерно в возрасте 35 лет, он узнал в этом образе «маленького скрытого бога древнего мира, Телесфора, который будто стоит на памятнике Асклепия и читает ему со свитка» (Jung 1963/1995: 38).

Описание Юнгом иезуита неоднозначно помещает эту фигуру в его христианское мировоззрение. Судя по сомнительному впечатлению его отца от иезуитов, персонаж воплощал, возможно, тень отца и также «тень Иисуса». Иезуит появляется не с неба, а из леса и, действительно, кажется, угрожает жизни, а не искупляет. Как у христианской Тени, у иезуита также есть много общего с Вотаном Лесов, который носит большой плащ и широкоую шляпу и который, как психопомп, действует, чтобы направлять души в землю мертвых (см. Grimal 1969: 367, также Юнг 1963/1995: 345). Плащ и большая шляпа также ассоциируют его с странником, распространенными во времена римлян, чьим опекающим божеством был Гермес.

Юнг позже понял, что тот человек был не иезуитом, а просто священником. Осознание того, что фигура возникла более или менее спонтанно из его психики, должно было смутно осенить его даже в этот нежный возраст, как если бы существовала глубоко еретический внутренний образ, которая была близок Иисусу и его христианскому отцу, но по-другому, и который, казалось, включал в себя женскую часть (женская одежда). В частности, эта кукла имеет ряд атрибутов, подходящих описанию Юнга алхимического Меркурия. «Иезуит»-гермафродит в женской одежде соответствует Меркурию, которого часто считают и мужчиной и женщиной одновременно (Jung 1944: 294-5). Иезуит как своего рода теневая фигура относительно своего христианского отца, также имеет сходства с понятием Меркурия как тени Христа (Юнг 1943/1948: 245-6). Черты язычника, психопомпа и Вотана добавляют образу дополнительные символические слои.

Аналогичным образом, можно показать, что подземный «фаллический» сон Юнга представляет черты Меркурия. Сам

фаллос соответствует итифаллическому Гермесу, представляющему собой производительный аспект земли. Варианты образа йони-лингама из тёмной земной матки с ее девственной парчой, в которой находится фаллос, связанный со светом, также относятся к идее алхимического конунциации в его хтоническом аспекте. Во сне мы могли бы также сказать, что Юнг, как маленький мальчик, оказывается на подземном «королевском пути». Здесь мы можем вспомнить алхимическую трансформацию кроваво-красной киновари в золото и четвертичную основу для такой завершенной цели. Действительно, фон Франц назвал этот «Бог не называться» как алхимический Меркурий (фон Франц, 1998: 25).

Аналогичным образом, можно показать, что сон Юнга о подземном фаллосе представляет черты Меркурия. Сам фаллос соответствует итифаллическому Гермесу, представляющему собой плодородный аспект земли. Образы тёмной земной матки с ее девственной парчой в стиле йони-лингама, в которой находится фаллос, связанный со светом, также относятся к идее алхимического *coniunctio* в его хтоническом аспекте. Во сне мы также могли бы сказать, что Юнг, как маленький мальчик, оказывается на подземном «королевском пути». Здесь мы можем вспомнить алхимическую трансформацию кроваво-красной киновари в золото и четвертичную основу для такой завершенной цели. Действительно, фон Франц назвала этого «Бога, которого не называют» алхимическим Меркурием (фон Франц, 1998: 25).

Рассматривая теперь его куклу и камешек, мы видим, что антропоморфные и неодушевленные аспекты нуминозновписываются в символические отношения и творчески транслируются на миниатюрные образы; фигурка резонирует с «травмой от иезуита», а его камешек с «подземным фаллосом». Камень также напоминал детские переживания божественного характе-

ра, как живой, так и мертвой материи (Jung 1963/1995: 86). Камень, разделенный на верх и низ, может также считаться символическим представлением о психическом расколе, а также о разрешении верха (дух-отца) и низа (матери-материи). Свои свитки он также описывал как раннюю попытку разработать символический язык для взаимодействия с этим Другим в качестве куклы (Papadopoulos and Saayman [eds.] 1984: 58).

Каждое из этих трех детских переживаний (иезуит, подземный фаллос, фигурка) также олицетворяет не только сверхъестественную Инаковость, но и аспекты христианской троицы. «Иезуит» имеет размер человека и ассоциируется с Христом, сыном. Фаллос сверхчеловеческого размера ассоциируется с Богом, отцом. Манекен, как миниатюра, соответствует Святому Духу как «коммуникативная связь» между человеком и Богом. Таким образом, камешек Юнга вызывает в воображении не только знакомых христиан (священников), но и незнакомого и таинственного Другого (иезуита, фаллоса, язычника и т. д.) в двойственном символическом образе с целебной силой*. Еретическое общение с нуминозностью также началось через свитки для его куклы.

Вместе эти элементы можно рассматривать как относительно неразделённую и разрозненную нуминозность, которая в течение всей жизни Юнга развивается в более сложные формы. Они предвосхищают символические начала непрерывной творческой борьбы, включающей в себя ряд контрастных пар: христианство-язычество, мужчина-женщина, свет-тьма, материя-дух,

* Напротив, рассмотрим Хеймана, который утверждает, что «в отличие от огня и камня она [кукла] сама по себе не представляет ничего загадочного. Если бы это было так, он бы не сделал её похожей на священника» (Nauman 1999: 15). Хейман забыл упомянуть, что сам Юнг, по крайней мере позже, связал куклу как с известными ему священнослужителями, так и с иезуитским священником (Jung 1963/1995: 42).

верх-низ, священное-профанное, одушевленное-неодушевленное, трансцендентное-имманентное, эго-самость и т. д., - которые сообщают об эволюции жизненного мифа. В частности, в более поздний период ключевая фигура появляется как парадоксальный Меркурий; я считаю, это самым сложным решением таких контрастов Юнгом.

Теперь я оставляю детство Юнга и перехожу в бурное и неопределенное время после его разрыва с Фрейдом. Последующие годы, которые включали кризис середины жизни, пережитый в бурные исторические времена, привели к не только апокалиптическим видениям и сильным снам, но и экспериментальной «конфронтации с бессознательным». Не это ли было первоначально написано в его «Черных книгах», а затем эстетически переработано в «Красной книге»?*

В этой работе мы наблюдаем удивительное развитие встречи Юнга с даймоном. В частности, здесь я рассматриваю три отрывка с общей чертой «алхимической конъюнкции» и рождения бога. Первый из них - из первой части «Красной книги», а именно Liber Primus. Остальные два относятся ко второй части Liber Secundus.

Liber Primus

Юнг начинает Liber Primus с фаустоподобного плача: все его мирские достижения и научные исследования как успех в «духе времени», - потеряли смысл, и последовала потеря души: *«Я возвращивал свой дух, дух этого времени в себе, но не тот дух глубин, который обращается к предметам души, миру души»* (Jung 2009: 236).

Во время этого недомогания он охвачен духом глубин, кото-

* «Красная книга» состоит из Liber Primus, Liber Secundus и Scrutinies.

рый «отнял мое понимание, все мои знания и поставил их на службу необъяснимому и парадоксальному» (ibid., 229). В условиях интенсивных психических потрясений дух глубин принимает множество образов и втягивает Юнга в игру библейских масштабов.

Центральная тема этой мистерии тяготеет вокруг зачатия и рождения двойственного бога внутри его души, которая «рождается от темной амбивалентности и поднимается до яркой амбивалентности» (Jung 2009: 244). Двойственный бог, рожденный от брака порядка и хаоса, становится божественным ребенком, которому Юнгаучил служить «дух глубин». Этого бога трудно переносить, поскольку он включает в себя отвратительные, банальные, недееспособные, ужасные, страшные и другие жуткие черты, - более полный образ по сравнению с христианским божеством.

В ночь рассмотрения сути этого бога, Юнг рассказывает о вхождении в воображаемое царство. В ВСР он описывает это как чувство пребывания на земле мертвых. На этой «земле предков» он встречает старика с белой бородой, который назвал себя Илией и его спутницу, красивую молодую девушку, которая назвалась Саломеей (она была слепой). Их сопровождал черный змей.

Илия, Саломея, змей и Юнг затем запутались в таинственной драме искривления пространства-времени, связывающем два тысячелетия. Саломея показывается как брат Юнга, а также желает быть его любовником. Она также утверждает, что «их» мать - это Мария, мать Бога. Юнг в ужасе, поскольку Саломея была убийцей Иоанна Крестителя, «Святого». Он также не хочет быть сыном Марии (Jung 2009: 249). Несмотря на такие протесты, мистерия продолжается: «Саломея обняла меня, и я, таким образом, стал пророком, так как я нашел удовольствие в изначальном начале, в лесу и в диких зверях» (ibid., с. 251).

Такие замены проходят пару ночей. В третью и последнюю ночь появляется разгадка. Сон начинается с видения Илии на крутом хребте в пустоши: справа от него темная ночь, а слева - яркий день, между ними скала. Большой черный змей с ночной стороны затевает битву с большим белым змеем со стороны дня. После борьбы с «клубами пыли» никто не победил. Вместо этого появляется единый змей, сочетающий и черный и белый цвет, в котором эти два змея объединяются.

После ряда событий сон затем приводит к месту распятия Христа, где он также видит *«божественного ребенка с белым змеем в правой руке и черным змеем в левой руке»* (Jung 2009: 252). Затем он видит зеленую гору, на которой распятый Христос в последний час, и потоки крови с вершины этой горы. Персонаж Юнга внезапно меняется. Он сам становится Христом:

Меня ведут быстро, и я широко расправляю руки. Подходит Саломея. Змей обвиняется вокруг меня и затем ранит себя, и моя голова становится львиной... Я вижу, что ужасная и непостижимая сила заставляет меня подражать Господу в его последней муке... Змей сжимает мое тело своими ужасными витками и из моего тела льются потоки крови, проливающиеся вниз на склон горы.

(Юнг 2009: 252)

Испытание заканчивается тем, что Саломея восстанавливает, а змея отпускает тело Юнга. Он подходит к вялому змею и встает на колени перед сияющим Ильёй. Драма завершается: *«Слезы падают из моих глаз, и я тороплюсь уйти из ночи, как тот, кто не участвует во славе мистерии»* (ibid., 252).

Комментируя свое испытание, Юнг утверждает: «глубины больше не колеблются и заставят вас погрузиться в тайны Хри-

ста. К этой тайне принадлежит то, что человек не искуплен через героя, а становится самим Христом» (там же, 253). Далее он подытоживает: «Я видел нового бога, ребенка, который покорила даймонов в своей руке. Бог властвует над совершенно разными силами, и он объединяет их» (там же, 254).

* * *

Рассматривая эту центральную трагедию *Liber Primus*, интересно отметить, что, хотя Юнг испытывает соблазн сократить Илию и Саломею до принципов Логоса и Эроса, он также настаивает, что они те, кто они есть (1963/1995:207). Здесь мы можем задуматься об их самых известных чертах: Илии как пророка пришествия Христа, а Саломеи как влюблённой (безответно) в Иоанна Крестителя и убившей его.

Любовь Саломеи помещает Юнга, в некотором смысле, на место Иоанна Крестителя, защитника тайн. Илия, пророк, здесь является катализатором эпифании как рождения божественного ребенка, который появляется из-за большого конфликта между черным и белым змеем*. Способность божественного ребенка разделять и соединять змеев соответствует появлению божественного образа, который объединяет противоположности, в отличие от кадуцея Гермеса. В той мере, в какой этот бог-ребенок, родившийся в его психике, следует тому же пути, что и кукла из детства Юнга, которой он, в каком-то смысле, тоже даёт рождение.

Алхимически эта драма может быть связана с ранней стади-

* Фон Франц сравнила образ черно-белых змей с двумя «парадоксальными» аспектами бессознательного (*serpens mercurialis*), которые могут быть либо исцеляющими, либо разрушительными, или и то, и другое. Его мастерство (которое достигается божественным ребенком) означает для нее достижение «правильных отношений» с бессознательным (см. Ханна и фон Франц 2004: 154-8).

ей опуса как разделение *serpens mercurialis* на белых и черных змей и их объединении с помощью *coniunctio*. Фон Франц пишет об этом как об осознании созидającego (белый змей) и разрушающего (черный змей) аспектов самого бессознательного (von Franz and Hannah, 2004: 155-6). В аналитической психологии творческое участие сознания с таким двойственным бессознательным может привести к рождению божественного ребенка как творческого решения, трансцендентной функции.

Мистерия приходит к кульминации как к апофеозу, в котором Юнг внутренне отождествляет с агонией смерти Христа. Его форма, как человека с львиной головой и переплетающимся змеем, появляется в образе митраистском изображении бога с головой льва, присутствующей также у Зерван Акарана* или Эоне**.*** Львиная голова и змеиное тело также имеют сходство с гностическим Абракасом, как это видно в *systema munditotius* Юнга, и появлялись всего *Scrutinies*. Обе фигуры включают двенадцать астрологических знаков (или семь традиционных планет): начертанных на крыльях Эона и звездной короне Абракаса.

Джозеф Кэмпбелл образно объясняет, как типичный посвященный митраистских тайн будет отождествляться с этим божеством.

* Зерван Акарана или Зурван - в зороастризме - Безграничное Время, или Вечность. Зерван изображался в виде крылатого бога, обладающего мужскими и женскими половыми признаками (обвит змеей, и с головой льва) — (прим. перев.)

** Aion Эон (Айон, др.-греч. «время жизни», «поколение») — в древнегреческой мифологии и теокосмогонии божество, персонификация всей длительности времени (иногда переводится как «вечность»). Предположительно связан с иранскими представлениями о Зурване. В эпоху Римской империи складывается иконография Эона: это мощный старец с головой льва, вокруг его тела обвивается змея. Так как дальше в тексте упоминается Абракас, речь именно об амплификации формы до Львиноголового божества (прим. перев.)

*** Это изображение появляется на фронтиспинге «Эона» Юнга.

ством (см. Campbell 1964/1982: 262-9). Он считает льва солнечным символом вечности, а змею - лунным символом времени. Соответственно, имя Зерван Акарана переводится как «Безграничное время» (там же: 266). Для Кэмпбелла молния на груди представляет собой «предельное освещение», достигаемое посредством такого апофеоза во время идентификации с этим божеством (там же, с. 263). В алхимии солнечный лев (вечность) и лунный змей (время) объединяются во время затмения*. Можно сказать, что Юнг здесь «закреплен в ртути» как связующий агент Солнца и Луны (см. Главы 10 и 11).

Учитывая астрологию, я отмечаю, что Илия и Саломея появляются при переходе от эпохи Овна к эпохе Рыб. Повторное появление этих цифр, двух тысячелетий, предполагает начало нового Великого месяца - на этот раз при переходе от Рыб к Водолею. Это особенно важно, учитывая, что Юнг полагал, что его жизнь совпала с этим знаменательным переходом. Более конкретным для этого события является то, что его временная идентичность с Эоном имеет печать более широкого опыта «всех эпох», так как эта цифра включает в себя образы всех двенадцати зодиакальных созвездий. Мы могли бы сказать, что он испытал начальный «глубочайший уровень времени», поскольку все эпохи находятся в «разрыве» между платоническими месяцами.**

Этот опыт также предполагает радикальную перемену его отношения к даймону, по сравнению с его ранним детством. «Митранстский» апофеоз имеет, пожалуй, сходство с его детским сном о подземном фаллическом божестве, которое объединяло

* Распятие Христа произошло во время затмения.

** Здесь важна концепция «высших времен» Тейлора. Опыт Юнга соответствует понятию Тейлора о платоновской вечности, в котором «действительно реальное, полное бытие - вне времени, неизменное» и где время - «подвижный образ вечности» (Taylor, cited in Main 2011: 152).

солярное (глаз, золотой свет) и лунное (фаллос как «змей»). В Liber Primus его временно превращают в этого страшного детского даймона; «Бога, которого не называют».

Итак в Liber Primus, мы видим апофеоз и рождение двойственного бога как божественного ребенка в психике. Более широкое чтение Юнга, распространяющееся на его более поздние работы, ясно говорит о том, что такое прозрение не предназначено только для него, а скорее включает новое духовное устройство, воплощенное в его концепции индивидуации как *«христианизации многих»* (Jung 1952a: 470). Здесь мы можем вспомнить начальное название Liber Primus, «Путь в грядущее», которое усиливает такие пророческие аллюзии. В самом деле, большая часть «Красной книги» состоит из проповеднических монологов, которые могут быть истолкованы как очертание такого нового духовного миропорядка.

Liber Secundus

Liber Secundus начинается в воображаемом мире как встреча с «Красным». Юнг одет в зеленую одежду и стоит в башне замка. Он видит красную точку, приближающуюся по извилистой дороге, которая крутится через леса. В конце концов, Красный приходит, поднимается по ступенькам замка и приближается к нему. Юнг опасается, что это может быть дьявол. К счастью, он не пострадал. Вместо этого происходит живой диалог. Юнг замечает: *«Ты не настоящий язычник, а тип язычника, который живет рядом с нашей христианской религией»* (Jung 2009: 259). Красный благосклонно ответил, что он *«действительно хорошо загадывает загадки»* (там же).

Чуть позже, после дальнейшего обсуждения, «Красный» говорит о преимуществах танца на протяжении жизни и философских размышлениях о *«третьей вещи, для которой танцы*

были бы символом» (там же: 260). В этот момент происходит изменение. «Красный» превращается в красноватую фигуру, а одежда Юнга в лист.

Позже, после дальнейших приключений, Юнг встречается с христианином-аскетом, которого зовут Аммоний*, живущим в одиночестве в Ливийской пустыне, в созерцании Священных Писаний. После философских дискуссий, Юнга оставляют созерцать и мечтать в одиночестве природы. Таким образом, Аммоний открывает ему глубокое понимание не только Священного Писания, но и пустыни, и тысячелетних солнечных циклов. Однако наступает момент, когда Аммоний, возмущённый монологом Юнга о Солнце как о боге, теряет себя в задумчивости над «славным Гелиосом». Он вдруг собрался и ответил: *«Нет, это языческое - Что со мной не так? Я в замешательстве - Ты Сатана - Я тебя узнаю — Уйди, Нечистый!»* (там же: 272). Он агрессивно бросается на Юнга, который затем уходит в безопасное место, возвращаясь в двадцатый век.

Чуть позже, размышляя о тьме и зле, Юнг говорит как будто с Аммонием об относительности добра и зла. Он заканчивает выговором: *«Ты запер сатану в бездне на тысячу лет, а когда прошло тысячелетие, ты смеялся над ним, так как он стал детской сказкой»* (там же, 274).

Вскоре после этого ситуация развивается, когда Юнг сталкивается с Красным и Аммонием, путешествуя на лугу среди холмов, цветов и зелёного леса вдалеке. Оба изменились. Красный стал высоким, неряшливым, потрепанным, измученным, а его рыжие волосы стали серыми. Аммоний появляется как старый монах с брюшком.

Последовал ряд замен, после чего Юнг ушел. Мощная

* Шамдасани идентифицирует эту фигуру (see footnote 45; Jung 2009: 267).

трансформация затем побеждает его. После размышления о ночи и торжественности смерти возникает гневный жизненный импульс. Среди пьянства, танцев, музыки, «хихиканья сочных шлюх» и «запаха человеческого животного» его как ребёнка заворачивают в пелёнки: *«Я родился в жизни внизу, и я вырос, как герои: не за годы, а часы. И после того, как я вырос, я оказался на средней земле и увидел, что была весна»* (там же, 276). Вскоре после этого он рассказывает:

... странное существо выросло внутри меня. Это была всё-таки сущность леса, даймона зеленого листа, лесного чёрта и шутника, который жил один в лесу... он ни не любил, ни ненавидел людей, подчинённых настроению и случайности невидимому закону... совершенно непостоянным и поверхностным, но все же глубоко проникающим вниз, вплоть до ядра мира... внутри себя я стал одним из существ природы... я был духом леса.

(Юнг 2009: 276-7)

* * *

Эта сцена с «Красным», Аммонием и окончательная трансформация Юнга в духа леса отражает значительное развитие темы встречи с даймоном. В частности, начало сцены с «Красным», петляющим через лес и медленно приближающаяся, напоминает детское воспоминание Юнга об «иезуите»^{*} и, возможно, воплощает обработку этой травмы. В алхимическом смысле я обращаю внимание на идею, что «красный человек» появляется как олицетворение *Prima Materia* философского камня. Говорят, что к нему следует относиться осторожно и не боять-

* Иезуит вышел из леса, и Юнг, испугавшись, поспешил к самой высокой точке на чердаке.

ся, поскольку он был полезным, несмотря на его ужасающий облик» (Эмма Юнг и фон Франц, 1970/1998: 57).

Красный человек в этом случае ни христианин, ни язычник, и также не соответствует «нынешним временам», которые астрологически помещают его в образ, синхронистичный с головой второй «рыбы материи» в Эоне Рыб. Светящийся красный, цвет страсти и инстинкта, он олицетворяет подавленные инстинкты «глубинного». Его встреча с Юнгом оказывается взаимовыгодной. Красный становится более приближённым к человеку (телесного цвета), а Юнг получает всплеск нового роста, который символизирует его зеленая одежда, прорастающая листьями. Взаимодействие Юнга с Красным имеет жизнеутверждающий нюанс.

Последующую фигуру Аммония можно рассматривать в противоположном свете. Одетый в белую одежду и посвятивший себя многолетнему изучению единственной священной книги, он олицетворяет христианский аскетизм и духовное «вверху». Он иницирует Юнга в глубокое понимание Священного Писания, а также в духовное созерцание бесконечных циклов природы. Однако Юнг катализирует в нем внезапный переход к языческому признанию его духовного почтения к природе, возвращению в мир и его «греховным удовольствиям». Астрологически Аммоний может быть расположен в первой «рыбе духа» Эона Рыб, поскольку датировка синхронна, исторически, с этим временем (see Shamdasani's footnote 45, in Jung 2009: 267).

Позже в его путешествиях, встретившись с Красным и Аммонием, произошло основательное изменение, в котором он переживает смертельный опыт и волшебным образом возрождается в благородной природе смеющегося лесного духа. Алхимически, мы могли бы сказать, что объединение красного и белого «вещества» породило новую жизнь как *viriditas* (непереводимое слово,

означающее жизненность, плодovitость, пышность зелени или роста вообще. Используется такими мыслителями как Григорий Великий или Абельяр, но чаще всего встречается в работах знаменитой Хильдегарды фон Бинген. У неё это метафора духовного и физического здоровья, которая видна в Божественном слове — примечание редактора) - благословенной зелени: «вертикальная рыба духа» (Аммоний) и «горизонтальная рыба материи» (Красный) объединены в матке и дали рождение. Можно сказать, что «божественный ребенок» в этом случае, преимущественно как дух природы, компенсировал образованного Аммония и Красного. Аммония и Красного можно было бы также рассматривать как дальнейшую дифференциацию двойственной фигуры иезуита из детства Юнга, уже обозначенной как символический предобраз Меркурия*.

Наиболее заметный образ появляется в повествовании на стр. 22 Liber Secundus. Слева и справа расположены верх и низ, указывая на кресты с змеями. Это символы Христа и антихристской диады, а змея дает гностическую и алхимическую окраску. Первый крест «Христос» связан, в мировоззрении Юнга, с Первой Рыбой эпохи Рыб. Второй крест «Антихрист» связан со второй рыбой Эона Рыб (см. Главу 10). В моей интерпретации я связываю Аммония с первым из этих символов, а Красный - со вторым. Центр представляет трансформацию Юнга как озеленение (цвет Святого Духа). Изображение в целом также можно рассматривать как алхимическое, как циркуляцию, оживлённую движущимися скарабеем, которые объединяет верх и низ. Скарабеев можно также рассматривать как торжественное заявление о восходе солнца (как рождение нового Эона).

* Меркурий как дух, так и материя рассматривается в главе 9.

Следующее приключение захватывает Юнга на востоке, направлении, в котором каждый день поднимается Солнце. Он проходит через узкое ущелье долины на босых ногах среди зубчатых скал, чередующихся со ступенями из горячего черного железа и белого льда через скалистый бассейн и поднимается к горному хребту. Когда он приближается к вершине, он слышит приближение могучего великана Издубара* с рогами быка, доспехами и двойным топором (Jung 2009: 278). Издубар** сожалеет о своей жизни и Юнг, представляющий современного человека с запада, общается с этим примитивным гигантом с востока. Издубар мучительно слушает научное мировоззрение Запада, испытывая разочарование, которое разрушило идею бессмертной души и мифического мира.

Современный знания Юнга, подобно змее, жалят Издубара. Юнг размышляет: *«Я открыл глаза и отравил его мощные члены ядовитым ударом. И он плакал, как ребенок... изначальный взрослый ребенок, который требовал человеческого Логоса»*, и продолжает: *«меня охватило сострадание, потому что было ясно, что я не должен позволить ему умереть... Он тот, кого я искал, и которым теперь владел. Восток не мог дать мне ничего, кроме него, больного и павшего»* (Jung 2009: 281).

Вернувшись на свою западную землю, Юнг магическим путём помещает «мертвого» Издубара в яйцо, чтобы сохранить тайну своего бога. Дома он кладет яйцо на священный красный

* См. сноску 96, в которой Шамдасани определяет Издубара как раннее название для Гильгамеша (Jung 2009: 277).

** Первоначальные трудности в чтении клинописи привели к тому, что имя Гильгамеша первоначально было дано как «Издубар», когда части эпоса об Издубаре были впервые опубликованы на английском языке в 1872 году (прим. перев.)

ковер и греет его «магическим теплом своего взгляда» (Jung 2009: 283-4). Затем следует ряд заклинаний, напоминающих ведические гимны*, в которых он идентифицирует себя с «*матерью, простой девушкой, которая родила и не знает, как*» (там же: 284). Например, в первом заклинании он признает своего бога: «*Он - вечная пустота и вечная полнота. Ничто не похоже на него, и он похож на всё. Вечная тьма и вечный свет. Вечное внизу и вечное вверху. Двойная природа в одном*» (там же: 284).

Вечером третьего дня он открывает яйцо. Поднялся дым и появился Издубар, преображённый и целый, словно проснувшийся от глубокого сна. Следуя развитию сюжета, раскрытое яйцо и огненный дым в результате порождают божественное дитя Фанеса**. Легенда гласит: «*Это образ божественного ребенка. Он означает завершение длинного пути... Я назвал его Фанесом, потому что он новоявленный Бог*» (см. сноску 211).

Затем Фанес переходит в последовательность цифр: он появляется как казир Телесфорос, даимон греческого целителя Асклепия; Как убийца монстра Атмавикта; Как космический антропос и т. Д. Из этих различных сдвигов формы я обращаю особое внимание на изображение, появившееся на стр. 123 Liber Secundus от 4 января 1920 года. Позже в этой главе я усилю это конкретное изображение, используя астрологическую символику.

Затем Фанес меняет облик в последовательности образов: он появляется как кабир Телесфорос, даимон греческого целите-

* См. сноску 130 (Jung 2009: 284).

** Шамдасани, ссылаясь на ряд источников, резюмирует эту орфическую фигуру в обширной сноске. Например, он указывает на его описание Юнгом в 1912 году как «бога любви, андрогина». В «Черных книгах» он описывается по-разному как «чудесный, сияющий», как «золотая птица» и как «посланник Абракса». Ниже приводится более подробное описание, изобилующее парадоксом, хотя и с явным уклоном к позитивным духовным качествам.

ля Асклепия; как убийца монстра Атмавикту; как космический антропос и т. д. Из этих различных изменений формы я обращаю особое внимание на образ, появившееся на стр. 123 *Liber Secundus* от 4 января 1920 года. Позже в этой главе я усилю его, используя астрологическую символику.

* * *

Комментируя эту часть сна, я начну с того, что имя Издубар является синонимом шумерского первосвященника Гильгамеша, эпическая поэма о котором, как считается, была написана около 2500 г. до н. э., во времена культа Богини. Таким образом, он создаёт более глубокий мифоисторический слой (по сравнению с Илиёй, Саломеей, Аммонием и Красным) как век Быка*, которым управляет Венера, соответствующая шумерской богине Иштар.

Рассматриваемый «на две трети бог, на треть - человек», этот солнечный герой был мертвым и воскресшим сыном и супругой Богини. Стремясь приручить свое «необузданное высокомерие», Богиня-творец создала своего двойника, лунного брата, того, кто в будущем бросит ей вызов. Так появился дикий человек Энкиду, который бродил вместе с дикими животными, и кормился как газель. Смущенный Гильгамеш заманил Энкиду, используя храмовую блудницу, на свою землю. После изнурительной борьбы Энкиду победил. Гильгамеш, пораженный таким противником, примирился с ним, и они стали неразлучными друзьями (see Campbell 1964/1982: 87-92).

В другом приключении, вызванном горем смерти Энкиду, Гильгамеш, отвергая его смертность, завершает поиски растения бессмертия. После тяжелого приключения он, в конце концов,

* Вероятно, автор подразумевает зодиакальное созвездие Тельца (прим. перев.)

обнаруживает волшебное растение в глубине океана, только чтобы уступить его змею (Campbell 1964/1982: 91-2).

Издубар/Гильгамеш, показанный Юнгом, включает в себя рога быка (см. стр. 36 *Liber Secundus*). Этот мотив мифически связан с полумесяцем. Солнечный Издубар здесь включает в себя своего лунного брата Энкиду. Таким образом, мы видим появление Солнца и Луны на более дифференцированном «человеческом» уровне по сравнению с первоначальном соединении Льва и Змеи в образе животного. Ученый священник Гильгамеш и дикий человек Энкиду объединены в одном. Здесь снова возникает резонанс с двойственным иезуитом, сочетающим черты как священника, так и «человека из леса». Основа в более отдаленном прошлом, по сравнению с Аммонием и Красным, означает, что этот образ также может быть интерпретирован психологически (по-юнгиански) как извержение из более глубокого слоя бессознательной психики. Юнг приносит с собой дохристианское мировоззрение Богини.

Издубар как «супруг Богини» также объединяет верх и низ, символизируемые в его одежде как сочетание синего и красного (мы можем здесь вспомнить духовную и хтоническую полярность архетипа, объясненную Юнгом как «ультрафиолетовое» и «инфракрасные» крайности одного континуума)*. С алхимической точки зрения мы видим появление нашей *prima materia* как «красного человека ужасного лица, которого нельзя бояться», теперь смягченного включением синего.

После смерти и возрождения в яйце Издубар вновь появляется как духовная эпифания Фанесв в орфических мистериях; в сияющем великолепии, с четырьмя глазами, четырьмя крыльями и т. д. Действительно, произошла трансформация от «тем-

* Обратите внимание, что Юнг официально представил эту метафору только в 1947 году, в труде «О природе психики».

ной двойственности» как Издубара до «амбивалентного света» в качестве Фанеса. Юнгу, похоже, потребовалось психическое усвоение этого образа, который он представляет как серию мандал, первая из которых называется «Фанес»* с подзаголовком «метаболизм в индивидууме» (2009: 361, см. также мандалу 80 далее). Алхимически гермафродитная двойственность Фанеса может быть истолкована как конъюнкция на «духовном уровне»**. Это также можно, пожалуй, считать дальнейшей «алхимической сублимацией» травмы от иезуита, повторившейся от гигантского, пугающего Издубара до доброго, духовно светлого Фанеса.

Прежде чем обсудить последний образ, который я выбрал (стр. 123 Liber Secundus), я имею в виду заключительную часть Liber Secundus, названную «Mag». В этой сцене Юнг встречает Филимона*** и Бавкиду, любящую пару, живущую рядом с землей, которая приветствовала богов в своём скромном доме, когда остальная часть общины забыла их.

* * *

После долгих поисков знаний «магических искусств», Юнг в конечном итоге находит Филемона и Бавкиду в их маленьком деревенском доме, перед которым стоит большая кровать тюльпанов. Он размышляет: *«Там в саду ходит старый Филемон, сутулый, с лейкой в дрожащей руке»* (Jung 2009: 312).

После встречи Юнг начинает уговаривать уклончивого Филе-

* Это 2 августа 1917 года - ночь полнолуния в Водолее-Льве.

** Льва-змея можно считать хтоническим соединением, а также подземным фаллосом в земной утробе.

*** ВСР мы читаем, что из Илии развилась еще одна фигура, которую он назвал Филимоном - язычником с «египетско-эллинистической атмосферой» и «гностической окраской» (Юнг, 1963/1995: 207).

мона обучить его «тёмным искусствам», чтобы эти знания не погибли вместе с последним. Филемон отвечает: «... почему я должен учить тебя чему-то? Было бы лучше, если бы всё ушло в могилу вместе со мной... Они никогда не будут потеряны для человечества, так как магия возрождается во всех и каждом из нас» (там же: 313). Однако он немного проникся просьбе и начинает обсуждать иррациональную непостижимость магии. Юнг, частично поняв, размышляет: «Магический путь возникает сам по себе. Если человек открывает хаос, возникает и магия» (там же: 314).

После удовлетворительного обмена он выражает благодарность Филемону: «Теперь я знаю твою последнюю тайну: ты любовник. Тебе удалось объединить то, что было расколото, то есть связать вместе то, что Вверху и то, что Внизу» (там же: 315). Продолжая, он говорит: «Ты лежишь на солнце, О Филемон, как змей, который вьётся вокруг себя. Твоя мудрость — это мудрость змей» (там же: 315). Немного дальше, он добавляет: «О Филемон... плодоносная вода течет в твой сад из неисчерпаемых кувшинов... Ты проливаешь живую воду, от которой расцветают цветы твоего сада, звездную воду, росу ночи» (там же: 316).

* * *

Прежде чем обсуждать уместность Филемона, как показано здесь, на стр. 123 Liber Secundus по порядку появляется несколько предварительных наблюдений этого образа.

Этот «Космический Человек» прямо не упоминается в тексте. Однако, он показывает связь с созвездием водоноса Водолея. Вода в этой картине льётся так же, как и в знаке Водолея, который также состоит из двух вод. Кроме того, до Водолея (над эклиптикой и между Рыбами и Водолеем) есть «квадрат-

ное» созвездие, часто изображаемое как небесный храм, как мы видим на этом изображении (также часто показанном как крылатый конь Пегас). Дальнейшее значение имеет то, что Юнг в семинарах «Видениях» рассматривал это созвездие в рамках Гермеса-Меркурия: *«Водолей представляет собой то, что Вверху также, как и то, что Внизу. Поэтому в полу-античных представлениях Водолея... изображали как итифаллическую фигуру, как и всякого примитивного бога плодородия»* (Jung 1998: 733).

На этом изображении мы также видим, что *Prima Materia*, как и Издубар, была преобразована. Его синие и красные цвета претерпели «алхимические превращения» и он вновь появился в космическом антропосе как плодоносящая жидкость. Для Юнга это, возможно, соответствует успешному объединению инстинктивной и духовной полярности архетипа в форме алхимической конъюнкции верха и низа.

Такие наблюдения дают возможность для удовлетворительного сопоставления Филимона с водоносом Водолеем как «Космическим Человеком». Мы можем думать о том, что Филемон «поливает тюльпаны» и его «звездной и плодородной воде», которая течёт из «неисчерпаемых кувшинов». Филемон также описывается Юнгом как любовник и как тот, кто объединяет высшее с низшим. Описанный как змей, он, в некотором смысле, также итифаллический. Кроме того, здание в левом верхнем углу может быть связано с хижинкой Филемона и Бавкиды, которую боги превратили в храм.

В этом смысле Филемон представляет собой сложный небесный аналог «подземного бога Юнга» из его детского сна о подземном фаллосе. Его также можно считать небесным «теневым аналогом» христианского Бога на небесах. Его отражение внизу, как человекоподобный даймон, с которым говорит Юнг, добавляет еще один

нюанс, объединенный как «Божий сын» и Святой Дух*.

Подчеркнем: Филемон, как «психолог и гуру» Юнга, здесь показан как образ божества, соизмеримый с ангельским водоносом приближающейся эпохи Водолея. «Красная книга» в целом также раскрывает его отношение к дαιμονическому, как вернувшиеся из детства «свитки для фигурки» в свитки таинственного диалога.

Красная книга: гностический или алхимический миф?

«Красная книга» отличается наличием личного опыта нуминозного, сродни гностическому мифу. Мы должны помнить, что Юнг описывал Филемона в ВСР как язычника с «египетско-эллинистической атмосферой» и «гностической окраской» (Jung 1963/1995: 207). Мы можем также рассмотреть преобразование хтонического Издубара (его бычьи рога и его выход из глубин истории) в духовно сияющего Фанеса. Это развитие от «темной двойственности» к «амбивалентному свету». У этого преобразования есть намеки на гностический миф о падшем антропосе, заключенном в материю, и о его повторном соединении и искуплении в духовное существо света. Также наиболее заметными персонажами в «Красной книге» являются мужчины, что ещё больше напоминает патриархальный гностицизм.

Однако это контрастирует с гностицизмом в том смысле, что он ценит хтоническое. Например, воздействие Красного на Юнга заключалось в том, чтобы ценить инстинктивные радости. Филемон, как любовник, также объединяет инстинктивный низ с духовным верхом. Действительно, «Красная книга» была на-

* В ВСР Юнг говорит о Филемоне, что *«временами он казался мне совершенно реальным, как будто он был живой личностью. Я гулял с ним по саду»* (Jung 1963/1995: 208).

чата после того, как Юнг годами защищал психоанализ Фрейда, который стремился оценить и «спасти» подавленные инстинкты.

Это говорит о том, что полная интеграция хтонического не является очевидной в «Красной книге». Например, перед духовным божественным ребенком Фанесом (рис. 114) сразу следует более тревожный образ с головой человека-животного как «тени Бога» (стр. 115 *Liber Secundus*). Этот образ, не упомянутый в тексте, можно считать компенсаторным для слишком яркого Фанеса. Его отсутствие в повествовании показывает напряженную, на мой взгляд, трудность Юнга в концептуальной интеграции этой фигуры в его текущий (преимущественно гностический) миф.

Мы наблюдаем подобную тему в эволюции «гностического» Филемона. Юнг рассказывает, что позднее Филеон был модифицирован ассимиляцией образа, который он назвал Ка, основанной на египетской идее «царского Ка» как его воплощенной души в земной форме. Он предполагал, что его Ка-душа появилась снизу, из «глубокой шахты на земле» Юнга: 1963/1995: 209). Таким образом, на одной из картин Юнга Филеон с крылом зимородка сочетается с Ка так, чтобы также включить в себя камень с травой внизу и бронзовым верхом. Он указывает на демоническое и мифистифицированное выражение Ка, окруженное небесным ореолом (там же: 209)*.

Земную фигуру Ка можно было рассматривать как компенсацию более духовного, крылатого Филемона, страдающего от хромой ноги (символическое раненное отношение к материальности и земле). Действительно, в «Черной Книге 7» Ка описывается как тень Филемона (Jung 2009, see footnote 232). Герма, с основанием из камня и верхом из бронзы, увенчанная «небесным ореолом», также имеет элементы его детского сна о фаллосе, мо-

* Эта картина никогда не выходила в мир (see footnote 232; 2009: 306).

дифицированного так, чтобы включить в себя «духовный верх», как крыло Филимона. Включение камня и бронзы также предполагает его алхимическое увлечение неорганическим и стремление к синтезу духа и материи. Этот образ также указывает на сакрализацию неодушевленного (камень, бронза) и поэтому предлагает дальнейшую стадию интеграции его куклы и камня в эволюционирующий миф.

Ка, как «тень Бога», фигурирует в «Красной книге» (его изображение появляется на странице 115 в *Liber Secundus*), но не в тексте. Опять же это отражает, на мой взгляд, сложность интеграции такой фигуры на том этапе его жизни. Действительно, мы читаем о дальнейших событиях, в которых он противопоставляет духовный смысловой аспект Филимона духу природы и алхимическому Антропариону, «о котором в то время я ничего не знал»* (Jung 2009: 209-10). Затем мы читаем, что «со временем мне удалось интегрировать обе фигуры [Филимона и Ка] с помощью изучения алхимии» (Jung 1963/1995: 209-10).

В свете вышеизложенного «Красную книгу» можно считать этапом в его эволюционирующем жизненном мифе, из чего до 1929 года преобладающей можно считать гностическую фазу, а после 1929 алхимическую фазу. Появление алхимических мотивов в «Красной книге», таких как различные конъюнкции, можно рассматривать как иллюстрацию того, как психический процесс может быть усилен с помощью алхимии, особенно учитывая, что книга была завершена до его серьезного интереса к этой области, в 1929. Действительно, это то, во что верил Юнг. В заключительном абзаце «Красной книги» он повторяет, что «со временем мне удалось интегрировать образы с помощью изучения алхимии» (2009: 360).

* Яффе включил сноску к этому утверждению: «как дух ртути, алхимический Меркурий был также Антропарионом» (Jung 1963/1995: 210).

В частности, особенности его алхимического мировоззрения, которые способствовали дальнейшему развитию его мифа, вращались вокруг более сильного включения феминного, хтонического и неодоушевленного. Эта модель стремится к окончательному «объединению противоположностей», которое включает в себя мужчину и женщину (*artifex* и *soror mystica*), а также духовное и хтоническое вплоть до глубин неорганической материи.

Таким образом, хотя в «Красной книге» феминное хоть и проявляется, но представлено всё ещё недостаточно. Например, солярный Филемон и лунная Жрица появляются вместе на последующих страницах (см. рис. 154 и 155 в *Liber Secundus*). Однако в повествовании отсутствует лунная Жрица. Супруга Филимона Бавкида также едва упоминается. В целом, в «Красной книге» есть недостаток сексуальных образов, по сравнению с типичными алхимическими работами*. В алхимии, например, нам нужно только учитывать следующее: *«Меркурий представляет собой «непрерывное сосуществование», которое находится в нелегированной форме в концепции тантрических Шива-Шакти»* (Jung: 1943/1948: 231). Личный пример такой «сексуальной конъюнкции» встречается в его околосмертных видениях 1944 года, кульминацией которых стала *heiros gamos* (см. Главу 7).

Неодоушевленное, пренебрегаемое в его гностической фазе, также находит более полное выражение в его алхимической модели. Действительно, он признает, что «упустил» аспект самого себя, который включает неорганическое. Например, в 1939 году, работая над «Психологией и алхимией», он рассказал о гипнагогическом видении распятого Христа почти в полный рост, зеленовато-золотого цвета, у подножия своей постели. Он понял, что это указывает на алхимическое видение Христа; по анало-

* Рассмотрим, например, образы *Rosarium Philosophorum*, которые появляются в «Психологии переноса».

гии с золотом алхимиков, *aurum pop vulgi* и *viriditas*, как грань образа себя, которую он упустил. Это видение для него было «объединением образа Христа с его аналогом в материи, *filius macrocosmi*» (1963/1995: 237). Для него зеленоватое золото ассоциировалось с живым качеством не только человека, но и неорганического царства, как *anima mundi*, одушевлённый мир и космический антропос.

Теперь я буду рассматривать старость Юнга, кратко комментируя его средневековое уединение у озера, его башню в Боллингене и его, теперь уже культовый, камень Боллингена. Это, для начала, его ранние детские воспоминания в свете завершения жизненного пути, воплощенного в старости в камне.*

Старость: Боллинген

Глава «Боллинген» в ВСР показывает сдвиг образа, в котором особое внимание уделяется личности № 2 Юнга, как древнего и вневременного «старого сына матери». Здесь мы видим капитальный сдвиг в его отношении к Другому, по сравнению с его тайной раннего детства. Казалось бы, что здесь он сам стал Другим, и что его жизненный миф теперь «увековечен» в камне.

Сама башня, выходящая из земли и поднимающаяся на небо, схожа с фаллическим богом его детского сна, теперь превращенная в Святилище. Возвышающуюся в небо, её можно интерпретировать как соединение Земли и Неба. Вполне возможно, что Юнг считал себя наделённым «магической силой» как талисман в герметическом смысле, призванным облегчить, среди прочего, целительное единство как главную тему предстоящей эпохи Водолея для более широкой культуры.

Камень Боллингена также имеет такие особенности. На ли-

* Дополнительный контекст см. в главе «Боллинген» в ВСР.

цевой стороне расположено изображение традиционных планет, соединенных в противоположных связях: Солнце-Луна; Марс-Венера; Юпитер-Сатурн. Можно еще усилить этот камень многочисленными алхимическими ссылками на *lapis*, такими как описания его как *lumen novum* (новый свет). Кроме того, особая значимость в том, что мы видим на лицевой стороне и в центре выгравированную куклу Юнга, определённую как Телесфор. В центре этой фигуры мы видим астрологический глиф Меркурия, как будто эта фигурка воплощает ядро «загадки» камня.

Существенные особенности камня Боллингена также резонируют с детскими воспоминаниями Юнга. Его детская фигурка появляется как центральная фигура Телесфора, теперь слитая с камнем. Таким образом, двойственная христианско-языческая кукла и анимистическое почтение к огню и камню приводятся в гармоничные отношения (выгравированный Телесфор «сияет как звезда»). Надписи в камне напоминают свитки, которые он давал своей кукле. Разделенный камень его детства (верхняя и нижняя половина) также отражается в астрологических глифах, разделенных на противоположные пары, расположенные как *coniunctio*. Мы могли бы также рассмотреть этот камень как «голову» из его детского сна о подземном фаллусе. «Глаз» фаллуса из этого сна относится к первым, что он заметил в камне, «*что-то вроде глаза, который смотрел на меня*», из которого он вырезал гомункула Телесфора (Jung 1963/1995: 254-5).

Итак, размышляя о башне и камне Боллингена, мы видим начало встречи с концом. Группа разрозненных нуминозных явлений, пробужденная в раннем детстве и нагруженная нерешенными психодуховными проблемами западной культуры, находит разрешение, поскольку его жизненный миф воплощается в образах его преклонного возраста как *lapis philosophorum* алхимиков.

Кроме того, эта, казалось бы, противоречивая коллекция символов, как я пытался проиллюстрировать, объединяется вокруг парадоксального алхимического Меркурия - фигуры, чей глиф имеет центральное значение на этом камне.

ГЛАВА 6

СИНХРОНИСТИЧНОСТЬ РЫБЫ-ЗМЕИ

В «Духе Меркурии» (1943-1948) Юнг устанавливает тождество Вотана-Меркурия. В спорах вокруг предполагаемых нацистских симпатий Юнга часто ссылаются на образ Вотана; только в нескольких случаях, однако, упоминается также имя Вотана-Меркурия (см. Martin and Sherry, in Maidenbaum and Martin 1991: 9, 130). Казалось бы, более глубокая значимость этой идентичности не была изучена. В свете этого мы также должны помнить, что картина Юнга, которую он создаёт в Вотане, является отрывочной и беглой по сравнению с его же более тонкой и сложной картиной Меркурия.

Изучая идентичность Вотана-Меркурия более глубоко, включая рассмотрение предполагаемого антисемитизма* Юнга, я обращаю внимание на ряд тем: Вотан и немецкий духовный потенциал; конец Эона; 1942 год и «Дух Меркурий»; и околосмертный опыт Юнга 1944 года.

* Хороший обзор этого вопроса в главе 10 'Carl Jung, Anti-Semitism, and National Socialism' (Drob 2010: 161-207).

Вотан и немецкий духовный потенциал

В 1942 году в Эраносе Юнг заявил, что «дух в бутылке», Меркурий, в немецком фольклоре был идентичен Вотану, немецкому языческому богу (Юнг 1943/1948: 198). Он также уже писал об этом боге в 1936 году в «Вотане», где мы читаем об отрешенном немецком духе, появляющемся как освобожденный языческий бог войны и находящем выражение в нацистской партии. У Юнга была особенная личная близость к богу Вотану, даже, по-видимому, в старости*. Такая близость духовно располагает его в патриархально-языческой немецкой традиции: иррациональный бешеный воин, но и мантический предсказатель. По словам Штейна: *«Его понимание Вотана... дает метафорический образ психического обновления, которое Юнг сам, должно быть, чувствовал, идентифицируя его с подъемом этой юношеской мужской энергии в Германии»* (Stein, in Maidenbaum and Martin 1991: 101).

Общепризнано, что национал-социализм вначале представлялся Юнгу проявлением дикой, языческой энергии Вотана, прорывающейся сквозь внешний лоск христианской Германии. По его мнению, нуминозность этого архетипа, входящего в коллективное сознание, имела двойственный потенциал, как для добра, так и для зла, в зависимости от направленности сознания. В «Вотане» мы читаем:

«Национал-социализм был одним из тех психологических массовых явлений, одной из тех вспышек коллективного бессознательного, о которых я говорю уже почти двадцать лет. Движущие силы психологического массового движения по

* «Юнг видел несколько снов с Вотаном, где Юнг, так сказать, плыл рядом с ним по озеру, когда он был в Боллингене» (Eugene Bohler, cited in Noll 1997: 146). Видимо Бёхлер был в тесных отношениях с Юнгом с 1955 и далее (Noll 1997: 146).

существу являются архетипическими. Каждый архетип содержит высшее и низшее, зло и добро, и поэтому способен приводить к диаметрально противоположным результатам. Поэтому вначале невозможно понять, окажется ли влияние положительным или отрицательным... Целью терапевта является донести положительное, ценное и живое качество архетипа (который, в любом случае, рано или поздно будет интегрирован в сознание) в реальность, и в то же время скрыть, насколько это возможно, его разрушительные и пагубные тенденции... Если архетип не воплощается в реальность сознательно, нет никакой гарантии, что он будет реализован в его благоприятной форме; напротив, существует еще большая опасность разрушительной регрессии. Кажется, что психика была наделена сознанием в целях предотвращения таких разрушительных рисков.»

(Юнг 1936: 236-7)

По его мнению, именно германская психика имела большой потенциал для трансформации: «*«Арийское» бессознательное... содержит напряженность и творческие зародыши еще несбывшегося будущего»* (1934: 165). Напротив, он пишет, что *«средний еврей уже слишком сознателен и дифференцирован, чтобы быть беременным напряжением будущего»* (там же: 166). Установив идентичность Вотана с Меркурием, Юнг также предполагает, что немецкая психика способна к глубокой алхимической трансформации, возможно, на уровне алхимического homo quadratus или homo altus. Действительно, предполагали, что Юнг сам прошёл такую загадочную трансформацию. Например, Эрих Нойманн (юнгианец-еврей), по-видимому, полагал, что Юнг благодаря своей далеко идущей интеграции коллективного бессоз-

нательного стал «новым видом человека» (Нойманн, цитируется Киршем в Maidenbaum and Martin, 1991: 70).

В свете вышеизложенного Юнг вполне мог поверить в то, что его судьба связана с Вотаном и процессами, происходящими в Германии. Таким образом, с возникновением национал-социализма и его «вотанического» символа свастики в начале 1930-х годов, легче понять, как он мог быть охвачен *«бессознательным отождествлением с событиями в Германии и, возможно, даже с властью Гитлера»* (Мартин, in Maidenbaum and Martin 1991: 9).

В этом контексте мы также можем вспомнить его комментарий 1932 года в «Семинарах и видениях» о квадрате Пегаса, который является *«правлящим принципом нашего времени»* и его утверждением, что *«люди теперь чрезвычайно заняты квадратами, поскольку раньше они были заняты троицей; все древние боги Индии, Египта и Греции были троицами»* (Jung 1998: 731). Для него этот «самый полезный символ», который допускает духовную трансцендентность посредством принципа либидо (конъюнкции духа и инстинкта), представляет собой более полную личность с потенциалом исцеления односторонности (тринитарного) невроза (там же: 732).

Он, несомненно, также признал алхимической черно-бело-красную комбинацию цветов свастики*. Однако движение символа против часовой стрелки на его символьном языке является проблематичным и прогностическим для регрессивной и «зловещей» активации архетипа (Юнг, МакГуир и Халл, 1978/1990: 125). В свете этих замечаний мы можем рассмотреть мнение еврейского секретаря Юнга, Яффе:

* СмХилман «The Yellowing of the Work» (2010: 204ff; also 229-30). В примечании (стр 205), он говорит: «Опущенный четвёртый (желтый) в нацистской троице красного, черного и белого становится отвергнутым Другим (евреями).

Некоторые из его наблюдений 1933-34 годов привели к выводу, что он возлагал надежды на плодотворное и мирное развитие Германии, и что поначалу он был готов дать национал-социализму шанс... Только его обманчивая надежда, что что-то положительное, возможно, даже новая культура, может возникнуть из хаоса, может объяснить такое отношение Юнга.

(Jaffe 1989: 91)

Основываясь на таких спекуляциях, я также подчеркиваю дружбу Юнга с профессором Хауэром, индологом, которая, очевидно, началась в конце 1920-х годов (Bair 2004: 434). А конкретнее, в 1932 году на семинаре в Куснахте Хауэр выступал с презентацией о Кундалини-йоге. Юнг, как респондент, коррелировал его процесс индивидуации с Кундалини-йогой*. Несколько месяцев спустя, в 1933 году, профессиональные пути Хауэра и Юнга, по-видимому разошлись поскольку Хауэр принимал участие в формировании нацистско-ориентированном Движении немецкой веры** и Юнг занимая пост президента полемического международного журнала *Zentralblatt*, издававшегося под контролем немецкого государства (там же.: 434). Хауэр намеревался модулировать «извержение из биологической и духовной глубин» в новую религию Третьего Рейха, идеологически укорененной в языческом немецком романтизме (Samuels 1993: 463-70). Хотя Юнг разорвал отношения с Хауэром из-за таких

* Известным изображением, используемым в Кундалини-йоге является две змеи обвивающиеся вокруг позвоночника (мотив найден на кадуцее бога Меркурия).

** «Движение германской веры» представляло себя «третьей конфессией», отличной от протестантов и католиков и стремившейся собрать вокруг себя религиозные группы, не связанные с христианством, - расистов-язычников и эзотериков, т.е. тех, кто ещё в Веймарский период демонстрировали свои расистские наклонности и хотели очистить христианство от «семитизма» (из «Арийский миф в современном мире», автор — В. Шнирельман (прим. перев.))

нацистских симпатий, остается любопытной странностью, что в «Духе Меркурии» 1942 года он все еще пишет о языческом, хтоническом немецком духе, который алхимически преобразуется.

Эти обстоятельства предполагают, что Юнг считал арийскую германскую психику обладающей уникальным духовным потенциалом и что его аналитическая психология была методом творческого преобразования этого потенциала. Точнее, в «Вотане» Юнг подчеркнул, что этот языческий бог также имеет мантическую сторону; он *«предсказал, что со временем будет также раскрыта божественная сторона, и он, казалось, ссылался на эту сторону, начав статью пророчеством Нострадамуса и окончив её загадочной ссылкой на Вотана, говорящего с главой Мимира»* (Шерри, в Maidenbaum and Martin 1991: 123). Здесь мы должны помнить, что Юнг часто оплывался оракулом И-Цзин и астрологией, и, по-видимому, даже практиковал френологию (Baig 2004: 334). В свете этих соображений можно рассматривать его аналитическую психологию, используя оракулы и предсказания как мантическую сторону этого возрождающегося Вотана.

Что касается его «пророчества», по поводу которого Вотан консультировался с головой Мимира в 1936 году, оно бы, безусловно, сбылось. В своем эссе 1945 года «После Катастрофы» он ссылался на это пророчество, сказав «миф был исполнен» (Jung 1945: 194). По смыслу он здесь отождествляет себя с мантической стороной Вотана.

Конец зона?

Синхронистичность рыбы-змеи

В 1936 году, в год написания «Вотана», во время своего летнего отдыха в Боллингене, Юнг наткнулся на мертвую змею с

мертвой рыбой во рту. Он был так поражен этим «синхронистичным событием», что запечатлел этот образ в камне (см. рис. 6.1) в своём убежище в Боллингене (Hannah 1976: 236).*

Мы знаем, что Юнг вырезал пророчества на стене своего дома в Боллингене (там же: 341). Таким образом, я предполагаю, что он считал этот случай с рыбой-змеей предвестником будущих событий, предсказанием. В его мировоззрении в то время рыба означала бы христианство (и, возможно, христианские народы). Змея же, упрощенно, представляла бы язычество (символ появления нацистов?). В письме от 1932 года он писал, что животные, находящиеся в конфликте, с точки зрения его метода интерпретации сновидений, представляют собой конфликт, который все еще находится не в сознании, а в коллективном бессознательном (Юнг, 1973-75: 96). Читая такое предсказание, в свете политической напряженности в Европе и с его точки зрения понимания символов, я полагаю, что он ожидал, что языческая змея «проглотит» христианскую рыбу: значило ли это победу нацистской Германии над христианскими народами? ** Или, возможно, взаимное уничтожение после амбициозной попытки змеи проглотить рыбу? Или, может быть, «третий вариант», соответствующий его концепции трансцендентной функции? Азиз уточняет:

* Орывок из письма Юнга к Паули в 1951 году, добавляется к контексту этого события: «Как раз когда работал над психологией «Символизм трансформации в массе», рассматривая её с точки зрения алхимии, я увидел, что змей пытался проглотить рыбу, которая была слишком велика для него, и, следовательно, он подавился. Рыба - это другая евангельская пища, и в этом случае она съедена не человеком, а хтоническим духом, змеем Меркурия. (Рыба = Христос. Змей = Христос и женский тёмный принцип)» (Meier 2001: 68-9).

** По словам Яффе, он уже ввел термин «синхронистичность» в 1930 году, во время памятного обращения к Вильгельму (Яффе 1989: 25).

С точки зрения Юнга, образ был изображением того, как новый языческий дух, символизируемый змеей, стремился поглотить христианский дух, обозначаемый рыбой. Следует отметить, что взаимодействие этих двух противоположностей было чрезвычайно важно для Юнга, потому что он считал, что через столкновение языческих и христианских духов возникнет единый символ, который будет иметь особое целебное значение для нынешней эпохи.

(Азиз, 1990: 160)

Азиз, однако, не расширяет эту тему, и нигде не упоминает такие образы как Меркурий или Мерлин (символы, которые представляют собой объединение языческих и христианских духов). Мы можем добавить к этому идею Юнга о том, что человечество находится на пороге эпохи Водолея, когда умирают старые символы и рождаются новые*. Например, в 1930 году на семинарах «Видения» он заявляет: *«Если... примерно через 2150 лет после окончания Овна будет создан новый символ, то это будет жертвенная рыба, потому что наша эпоха, или Платонический месяц,- Рыбы»* (Jung 1998: 110).

Как уже упоминалось в главе 4, он изначально считал, что начало Второй мировой войны станет христианским «Концом дней». С этой точки зрения подъем германского Вотана означал начало хаотических апокалиптических событий: по мнению Юнга, неизбежное рождение Эры Водолея. Таким образом, с началом Второй мировой войны он стал свидетелем предзнаменования синхронистичности рыбы-змеи, разыгрывающегося на

* У Юнга была особая близость со змеем, который появился в его «Гностическом кольце».

европейской сцене. В этой фаталистической схеме Юнг также рассматривал Гитлера в роли антихриста и «инструмента Бога» (Hannah 1976: 264). Во всеевропейской драке в этот период также возникает соблазн полагать, что в инфляционные моменты он воспринимал самого себя как «инструмент Бога»: как пророка и светоносца надвигающейся эпохи Водолея. В этой схеме его роль больше резонировала с мантическим аспектом Вотана, а Гитлера - с яростным.



Рис. 6.1. Гравюра рыбы-змеи в Боллингене

Такой вариант, возможно, также дает представление о его предполагаемом антисемитизме. Было высказано предположение, что его язвительный разрыв с Фрейдом и его психоанали-

зом вызвало то, что называлось его «еврейским комплексом» (Kirsch, Maidenbaum и Martin 1991: 86). Беспорядок в Европе в 1930-х годах также был плодородной средой для оппортунизма:

Перед лицом нацистского переворота, у Юнга, конечно же, была как минимум одна скрытая причина, которая теперь хорошо документирована. А именно заняться вендеттой против Фрейда и его близких соратников, которые после демонстративного разрыва потратили двадцать лет, демонизируя Юнга как антинаучного лохматого мистика.

(Naifeh and Smith 2003: 127)

Как движение, психоанализ конкурировал с молодой аналитической психологией Юнга. В последующие годы можно было бы утверждать, что назревало «магическое соревнование» между этими движениями. Нацистская Германия, с ее антисемитизмом и империализмом, имела достаточно мощи уничтожить психоанализ, с возможной победой аналитической психологии Юнга. Это, по крайней мере, сформировало аспекты культурного контекста с 1933 по 1939 год, когда Юнг неоднократно сохранял за собой редакторское кресло нацистского издания «Zentralblatt»^{*}. В свете этих идей, если мы добавим «комплекс силы» к его «еврейскому комплексу» и рассмотрим его взгляды на арийскую психику, то тогда мы исследуем коварный аспект его личности, который временами оппортунистически разделял некоторые идеи расистской идеологии нацистов.

^{*} Его принятие этой позиции пришло за день до летнего солнцестояния в 1933 году (см. Hartner, в Maidenbaum и Мартин, 1991: 30). Астрологическая диаграмма этого дня указывает на то, что Солнце и Луна были оба в Раке: знаке двуличия, управляемом Меркурием. Летнее солнцестояние, как День Святого Иоанна, добавляет эзотерический смысл.

1942 год и «Дух Меркурий»

Меркурий, этот двуликий бог, приходит как *lumen naturae**, как Хранитель и Спаситель**, но только для тех, чей разум стремится к самому высокому свету, когда-либо полученному человеком, и кто доверяет не только *cognitio vespertina****. Для тех же, кто не обращает внимания на этот свет, *lumen naturae* превращается в дьявольского искушителя. Люцифер, который мог бы принести свет, становится отцом лжи, голос которого в наше время, поддержанный прессой и радио, упивается оргиями пропаганды и ведет бесчётные миллионы к гибели.

(Юнг: 1943/1948: 250)

К 1942 году баланс сил между нацистской Германией и союз-

* *lumen naturae* — «свет природы» (лат.)- прим. перев.

** В оригинале «*Servator and Salvator*» (лат.)- прим. перев.

*** *cognitio vespertina* — «вечер познания» (лат.), но фраза часто встречается с «*cognitio matutina*»; первое соответствует «*scientia creaturae*» («знание твари»), второе — «*scientia Creatoris*» («знание Творца»). Вообще это отсылка на первое послание св.Августина фессалоникийцам - 1 Фес. 5, 5: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня; мы — не сыны ночи, ни тьмы», и Августин различает два рода познания, «*cognitio vespertina*» и «*cognitio matutina*». Если подставить вместо «*cognitio*» сознание, то мысль Августина следовало бы понимать в том смысле, что только человеческое, естественное сознание темнеет или смеркается, как может смеркаться под вечер. Но подобно тому, как вечер сменяется утром, так и из тьмы возникает новый свет, *stella matutina*, которая одновременно — вечерняя и утренняя звезда, *Lucifer*, Светоносец. Меркурий в описании христианского дьявола — последний, ужаснейший, возник в результате «дьяволизации» Люцифера, иначе говоря, Меркурия. Меркурий есть затемнение изначальной фигуры Светоносца, а последний сам никогда не бывает светом: он — несущий *lumen naturae*, свет луны и звезд, затмеваемый новым рассветом, о котором Августин говорит, что он никогда уже не вернется к ночи, если Создатель не будет оставлен любовью создания. Но и это входит в закон смены дня и ночи. Гельдерлин говорит: «... позорно Нам сила сердце рвет из груди; Всяк небожитель требует жертвы. Если одну не принес ты — После добра уж не жди» - прим. перев., взято из «Дьяволизированного Меркурия» К.Г.Юнга.

никами был нестабилен (Sherry 2001: 360): время глубокой неопределенности в отношении вероятного исхода. Только в 1943 году фортуна отвернулась от Германии (там же: 363). В этом контексте поучительно рассмотреть лекции Юнга в Эраносе о «Духе Меркурия» (прочитаны летом 1942 года). Чтение этой работы через фильтр напряжения между христианским и языческими духами показывает степень этой борьбы. Можно различить подтекст, который свидетельствует о его позиции относительно языческой нацистской Германии и её союзников. Несомненно, Юнг допускал наличие смысла в таком прочтении его произведений. Например, Ханна рассказывает, что:

Когда пациенты и ученики Юнга испытывали трудности в работе с бессознательным, он часто говорил о времени, когда писал «Символы трансформации». Его преследовали кошмары, и ему потребовалось несколько лет после выхода книги, чтобы увидеть, что её можно прочесть как его самого, как картину его собственного психического состояния, и что анализ книги, даже в то время, привёл бы к анализу его собственных бессознательных процессов.

(Ханна 1976: 100)

С этой точки зрения, чтение «Духа Меркурия» охватывает глубокую сложность и неоднозначность собственной психики Юнга (сознательного и бессознательного); возможно, работа также является отражением восприятия внешнего конфликта между нацистской Германией и союзниками.

В свете этого показательно проследить изменение формы Меркурия во второй лекции Юнга. Это божество описывается им как соответствующий «не только Христу, но и триединому божеству вообще» (Юнг 1943/1948: 222). Несколько

страниц спустя он описывает Меркурия уже как «неоднозначного, тёмного, парадоксального и абсолютно языческого бога» (там же.: 241). Можно ли это прочесть с точки зрения его собственной близости к немецкому языческому процессу, но и его твердой позиции в пользу христианских союзников? Конечно, в образе Меркурия, мы получим «единую двойственную природу» (там же.: 218). Юнг, с его глубоким родством с Вотаном-Гермесом, возможно, также намекает на своё собственное «единое двойственное» мнение по решающим вопросам.

Поэтому интересно узнать, что еще в 1942 году у него появился доступ (прямой или косвенный) к нацистскому внутреннему кругу на самых высоких уровнях власти. Есть интригующая история, связанная с Б.Ханной, которая позволяет предположить, что он принимал участие в попытках заключения перемирия с нацистской Германией в 1942 году. По словам Ханны, над проектом совместно работал ряд швейцарских и немецких психиатров. Один из немецких врачей, из-за своей профессии, по-видимому, имел доступ к нацистской штаб-квартире. Юнг хотел, чтобы Ханна также передала сообщение о проекте в Англию (Hannah, 1976: 273). Однако позже, в 1942 году в Эраносе, он рассказал Ханне, что этот план провалился.

Однажды вечером на концерте во время встречи Эранос, он подсел ко мне, и бормотал под прикрытием музыки: «Ваша жертва была жертвой Авраама, нам пришлось отказаться от самой идеи!» Он добавил: «Нацисты слишком злы, с ними невозможно договориться. Всё нужно полностью уничтожить, чего бы это ни стоило». На следующий день, во время возвращения в Кюснахт, он рассказал мне, что случилось. Когда об этом рассказали Гитлеру, он впал в один из своих приступов ярости, и немецкий психиатр смог спасти

свою жизнь только бегством в Швейцарию, где он оставался до конца войны.

(Hannah 1976: 273-4)

Такое событие, без сомнения, симптоматично говорит о нарциссической личности Юнга, и также проливает свет на его роль самопровозглашённого «тайного агента». Примерно в это же время он также мог отразить это через своё пророчество рыбы-змеи, на этот раз трактуя его в смысле посредника в перемирии между нацистской Германией и союзниками.

Опираясь на такие темы, отмечу, что в «Духе Меркурии», он также пишет, что выпускать Меркурия из его сосуда было бы алхимически неверным (Jung, 1943/1948: 202). По его мнению, этот дух должен быть преобразован с помощью алхимических операций (там же: 203). Кажется, Юнг интуитивно догадывался о более высоком потенциале превращения немецкого духа. Я утверждаю, что он считал, что история пошла бы совершенно другим курсом, если бы цепкое сознание немецкого народа творчески изменило дикий, языческий дух, который возник в немецком культурном сознании. Действительно, Меркурий также описывается как процесс, который развивается от зла к добру.

Если Меркурий не сам лукавый, то, по крайней мере, имеет его в себе - то есть, он морально нейтральный, и добро и зло, или, как говорит Кунрат: «добро к добру, зло к злу». Его природу можно определить более точно, но, если рассматривать её как процесс, который начинается злом и заканчивается добром.

(Юнг 1943/1948: 228)

Читая этот отрывок в качестве личного подтекста, мы можем также обнаружить надежду на искупление от его прошлого «заигрывания с национал-социализмом». Он, без сомнения, считал свою аналитическую психологию, с её мантической склонностью и акцентом на работу с тенью и индивидуацией, инструментом, который мог бы поспособствовать более мягкому и творческому результату для Германии - новому началу на заре нового платонического месяца.

Болезнь Юнга в 1944

Некоторые юнгианские аналитики приписали эту расовую нечувствительность к «подчинённой функции чувства». Шерри, например, интерпретирует сердечную болезнь как психогенного событие вследствие обнищания чувственной и женской стороны Юнга (Sherry 2001: 363-4). Как змея, сбрасывающая старую кожу, личность Юнга и его теоретическая позиция неоднократно эволюционировали. Кирш рассказывает, что *«выдающийся факт заключается в том, что Юнг постоянно изменяется, что его непрерывная конфронтация с коллективным бессознательным создаёт постоянную трансформацию его индивидуальности»* (Kirsch в Maidenbaum и Мартин, 1991: 68). 1944 год, в частности, можно считать ключевым.

С вероятным поражением Третьего рейха в 1944 году наступила новая эра. Нацистская мечта о «тысячелетнем правлении» была разрушена, наряду со множеством связанных эзотерических верований. Если Юнг создал гавань «единой двойственной природы», и одна стороны его личности поддерживала победу Германии в герметическом смысле, то 1944 год ознаменовал резкий крах такой «надежды».

В этом контексте и в конфессиональном смысле Мартин определил еврейско-каббалистические мотивы в околосмертных

Юнга видениях за 1944 год (Martin, Maidenbaum и Мартин, 1991: 10). Эту тему также более широко развивал каббалист и юнгианский аналитик Сэнфорд Дроб (см Drób 2005: 33-54). В этой связи мы видим Юнга, который пришел, чтобы оценить глубину еврейской духовности. Мы также наблюдаем здесь более глубокое укоренение каббалистической образности с точки зрения его концепции индивидуации. Это, конечно, радикальный отход от его предыдущих заявлений, что *«евреи, как условные кочевники, не создали и, предположительно, никогда не создадут свою собственную культуру»* (Jung, 1934: 165).

Можно также найти разделение в идентификации Вотана-Меркурия в его работах после 1944 года. Меркурий принимает формы других образов. Например, более заметная перемена формы - это фигура Мерлина (Jung: 1963/1995: 255). В связи с этим, интересно узнать, что слово «Англия» толкуется как «Мерлинова земля». Это, без сомнения, связано с отсутствием популярности Мерлина в немецкой литературе. В самом деле, он никогда не был распространён в немецкоязычных странах (Muller, в Goodrich 2005: 220). Здесь интересно отметить, что Юнг, по-видимому, часто думал о себе, как о реинкарнации немецкого Гёте. В свете этого, следует отметить, что позже он заявил: *«Если у меня были другие воплощения, то я уверен, что в одном из них я был англичанином»* (Hannah 1976: 234).

«Единая двойственная природа»

Эти идеи, часто тяготеющие в сторону спекулятивных, способствовали появлению общего мнения, созданного многими юнгианцами, даже теми, кто думал о нём в духе «жития святых», что Юнг «оступился».

Более конкретно, мое внимание к меркуриальной стороне в бинере Меркурия-Вотана позволило интерпретировать, что

концепция индивидуации Юнга подчеркивала преобразующий потенциал иррационального и опасного духа Вотана. Это дает более глубокое понимание надежды Юнга, что национал-социализм изначально имел потенциал положительного результата как религиозного обновления нации» (Sherry 2001: 363). Я также предположил, что Юнг способствовал «пророческим инфляциям» и оппортунистически рассматривал свою аналитическую психологию как мантическую сторону нового духовного освобождения наряду с зарей новой астрологической эры.

Кроме того, 1942 выделяется как важнейший год из-за лекций о «Духе Меркурия» и его предполагаемая роль в качестве секретного агента. Чтение подтекста «Духа Меркурия» также показало «единую двойственную природу», которая, возможно, проливает дополнительный свет относительно его неоднозначной позиции по ключевым вопросам. Следовательно, 1942 год, в частности может рассматриваться как дополнение к хронологическому профилю Адамса и Шерри о Юнге в «Significant Words and Events», который можно найти в приложении «Lingering Shadows». Наконец, я отметил «заново открытого Юнга» на основе конфессиональных интерпретаций его болезни в 1944 году, а также разделение Меркурия-Вотана на Меркурия-Мерлина, указывающее на отказ от политически чувствительного арийско-германского настроения.

Не удивительно, что этот анализ отнесло к тому, что можно было бы считать мантической перспективой: Вотан, говорящий с головой Мимира, пророчество рыбы-змеи, заря новой астрологической эпохи. Будем надеяться, что он также проливает некоторый свет на эти наиболее щепетильные вопросы. В конце концов, как сказал Эндрю Сэмюэлс: «эта наша драма» не имеет большого значения для последователей Юнга (Samuels, 1992: 3-5).

ГЛАВА 7

МИСТЕРИЯ АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

За три дня до Дня святого Валентина, 11 февраля 1944 года, Юнг споткнулся и сломал лодыжку. Его состояние ухудшилось и привело к сердечному приступу и последующей госпитализации. Он чувствовал себя «на грани смерти», сопровождавшейся «бредом и видениями» (Jung 1963/1995: 320).

Как упоминалось в предыдущей главе, видения объяснялись рядом предположений*. Однако, насколько мне известно, не существует никакой литературы, которая определяла бы их место в алхимическом мировоззрении и в контексте его озабоченности понятием наступления нового платоновского месяца.

Здесь я рассмотрю эту конкретную тему и истолкую эти видения в стиле алхимии Юнга, пытаясь прояснить, как он мог понять этот опыт. Моя гипотеза заключается в том, что он считал, что его испытание было мистерией глубокой алхимической трансформации, которая произошла в самый благоприятный исторический момент. Далее я буду утверждать, что образ алхимического Меркурия, в частности, имеет центральное значение. Астрологически я указываю, что время этого события (середине

* Индуистскую точку зрения на реинкарнацию в его видениях см. Tandan 2009: 402-8.

1940-х годов) совпало с наблюдением Юнга, согласно которому прецессированное равноденствие «коснулось первой звезды Водолея», т.е. первых вод из кувшина / сосуда антропоса Водолея (см. главу 4).

Мистерия алхимической трансформации

«Der Geiste Mercurius» был опубликован как книга за несколько месяцев до этого почти смертельного опыта. Если бы Юнг умер в начале 1944 года, этот творческий труд в отношении квинтэссенциального психопомпа был бы одним из его последних опубликованных работ. В его мировоззрении она, возможно, представляла бы заключительное утверждение его жизни, в том смысле, в каком он считал свои работы «станциями на своём жизненном пути» (Jung 1963/1995: 249).

Сердце для Юнга также было самым значительным органом. В 1932 году на семинарах по Кундалини он соотнёс сердечную анахату-чакру (бегущую «белую газель») с единорогом и сместоположением Пуруши, маленького «внутреннего человека» или «божественного Я», границей между эмпирическим и духовным мирами, где зарождается импульс к индивидуации (Юнг, 1996/1999: 39, 52)*. Позже, в «Психологии и алхимии», он связывает белого единорога с Меркурием (1944: 435ff). В свете этого, вероятно, он понял свой приступ как драматический «пронзительный удар сердечной чакры»: эффективный и мощный катализатор, который стимулировал его собственную индивидуацию. Действительно, в ВСР Юнг утверждал, что эти видения необходимы как «часть завершённой индивидуации» (1963/1995: 328).

* В алхимии первичная связь организма со ртутью связана с кровью и сердцем, а также с белыми веществами, такими как молоко и сперма (см. Eliade 1978: 121, 124). Рассмотрим также значение киновари, переведенное как «кровь дракона» (см. Главу 2).

Во время этой «борьбы со смертью» он рассказывает о некоторых необычных событиях. Вначале он описывает внетелесное состояние, парение в космосе и в видении мира. В этом состоянии он считал часть мира «серебристой» и испорченной богатыми и разнообразными цветами. Через некоторое время он столкнулся с большой, черной скалой, похожей на метеор. Войдя в проход этой скалы, он был поражен множеством мощных переживаний: отстранением от *«фантазмагии земного существования»*, черным индусом, который *«ждал его»*, ощущением смысла и цели его жизни и восприятием того, что он, наконец, *«узнает, что было до него, почему он родился и куда течёт его жизнь»* (Jung 1963/1995: 322). По сути, казалось, что его коснулась вечность: *«Я могу описать этот опыт только как экстаз вневременного состояния, в котором настоящее, прошлое и будущее - одно»* (там же: 327). В самом деле, особенности описаний его видений богаты алхимическими аллюзиями и образами. Теперь я поговорю о некоторых из них.

В его первом видении мы узнаём парадоксальный алхимический камень, «поднятый ветром» (Jung 1943/1948: 212). Эта скала воплощает *«тьму... И странное прекращение человеческого тепла»* (Jung 1963/1995: 353). Он вызывает в нем идею об *«изначальном несовершенстве тварной земли»*, но также и о пользе зарождения мощного *«желания созидать»* (там же). Эти качества связаны с начальными стадиями алхимического делания, как *Prima Materia* в форме *nigredo*.

Как это ни парадоксально, описания Юнга своего присутствия в этом пространстве также наполнены чувством света и высшего сознания. Например, он пишет, что *«у меня была уверенность, что я собираюсь войти в освещенную комнату и встретить там всех тех людей, с которыми связан в действительности. Там я, наконец, пойму... какую историческую связь имела моя жизнь по*

отношению к ним» (Jung 1963/1995: 322). Здесь этот важный холодный и темный камень также имеет свет и тепло.

Пространство вне этого камня он описывает образами, не похожими на алхимический и герметический сосуд как *unus mundus*: мир отражается в реторте. Красочный опыт даёт ему ощущение «первого дня творения». Цветные текстуры, которые он описывает, также явно металлизированы: «серебро земли», «залитый сияющим синим светом», «тёмно-зелёный испещрённый окисленным серебром», «красновато-золотистый оттенок». Напоминают ванну с ртутью, в которой растворяются металлы, часто дающие красочный оттенок и цвет металла.

Также интересно применить концепцию обращения времени к его видению, что можно найти в алхимическом *contra natura* (вопреки природе). Делая это, мы получаем классическую последовательность преобразования цвета, которую он идентифицирует со средневековой алхимией: *nigredo* (тёмный, парящий камень); *albedo* (заснеженные Гималаи); *tubedo* (красновато-желтая пустыня Аравии). В этом видении также присутствуют более дифференцированные цвета, такие как *verdigris* (благословенный зеленый), *caelum* (глубокий синий свет) и *cauda pavonis* (все цвета «хвоста павлина»). Каждый из этих цветов может быть усилен с помощью ряда значений и ассоциаций, исходящих из видений и воспоминаний Юнга, которые коррелируют с алхимическими понятиями. Конкретный пример темного, плавающего камня как *nigredo* является показательным.

Помимо цветов, видения Юнга в целом также имеют сходство с алхимическими понятиями трех соединений. Например, при входе в темную скалу, «у меня было ощущение, что все исчезло; Все, на что я нацелился или хотел или думал, от меня убежало... чрезвычайно болезненный процесс 1963/1995: 321). Это коррелирует с первоначальным опытом первой алхимической

конъюнктуры unio mentalis, благодаря которой душа покидает недавно «умершее» тело. В этом согласии душа затем объединяется с духом и достигает состояния повышенной перспективы и ясного понимания реальности, незапятнанного иллюзорным царством проекций (Юнг, 1955/1956: 465ff). Такие состояния характеризовали многие элементы провидческого опыта Юнга (см. Jung 1963/1995: 321, 322, 326, 327, 328).

Во втором соединении душа возвращается и воплощается обратно в «мертвом» теле. Это приносит с собой объективное понимание, достигнутое в unio mentalis. Этот болезненный и ограничивающий процесс требует соблазнов инстинктивного характера. Однажды достигнув этого, обновленный адепт, теперь находящийся в согласии со своим инстинктивной природой, может затем актуализировать идеи, полученные от unio mentalis. Говорят, что этот опыт оживляет сообщество в целом*. В случае Юнга он «неохотно» вернулся из могилы, чтобы оживить своё тело, и, в конце концов, восстановить свой обычный хороший аппетит. После выздоровления он вступил в «период плодотворной работы» и продолжил формировать свое «главное дело», т.е. его «Mysterium Coniunctionis» (Hannah 1976: 288).

Третье соединение, по-видимому, следует из двух предыдущих и устанавливает союз с более безличным unus mundus. Юнг описывает это с точки зрения достижения идентичности между эго и «я» и признает, что это подвиг «за пределами индивидуации» (Jung, 1955/1956: 535). По словам Ханны, он также упоминает, что «ни один алхимик никогда не претендовал на то, чтобы выйти за пределы второй стадии... [хотя] Дорн был исключением в том, что хотя бы пытался достичь третьей стадии» (Hannah 1976: 315). В этой связи он смиренно при-

* Например, см. рассказ Юнга «Вызыватель дождя».

знает: *«Я не могу заявить, что разрешил тайну конъюнкции. Напротив, я смутно осознаю то, что скрывается за фоном проблемы: эти понятия слишком масштабные для кругозора»* (цитируется в Hannah 1976: 294).

Несмотря на это, Юнг намекает на то, что можно считать проблесками третьего соединения, в его визионерском опыте: *«Нечто переплетается в неопишное целое, что невозможно описать объективно»* (Jung 1963/1995: 327). В этом парадоксальном состоянии мы ощущаем намёк на тождество идентичности Эго-Я. В сущности, мы можем просто сказать, что его видения имели мощный резонанс со всеми тремя алхимическими конъюнкциями.

Теперь я перехожу к его последним видениям, о Священном браке или *hieros gamos*. По его пониманию, таинственное объединение противоположностей имеет внутренний, личностный аспект, а также внешний, трансперсональный аспект (Jung, 1946: 291). Как уже упоминалось, он также включает четвертичную структуру того, что вверху, внизу, а также справа и слева.

Его видение в целом отражает эту четвертичную структуру. Во время видения он проходил, в ярко выраженном инстинктивном смысле, духовные (верхние) царства, когда парил в космосе, а также хтонические (нижние) царства, когда стал рыбой*. Он также объединил «короля» (справа) и «королеву» (слева) в виде видений *hieros gamos*. Мы могли бы добавить, что этот Священный брак был пройден не только внутренне и лично, благодаря чему он стал «Браком Агнца», но также внешне и трансперсонально, как свидетельство брака Зевса и Геры (Jung 1963/1995: 325).

* Ханна писала, что, когда Юнг восстанавливался, он «сначала почувствовал свое тело, как у большой рыбы» (Hannah 1976: 284).

Алхимический Меркурий также описывается Юнгом как по существу скрытое божество, но способное проявлять себя в эмпирической реальности при чрезвычайных обстоятельствах. В этой форме он уподобляется Святому Духу, но отличается тем, что включает в себя не только трансцендентное духовное, но и, прежде всего, хтоническое и имманентное, как дух природы - *lumen naturae* (см. главу 10).

В связи с этим Юнг подробно излагает свое первое видение *hieros gamos*, каббалистического брака Малкут и Тиферет, заявляя, что они «представляют мужской и женский принципы в Божестве... сферы божественного проявления, в которых Бог выходит из своего скрытого состояния» (Jung 1963/1995: 325). Далее, во время этого видения, он ощущает «сладкий запах» Святого Духа... В комнате была пневма невыразимой святости, проявлением которой был *mysterium coniunctionis*» (там же, 326).

В герметическом духе мы также наблюдаем в *mysterium coniunctionis* химеру противоречивых традиций (христианской, каббалистической, языческой), представляющую, среди прочего, важное духовно-хтоническое разрешение этого конфликта, которое находит «сходство» в образе алхимического Меркурия - это парадокс *par excellence*.

* * *

Это видение в широком смысле также имеет сходство с путём алхимического Меркурия, как *filius macrocosmi* (сын мира). В «Духе Меркурии» мы читаем:

Filius macrocosmi рождается внизу, поднимается ввысь и, с силами Верха и Низа, объединенными в нём самом, снова возвращается на Землю. Он повторяет процесс в обратном

направлении и тем самым проявляет природу, противоречащую Христу и гностическим искупителям.

(Jung 1943/1948: 233)

Родившись на земле, Юнг поднялся вверх (с ощущением полёта и парения над землей). При повторениях этого состояния он наблюдал объединение сил Верха и Низа (эпифанию *hieros gamos*). Наконец, он снова возвращается обратно на Землю, в трёхмерную реальность своего физического тела. Такие переживания находят дальнейшее усиление в его более поздних упоминаниях о шаманизме. Они, без сомнения, вдохновили Элиаде на написание влиятельной работы «Шаманизм: архаические методы экстаза» (опубликовано в 1951 году), он писал:

Шаманские болезни, пытки, смерти и возрождения подразумевает на более высоком уровне идею создания единого целого через жертвоприношение или изменение через превращение и возвышение до пневматического человека - одним словом, апофеоз.

(Jung 1942/1954: 294-5)

Герметический сосуд

Здесь особенно актуальна идея Юнга о том, что алхимик проецирует глубокий внутренний процесс на внешнее химическое преобразование. В частности, в алхимической реторте наиболее заметно изменяется ртуть и её производные и, по-видимому, коррелируют с такими феноменологическими состояниями. Здесь мы также должны помнить алхимические соответствия, в которых металлы имеют планетарные корреляты (см. главу 2).

В приведенном выше описании мы также стали свидетелями черт герметического понятия апофеоза как восхождения через планетарные сферы, что в конечном итоге приводит к мистической цели объединения с божеством (см. главу 1).

Развивая эти идеи, мы видим основные трансмутации вещества ртути: исходный камень измельчается (расчленяется), нагревается (подвергается пыткам) и испускает цвета (компоненты души). Таким образом, «неотъемлемая сущность» сублимируется как «воздушный дух» и переформируется как дистиллят в таинственную, летучую, блестящую металлическую жидкость (первое соединение). Повторное нагревание этой ртути затем приводит к возврату в исходное состояние, но с оттенком розового кристалла (второе соединение). По сути, произошло путешествие «хтонического духа», освобожденного от земли, восстановленного в очищенной форме, а затем возвращенного обратно на землю в виде светящегося живого камня, как, возможно, алхимического *lumen povum*. Всё в процессе, который соответствует «объединению верха и низа».

Кроме того, мы могли бы рассмотреть дифференциацию красного и белого вещества. Как упоминалось в главе 2, это интерпретировалось как гендерная дифференциация от «гермафродитной материи» к «паре брат-сестра», за которой следует их последующий синтез посредством сочетания, например, красного короля и белой королевы (Юнг: 1955/1956: 101, также 250, 462). В таких образах мы приобретаем еще одно представление о роли *artifex** и *Soror mystica* в том, что Юнг называл бы мистическим участием Великого Делания (там же, 221). Неотъемлемой частью таких процессов является также алхимическая вера во внутреннюю нуминозность и одушевление самой материи, в священное и живое вещество.

* Художник(лат.) - прим.перев.

В совокупности эти процессы дают образ *coniunctio* как Вера (духовного), так и Низа (хтонического), как Лева (королева), так и Права (король). Фактически, алхимический процесс в сосуде находит здесь корреляцию в предполагаемой глубокой онтологической трансформации алхимика. Фактически, практическая сторона герметизма (как алхимия) здесь сходится с её богословской целью, т.е. единством с божественным. Это путешествие также отражает основы алхимического делания как мучительного мистического обряда, который Юнг сравнивал с тайной, сравнимой, по крайней мере, со Страстями Христовыми (Jung: 1955/1956: 345). Вещество страдает от мучений. Алхимик и *Soror mystica* отождествляли себя с этим испытанием, которое отражает не только их собственную психо-духовную трансформацию, но и таинственный трансперсональный процесс (там же, 221, 348, 505).

На пороге нового Платонического месяца

Это показывает историческую ситуацию болезни Юнга 1944 года. В это время мир начал выходить из того, что можно было бы назвать кризисом апокалиптических масштабов. Как отметила Ханна, его «возвращение из могилы» совпало с серьезным сдвигом в сторону восстановления мира в мире: *«Синхронично... день высадки в Нормандию, которая стала началом конца Второй мировой войны, произошёл, когда Юнг всё ещё находился в больнице Хирсландена, но уже после того, как он преодолел болезнь и был на пути к выздоровлению»* (Hannah 1976: 284).

В каком-то смысле мир возник из-за конфликта между христианским и языческим духами. Примерно в момент победы христианского духа Юнг выздоравливал и оставлял позади *«странные вещи, которые с ним происходили»*. Его появле-

ние в виде рыбы намекает на его идентификацию (сознательно или неосознанно) с духом победителя, т.е. христианского зона Рыб*. С этой победой возможность алхимической трансформации языческого Вотано-Меркурийского германского духа как культурной доминанты теперь отступила в тени истории.

Важно, что видения Юнга можно интерпретировать как символические не только для его собственной «завершенной индивидуации», но и для опережающей новую эпоху духовной реальности. В его мировоззрении первая конъюнкция, как «разделение психических противоположностей», как положено в эпоху Рыб, должна была последовать за «синтезом психических противоположностей» во второй конъюнкции в эпоху Водолея**. Применяя такие рамки, это визионерское путешествие, таким образом, повторило основную динамику эпохи Рыб, а также предполагаемого наступающего зона Водолея. Следовательно, в свете вышеприведенного аргумента я заявляю, что Юнг считал свою болезнь 1944 года опытом, соизмеримым с глубокой тайной алхимической трансформации, т.е. апофеозом мифических масштабов, который также находит теологический коррелят в герметизме.

Вкратце: это визионерское путешествие, казалось, бы расширило мировоззрение Юнга - *«это были самые потрясающие вещи, которые когда-либо случались со мной»* (1963/1995: 326). Он даже сказал Ханне, что *«его болезнь была необходима, или он никогда не познал бы полную реальность misterium coniunctionis»* (Hannah 1976: 279).

Таким образом, аналитическая психология Юнга до 1944 года появилась в результате его «конфронтации с бессознатель-

* Языческий дух чаще всего представлялся змеей или драконом.

** астрологии нога управляется Рыбами, а голень управляет Водолеем. Лодыжка между ними может считаться «точкой перехода» между Рыбами и Водолеем.

ным», затем, мы можем сказать, что более эзотерические области его *magnum opus*, такие как конъюнкция Дорна в финальной части *Mysterium Coniunctionis*, стали результатом этих видений*. Здесь мы также можем рассмотреть работу «*Auroga Consurgens*» фон Франц (von Franz 1996/2000) - фактически комментарий к около смертным видениям человека (Фома Аквинского!), жизнь которого была погружена в религиозные и духовные проблемы его времени. Поэтому я полагаю, что так же, как и Черная, Красная книга Юнга составляют эзотерические основы многих его сочинений (т.е. творческое сочетание в его «конфронтации с бессознательным»), поэтому его видения 1944 года можно рассматривать как ключ к более глубокому пониманию его более поздних работ, таких как «Эон» и *Mysterium Coniunctionis*. Кроме того, его ранняя «конфронтация с бессознательным» характеризуется глубинами и спусками, тогда как эти видения характеризуются подъемом и высотой. Элиаде рассматривает этот спуск и обратное путешествие в шаманских терминах «почти полной схемы посвящения: спуск в нижние районы, за которым следует восхождение на небеса, где Высшее Существо дарует шаманскую силу». Далее они «повторяют то, что когда-то делали первые (мифические) люди на заре времён: поднимались в небо и возвращались на землю» (Eliade 1951/2004: 136-7). Мы видим здесь сходства с легендарным Гермесом Трисмегистом.

Глядя объективнее, мы должны также помнить, что Юнг изучал алхимическую литературу, по крайней мере, с 1928 года. В свете этого есть вероятность, что его описания были построены (специально или нет) в амбициозной попытке само-мифологизации.

* В частности, его описание конъюнкций Дорна, появившееся в заключительном разделе «*Mysterium Coniunctionis*», было, по-видимому, основной частью этой работы, которая была написана после его болезни (см. главу 11).

В качестве последнего обсуждения в этой главе я напомним читателю о кодексах «Наг Хаммади», найденных в 1945 году в Египте, через несколько месяцев после встречи Юнга со смертью (они, по-видимому, стали доступны широкой аудитории только в 1972 году, см. главу 1). Стефан Хёллер пишет об этой находке:

... когда многим казалось, что мир никогда не оправится от величайшего бедствия человеческой истории - в этот самый момент глубочайшей тьмы и отчаяния мировой души появился египетский крестьянин, верхом на верблюде, ищущий благодатной почвы, ставший частью ряда древних документов, которые обладают потенциалом помочь Западу в восстановлении значительной части утраченной души. В то время, когда мудрец К.Г.Юнг писал и говорил о современном человеке, ищущем душу, давно забытая или, скорее, подавляемая составляющая души иудео-христианской религиозности и западной культуры в целом проросла из почвы у основания Джабаль-эль-Тарифа около реки Нил в Верхнем Египте.

(Hoeller 1989: 17)

Один из этих документов, герметический кодекс «О восьмёрке и девятке», описывает заключительные шаги восхождения посвященного за пределы семи планетарных царств и, таким образом, признание его подлинного бытия по отношению к Богу и достижения божественности (Copenhaver 1992 / 2000: xxxix). Говорят, что в герметизме такое состояние божественности, если оно достигается при жизни, требует от адепта «миссионерского зова» превозносить такое видение Бога в «нетленной книге» (Ebeling 2007: 17). Мы могли бы подумать здесь о возвращении Юнга к завершению своего Великого делания.

ГЛАВА 8

МЕРЛИН

В «ВСР» мы читаем, что Боллингенский камень представлял для Юнга «трактову башни» и «проявление её обитателя, который для остальных остаётся вне понимания», и, кроме того, у него возник соблазн написать слова «Le Cride Merlin» («Стенания Мерлина» фр.- прим. перев.) на стороне камня, выходящей на башню (Jung 1963/1995: 255).

В общем, Юнг очень мало писал о Мерлине и легенде Грааля, так как это был главный проект его жены Эммы. Хотя Эмму часто просили дать лекции по этой теме, ей так и не удалось структурировать огромное количество материала в книжную форму (Hannah 1976: 259). Ханна пишет, что причиной этого было то, что она еще не проработала *«трудную проблему Мерлина»* (там же). После смерти Эммы Юнг попросил Мари-Луизу фон Франц выполнить эту задачу. По-видимому, он был «очень доволен результатом» (там же).

Кроме фон Франц и Эммы Юнг, о сильной взаимосвязи Юнга и Мерлина начали говорить и в эзотерических кругах:

В течение последних тридцати лет мы видели поразительное развитие глубинной психологии, в

особенности у К.Г.Юнга, у которого было так много общего с Мерлином, что одна эзотерическая группа с Нормандских островов даже считает его реинкарнацией Мерлина, и как и Мерлина, пророком эпохи Водолея.

(Beggand Rich 1991: 36).

Однако в целом, в постъюнгианской литературе эта тема получила небольшое развитие.

В этой главе я поспорю с предположением, что Юнг обладал сильными сходствами с этим образом. В качестве преамбулы я начну с короткого комментария к Мерлину (включая несколько слов о Фаусте), затем уточню отношения между этим образом и Меркурием. После я сформулирую ряд симметрий между историческим Юнгом и мифическим Мерлином и закончу краткой контекстуализацией в рамках культурной среды.

Размышления о Мерлине

Образ Мерлина появился в западном воображении с публикацией бестселлера Гальфрида Монмутского XII века *Historia Regum Brilanniae* («История королей Британии»). По-видимому, Монмут получил основу для своего повествования из «очень древней книги», которую так и не нашли (Thorpe, in Monmouth 1966: 15). Несколько лет спустя Монмут опубликовал свою «*Vitae Merlini*» («Жизнь Мерлина»), написанную для более избранного читателя. Другие известные ранние работы, содержащие стихи о Мерлине, включают «Черную Книгу Кармартена» (приблизительно 1200 гг.) и «Красную книгу Хергеста» (около 1400 гг.).

Принято считать, что Мерлин появился в V - первой половине VI века н.э. Были попытки конкретизировать эту фигуру как

историческую личность. В целом, однако, это было проблематично - например, Гудрич (1988), Толстой (1985) и Филиппс (2005) соотносят Мерлина с тремя разными людьми. Подводя итог, можно привести цитату Гудрича: *«Доказательства фактического существования Мерлина ограничены поздними письменными текстами, в лучшем случае косвенными и, вероятно, они и останутся такими»* (Goodrich 2005: 3). В конечном счете, многие ученые, вероятно, согласятся с Гудричем, что *«Мерлин более интересен и сложен как текстовая традиция и многогранный литературный характер, чем как единый, гипотетический индивидум»* (там же, с. 66). Помимо истоков и историчности, полезно также кратко противопоставить волшебника Мерлина и мага эпохи Возрождения Фауста.

Магия Фауста полностью эгоцентрична, используется только в мирских целях. Поэтому мотив магии связывает архетипические образы Мерлина и Фауста, но функция этой магии весьма своеобразна: магия первого формирует царство, общество, магия последнего, напротив, создаёт личность.

(Singer in Spivack (ed.) 1992: 96-7)

Можно сказать, что линейная траектория фаустовского духа породила автоматизированный техномир индустриальных стран: «Американскую мечту». Он очень отличается от духа Мерлина, чье «сотрудничество со временем (не говоря уже о природе) может также мешать ему в прогрессивном мире эпохи пост-Просвещения». Время Мерлина естественное: круговое, аналогическое, относительное» (Goode, in Spivack (ed.), 1992: 30).

Актуальность такого напряжения между духами в нашем современном мире улавливается интуитивным вопросом,

поставленным Спиваком: *«Какой из двух провокационных магов выигрывает в нашей культуре: утонченный средневековый волшебник или целеустремленный мастер эпохи Возрождения? Привлекательный круг целостности или манящая прямая линия стремления?»* (Spivack 1992: iii). Здесь следует осторожно относиться к упрощению. Например, «Мерлина Мортлейка» Джона Ди можно считать и магом, и волшебником, помогающим открыть эпоху технологий, но также защищающим сакрализованное мировоззрение. На данный момент, однако, я выношу за скобки подобные широкие вопросы путем разъяснения отношений между Мерлином и Меркурием, о чем говорится в «Легенде о Граале» фон Франц и Эммы Юнг.

Мерлин и Меркурий

По словам фон Франца и Эммы Юнг, «расцвет литературы о Мерлине совпал по времени с популярностью Западной алхимии, а в последней мы находим олицетворение тайного вещества, которое имеет поразительное сходство с Мерлином - а именно алхимический Меркурий (Emma Jung and von Franz 1970/1998: 368). Они также отмечают, что сами алхимики сравнивали Мерлина с алхимическим Меркурием (там же: 371). Укрепляя такую идентичность, мы читаем далее:

Замечательно, как много черт Мерлина и Меркурия алхимиков сходятся. Оба способны к бесконечным преобразованиям. Обоих сравнивают с Христом и Антихристом. Оба служат аналогами вдохновенного дыхания Святого Духа или высмеиваются как лжепророки. Оба имеют природу трикстера, оба скрыты, оба являются таинственными агентами трансформации за спиной «Короля» и связаны с богами любви. Оба связаны с Сатурном, и оба

они порождают безумие или сами становятся безумны. *На-
конец, оба представляют тайну «божественного сосуда»,
который служит объектом поиска людей. Оба связаны с
опытом божественного в природе или в бессознательном.*

(Emma Jung and von Franz 1970/1998: 367-8)

Комментируя исторический фон, в котором эти две фигуры появились, авторы далее отмечают:

Удивительно, что такой образ Самости появляется почти одновременно как Меркурий в Западной алхимии, и как Мерлин в легенде Грааля. Это указывает на то, насколько глубокой в то время была психическая потребность в неразделенной персонификации воплощенного Божества, которая должна была исцелить противоположность Христа-Антихриста.

(Эмма Юнг и фон Франц 1970/1998: 372)

Они также предполагают, что имя Меркулинус, появившееся в популярном *Rosarium Philosophorum* XVI века, является гибридизацией Мерлина и Меркурия (там же: 371)*.

Помимо Меркурия Мерлин также был связан с кельтскими божествами Кернунном и Лугом (Tolstoy 1985: 246; see also Emma Jung and von Franz 1970/1998: 375). По словам Толстого, «рогатый хозяин леса» более подробно описывает дикого Мерлина из леса, а мастер-на-все-руки и волшебный герой Луг связан с культурным Мерлином как магом и советником короля (там же: 246).

* Можно было бы также вспомнить о домашнем животном фон Франц, Мариусе (мужская форма от Марии-Луизы), как называли её в близком круге коллег и друзей.

Теперь, после введения, я приступаю к определению ряда биографических симметрий между Мерлином и Юнгом. Это также поможет уточнить, что можно считать типичными «мерлинистскими» чертами.

Юнг и Мерлин

Ван дер Пост особенно касался рыцарского аспекта личности Юнга: *«Мир рыцарей Святого Грааля, начиная с пятнадцати лет, был его миром в самом глубоком смысле»* (van der Post 1976/1985: 150- 1). Будучи молодым человеком, это, по-видимому, представляло собой страстный общий интерес между Юнгом и его будущей женой (Baig 2004: 78). Во время его взрослой жизни также были резонансы с рыцарским поиском, как у Парсифаля.

Однако переход от Парсифаля к Мерлину, казалось бы, только зарождался в более поздней жизни, но несомненно, что это происходило под влиянием исследований его жены. Фон Франц фиксирует интенсивность такой идентичности: *«Когда ... Юнг познакомился с деталями саги Мерлина, он был потрясен. Не зная о ней, он сделал и испытал очень многое из того, что напоминает события жизни Мерлина»* (von Franz 1998: 279). Однако из биографии фон Франц неясно, когда именно это «откровение» снизошло на него*. Ключ можно увидеть в его «Ответе Иову» (опубликовано в 1952 году):

Миф - не вымысел: он состоит из фактов, которые постоянно повторяются и могут наблюдаться снова и снова. Это то, что происходит с человеком, и тогда у людей появляются

* Она пишет, что это откровение произошло почти через двадцать лет после его сна о Граале в Индии. Оно способствовало его реализации вплоть до конца его жизни (фон Франц, 1992/1998: 279).

мифические судьбы так же, как и у греческих героев... Это совершенно реально психологически, что бессознательное или архетип полностью овладел человеком и определил его судьбу до мельчайших деталей. В то же время могут возникать объективные, не психические параллельные явления, которые также представляют собой архетип. Это не только кажется так, это на самом деле так: что архетип работает не только психически в личности, но и объективно вне индивидуума.

(Jung 1952a: 409)

Если мы читаем этот фрагмент как имеющий личную актуальность, то может показаться очевидным, что он отождествлял себя здесь с библейским Иовом в своей личности №1, напоминающей его «противостояние бессознательному» середины жизни. Однако, с более широкой точки зрения и в свете того, что он недавно завершил «Эон» и был погружен в *Mysterium Coniunctionis**, более вероятно, что он размышлял о сверхъестественном сходстве между своей жизнью и жизнью Мерлина.

Однако при более пристальном рассмотрении буквальное сравнение Мерлина и Юнга неубедительно. Нам достаточно только рассмотреть следующее: рождение от Девы и Дьявола; способность к трансформации, маскировке, невидимости; магические подвиги сдвига гор, вызов наводнений и грозových бурь; участие в битвах; пророчествование, включая грядущих королей Англии; жизнь в лесу с волком; разговор с поросенком; тройная смерть от повешения, ранения и утопления; заключение в стеклянном замке; перемещение Стоунхенджа из Ирландии и т. д.

* Из всех его работ это, возможно, места, где тема Мерлина была бы наиболее подходящей.

Действительно, исследовать Мерлина очень сложно. Спивак отмечает:

Чтобы исследовать и определить эту архетипическую фигуру, я начинаю с сложной биографии Мерлина, основанной на амальгаме различных средневековых источников. Однако, если рассматривать этот огромный объем материалов с точки зрения логики и последовательности, то можно сбиться с толку из-за их вопиющих несоответствий, отсутствия в них прогрессии и наличия цикличности. Тем не менее, для более глубокого анализа центральное мифическое событие выявляется четко.

(Spivack 1992: 2)

Именно это «центральное мифическое событие» я сейчас попытаюсь осветить, выбрав несколько наиболее заметных характеристик Мерлина. В каждом случае я рассмотрю биографию Юнга через такую линзу и используя преимущественно символический тематический подход.

Необычное рождение и детская одарённость

Мерлин родился от девственницы и дьявола (инкуба). «Поэтому чудесный ребенок имеет сверхъестественные силы, унаследованные от своего inferнального отца, но из-за добродетели матери и собственного крещения эти силы не послужат дьявольским целям. Мерлин не станет антихристом» (Spivack 1992: 3).

Необычно, что и отец и мать Юнга были тринадцатыми детьми в своих семьях. Поэтому рождение Карла Юнга, ребенка

двух тринадцатых детей, считалось «очень хорошим знаком» (Bair 2004: 7)*.

Отец Карла и его дяди также были священниками. Поэтому он родился в глубоко укоренившейся христианской традиции. Однако его мать производила гораздо более «языческое» впечатление на молодого Карла. Видя её по ночам, он описывает её как *«странную... она была как один из тех провидцев, который в то же время является странным животным, как жрица в медвежьей пещере»* (Jung 1963/1995: 67). Для молодого Карла такая «языческая» природа резко контрастировала с внешним лоском её христианской личности (там же: 110).

Ван дер Пост затронул эти отношения: «Как будто «ведьма» в ней (в смысле идиомы предартурианского мира, в котором это слово имело положительный смысл) признавала, что в её сыне есть «Мерлин», который нуждается в защите магии, которую она чувствовала в «Фаусте» (van der Post 1976/1985: 88).

В детстве родители Юнга также спали в отдельных спальнях (1963/1995: 33). Иногда он мог думать, что действительно был сыном девственницы. Убедительным представляется утверждение, что его родительская среда олицетворяла язычно-христианскую двойственность: тему, которая пронизывает легенду о Мерлине.

Мерлин также повсеместно считался одарённым ребёнком, будучи одновременно мудрым и знающим, как старик и юноша. Юнг, несомненно, был вундеркиндом. Ещё в молодом возрасте он проявлял ненасытный аппетит к знаниям, например, посещал библиотеку своего отца. Взаимодействие между теми, что он называл своими личностями № 1 и № 2 в детстве, также резонирует

* Мерлин связан с числом тринадцать: он был погребен с тринадцатью магическими сокровищами; буква М является тринадцатой буквой в английском алфавите; он создал орден из двенадцати Рыцарей Круглого Стола с собой как тринадцатым рыцарем и т. д.

с идеей быть одновременно молодым и мудрым стариком. Мы могли бы также вспомнить здесь прозвище «Отец Авраам», данное ему его одноклассниками.

Два Мерлина

Тема двойственности пронизывает многие аспекты природы Мерлина. Она происходит из работ Монмута.

Чтобы быть Амвросием, служить Артуру, принять участие в битве при Арфдериде и жить в Каледонском лесу пятьдесят лет, этому Мерлину понадобилось бы три долгих жизни ... Абсурдность такого жизненного пути была сразу очевидна читателям Гальфрида, *которые пришли* к выводу, что должно быть как минимум два Мерлина - это различие, которое еще больше укрепило двойственную природу Мерлина и подготовило путь к будущим преобразованиям.

(Goodrich 2005: 5)

Два Мерлина жили очень по-разному. Более ранний Мерлин, советник королей, сыграл важную роль в создании нового королевства короля Артура и Камелота. Он также отлично преуспел в магическом и ораторском искусствах. В этой роли его описывали как «блестящего алхимика и астролога» (Zumthor, Goodrich and Thompson, 2005: 146).

Критическим моментом, который считается катализатором его ухода из светского мира, как правило, считается битва при Арфдериде в Шотландии. Некоторые исследователи рассматривали эту битву как исторический момент продвижения христианства во главе с королем Риддерхом и уходящим в небытие язычеством во главе с королем Гвенддолау (см. Jarman,

Goodrich and Thompson, 2005: 112). Кроме того, чудовищная резня и страдания, которые она вызвала, свели Мерлина с ума, побудив его отказаться от общества и вести одинокое и животное существование в лесу. Только спустя много лет в лесу он, в конце концов, восстановил здравомыслие и вновь вернулся в мирскую жизнь, по крайней мере, в некоторой степени.

Это, вкратце, описывает тех, кто стал известен как «два Мерлина». Толстой прослеживает исторические прошлые этих персонажей, утверждая о мифических корнях Мерлина в кельтском боге света, Луге* и кельтском боге леса, Кернунне. Фон Франц и Эмма Юнг занимают аналогичную позицию, но используют мифический «эквивалент»- Вотана, а не кельтского Луга:

В Мерлине, вероятно, воскрешён более древний образ Бога, образ, в котором аспекты Вотана смешиваются с элементами архетипически связанного Кернунна, образом внутренней целостности, который давит на его всё ещё невыполненные требования к человеку.

(Эмма Юнг и фон Франц 1970/1998: 375)

Тема противостояния культурного городского и дикого сельского образа жизни пронизывала всю жизнь Юнга с детства до самой старости. «ВСР» рассказывает, что первая часть его жизни двигалась к урбанистическому образу жизни. Однако после смерти его матери произошёл сдвиг, после которого он больше открылся для дикой сельской стороны своей сущности в форме своего отшельничества в Боллингене. Его поездки в Африку описывали восстановление связи с так называемым «естественным человеком».

* Фестиваль Луга (Лугнасад) отмечается 1 августа, через несколько дней после дня рождения Юнга 26 июля.

Такая дихотомия примитивной и цивилизованной жизни характеризует большую часть юнгианского мировоззрения. Например, Хоманс находит эту функцию центральной в своей работе: *«Я вижу психологию Юнга... как попытку интегрировать традиционные и современные направления в жизнь. Это социологический ключ к его системе»* (Homans 1979/1995: 140). Ван дер Пост описывает более широкий смысл этого:

Не последней услугой Африки Юнгу было то, что она подтвердила и подчеркнула реальность его собственной первобытной природы, которая уже вызвала большой конфликт внутри него в его студенческие годы. *Он говорил о борьбе между его «сельским или естественным мышлением» и «городским мышлением» в своих столкновениях с профессорами и сокурсниками в 1890-х годах в университете Базеля. Мне показалось, что этот огонь, необходимый для преодоления двух крайностей долгое время горел в нём не без участия Африки, но дома в своей привычной среде.*

(van der Post 1976/1985: 54)

Битва и безумие

До своего сумасшествия Мерлин участвовал во многих военных сражениях. Однако особый ужас и опустошение в битве при Арфдеридде стал поворотным моментом, повернувшем его жизнь в сторону изолированного лесного существования.

Аспект битвы также можно найти в воспоминаниях Юнга о себе. Например, Ханна вспоминает: *«Он писал, что часто чувствовал себя как на поле боя, говоря: «Теперь ты пал, мой добрый товарищ, но я должен бороться дальше»* (Hannah 1976: 91). Ван дер Пост отмечает название «Воспоминания, сны,

размышления» как «встречу со старым великим солдатом, вспоминающим о сражениях, в которых он участвовал» (van der Post 1976/1985: 172).

Ван дер Пост также отмечает, что в 1914 году Юнг под большим давлением опубликовал статью в Шотландии, так как думал, что сошел с ума: «Мне пришлось столкнуться с серьезным риском безумия» (там же: 156). На обратном пути из Шотландии он услышал, что объявили войну. По его словам, это событие «подтвердило ощущение, что всё из того, что со мной произошло, в каком-то смысле, также происходило и с моей эпохой» (там же). По сути, он допустил то, что назвал бы мистическим соучастием со своим временем. Возможно, это синхронистичность, что безумие Юнга усилилось из-за того, что эта новость застала его в Шотландии, где Мерлин якобы сошел с ума.

Помимо Первой мировой войны, такое было также после разрыва с Фрейдом и перед его последующем столкновении с безумием, или как он его называл «творческим недугом» или «конфронтацией с бессознательным». В это время он также отступил от активной общественной жизни.

Жизнь в лесу, шаман, пророк

Фон Франц и Эмма Юнг интерпретируют безумие Мерлина и его жизнь в лесу следующим образом:

Его безумие ... следует рассматривать как посвящение, посредством которого он вступает в более тесный контакт с потусторонними силами. В результате лечения он добровольно посвящает себя, как и многие шаманы, изолированному существованию в лесу на службу божественному.

(Эмма Юнг и фон Франц 1970/1998: 360)

Без сомнения, они подразумевали отшельничество Юнга в Боллингене. Легенда также рассказывает о руднике, который появился рядом с обителью Мерлина, воды которой, как говорили, могли излечить безумие (Stewart 2009: 324). В своей биографии фон Франц уточняет

Возле башни Юнга, как у Мерлина, сначала не было родника; Юнг вынужден был брать воду из озера. Однако через несколько лет он всё-таки появился совсем рядом с башней; Юнг получил его в свою собственность и смог использовать. *Правда, он не исцелял сумасшествие, но родник, который Юнг обнаружил в своей психике, несомненно, исцелил его.*

(фон Франц, 1998: 280)

Мы должны добавить, что сам Мерлин также порождал безумие. Соответственно, известно, что метод Юнга, используемый без осторожности, может развиваться в скрытый психоз. Таким образом, чтобы исправить более оптимистичную позицию фон Франц, мы можем сказать, что метод Юнга может как вылечить, так и породить безумие.

Безумие Мерлина и его способность разговаривать с животными и «читать язык природы» обычно рассматриваются как связанные со способностью предсказывать будущее. Действительно, в практике Юнга как аналитика мы сталкиваемся с аналогичным «чтением языка природы», т.е. с теоретической основой в его концепции синхроничности. Следующий пример показательный:

Например, когда Юнг занимался анализом в «зимнем саду», который был маленькой квадратной комнаткой в углу

его сада, прямо на озере», он мог принимать в расчёт, - рассказывает Ханна, исходя из исследований фон Франц, - что каждое естественное событие, такое как насекомые, влетающие в сад или озеро, которое шумит громе обычного и т.д., как синхронно относящееся к тому, что было сказано в анализе».

(Hannah, cited in Aziz 1990: 85)

Идея о способности Мерлина предсказывать будущее через знаки природы, возможно, коррелирует с предсказательной функцией Юнга, относящейся к интерпретации не только снов, но и связанных с природой синхроний.

Смех Мерлина

Смех Мерлина традиционно ассоциируется с пророчеством и интуитивным пониманием человеческой природы:

Этот смех особый, неудержимое ликование особого существа, которому видны невежество, откровенность или близорукость всего человечества... его смех - не светлый смех веселого существа. Он имеет более темное происхождение и значение.

(Micha, Goodrich and Thompson, 2005: 301)

Это «более темное происхождение и значение» усиливается у Люпака*:

Нигде Мерлин так не близок Сатане, чьим сыном,

* Алан Люпак (1946- наше время) — исследователь легенд эпохи короля Артура, начиная с их средневекового происхождения и заканчивая их проявлениями и адаптацией в наше время в культуре и литературе (прим. перев.)

согласно традиции он был,, как в своём маниакальном смехе ... Леденящий смех, который длится до смерти, настолько ужасен, потому что это смех над всеми нашими человеческими иллюзиями, что прогресс может улучшить мир, и смех над мечтой, что мы можем изменить состояние человечества и тем самым переделать мир. Это смех издевательский, и напоминает нам о наших людских недостатках, которые препятствуют всем нашим попыткам достичь истинного прогресса.

(Lipack, Goodrich and Thompson, 2005: 240)

Что касается Юнга, то нельзя сказать, что его смех был знаменит: «Даже когда ему было далеко за восемьдесят, когда Юнг действительно забавлялся, у него был естественный и заразительный смех, который, казалось, исходил от всего его существа и не был шёпотом» (Hannah 1976: 41-2). Ван дер Пост пишет о его «долгой любви к смеху» и о том, что он смеялся «так чудесно» (vanderPost 1976/1985: 48). Принимая во внимание многих людей, которые подтвердили свою сверхъестественную интуицию, возможно, что временами его смех имел какое-то отношение к пророчеству*. Его идея, что сон, имеющий предсказательную функцию, может поддержать такое заявление. Как критик современной культуры, я также предполагаю, что его смех иногда мог включать в себя демонический элемент.

Любовник

По-видимому, «есть два женских персонажа более или менее постоянно связанные с Мерлином, хотя и под разными

* «Снова и снова мы читаем истории о способности Юнга «читать мысли» (Anthony 1990: 100).

обликами» (Berthelot, Goodrich and Thompson, 2005: 165). Эти две женщины - его жена Моргана и Леди Озера, известные под именами как Нивия, Ниниан, Вивиан и Нимуэ. Личности этих двух женщин очень разные: «Моргана - более стабильный персонаж, особенно в ее отношениях с Мерлином, чем Леди озера» (там же: 167).

Ниниан, его молодая «волшебная возлюбленная» заманила и подкупила Мерлина, чтобы он научил её своей магии (там же: 166). После его согласия на эту просьбу, она затем применила магию против него, навечно зачаровав его. Согласно разным версиям этой истории эта ловушка находится в кустарнике боярышника, пещере, каменной гробнице или волшебном замке из стекла.

Юнгианские ученые легко узнают здесь параллели с его женой Эммой и его молодой любовницей Тони Вульф. Вероятно, Юнг «очаровал Тони» и познакомил ее с «магическими искусствами» своей аналитической психологии. Сон Юнга примерно в 1913 году, после завершения анализа Тони, изображает её в качестве женщины-феи, напоминающей «Ниниан» Мерлина*:

...ему приснилось, что он и Вульф вместе забирались на скалу в Альпах. Они были в окружённой скалами долине. Когда они приблизились к горе, они услышали пение эльфов. К его ужасу она вошла в эту гору и исчезла. Он проснулся в панике.

(Noll 1997: 94)

Возвращаясь к Мерлину, мы обнаруживаем версии более неразборчивого волшебника: *«Каждая девица, которая хочет*

* Рассмотрим также следующее: «Кто-то из Внутреннего круга заметил, что «Тони вся была духом. У неё как будто не было тела» (Down, cited in Anthony 1990: 31).

узнать какую-то магию, должна прийти и предложить себя Мерлину. Предположительно, в этом повествовании «мудрейший человек на Земле» собрал вокруг себя своего рода школу сверхъестественного искусства, в основном пророчеств и (черной) магии» (Goodrich 2005: 11-14).

Хорошо известна любовь Юнга к женщинам. Согласно утверждению Нолла (возможно, преувеличению), что «по крайней мере с 1909 года он прямо рекомендовал центральный принцип философии Гросса - многоженство - своим пациентам-мужчинам» (Noll 1997: 91). Он также создал вокруг себя круг женщин, известный как Юнгфрауэн (Anthony 1990: 72). Такая популярность также была связана с созданием школы или, что более противоречиво, по словам Нолла, с «культом». Нолл уточняет:

Я убежден в том, что Юнг считал себя религиозным пророком с необычайными способностями. Я также верю... что он сознательно посвятил свою жизнь религиозному сообществу, сосредоточенному на его личности и его учениях. Это было его призвание, и многие из его раннего круга учеников в Цюрихе во время первой мировой войны следовали за ним, потому что считали, что он «новый свет», харизматичный пророк новой эпохи.

(Noll 1997: xiv)

Интересной особенностью отношений Мерлина с его женским кругом является то, что «хотя [он] делился своей магией с женщинами, он скрывал свои пророческие способности» (Micha, Goodrich and Thompson, 2005: 71, 181). Юнг, конечно, обучал «магии» своей аналитической психологии. Однако, несмотря на собственный опыт «пророчеств» (например, его

видение «волн крови» перед Первой мировой войной, Вотана и нацистской Германии перед Второй мировой войной, его гравюры в Боллингене), он никогда не преподавал их как часть своего метода.

Башня

В конечном итоге Мерлин пошёл на компромисс со своим желанием сурового существования, согласившись выстроить башню в самом сердце леса. В разных версиях его башня также упоминается как Эсплюмуар* («линяющая клетка»), замок и обсерватория для астрологических предсказаний. Эмма и фон Франц интерпретируют его башню-обсерваторию:

Благодаря этой любопытной жизни в его лесной обсерватории, Мерлин как бы сливается с *Unus Mundus*, в союзе с источниками всего космического и психического существа, единство которого наиболее четко знаменуется в феномене синхронистичности, частью которого также являются астрологические совпадения.

(*Emma Jung and von Franz 1970/1998: 366*)

В этом описании легко распознается башня Болингена. Большая часть *Magnum Opus* Юнга (включая «Эон» и «*Mysterium Coniunctionis*») была написана в основном в Боллингене. Кроме того, «Эон» - это историческое описание месяца Рыб, с астрологической точки зрения совпадающего с христианским эоном. Мы также должны помнить, что Юнг

* *Esplumoir* (фр)- не имеет перевода и никогда не пояснялось, но, возможно, оно означает место, где линяли соколы, т.е. место для «линьки» или трансформации (прим. перев.)

выгравировал то, что считал пророческими видениями на стенах своего убежища в Боллингене (Hannah 1976: 341).

Королевский советник и «тайная трансформация короля»

Мерлин был не только направляющей силой при зачатии и судьбе Артура, но и его советником и доверенным лицом с момента создания нового королевства. Его также описывают как «тайную трансформацию короля» (Emma Jung and von Franz 1970/1998: 367—8). Мотив «советника короля» упоминается в связи с Юнгом во время обеих мировых войн. Ханна рассказывает:

Однажды он рассказал мне об очень любопытном опыте, который он испытал в середине Первой мировой войны (должно быть, около 1916 года). У него была целая серия снов, в которой он пытался убедить немецкого кайзера заключить мир! Но кайзер всегда отказывался, и, наконец, как сказал Юнг, бессознательное сдалось. Он сказал, что сны выглядели странно объективными, и он иногда задавался вопросом, были ли такие попытки в бессознательном самого кайзера.

(Hannah 1976: 132)

Во время Второй мировой войны были, по-видимому, схожие сны, но на этот раз они включали Уинстона Черчилля (там же, 293). Если рассматривать проект Юнга в широких масштабах, то он свидетельствует о теме «трансформации короля». Полезно помнить, что слово «король» в аналитической психологии часто интерпретируется как «доминирующая система ценностей культуры или цивилизации». Достаточно лишь рассмотреть

название «Цивилизация в переходный период»^{*}, чтобы оценить степень исключительности этой идеи мысли Юнга.

Создание нового мира

Мерлин также представляет собой творческий динамизм и руководящую силу, лежащую в основе создания нового мира. Он эффективно ведет человечество сквозь хаос и тьму перехода к новому порядку цивилизации. Поэтому получается, что тема Мерлина приобретает господство в периоды драматического культурного перехода.

Самое сильное литературное и научное увлечение Мерлином совпало с историческими периодами величайшей силы и величайшего мрака в истории Великобритании - Столетней войны и войны Роз, создания Елизаветинской и Викторианской империй и двух мировых войн - и в периоды, когда наши парадигмы науки и самой реальности пересматриваются.

(Goodrich 2005: 68)

Гарет Найт усиливает эту тему: «[Мерлин] - архетипический волшебник или мастер мудрости, чья функция состоит в том, чтобы направлять эволюцию человека и устанавливать модели цивилизации. Таким образом, он появляется в разные моменты, чтобы направлять, предупреждать, советовать или принимать меры в критические моменты» (Knight, Spivack 1992: 95). Драматический культурный переворот и обновление были темами, которые занимали Юнга в соответствии с его астрологическим мировоззрением. По словам Ханны:

[Он] уже некоторое время говорил на семинаре в

^{*} Том 10 из CW

1929 году о великих изменениях и потрясениях, которые следовало ожидать к окончанию эпохи Рыб, и перехода знака Весны в знак Водолея, водоносца. Поскольку очень немногие люди прислушались к предупреждению в «Вотане», он не надеялся или почти не надеялся, что его услышат.

(Ханна, 1976: 337)

Язычник или христианин?

Мерлин воплощает «динамичное диалектическое взаимодействие между язычеством и христианством» (Spivack 1992: v). Эта напряженность религий ставит фигуру Мерлина в переходный исторический и культурный контекст: «Понимание Батлера того, что магические соревнования представляют собой «форму борьбы новой религии над старой», делает Мерлина единственным выжившим представителем старой религии» (Spivack 1992: 30).

В свете этого Мерлин, по-видимому, был темным присутствием более старой религии, которая «оглядывается на таинственный Золотой век отношений человека с природой» (Goode, Spivack, 1992: 32). С этой точки зрения образ Мерлина появляется как компенсация и вызов преобладающему ортодоксальному мировоззрению и ценностям средневековой Европы:

Монмут... представляет средневековую христианскую точку зрения на то, что древние божества англичан, которые к тому времени уже скукожились до демонов, хотели привести в мир Антихриста и сына девственницы, чтобы он мог восстановить их силу в борьбе против царства Спасителя.

(Zimmer, in Goodrich and Thompson 2005: 266)

Здесь нам нужно только подумать о том, что Юнг отстаивал обновление христианства, чтобы включить в него языческий дух. Например, его описание Парацельса отражает его собственную личность: «Христианин и примитивный язычник в нем жили вместе странным и чудесным образом, чтобы сформировать противоречивое целое» (Юнг, 1942: 189). Как и Мерлин, Юнг защищает «третий путь», включающий как язычество, так и христианство. Фон Франц красноречиво описывает это:

Жестокость [этого] христианского морального дуализма требует *tertium quod non datur**; для символического решения, посредством которого жизнь может продолжить своё течение. Один из первых таинственных примирительных символов возникает в средневековой литературе в образе Мерлина.

(vonFranz 1998: 25)

Смерть Мерлина

Есть несколько версий смерти Мерлина: «Две версии [его] «смерти» напоминают Христа: в одной он заключён в гробу; в другой — ждёт под огромным камнем своего возвращения» (Guerber, cited by Goode, in Spivack 1992: 27). Другие версии включают так называемую тройную смерть и погребение заживо в подземной могиле. Я рассмотрю последние два варианта.

По словам Толстого, тройная смерть Мерлина возникла в древнем кельтском ритуале, когда его повесили с ног на голову, утопили и пронзили сердце. В этой версии, в момент смерти через повешение, посажения на кол и утопления в море, у Мерлина было видение обновлённого мира на дне океана. В этом видении

* «третьей стороны(лат.)- прим. перев.

он также понимает связь между нашим феноменальным миром и миром вечности (Blackburn, in Goodrich and Thompson 2005: 354). В некоторых версиях истории он превращается в рыбу в качестве воскресшей жизни.

Эти мотивы могут быть связаны с околосмертным опытом Юнга 1944 года. Последовательность событий включала (а) сломанную малоберцовую кость (лодыжку), (б) сердечный приступ и (в) инфаркт легкого. Эти три травмы значат тройную ритуальную смерть*: сломанная лодыжка (повешение вверх ногами), сердечный приступ (пронзание) и инфаркт лёгкого (утопление). Кроме того, в этом «опыте смерти» Юнг рассказывает о необычных видениях, напоминающих прозрение Мерлина на дне океана. Мы также можем сказать, что это видение дало ему обновленную творческую жизнеспособность и вдохновение. Кроме того, мотив воскресения в качестве рыбы после этой «тройной смерти» также проявляется в его околосмертном опыте на ранних стадиях выздоровления. Ханна рассказывает:

Юнг, должно быть, все еще пребывал в глубинах бессознательного, потому что он сказал Мари-Луизе фон Франц, что впервые переосмыслил свое тело, как у большой рыбы. Это был такой реалистичный опыт, что в течение некоторого времени, когда его кормили супом, он чувствовал беспокойство о том, не вытечет ли он снова через его жабры.

(Hannah 1976: 284)

* Юнг знал о тройной смерти Мерлина (see Jung 1955/1956: 81).

Можно также утверждать, что эта идентификация с рыбой символически переносилась в его творческую жизнь. Его последующее написание «Эона» было психо-историческим трактатом об эпохе Рыб.

Теперь я рассмотрю погребение Мерлина в подземной могиле. Этот мотив был истолкован анимистически: «чтобы обозначить тотемическое качество Мерлина как существа, имманентного по своей природе, но в то же время единосущного с человеческой жизнью» (Watanabe, Spivack, 1992: 143). Некоторые воспоминания о Боллингене Юнга обладают таким анимическим качеством, как ощущение вездесущности повсюду в природе (Jung 1963/1995: 252).

Хотя он не был «похоронен заживо в подземной гробнице», мы можем сказать, что его идеи и предполагаемые опыты третьей конъюнкции (соединения с Unus Mundus) коррелируют с этой парадоксальной идеей сохранения индивидуальности, но все же имманентной к природе и миру. Мы должны помнить, что к концу своей жизни он говорил о «другом Боллингене», подразумевая сохранение личной идентичности, по крайней мере, в смысле поглощения его личности № 2. Отрывок из его последнего записанного сна перед смертью также изображает мерлинистское поглощение имманентностью природы: «...*четырёхугольник деревьев, корни которых были в земле и обволакивали [меня], а среди них сверкали золотые нити*» (von Franz 1998: 287).

* * *

Объединив контекст этого заключительного записанного сна с фрагментом из «Легенды о Граале», было бы ясно, что фон Франц считала Юнга homo quadratus или homo altus ал-

химии: не чем иным, как воплощением легенды о Мерлине, отвечающей времени и культуре, в которой он жил.

Мотивы легенды о Граале выходят за пределы средневековья в наше время и, возможно, ещё дальше. Таким образом, Мерлин становится легендарным образом целостного человека, *homo quadratus* или *homo altus* алхимии, в котором обычный человек стал единым с целостностью, которая превосходит его.

(Emma Jung and von Franz 1970/1998: 365)

На языке аналитической психологии утверждение «стал единым с целостностью, которая превосходит его», коррелирует с идеей достижения третьей конъюнкцией как союза с Unus Mundus.

Юнг, Мерлин и переход эпох

Одна из ролей Мерлина, как советника короля, заключалась в том, чтобы пророчествовать о следующих королях Англии (психологически это можно рассматривать как «коллективные доминанты»). Как астролог, Мерлин также связан с круглой зодиакальной «таблицей». Он воплощает циклы и качества времени. Как уже упоминалось, его рассматривают как фигуру, которая существует за пределами ограниченных временных рамок эпохи Артура; типичный шаман и пророк, который появляется во времена разрыва и перехода.

В мировоззрении Юнга каждая астрологическая эпоха является уникальной доминантой, выражающей качество трансформирующего божественного образа. В частности, для него травматические переходы между такими эрами - это моменты, когда наиболее необходимо пророческое и духовное руководство; когда

появляется Мерлин. В этом контексте жизненный проект Юнга можно рассматривать как интенсивную концентрацию и творческое выражение «архетипа Мерлина», возникающего в момент, возможно, во время транзита от эпохи Рыб в эпоху Водолея. «Архетип Мерлина», как внутреннее качество естественного мира и олицетворение его, также воплощает уникальное мировоззрение, которое можно было бы назвать как целостным, так и герметическим.

ЧАСТЬ III

MAGNUM OPUS

...молоко [Пегаса] заменяет воду Водолея, которая является алхимическим девственным молоком, синонимом aquadoctrinae как одного из аспектов Меркурия...

(Jung 1973-75: 615)

ГЛАВА 9

СИНХРОНИЯ

Великое делание Юнга выходит за пределы его ключевой *Mysterium Coniunctionis*. В начале этой работы он упоминает ряд необходимых предварительных работ: «Психология переноса», «Эон», «Философское древо», «Синхрония: акаузальный принцип присоединения» и «Ответ Иову» (Jung 1955/1956: xv).

Возможно, «*Mysterium Coniunctionis*» состоит из трех частей, первые две из которых составляют 14 том его сборника работ. Третья часть — «Восходящая Аврора», написанная фон Франц (von Franz, 1955/1956: xv). По-видимому, Юнг хотел, чтобы все три тома были изданы под соавторством нескольких человек, следуя алхимической традиции адепта и *soror mystica*. Однако из-за ряда осложнений этого не произошло, что, по-видимому, очень его разочаровало (Hannah 1976: 230).

Фон Франц также принимала участие в работе над «Эоном», результатом чего стала её книга «Страсть Перпетуа» - эта работа описывает психологический переход от античности к христианству, тогда как «Эон» относится больше к христианской эпохе (там же: 300).

Подводя итог, «Великое делание» Юнга можно считать состоящим из следующих работ:

- Синхрония: акаузальный принцип присоединения

- Ответ Иову
- «Философское древо»
- Психология переноса
- Эон
- Страсть Перпетуа (фон Франц)
- *Mysterium Coniunctionis*
- «Восходящая Аврора» (фон Франц)

Я предполагаю, что он также считает, что работа его жены «Легенда о Граале» (дополненная фон Франц) подходит для добавления в этот список.

В нужной части плана данной работы основное внимание было уделено следующим работам: «Синхрония», «Эон», «*Mysterium Coniunctionis*» и «Легенде о Граале». В частности, я постараюсь ответить на следующие более узкие вопросы, совпадающие с главами 9-12:

1. В какой мере исследование Меркурия дополняет понимание концепции синхронии Юнга?
2. Приводит ли диалог между «Духом Меркурием» и «Эоном» к более дифференцированному пониманию понятия Юнга о Самости, как это проявляется через так называемый Эон Рыб?
3. Можно ли считать Меркурия «ключом», который открывает драгоценную перспективу для *Mysterium Coniunctionis*?
4. Расширяет ли исследование Меркурия значение оценки юнгианской точки зрения в легенде о Граале?

Теперь я перехожу к рассмотрению первого из этих вопросов.

* * *

Меркурий не фигурирует в работах Юнга о Синхронии (1951b, 1952b). Аналогичным образом, крупные пост-юнгианцы и физики с особым интересом к синхронии явно не воспринимали его всерьёз. Пост-юнгианский фокус был преимущественно

религиозным и психологическим (Aziz 1990), культурным (Main 2004), духовным (Main 2007, Sparks 2007), литературным (Combsand Holland 1994, Rowland 2005), научным с преобладанием квантовой физики (Peat 1988, Мэнсфилд, 2001) и научными теориями хаоса и сложности (Cambray, 2009). Заметным исключением является фон Франц, которая коснулась Меркурия и синхронии в разных местах, разбросанных по её объемным произведениям (например: 1980, 1992, 1997). Однако нигде в её работах мы не рассматриваем эту конкретную тему как центральную проблему.

Совсем недавно, возможно, из-за публикации на английском языке переписки Паули и Юнга (2001), тему Меркурия-Мерлина несколько реабилитировали (see: Sparks 2007, and Miller 2009). Это понятно, учитывая, что эти персонажи довольно заметны во снах Паули, как это видно из писем. Однако Спаркс и Артур Миллер также не рассматривали эту тему как центральную. Другие авторы, изучавшие переписку Паули и Юнга, также не интересовались Меркурием (Donad 2004, Zabriskie 2005. Lindorff 1995a и b, обращаясь к публикации немецких языков 1992 года, очень кратко коснулись этой темы).

Менее прямо, если слово «Меркурий», заменено на «трикстера» или «Гермеса»*, тема освещена в достаточной степени. С психологической и литературной точки зрения общая идея синхронии как трикстера и случайности была рассмотрена с разных сторон. Например, Мюррей Штайн пишет: «С большой справедливостью можно сказать, что греки называли опыт синхронии «Гермесом» (Stein 1983/2004: 19). Комбс и Холланд расширяют понятия до архетипических или универсальных трюков и описывают эту тему словами «божественный шут» или

* Здесь я вновь подчеркиваю различия между фигурами Гермеса и алхимического Меркурия (см. Главу 1).

«жонглер реальности», доводя до сведения, что «синхрония... в конечном счёте лучше всего осмыслена на языке мифа», (Combs and Holland 1994: xxxi). Пост-юнгианцы в работах по шаманизму также затронули синхронию (например, Williams 1981, Ryan 2002). Образ Меркурия, однако, с его специфически западной культурной окраской, много теряет, если его интерпретировать преимущественно в терминах таких описаний как «греческий Гермес», «шаманский трикстер» или «архетип».

Как указано во введении к этой главе, мы также должны помнить, что образ Меркурия глубоко погружает нас в более поздние и более эзотерические работы Юнга, такие как «Эон» и «Mysterium Coniunctionis». За исключением фон Франц (а также Спаркса, в меньшей степени), вышеупомянутые авторы никоим образом не занимались этими работами по отношению к концепции синхронии.

В заключение: вышеупомянутые авторы, на мой взгляд, не рассмотрели должным образом концепцию синхронии Юнга по отношению к Меркурию. Здесь я попытаюсь прояснить это. Ценность такой задачи, как я пытаюсь проиллюстрировать, заключается в том, что она добавляет собственно эзотерическую точку зрения (с акцентом на алхимию и астрологию) на существующие дискурсы о синхронии, начиная с таких, как религиозные, духовные, культурные, научные, литературные и психологические.

Изучение литературы выявило ряд подходов, которыми можно было бы продолжить эту тему. Например, соотношение средневековых концепций алхимического Меркурия по отношению к физике времён Юнга (с вниманием к теории относительности и квантовой теории) и с точки зрения более современных научных тенденций (таких как хаос, сложность и теория возникновения) в контексте концепции синхронии Юнга было особенно заманчиво и действительно занимало

значительное место в первых исследованиях.

Тем не менее, в соответствии с моей недавно возникшей темой построения жизненного мифа, я решил более твердо определить концепцию синхронии Юнга в его эзотерическом мировоззрении. Тем самым я утверждаю, что его эзотерическая идентичность (скрытая на более ранних этапах мысли) постепенно выходила на передний план в старшем возрасте, получив большое внимание в работах после 1944 года. В частности, я буду развивать тему алхимической конъюнкции (союза) в связи с сформулированной Юнгом концепции синхронии. Я начну с его астрологического эксперимента, касающегося супружеских пар, а затем расскажу о разнице его религиозных и физических кватернеров как элементов двух «больших картин» культурной конъюнкции. Расширяясь на «проблемном четвертом» в этих кватернерах, я рассмотрю «противостояние Паули с бессознательным» и его отношения с фон Франц. Наконец, я найду им место в теории Юнга (и фон Франц) в переходе от эпохи Рыб к эпохе Водолея как *heiros gamos*.

Конъюнкция брака

В начале своей концепции синхронии Юнг мог выбрать из нескольких способов предсказания в качестве экспериментальных примеров. Его круг интересов по таким темам включал И-Цзин, карты Зенера, астрологию, мандалы, сны и внетелесные переживания (см. Baig 2004: 334). Из них он выбрал астрологию. Кроме того, вместо того, чтобы смотреть на такие общие астрологические проблемы, как карьера, физические характеристики, дети, черты характера и т.д., он решил рассматривать положение Солнца и Луны, синастрии на супружеские пары (в алхимии это относится к теме конъюнкции). Астрологически такой выбор эксперимента можно считать довольно необычным.



*Рис. 9.1. Меркурий, выгравированный в Боллингене
(личная фотография)*

Для этого испытания он применил статистический метод в надежде получить эмпирическое доказательство астрологической «истины». Действительно, в первом раунде экспериментов он достиг необычайно значимого результата. Однако, как объясняла фон Франц, он был не вполне доволентаким результатом:

Однако этот положительный результат Юнга не устраивал. Когда однажды вечером он сидел перед своей башней в Боллингене, он внезапно увидел в игре света и тени злое лицо, смеющееся над ним из кирпичной стены (позже он изобразил это лицо в камне с помощью молотка и долото, и увековечил его как трикстера-Меркурия). Эта

мысль поразила его: что если Меркурий, дух природы, над ним пошутил? В более критичном и скептическом настроении он повторил эксперимент со второй партией гороскопов, и на этот раз результат был значительно менее точным. По всей вероятности, тот первый результат сам по себе был значимым совпадением, другими словами, явлением синхронии!

(von Franz 1998: 238)

Этот выгравированный шутник появился на его стене в Боллингене (см. Рис. 9.1). Его значимость заключается в том, что Юнг назвал бы архетипом конъюнкции в этой работе. Для него и его времени этот архетип имел решающее значение. Расщепление материи и психики в эпоху Рыб, по его словам, воссоединится как *heiros gamos* в имманентную эпоху Водоноса*.

Как уже упоминалось в главе 4, эти идеи конъюнкции имеют особое отношение к изображению Юнгом алхимического Меркурия как брачного кватернера: верх (дух) и низ (материя), невеста (Королева Луна) и жених (Король Солнце) - темы, которые снова будут пересмотрены позже, в главах 10 и 11. Таким образом, астрологический эксперимент подчеркивает идею Королевы Луны и Короля Солнца.

Однако его проект о синхронии воплотил большие амбиции. В частности, с помощью известного физика Паули он изо всех сил пытался создать единое представление о материи и духе: других двух компонентах этого брачного кватернера.

Религиозные и физические кватернеры

В конце своей работы о синхронии Юнг (при значительной помощи Паули) построил гипотетическую модель кватернера,

* Эти темы развиты далее в главах 10 и 11.

которая определила его концепцию синхронии в современном научном мировоззрении. На горизонтальной оси этого кватернера он разместил «Пространство-Время» слева и «Нерушимую энергию» справа. Вверху вертикальной оси он поставил «Причинность», а «Синхронию» внизу.

Здесь он также ссылался на свои уже сложившиеся идеи о христианском религиозном кватернере, как будто намекая на возможность эквивалентности между религиозными и физическими кватернерами. Он вспоминает здесь три-четыре двойственности, такие как христианская Троица в динамическом напряжении с «языческим кватернером, который обычно так любили алхимики» (Jung 1952b: 513). В своем религиозном кватернере проблематичный четвертый принимает множество форм, разбросанных по его произведениям. Однако в работе по синхронии он выбирает этого четвертого как «*serpens quadricornutus*: четырехрогий змея, который является дьяволом» (там же: 513), как показано на рисунке 9.2.

Эта концепция сильно предвзято относится к маскулинному, что указывает на то, что Юнг разделял мужской религиозный кватернер (дух) и женский физический кватернер (материю) с целью достижения великого синтеза: его идею конъюнкции.

Критический фактор такого синтеза зависит от «проблемного четвертого» в обоих представлениях. Именно здесь фигура Меркурия входит в картину, поскольку Юнг связывал эту фигуру с четвертым в обоих кватернерах. Например, в отношении религиозного кватернера мы читаем в «Эоне» «антропоморфного» четвертого, как двойного Меркурия, в форме «Марии или Дьявола» (Jung 1951a: 252).

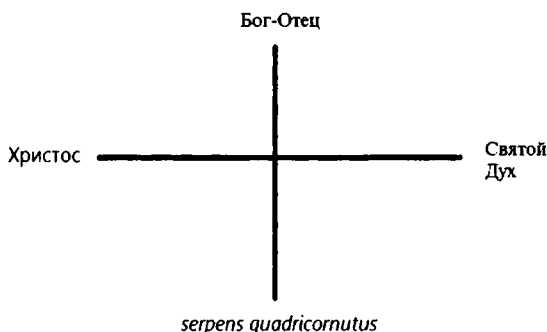


Рис. 9.2. Религиозный кватернер

Затем в «Mysterium Coniunctionis», касающемся физики и синхронии, он определяет более безличный образ: «Очевидно, что отчаянно уклончивый и универсальный Меркурий,- Протей, мерцающий в бесчисленных формах и цветах,- это не что иное, как «Unus Mundus», изначальное, недифференцированное единство мира или Бытия» (Jung 1955/1956: 462). Здесь он также считает синхронию «пара-психологическим» эквивалентом понятия Unus Mundus (см. 463-4). Эти представления изображены на рисунке 9.3.

Здесь мы видим Меркурия как общий символ проблемного четвертого, который охватывает как религиозные, так и физические концепции с позиции «третьего».

Примечательно, однако, что Юнг не пытается сделать большой синтез религиозных и физических кватернеров. Его внимание сосредоточено на четвертом в физическом кватернере, как принципе синхронии. Однако именно через эту концепцию можно выделить движение к такому синтезу. По словам Мейна: «благодаря Юнгу психика частично духовна, а связь психического и физического в синхронии может также служить основой для частичной интеграции религии и науки» (Main 2004: 177). Штейн далее уточняет:

Включая принцип синхронии в качестве четвертого принципа науки... современный человек, чья интеллектуальная приверженность научной рациональности и эмпирическому методу, будет иметь способ включить трансцендентность и божественную деятельность в мировоззрение, которое также полностью признало причинность пространственно-временного континуума.

(Stein, cited in Main 2004: 127)

По сути, его концепция синхронии демонстрирует «единую двойственную природу», такую как у Меркурия, в том, что она связана с «непокорным четвертым» в обоих представлениях: она участвует в природе духа (религиозном кватернере) и материи (физическом кватернере). Особое значение здесь имеет то, что Меркурий функционирует как более сложный символ проблемного четвертого в обеих системах, поскольку он глубоко втягивает нас в более поздние работы Юнга, которые он считал своими самыми важными (заявление, которое я попытаюсь обосновать в главах 10 и 11).

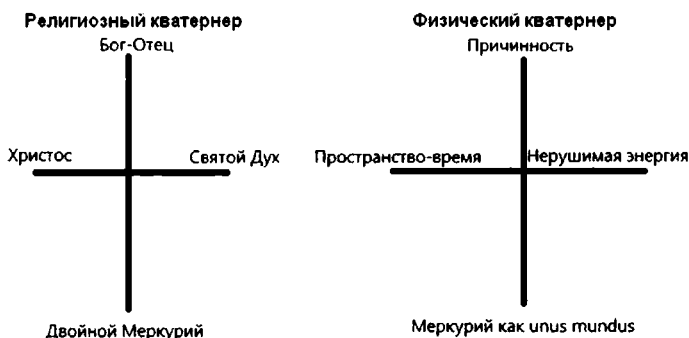


Рис. 9.3. Религиозный и физический кватернеры

Теперь я расширяю проблематику четвертого путем изучения личной жизни Паули, которая описана в его письмах к Юнгу. Сделав это, я попытаюсь исследовать, как Юнг представлял «эквивалентность» (посредством образа Меркурия) между такими, казалось бы, разрозненными концепциями, как «Мария или Дьявол» и «Unus Mundus».

Паули и проблемный четвертый

Письма Паули и Юнга показывают степень общего интереса к «проблемному четвертому». Рассматривая эту тему глазами (так сказать) Юнга и Паули, связь между синхронностью и Меркурием также становится яснее.

Работа с «проблемным четвертым» в религиозном кватернере, двойной Меркурий в форме «Марии или Дьявола» может быть связан на личном уровне с идеей Анимы и Тени аналитической психологии, проявленной через низшую функцию, например, через сны. Эта «юнгианская точка зрения» позволяет сблизить микрокосм личного и макромир культурного. Так, например, сны Паули и личная борьба с тем, что можно назвать образами Тени и Анимы, могут быть связаны с более крупными культурными проблемами; то, что юнгианцы могли бы рассматривать как формирование «нового мифа» с уникальной особенностью преодоления духа и материи. Теперь я расскажу об этих идеях через образы из снов Паули, такие как блондин, перс, незнакомец, мастер и китаянка*.

Паули связывал между собой постоянных и загадочных персонажей своих снов. Одного из них он описывал как молодого блондина младше себя (от 30 до 40 лет), с необычным

* См. Также работу Спаркса от 2007 года, особенно главу 3 «Незнакомец знает», для дальнейшего комментария к персонажам снов Паули.

и нетрадиционным мышлением. Он назвал этого персонажа «блондином». Он также описывал другую фигуру как темноволосого брюнета, и называл его «персом»^{*}. Описывая их отношения друг с другом, он писал: «Блондин» и «Перс» могут быть двойственными аспектами одной и той же фигуры (они никогда не появляются вместе). Эта фигура чрезвычайно напоминает психопомпа и имеет функцию, аналогичную функции Меркурия у алхимиков (Pauli, Meier [ed.] 2001: 30). Паули расширяет тему, отмечая, что в 1948 году эти две фигуры слились и объединили два противоположных полюса как тьму и свет в более тесной форме, которую он назвал «незнакомцем». Он описывал этого человека как блондина в тёмной рясе или наоборот, и писал Юнгу, что его работа над «Духом Меркурием» очень помогла ему понять этого персонажа (там же: 43). Далее он заявил, что этот образ «не делает различий между «физическим» и «психическим», и он также применяет математику к тому, что мы называем «герметическим миром психики»» (там же, 44).

В письме к Эмме Юнг Паули далее охарактеризовал «незнакомца», сравнив его, в частности, с Мерлином версии Робера де Борона, в которой его знание, укорененное в хтоническом происхождении, неоднократно возвращает его к природе (Pauli, in Meier [ed.] 2001: 50). Далее он писал: «Образ моего сна также «двухслойный»; с одной стороны, он - духовная светлая фигура с высшим знанием, а с другой — природный хтонический дух» (там же: 51). Для Паули эти характеристики способствовали тому, что «незнакомец» был не столько Анти-христом, сколько своего рода «Антиучёным», в том смысле, что ему отвратителен односторонний подход к науке в университетах того времени. Таким образом, во снах Паули «незнакомец» ино-

* См. Спаркс 2007:103-7, в котором «перс» относится к Заратустре по отношению к христианскому платоническому месяцу.

гда предаёт Огню эти «символы своего притеснения» (там же: 51). Паули далее писал о незнакомце, что «если он считает, что его игнорируют, он делает все возможное, чтобы привлечь внимание к себе. Например, посредством синхроний (которые он называет «радиоактивностью»)» и далее объяснил, этот «незнакомец» - это то, что не принимало научную картину мира около 300 лет назад и теперь бесцельно бежит в коллективном бессознательном, как пушка, сорвавшаяся с лафета» (Pauli, Meier 2001 [ed.] 2001: 51).

Продолжая, Паули описал незнакомца как имеющего не столько разрушительные отношения с современной наукой, сколько нетрадиционные, похожие на двусмысленные отношения Мерлина с христианством. Для Паули «незнакомец», как и Мерлин, хочет быть понятым и признанным в современной культуре и поэтому нуждается в искуплении (Pauli, in Meier [ed.] 2001: 51). Он писал, что «то, к чему он стремится, - это его собственная трансформация, и в этом эго-сознание должно помогать так, чтобы в то же время оно расширялось и расширялось» (там же: 79).

В этих описаниях «незнакомец» рассматривается как человеческая личность. Однако Паули также называл его более безлично как «архетипический фон, усеянный научными концепциями нашего времени» (там же, с. 40), с целью передачи «целостного понятия природы» (там же, с. 46).

Подобная идея появляется через другую выдающуюся фигуру во снах Паули, которую он связывал с Анимой, описывается по-разному как «тёмная» и «экзотичная», но чаще всего как «китайянку». Эта фигура Анимы для Паули имеет «знание» значимой целостности (Pauli, in Meier [ed.] 2001: 46) - мнение, которое он считал проблематичным для человеческого разума (там же: 90), включая его собственный. Для него «она»

все еще недостаточно связана с его рациональным эго (там же: 88). Следовательно, она впервые появилась как носитель «психофизических секретов», от сексуальности до тонких явлений экстрасенсорики (и мантики И-Цзин)» (там же: 88). Таким образом, научившись у китайки, он стал воспринимать «третий вариант» как развязку для таких предполагаемых двойственностей, как наука и мистика (ibid.: 88, alsoZabriskie 2005).

Однако, хотя эта фигура Анимы, у Паули она может «видеть» особым образом, у неё также есть ограничение: неспособность к таким рациональным процессам, как логическое мышление, математика, физика и т.д. Следовательно, ей нужен логос (Паули) как жених, что позднее приводит к чудесному рождению нового «незнакомца», имеющего и свет, и тьму, - сына, рожденного от реки - для Юнга, «векового сына матери» (Jung 1963 / 1995: 90, 117).

Паули изображал «незнакомца» и «китайку» как глубоко взаимосвязанных в пьесе не только личного, но и культурного значения. Например, на личном уровне он признал, что проецировал этих двоих как внутреннюю архетипическую ситуацию на его трудную «теньевую проекцию» отношений с его отцом и «светлую проекцию Анимы» на свою мачеху (Pauli, inMeier[ed.] 2001: 151)*. На культурном уровне он также прокомментировал опасное и подозрительное созвездие «светлой Анимы» в тайных отношениях с тенью в качестве Дьявола. Таким образом, в 1956 году, несомненно, под влиянием поздних книг Юнга, Паули писал:

На мой взгляд, только хтоническая, инстинктивная

* Жена отца Паули была намного моложе его отца (интерес в свете архетипического мотива Юнга Эроса-Логоса как старика и молодой женщины).

мудрость может спасти человечество от опасностей атомной бомбы, и именно поэтому материально-хтоническое, изгнанное христианством как недуховное, требует знака положительного значения. Это проявляется, в частности, в том, что темная хтоническая Анима теперь кажется мне высшей, и её связь со светлой (духовной) стороной «Учителя» является источником надежды. Итак, для меня свет и тьма больше не совпадают с добром и злом. Далеко в тёмных глубинах земли требуется принять женщину, так же, как и человека на небесах.

(Pauli, in Meier [ed.] 2001: 140—1)

Еще одним значительным следствием творческой встречи Паули с этими персонажами снов стала его новаторская идея (поддержанная Юнгом) нейтрального языка, который мог бы одинаково относиться как к психике, так и к материи. Для Паули язык психофизического фона является «языком притчей», который требует «самоотверженного труда», чтобы его можно было перевести на такой нейтральный язык (там же: 40).

Он также считал, что язык аналитической психологии недостаточен для такой задачи, и отметил, что такие понятия, как «Самость», «архетип» и т.д. не появлялись в его снах. Напротив, его собственный язык сновидений, систематически создаваемый благодаря «20 годам слушания», был «совершенно удовлетворительным». Язык, составленный из словаря слов, таких как «спектральные линии», «изотоп», «радиоактивность», «ядро», «изоморфность» или «автоморфность» (Pauli, Meier [ed.] 2001: 141-2). Действительно, в письме к Юнгу он заявил, что «мне не нужно было бы переводить его на язык психологии К.Г. Юнга, поскольку я считаю его менее дифференцированным,

чем мой собственный язык сновидений» (там же, с. 141-2).

Связь между этим языком сна и созданием нейтрального языка, казалось бы, была борьбой в том, что можно было бы назвать «конфронтацией Паули с бессознательным». В качестве примера следующий отрывок, в котором Паули размышляет о сне, дает представление о таком процессе.

Моя интерпретация сна в то время (это был хороший экзамен, а «незнакомец» в нём был экзаменатором, в котором слово «автоморфизм» имело эффект «мантры») заключалась в том, что был запрошен общий термин, который бы охватывают как Вашу концепцию архетипов, так и физические законы природы.

(Pauli, in Meier [ed.] 2001: 79)

Основной целью такого предприятия для Паули (создания нейтрального языка) была помощь в фундаментально важном «создании сознания» (индивидуации Юнга). Так, например, нетрадиционные научные исследования блондина и изучение таких явлений, как «космические лучи», по-видимому, имеют научную, а также религиозную функцию как личного, так и культурного значения. В этом контексте Паули отмечает, что научное наблюдение посредством «технического строительства аппаратов» и внутреннее психологическое наблюдение с помощью «методически управляемого воображения» с точки зрения бессознательного это «одно и то же» (Pauli, in Meier [ed.] 2001: 183).

Еще одна актуальная тема во снах Паули касалась тем вокруг «нового профессора». Это не соответствовало его дневной работе, но скорее отражало более полную и целостную концепцию, напоминающую старинное мировоззрение XVII

века, но также включало в себя такие культурные события, как современную науку и аналитическую психологию. В этой новой должности он должен был сформулировать не только такие идеи, как свой нейтральный язык и культурную проблематику, но также этические и личные вопросы.

Таким образом, во сне, о котором он рассказывал в 1952 году, китаянка общается с ним через балет мима и ведёт его через люк, вниз по лестнице и в подземный зал, где он должен выступит с лекцией для незнакомцев. Во время ожидания китаянка ритмично танцуетверху лестницы на открытом воздухе, а затем снова внизу, в непрерывном движении, которое напоминает Паули о «циркуляции света». Во время этого танца, когда её руки вытянуты, указательный палец правой руки указывает вниз, а указательный палец левой руки указывает вверх. Эффект этого танца заключается в том, что верхний и нижний миры «магически» уменьшаются. Когда Паули начинает подниматься на трибуну зрительного зала, он просыпается (Pauli, in Meier [ed.] 2001: 89—90).

Этот сон иллюстрирует роль этой китаянки как психопомпа. В психологии Юнга она необходима, чтобы «сшивать» сознание (верхний мир) и бессознательное (подземный) в интригующем и чувственном танце, как эрос в процессе индивидуации. При дальнейшем применении понятий Юнга «новый профессор» может означать его потенциальную новую персону как научную и уважаемую не только научными ценностями высшего мира (интуиция и мышление как его доминирующие функции), но и низшими и хтоническими (чувства и ощущения как его низшие функции). С этой точки зрения динамика его индивидуации (циркуляции света) побуждает его не только к большей личной целостности, но и к новой персоне. В целом, находясь в большей картине своего мировоззрения, он воспринимает

себя как облегчение процесса искупления фигуры Мерлина. Действительно, в письме к Яффе он писал: *«Я хочу узнать [Мерлина], поговорить с ним снова, принести ему искупление немного раньше. Поэтому, я считаю, что это миф моей жизни»* (Pauli, cited in Miller 2009: 196).

Итак, мы видим, как Паули рассматривал динамику «внутренней архетипической драмы» в качестве проявления своей личной жизни (тенева Анима), а также за счет непреодолимых культурных проблем. Это позволило расширить характеристику Юнга «проблемного четвертого» как двойного Меркурия в форме «Марии или Дьявола», а также в терминах «безличного мира» (например, психофизического фона и т.д.). Таким образом, благодаря этим образам мы приблизились к проблемам, связанным с «проблемным четвертым», относящимся не только к религиозному кватернеру, но и к физическому кватернеру, тем самым добавляя глубину тому, что Юнг и Паули понимали как символ Меркурия. В пути к распутыванию всего этого центральным «жизненным мифом» Паули был определён «искупление Мерлина».

Паули и фон Франц

Помимо Юнга, у Паули также была «тесная» и «бурная» дружба с фон Франц. Действительно, по слухам, между ними был роман (see Miller 2009: 213-14). Исследователи Юнга также, вероятно, согласны с тем, что фон Франц была его самым влиятельным последователем первого поколения, продвигающих концепцию синхронии. Для нее индивидуальный опыт синхронии, когда материя и психика сильно связаны и зеркально отражают друг от друга, можно понять с точки зрения алхимической конъюнкции:

...существует своего рода взаимосвязь материи и психики и в то же время обмен признаками, характерными для *heiros gamos*. Так что действительно: синхронное событие является актом творения и объединением двух принципов, которые обычно не связаны.

(von Franz 1980: 116)

С культурной точки зрения, она далее писала, что «рационализм XVII века... в конце концов, имел одно преимущество: он развёл отцовский и материнский дух настолько далеко, что теперь мы можем воссоединить их более чистым способом» (von Franz 1992: 157). Без сомнения, по её мнению, «бракосочетание» физики и психологии (особенно аналитической психологии) был средой для такого более чистого объединения. Возможно, она также изучала сильную интеллектуальную близость (и роман) между собой и Паули в мистическом ключе, соизмеримом с темой конъюнкции.

Например, фон Франц дала частичное объяснение «психофизическим секретам», которые объясняла китаянка для Паули в её трудах по И-Цзин. В этом контексте, основываясь на утверждении Юнга того, что «синхрония является предрассудком Востока, а причинность - современный предрассудок Запада» (cited in Peat 1988: 22), она провела довольно обширную работу, касающуюся концепций *Unus Mundus* и синхронии применительно к китайскому целостному мировоззрению. Она кратко заявляет об этом: «Китайская мысль предполагает, что вся природа есть психофизическое единство или имеет унитарную цельность. Эта цельность, однако, избегает наблюдения, которое концентрируется на деталях» (von Franz 1992: 26).

Дополняя эту точку зрения, фон Франц, в знак сочувствия Юнгу, также отстаивала такие астрологические концепции, как неизбежное пришествие эпохи Водолея, когда воссоединятся противоположности, такие как психика и материя. Учитывая такое астрологическое мировоззрение, ее randevu с Паули вполне могло иметь эзотерический подтекст (в их вспомогательной роликатализатора этой Новой эпохи), по крайней мере, по её мнению.

Алхимический союз

В обзоре: концепция частичного синтеза религиозных и физических кватернеров через проблемного четвертого объединилась вокруг темы конъюнкции и разыгралась в умах Юнга, Паули и фон Франц в качестве внутреннего драматического упреждающего в прогностическом и визионерском смысле, грядущего *heiros gamos* психики и материи в великом культурном масштабе (Pauli, Meier [ed.] 2001: 87).

Паули был настроен оптимистично в отношении этой новой возможности, хотя и не знал о её сроках: «когда бы это не произошло, я не сомневаюсь, что это будет самая лучшая судьба, которая может произойти как с физикой, так и с психологией» (там же: 122). Он считал, что это «намерение» бессознательного, которое, как он утверждал, проталкивало себя «смутно и отрывочно» в сознание людей. Для Паули это всё «потребует столь же больших усилий со стороны многих людей в том, что может быть далеким будущим, как развитие науки и техники за последние 300 лет» (там же: 142).

Таким образом, мы видим сближение мнений Паули и Юнга о существенной идее возможной взаимосвязи между психикой и материей. Паули, хотя и скептически относился к астрологическим убеждениям Юнга, по-видимому, не интересовался применением этой идеи к платоновским месяцам.

Для Юнга, напротив, эта концепция была важнейшей. Для него эта конъюнкция будет синхронистично согласовываться с эзотерической идеей рассвета эпохи Водолея (после разделения психики и материи в эпоху Рыб). В таком мировоззрении образы вертикальной рыбы (духа), горизонтальной рыбы (материи) и кувшина водоноса захватывают, в какой-то степени, ключевые элементы перехода между этими эонами Платона.

В алхимии эти элементы находят усиление в таких образах, как алхимическая реторта и два ртутных вещества. Например, средневековая алхимия имела для Юнга уже имела предполагаемое разрешение посредством «брака» в таких образах, как объединение в алхимической реторте двух существ противоположной природы, например, крылатого и бескрылого драконов (как представителей духовного и хтонического) в «нечто третье», которое сочетается с феноменом Меркурия-Мерлина. Казалось бы, Юнг также с оптимизмом полагал, что такой исторический раскол и последующий союз имеют творческий потенциал; что квантовый скачок сознания («творение во времени») станет более распространённым явлением для индивидуумов, синхронных с Новой эпохой, так же как его идея о воплощении (и дальнейшем пребывании) богообраза и претерпевании алхимической трансформации через процесс индивидуации.

Вкратце: из вышесказанного мы видим постоянную тему, возникающую вокруг идеи алхимической конъюнкции. Астрологический эксперимент включал солнечные и лунные знаки супружеских пар (невесты и жениха). Проблемный четвертый в религиозном и физическом кватернере подчеркивал существенную идею «духа-отца» и «мать-материю» как конъюнкцию высшего (духа) и низшего (материи). Описания конфронтации Паули с бессознательным и его взаимоотношения

с фон Франц позволили предложить дальнейшее развитие таких тем, как включение личного. По сути, мы стали свидетелями динамики четверной структуры конъюнкции Королевы Луны (справа), Короля Солнца (слева), Духовного Отца (высшего) и Хтонической Матери (низшего) в микромире личной драмы (как конфронтации Паули с бессознательным и его отношения с Юнгом и фон Франц) и в макрокосме культурного мировоззрения на переходном этапе (как психофизический *heiros gamos*, а также как Новая эпоха).

ГЛАВА 10

«ЭОН»*

В письме к Виктору Уайту Юнг написал, что «Эон» «стал для него шоком» и сказал, что он чувствует себя «совершенно неспособным к такой задаче» (2007: 103). «Эон», с его астрологической основой и использованием концепции синхронистичности, можно считать радикальным отходом от более «консервативной» предыдущей мысли. В частной беседе с Маргарет Островски-Сакс Юнг объяснил:

До своей болезни я часто спрашивал себя, разрешено ли мне публиковать или просто даже говорить о своих тайных знаниях. Позже я изложил все это в «Эоне». Я понял, что это был мой долг передать эти мысли, но я всё ещё сомневался, можно ли мне их выражать. Во время своей болезни я получил подтверждение, и теперь я знал, что всё имеет смысл и что всё идеально.

(цитируется у Эдингера 1996: 13)

Что касается «секретного знания», то можно также вспомнить алхимическую веру в то, что доктрина может проявляться

* Обсуждение слова «эон» см. в Jung 1984: 430; также Edinger 1999: 35 и Rowland 2005: 153-4.

как «дар Святого Духа» и как откровение природы, в отличие от книжного или научного знания (Jung, 1951a: 162). Мы также читаем, что это «чудотворная «божественная» Вода алхимии, двойной аспект которой представлен Меркурием» (там же, с. 180), а далее, что «иногда Меркурий - это вещество, такое как ртуть, а иногда это философия» (там же: 155).

Цель этой двусмысленной философии-вещества также была бы не чем иным, как достижением духовного преобразования. Юнг писал, что «в индийской «ртутной системе» тайное вещество называется пара-да: «ведущее на другой берег»; на Западе это Меркурий» (Jung 1951a: 152). Поэтому так же, как ртуть превращается в такие вещества как золото, а философский камень в лядис, так что алхимик сначала должен «закрепиться в ртути». Юнг далее объясняет: «Фиксация в Меркурии мудрецов тогда соответствовала бы традиционному Герметическому знанию, поскольку Меркурий символизирует Нус; через это знание Самость, как содержание бессознательного, становится сознательной и «фиксированной» в уме» (там же, с. 168-9). Оформленное в терминологии аналитической психологии, это, несомненно, значило бы «достижение осознания себя через процесс индивидуации».

Центральная тема «Эона», однако, сосредоточена вокруг понятия «Самости», проявленной в истории христианства. Эдингер описал это стремление как «культурную историю человеческой расы, как если бы это была история одного пациента» (Edinger 1996: 12). Более тонко, Роулэнд, используя концепцию Бахтина о хронотопе (коротко, единство пространства-времени), считает «Эон» исторической картой психики в четырех измерениях пространства-времени: «это попытка представить историю как

форму психической энергии» (Rowland 2005: 155).*

Возможно, самая важная тема «Эона», с подзаголовком «Исследования феноменологии Самости», касается *«отношений между традиционной фигурой Христа и естественными символами целостности или Самости»* (Jung 1951a: x) в контексте «Христианского эона» Рыб. Здесь Юнг утверждает, что культурная и религиозная история христианства разворачивается в пространстве и времени согласно астрологическому описанию Прецессии равноденствий. По его словам, это совпадение между религиозной и культурной историей и звездным повествованием является примером синхронистичности. Поэтому «Эон», среди прочего, является его попыткой обосновать это утверждение, ссылаясь на основные духовные тенденции (гностицизм, герметизм, христианство, алхимия и т. д.) и культурные моменты (Реформация, Ренессанс и т. д.), содержащиеся в этом периоде времени. Важно отметить, что для Юнга «Эон» также прослеживает культурную индивидуацию, благодаря которой политеистический языческий этап анимы/анимуса перешел к монотеистической стадии христианского самоопределения (Jung 1951a: 268). Фактически, «Эон» описывает оперную драму (культурную индивидуацию) религиозных, духовных и культурных форм, отражающую динамическое выражение и возрождение себя: идею трансформирующего божественного образа (там же, с. 192-4).

* * *

В дальнейшем я буду смотреть конкретно на концепцию Меркурия Юнга в контексте «Эона». Я основываюсь при этом на том, что, во-первых, обращение Юнга к этой теме негласное

* Более подробное описание хронотопа см. Rowland 2005: 142-55.

и неясное; во-вторых, её не было в пост-юнггианской литературе (по крайней мере, в той, о которой я знаю). Кроме того, как я проиллюстрирую, такое предприятие разъясняет как образ Меркурия, так и важные темы «Эона».

Мой метод заключается в установлении диалога между «Духом Меркурием» и «Эоном» посредством исследования по темам: (а) Христа и Меркурия в качестве символов Самости и (б) идея астрологических эонов по отношению к идее трансформирующего богообраза. Всюду верность оригинальным текстам обеспечивается почти полным ограничением ссылок на сочинения Юнга с акцентом на «Духа Меркурия» и «Эон». Обоснованием этого метода является раскрытие «того, что действительно сказал Юнг» в контексте этих менее изученных работ. Затем я завершу более широкую дискуссию.

Христос и Меркурий: символы Самости?

Нерешительно, будто во сне, интроспективная задумчивость столетий постепенно объединила образ Меркурия и создала символ, который, согласно всем психологическим правилам, состоит в компенсаторных отношениях с Христом. Он не предназначен для того занять его место или совпадать с ним, потому что тогда он мог бы заменить его. Он обязан своим существованием закону компенсации, и его целью является бросить мост через бездну, разделяющую два психологических мира, представив тонкий компенсационный контрапункт к образу Христа.

(Jung: 1943/1948: 245)

В «Психологических типах» Юнг дает определение «рабочей гипотезы» его концепции Самости. Здесь мы читаем об этом по-разному, как о «единстве личности в целом» и как о «трансцендентальной концепции», описывающей «психическую тотальность, состоящую как из сознательного, так и бессознательного содержимого». Далее он приводит примеры этого явления, которые встречаются в снах, мифах и сказках, такие как «царь, герой, пророк, спаситель и т. д. или в виде символа целого, такого как круг, квадрат, квадратура, крест и т. д.», а также как «*complexio oppositorum*, объединение противоположностей» (Jung 1921: 460-1). Для Юнга Самость - загадка, идея, которую «настолько трудно представить, что требуется множество разных выражений, чтобы выявить ее различные аспекты» (Jung 1951a: 196).

Для западной христианской культуры он считает фигуру Христа, нашего культурного героя, воплощением «мифа о Божественном Изначальном Человеке, Мистическом Адаме» (Jung, 1951a, 36). Он продолжает идентифицировать психологическую позицию символа Христа с архетипом Самости (там же: 37). Кроме того, он приводит различные качества образа Христа, чтобы показать аспекты *complexio oppositorum*. Например, как божество он вечен, но как исторический человек Иисус, он уникален и историчен.

Юнг также отождествляет Христа с *principium individuationis*, ведущим к «*mysterium coniunctionis*, который происходит как брачный союз противоположностей» (Jung 1951a: 64). В этом контексте его крест как невеста, дерево, церковь и т. д. представляет собой мистический союз с женственностью. Крест как страсть, как разделение на четыре и как верхний (духовный) и нижний (хтонический), как добро (искупленный вор) и зло (неискупленный вор), всё используются Юнгом для подтверждения

личности Христа как символа Самости и динамизма его жизни как процесс индивидуации (там же: 64-5).

Однако, по мнению Юнга, есть две особенно острые проблемы с идеей знакового Христа как архетипа Самости. Во-первых, у него нет тени; во-вторых, отсутствует женская часть. Первая из них касается недостающей злой, хтонической, инстинктивной полярности архетипа (там же: 43-4).

В этой схеме символу Христа не хватает целостности из-за недостающего злого и материально-хтонического. Юнг дорабатывает такой «недостаток», сравнивая образ Христа с его концепцией архетипа: *«Образ Христа настолько добрый, насколько и совершенный (по крайней мере, он должен быть таким), в то время как архетип (насколько известно) означает полноту, но далёк от совершенства»* (Jung 1951a: 69). Для него одностороннее архетипическое проявление Христа было предметом глубокого беспокойства.*

Помимо недостающей Тени, у Христа также нет Феминного. Несмотря на то, что женская часть в какой-то мере была присвоена «смертельному браку» дерева-креста как невесты и как Церкви (там же, 39), но всё равно здесь явно нет женского аспекта, такого как супруга, сестра или любовница в жизнь исторического Иисуса, представленного в традиционном христианстве.

По мнению Юнга, эти недостающие компоненты вызвали психологическую компенсацию в виде Антихриста как Тени и идею о том, что Христос по разным версиям имел сестру или невесту и/или проявлял андрогинизм, как например, в гностицизм-

* Например, в разговоре с Мигелем Серрано в 1959 году Юнг размышляет: «Вы знаете, что такое «Самость» для западного человека? Это Христос, ибо Христос - это архетип героя, представляющий высшую устремленность человека. Все это очень загадочно и порой пугает» (Serrano 1977: 56).

ме и алхимии. Таким образом, идея Христа как символа самого себя является убедительной, но несовершенной. Ему не хватает многих явных аспектов *complexio oppositorum*. В самом деле, он задаётся вопросом о том, есть ли более удовлетворительный символ, который дополняет такие «недостатки».

Отсутствие Тени и феминного

Юнг считает Антихриста «тенью самого себя (Самости?)» (Jung 1951a: 42). Для него диада Христа-Антихриста, таким образом, формирует дополнительные аспекты изначально единого архетипа.

Развивая идею первоначального единого архетипа, который разделился, Юнг ссылается на мифический мотив двух братьев, скрывающих вражду друг к другу: один темный, другой светлый, такие как египетский Сет и Гор. Тем не менее, есть ситуация, когда оба они объединяются в образе Осириса (там же: 123). Он определяет тот же мотив, связанный с христианством, из различных нетрадиционных источников. В одном примере он цитирует, что, как говорят, у Бога было два сына: Христос и его старший брат - Сатана (там же: 57, также 81). Здесь мы получаем ту же идею, посредством которой Христос и Антихрист связаны как братья с большим или высшим божеством. Юнг также подчеркивает примитивные христианские взгляды, что Христос разделял много «символов» или «аллегорий» с Дьяволом ... лев, змея, птица, ворон, орел и рыба »(там же: 72). Для него это все указывает на первоначальный единый архетип, который сочетает в себе духовный и хтонический характер и, следовательно, имеет потенциал для исцеления опасного расколотого архетипа.

Помимо недостающей тени, Юнг также указал на недостающую женскую часть во Христе как в богообразе. Здесь он снова обратился к нетрадиционным источникам, чтобы указать

на тенденцию к разрешению этого конфликта. Например, он отметил, что в некоторых средневековых изображениях у Христа проявляются грудь. Он также отметил из различных источников мысль о том, что Христос отделял от себя женщину на вершине горы, тем самым подразумевая первоначальную андрогинию. Ссылаясь на важную версию такого мотива, он также отметил, что после расщепления себя на мужчину и женщину на вершине горы Христос и его женственная часть затем выполняли *hieros gamos* путем совокупления (там же: 205-6). Опять же, такие изображения указывают на оригинальный целостный архетип (супругу Христову), который расщепляется, а затем воссоединяется в идее *hieros gamos*.

Для Юнга такие компенсирующие элементы отсутствующей тени и женственности в изображении Христа можно найти в скрытых тенденциях христианской культуры (например, христианской мистике, герметизме, гностицизме и алхимии). Тем не менее, он указывает, что основное христианство не рассматривает такие идеи как интеграцию зла и женственности или парадоксального божественного образа (там же: 42). Для него такие недостатки лежат в основе эпической духовной борьбы, которая простирается примерно через 2000 лет эона Рыб.

Старший брат Христа?

На заключительных страницах «Эона» мы читаем: *«Другой, четвертый, соответствует... в «христианской четверице»- если так можно сказать - Марии или дьяволу. Эти две несовместимые фигуры объединены в двойственности алхимии Меркурия»* (там же, с. 253).

Это, пожалуй, самое явное утверждение, которое Юнг делает в «Эоне», в смысле Меркурия как «разрешения» отсутствующей Тени и женственности в иконографии христианского божества.

Кроме того, его слова «если так можно сказать» предполагает, что Другой как недостающий четвертый находит только частичное выражение в христианских образах. Здесь он намекает на более глубокие подходы, как запечатлено в образе Меркурия, которые привлекают множество символических и мифических представлений, выходящих за пределы этноцентризма строго христианского мировоззрения (как мы уже убедились). В самом деле, он здесь намекает, что «Дух Меркурий» играет ключевую роль в более полном понимании этой концептуальной сложности.

* * *

В «Духе Меркурии» он более четко располагает образ Меркурия относительно христианского божества. Здесь эта фигура описывается по-разному: и как «хтоническая троица» (1943/1948: 221), и как «отражение бога в физической природе» (там же, 237) и как алхимический аналог Святого Духа (там же, 229). В этих аспектах Меркурий описывается как компенсационный образ христианского божества. В частности, Юнг кратко развивает (в этом тексте) отношения между Меркурием и Христом.

Исторически Меркурий может быть связан с предполагаемым основателем алхимии: Гермесом Трисмегистом. С другой стороны, историчность Христа основана на жизни Иисуса из Назарета. В этом контексте Юнг использует алхимические ссылки, чтобы построить образ Меркурия как первородного сына Бога и, следовательно, «старшего брата» Христа (1943/1948: 222-3). Основываясь на этом взгляде, он указывает на «компенсаторную симметрию», в которой Меркурий возникает снизу, восходит к небу и затем возвращается на землю в движении, которое объединяет Верх и Низ, в отличие от Христа и пути гностического искупителя: с небес на землю и обратно на небо (там же: 233).

Эти «два брата», Христос и Меркурий, описываются Юнгом как символы «Самости». В попытке решить эту концептуальную трудность он написал, что *«мы фактически сталкиваемся с двумя разными образами самого себя, которые, по всей вероятности, представили двойственность даже в их изначальном виде. Эта двойственность не была изобретена, но является автономным явлением»* (там же: 246). Расширяя эту тему, он пишет, что *«Христос выступает как архетип сознания, а Меркурий - архетипом бессознательного»* (там же, 247). Далее он пишет, что *«вначале были две фигуры, одна светлая и одна теневая, и только после этого свет сознания отделился от ночи и изменчивого мерцания её звезд»* (там же). Здесь мы находим резонанс с уже упомянутыми идеями о братьях, олицетворяющих свет и тьму, такими как Гор и Сет.

Здесь я вспоминаю определение Самости в 6 томе сочинений Юнга как сугубо унитарное и включающее как сознание, так и бессознательное. Это контрастирует с его идеей о внутреннем дуалистическом я как об «автономном явлении», что изображено в «Духе Меркурии» и напоминает идеи, которые уже обсуждались в качестве расколотого архетипа: светлый-духовный переломан хтоническим-инстинктивным. В 1951 году Юнг связал политеистически-языческих божеств с этапами анимы-анимуса, а монотеистическое божество к стадии культурной индивидуации Самости (1951a: 268). В этом смысле он концептуально несовместим, полагая два со-зависимых архетипа Самости в 1943-1948 гг.

Еще одна трудность - идея о «двух братьях» Христе и Антихристе. Она приводит к логическому выводу, что Антихрист = Меркурий, от чего Юнг предостерегал.

Для христианского менталитета тёмным антагани-

стом всегда является дьявол. Как я показал, Меркурий избегает этого предрассудка буквально на ширину волоса. Но он избегает этого, благодаря тому, что он пренебрегает ... любой ценой. Магия его имени позволяет ему, несмотря на свою двойственность и двуличность, оставаться вне раскола, поскольку он как древний языческий бог обладает естественной неразделенностью, непроницаемостью для логических и моральных противоречий. Это делает его неуязвимым и неподкупным, наделяет теми качествами, которые нам так необходимы, чтобы исцелять раскол в нас самих.

(1943/1948: 245-6)

Я также повторяю, что неотъемлемая идея Меркурия - это прогрессивное преобразование: от тайного вещества до завершённого камня, согласованное с его концепцией индивидуации как процесса, который начинается с активации Тени и «заканчивается» Самостью. Образы, которые подчеркивают его более темные, языческие и двойственные аспекты, таким образом, коррелируют с его алхимическим «нетрансформированным» состоянием (там же, 228). Поэтому на начальных этапах можно сказать, что Меркурий осквернён репрессированной тенью христианства как дьявол.

Христос, Меркурий и «недостающая женственность»

В отличие от образа Христа, алхимический Меркурий имеет многочисленные ассоциации и даже отождествления с женственностью. Мы можем вспомнить более раннюю цитату из «Эона», где Юнг связал женский аспект Меркурия с Марией. Однако в

«Духе Меркурии» изображенные женские образы явно языческие: «Лилит или Мелюзина» (Юнг 1943/1948: 199), «foemina или девственница» (там же: 212), «Афродита» (там же: 216). Особенно в случаях с Лилит или Мелюзиной, мы видим хтоническую полярность архетипа, которого нет в образе Марии.

Сексуальные и романтические образы также являются неотъемлемой частью образа Меркурия на разных этапах алхимической трансформации. Расширяя эту тему, мы отмечаем, что изначально Меркурий как тайное вещество проявляет единый и неразделённый гермафродитизм. Юнг, цитируя Кунрата, описывает это как «порождение гермафродитного семени Макрокосма» (1943/1948: 219). Такое начальное единое состояние также описывается как способный превращаться в мужчину с женской душой или наоборот. Во всем этом важны темы любви, страсти и либидозной похоти. Таким образом, «как и его божественная супруга, он легко превращается в богиню любви, и так же, как и в своей роли Гермеса, он является итифаллическим. Но его также называют «самой целомудренной девственницей» (там же: 226). Действительно, Меркурий представляет собой «непрерывное сосуществование», которое находится в нелегированной форме в тантрической концепции Шивы-Шакти» (там же: 231)*.

Символы Самости: змея и камень

В «Эоне», помимо более очевидных дополнительных черт Христа и Меркурия в качестве символов Самости, описывающих Верх, есть ряд других символов. Среди них наиболее приметны змей и ляпис (камень). Описана идентичность Христа-змия

* Возможно, стоит упомянуть, что приверженность алхимика к Великому Деланию в первую очередь может произойти из-за любовной раны, как «дротика страсти» Меркурия (Юнг 1943/1948: 231).

(1951a: 186, см. Также 247). Однако он подчеркивает, что змей чаще ассоциируется с Меркурием. Например, Райский змей представлен как более знающий, мудрый и «хитрый», чем Адам: «он старше него» (1943/1948: 245). Выраженный как *anima mundi*, *deus terrestris*, *serpens mercurialis* и т.д., это также не кто иной, как алхимический Меркурий. Как таковой он описывается по-разному как «высшая сила природы», «благословенная зелье», змей, обитающий внутри земли, и «пневма, которая скрыта в камне» (там же: 245).

Говорят, что этот «хитрый дух» превращается в ляпис, считающийся одним из основных алхимических достижений. В алхимии искупление «духа, дремлющего в материи», состоит не только из его извлечения, но и в трансформации, которая в конечном итоге примиряет этот дух с материей. Это частично объясняет алхимическую терминологию Меркурия как «сына мира» или «*filius macrocosmi*» (1951a: 66), по сравнению с Христом как «сыном человеческим» или «*filius macrocosmi*». Здесь уклон Юнга в основном связан с идентичностью Меркурия-ляписа, хотя он также даёт сильные ассоциации с личностью ляписа-Христа (там же: 67).

Комментарий

Наконец, связанная с этим озабоченность - это более позднее (после 1944 г.) понимание архетипа Юнга. В «Эоне» понятие архетипа как единственно внутри-психического модифицируется, чтобы включить экстра-психическое или внешний мир, который, по его словам, наполняет их нуминозностью и «космическим» характером (1951a: 196). Основываясь на этом взгляде, интересно, что он также считает ляпис не только символом достижения психического единства через индивидуацию, но и с

точки зрения сверхординарного или трансцендентного единства (там же, с. 170-1). В таких образах он ссылается на загадочное онтологическое измерение индивидуации, которое включает в себя мир и природу, вне внутри-психического и личного. В конечном счете, возможно, такие намеки помогли ему смириться с его пониманием алхимии: *«К сожалению, сегодня мы не так далеки от средневековья: нам еще предстоит преодолеть значительные трудности, прежде чем мы сможем понять реальную цель алхимии»* (там же: 157).

Вкратце, я подчеркиваю, что изучая более пристально «Дух Меркурий» по отношению к «Эону», мы приходим к расширению концепции Самости Юнга за пределы его «официального» определения 1921 года в 6 томе его «Собрания сочинений» и включаем в него по крайней мере следующие функции:

1. «Самость» и «архетип» в целом как расширение, выходящее за пределы личного внутри-психического, включает в себя мир/космос как экстра-психическое;
2. регенеративное «я» проявляется как трансформация божественного образа через пространство и время и как культурная индивидуацию;
3. сосуществующий «двойственный образ» в форме Христа-Меркурия, исторически проявляется в иудео-христианской традиции.

Теперь я рассмотрю вторую тему как идею трансформирующего богообраза, синхронистичного с астрологической эпохой Рыб.

Астрологический эоны: трансформирующие богообразы?

Астрономическое и синхронистическое мировоззрение лежит в основе работы «Эон». Например, Юнг делает довольно

грандиозное утверждение о том, что *«курс нашей религиозной истории, а также существенную часть нашего психического развития можно было бы предсказать более или менее точно, как по времени, так и по содержанию из прецессии равноденствий через созвездие Рыб»* (1951a: 95).

Тема «Эона» в основном сосредоточена на примерно 2000 лет «эпохи Рыб», синхронной с христианской историей. Таким образом, особый интерес представляет символ рыб. Для Юнга тот факт, что Рыбы - двойной знак (две рыбы), имеет большую поучительную ценность: он изображает «раскол архетипа» на противоположности. Самым примечательным из них является, возможно, «учение о двух сыновьях Бога» как расколе между Христом и Антихристом, о котором говорилось ранее. «Эон» рассказывает об историческом раскрытии этого «процесса раскола». Таким образом, он связывает первую рыбу эпохи Рыб с *«возвышенным и безупречным» Христом, а вторую рыбу с «царством Антихриста»*. Существует *«царствование» тысячи лет и «пришествие Антихриста»*, как будто между двумя королевскими братьями произошло разделение миров и эпох» (там же: 44).

По интерпретации Юнга качественный характер христианской религии в начале эона Рыб был психологически односторонним и, следовательно, обречен на драматический поворот от «добра» (Христа) к «злу» (Антихристу). Соответственно, *«приход Антихриста - это не просто пророчество - это неумолимый психологический закон, существование которого... дало достоверное знание о надвигающейся энантиодромии»* (1951a, 43). Он также считал переходные периоды (период первой тысячи лет, а затем снова в конце эпохи Рыб как «конец дней») бурными и апокалиптическими. Для него библейская интуиция, такая как «Книга Откровений», подразумевает,

что «anima Christiana» обладал пророческим знанием (там же: 36). В «Эоне» Юнг как «пророк прошлого» пытается провести эмпирическое исследование, чтобы доказать это.

В таком контексте он отстаивал идею божественного образа или Imago Dei как эволюционного, регенеративного и динамичного; как трансформация, ... которая *«параллельна изменениям в человеческом сознании»* (там же: 194, см. также 260). Здесь он присоединяется к гностической и алхимической идее о том, что *«создающее мир Божество несознательно, но может мечтать»* (там же: 192).

Сейчас я в хронологическом порядке перехожу к другой теме, начиная с Эпохи Рыб и проходя примерно 2000 лет этого зона до начала Эпохи Водолея.

Первая Рыба: Христос и новая астрологическая Эпоха

В 7 г. до н.э. небесные предсказатели предположили важное событие в истории человечества. В частности, в Рыбах было три соединения Сатурна-Юпитера. Одно из них произошло 29 мая с Солнцем в Близнецах. Само соединение произошло в точке Равноденствия на вершине между Овном и Рыбами (1951a: 77). Такое соединение двух больших и ярких планет в ночном небе создало бы зрелищный спектакль: звезду Вифлеема.*

О рождении и смерти Христа в контексте этого меняющегося-

* Хотя Юнг не говорит об этом, тот факт, что это произошло на пороге эпохи Овна и Рыб, может быть истолкован как синхронистичность этого как микрокосмическое событие (рождение особого ребенка) и макрокосмическое событие (яркая звезда на вершине) совпали в точке большого космологического и культурного значения как рассвет Новой Эры. Благотворный Юпитер и вредоносный Сатурн соединяются в этом конкретном астрологическом месте: самом острие Новой Эры, которое сигнализирует о переходе от Эона Овна к Эону Рыб.

ся века Юнг замечает: «в той мере, в какой Христа расценили как новый эон, всем, знакомым с астрологией, было бы ясно, что он родился как первая рыба эпохи Рыб, и был обречен умереть как последний овен уходящего века» (там же: 90).*

Отождествление Юнгом рождения Христа с Солнцем в Близнецах (29 мая) также подпитывает его общую идею о сущностной двойственности образа Христа, который отличается от мифа Христа-Антихриста, напоминающего египетских братьев Гора и Сета, «которые в некотором смысле предвосхищают драму христианского мифа» (1951a: 78). Далее он подчеркивает идею о том, что Иисус как двойственная личность, «часть которой восходит от хаоса или материи, в то время как другая часть нисходит как пневма с небес» (там же: 79). Здесь я добавлю, что двойственность созвездия Близнецов традиционно управляется Меркурием. Этот образ Христа, проявляющий «единую двойственную природу», напоминает Меркурия.

Однако в светском христианстве образ Христа не имеет ни теневой, ни женственной стороны. Этот образ, который поддерживает ценности совершенства, чистоты и духовного устремления, по существу представлен для Юнга первой рыбой созвездия Рыб. Эта начальная рыба поднимает голову вверх относительно эклиптики и, следовательно, означает для него высокие духовные устремления, характерные для первого тысячелетия Эона Рыб. В его интерпретации это создало опасный раскол единого архетипа на духовно-хтоническую и маскулинно-феминную оппозиции, а также подавление хтонического и женского (ранение христианской религии).

Вертикальная рыба первого тысячелетия затем уступает

* То есть, Эпоха Овна, овен, агнец и т.д.

место горизонтальной рыбе второго тысячелетия в механизме, благодаря которому духовные ценности поворачиваются вниз в сторону материализма: царствование Христа уступает место царствованию Антихриста.

Точка перехода: середина Эона

Возвращаясь к середине Эона, Юнг пишет, что это придавало им смелость духа: *«ереси росли повсюду как грибы, и в то же время противник Христа, вторая рыба, подобно дьяволу, появляется как демиург»* (1951a: 150). В течение этого переходного периода он описал сейсмические сдвиги в доминирующем религиозном духе, характеризующиеся появлением целого ряда новых религиозных движений, таких как влиятельное Движение Святого Духа Иоахима Флорского, но также и начало «дьявольских событий» и «исчезновения христианства» из-за появления нового духа рационализма и материализма (там же: 150).

В частности, он подчеркнул влияние Иоахима Флорского и его еретических учений о дуалистическом, двойственном и амбивалентном «архетипе духа», который допускал символическую, а не буквальную интерпретацию христианской доктрины (1951a, стр. 86). Он пишет, что Иоахим Флорский бессознательно продвинулся в сторону разрешения раскола Христа-Антихриста (там же: 86, также 82). Далее он уточняет: «нуминозность этого чувства усиливалась временным совпадением - «синхронией» - эпохи, в которой он жил с началом сферы «антихристианской рыбы эпохи Рыб» (там же: 85).

Юнг идентифицирует подъем латинской алхимии в предстоящие двенадцатый и тринадцатый века как продолжение этого духа (там же: 87). Таким образом, в средние века мы получаем такие идеи, как «химическая свадьба», *lapis philosophorum* и,

конечно же, известность образа Меркурия (там же: 39, 254). Такие объединяющие символы были Юнг интерпретировал как психические компенсации за христианский «архетипический раскол». В частности, он подчеркивает развитие концепции Меркурия как *«частично материального, частично нематериального духа, который пронизывает и поддерживает всё... В виде змеи он живет внутри Земли ... [и также] считается имеющим человеческий облик как гомункул или homo altus и считается хтоническим Богом»* (там же: 232).

В алхимии мы также видим мотив боевых крылатых и бескрылых змей (иногда драконов) как представителей двух сущностей Меркурия. В этом образе мы получаем змея-дракона, который коррелирует с двумя рыбами эпохи Рыб.

Вторая рыба: Антихрист

Подводя итог сказанному: дух энантиодромии, зародившийся в середине Эона, набирал силу через таких значительных людей как Иоахим Флорский, и продолжился с латинскими алхимиками, появившимися в двенадцатом и тринадцатом веках.

Затем Юнг переходит к шестнадцатому веку и времени Реформации, где прецессия равноденствия более точно совпадает с началом хвоста второй рыбы (1951a: 94)*. Здесь он ссылается на пророчество Нострадамуса об «узурпаторе с Севера», которое, по его мнению, подтверждает его взгляды на разворачивающуюся драму.

Подтверждая такое предсказание, он ссылается на католическо-протестантскую схизму в шестнадцатом веке как на побуждение сдвига энантиодромии, в которой предыдущие готические духовные устремления первой вертикальной рыбы

* См. главу 3 «Джон Ди», чтобы заглянуть в этот исторический период.

были заменены горизонтальной рыбой эпохи Рыб «антихриста» в новом *Zeitgeist*[1], характеризующемся колониальной экспансией и безудержной эксплуатацией природы, *«так что сегодня мы сталкиваемся с кризисом западной цивилизации, результатом которого представляется чрезвычайно сомнительным»* (там же, с. 95).

Таким образом, Юнг ассоциирует вторую рыбу с эпохой Возрождения и временем, в течение которого дух христианства *«претерпел странные языческие преобразования, заменив небесную цель земной»* (1951a, 43). Продолжая, он понимает Просвещение и Французскую революцию как дальнейшее развитие такого духа. В конечном счете, он полагал, что все это завершится «концом времён», как и ожидалось ранним христианством, и проявилось в то время, в котором он жил (там же: 43). В частности, он размышляет об отождествлении Мартина Лютера, катализатора Реформации, со «вторым антихристом», предсказанным Нострадамусом, который должен появиться после 1792 года*. Он добавляет, что нацисты считали Гитлера продолжением незавершенной работы Лютера (там же: 102).

Эпоха Водолея

Таким образом, Юнг считал нацизм воплощением Антихриста, который появляется в христианском «конце дней». Также очевидно, что он считал дуалистическим, двойственным и амбивалентным «архетип духа», который должен вступить в культурное сознание во время подготовки ко Второй мировой

* Юнг считал возможными кандидатами для первого Лютера, Нерона и Мохаммеда (1951a: 102).

войне, а также во время войны и в последующие десятилетия, в отличие от того, что произошло в середине Эона. Например, мы можем поразмышлять о его анализе 1941 года «Духа в бутылке», в котором он пишет о «буревестнике», освобожденном от мира (1943/1948: 203). Таким образом, неизбежные апокалиптические сценарии, такие как Вторая мировая война, были для него христианским мифом, касающимся его «конца игры» (1951a: 62).

Для Юнга переход нынешнего астрологического Эона (от Рыб к Водолею) был особенно опасен из-за крайнего расщепления архетипа и из-за прогрессивной эрозии богообраза (во втором тысячелетии), который характеризовал эпоху Рыб. Он предупреждал о такой *«зловещей реальности, которую нам показали через раскол нашего мира: уничтожение образа Бога сопровождается аннулированием человеческой личности»* (там же: 109, также 70-1). Здесь он больше не ссылается на Вторую мировую войну (уже завершившуюся), а на события, совпадающие с 1950-ми годами; то есть перспективой ядерного холокоста. Действительно, для него христианский «конец дней» (в конце концов) не достиг плодов во время Второй мировой войны.

Однако он не совсем пессимистичен. Он рассматривает предстоящую Эпоху Водолея как обладающую глубокой способностью к разрешению. Здесь нам нужно только остановиться на основных изображениях Водолея: человек, ангел, сосуд, «сладкая» вода. В таких изображениях можно выделить такие типичные символы, как антропос, чашу грааля, *aqua vitae*.

Действительно, главная тема Юнга в терминах этой Новой Эры касается проблемы противоположностей. Например, он пишет: *«Если, как представляется, эоном Рыб управляет архетипический мотив враждебных*

братьев, то подход следующего платонического месяца, а именно Водолея, соберёт в единое созвездие проблему объединения противоположностей» (1951a: 87). По этой теме он рассматривает алхимию, в частности, как воплощение потенциала исцеления такого раскола: «нам нужно вернуться к первоначальному, живому духу, который из-за своей амбивалентности также является посредником и объединителем противоположностей, идея, которая занимала умы алхимиков на протяжении многих веков» (там же: 86).

В сноске к этому отрывку он ссылается конкретно на «Дух Меркурий». Также примечательно, что он выбрал символ змея для представления культурной трансформации или «поворотной точки великой драмы» (1951a: 256) и написал, что «как змея, меняющая свою кожу, так и старый миф должен быть одет заново в каждом обновленной эпохе, если она не потерять свой терапевтический эффект» (там же: 181). Такие идеи особенно интересны в свете его герметически вдохновленной веры в то, что эон Рыб уступал место Веку Водолея. Для него то, что ранее было тeneвым и подземным, выносилось на «свет дня» через его жизненный проект в кайросе[2] нового расцвета.

Подводя итог: диалог между «Духом Меркурием» и «Эоном» показал интерпретацию Меркурия как «живого мифа», проецируемого как божественный нуминус на астрологические созвездия. В эпоху Рыб мы увидели сплавленного Меркурия, включающий в себя Христа как первую «духовную» рыбу, так и антихриста как вторую рыбу «материи», но взяв на себя роль «объединяющего третьего» в качестве *coniunctio*, которая превратится в единый амальгаму духа-материи в кувшине водоносца в эпоху Водолея. В этой концепции «поворот Великого колеса»

как прецессии равноденствий синхронизируется с алхимической трансформацией божественного образа. В этом великом повествовании эпоха Рыб и христианства считалась простой главой в эпической борьбе человеческого сознания по отношению к божественному нуминусу.

ГЛАВА 11

MYSTERIUM CONIUNCTIONIS

Mysterium Coniunctionis, написание которой у Юнга ушло около двенадцати лет, общепризнано считается самой значительной частью его magnum opus — его «последней большой работой» (Jung 1955/1956: v). Ее тема была изначально вдохновлена эссе Кереньи о сцене эгейского празднества в *Фаусте* Гете и такими работами, как *Химическая свадьба Розенкрейца* (ibid.: xvi). Согласно фон Франц, первый черновик этой работы был завершен в 1944 г. Она добавляет, что когда увидела Юнга после болезни, он сказал: «То, что я написал в *Mysterium* — это правда, мне не нужно менять текст. Но я только теперь знаю, насколько реальны эти вещи» (von Franz 1966/2000: xiii).

Первоначальный черновик этой работы был, очевидно, довольно тонким томом, состоящим из «ядра основных концепций, связанных друг с другом логически, в форме гипотетической конструкции» (Heisig 1979: 108). Согласно Джеймсу Хейзигу, обильные алхимические вставки Юнга раздули первоначальный замысел до неузнаваемости: «оригинальное собрание идей почти исчезло под весом их украшений» (ibid.: 108). Хейзиг далее пишет, что «нити догадок, фактов, подозрений и гипотез все переплетены в поток кажущихся бесконечными аллюзий,

которые смог бы разобрать только самый энциклопедический ум» (ibid.) И в самом деле, он отмечает, что никакого значимого развития психологии религии (кроме того, что можно найти в *Aion* и *Ответе Иову*) там найти нельзя (ibid.: 89). Поэтому *Mysterium Coniunctionis* он практически не рассматривает.

Напротив, агиографическое мнение Эдварда Эдингера заключается в том, что эта работа, вероятно, будет «основным объектом изучения на столетия» (Edinger 1955: 17). Согласно Эдингеру, Юнг здесь опосредует содержания из Коллективного Бессознательного: «он передает их через то, что я могу назвать только авторитетным сознанием» (ibid.: 18). Он считает, что эта работа имеет важнейшее значение: «...если рассмотреть ее в целом, в сумме вы получите крайне богатую картину анатомии индивидуации со всеми взаимосвязанными образами, рассеченными для нас» (ibid.: 20).

В своих *Лекциях по Mysterium* Эдингер считает «Дух Меркурия» дополнением к *Mysterium Coniunctionis* (Edinger 1955: 32). В конце комментария он утверждает: «Символизм духа Меркурия так важен для всех наших описаний автономной психе, и в нас, и в наших пациентах, что он должен иметь важнейшее значение для нашего сознания (ibid.: 296). Однако, несмотря на такую важность, он не занимается исключительно этой фигурой (сколько-нибудь пространно) ни в одном месте своего комментария. Его работа также в значительной степени обусловлена клиническими, а не культурными соображениями.

В общем и целом, я придерживаюсь мнения, что Хейзиг служит примером общей постюнгианской склонности обходить эту работу стороной. Действительно, относительную скудность исследований по *Mysterium Coniunctionis* можно отметить как

любопытное упущение.* Вдобавок, небезынтересно указать, что в этой работе Меркурий фигурирует как *самый* значительный персонаж, что подтверждается изучением его индекса:

Христос: 1/2 страницы

Антропос: 1/2 страницы

Самость: 1/2 страницы

Меркурий: 2 страницы.

Как развитие *Aion*, которая была детально посвящена эре Рыб, есть искушение предположить, что эта ключевая работа совпадала (по замыслу Юнга) с приближением эры Водолея. Для подкрепления этой идеи я укажу, что в 1929 г. (и снова в 1932 г.) он «пророчил» начало Новой Эры в десятилетие 40-х годов — в то десятилетие, когда он работал над *Mysterium Coniunctionis*. В это десятилетие, когда прецессия равноденствий дошла до «первой звезды Водолея», он был погружен в «соединение противоположностей», которые, как предполагается, были разорваны в эру Рыб. Для Юнга, цитирующего даосскую философию, небеса и земля были разорваны по «непостижимым причинам» и «могли снова сойтись, только если мудрец восстановит Дао в себе при помощи ритуальной медитации» (1955/1956: 419). Он приравнивает такое даосское «бракосочетание неба и земли» к алхимическому *mysterium coniunctionis* (ibid.: 463-4).

Мой метод здесь заключается в том, чтобы предоставить определенные описания, сконцентрированные на уточнении роли Меркурия, каким он представлен в *Mysterium Coniunctionis*. Основная причина, опять-таки, заключается в том, чтобы строго придерживаться «оригинальных текстов» в свете нехватки

* Несмотря на это, многие юнгианские работы часто цитируют и обсуждают аспекты *Mysterium Coniunctionis* (например, Hillman 2019, Grinnell 1973/1989).

исследований в этой конкретной области

Выбранные мной темы позволяют некоторую степень повествовательной связанности, объединенной вокруг темы Меркурия. Я начну с установления широкого мифического основания, после чего определю основные компоненты *coniunctio*, такие как Солнце и Луна. За этим следует их бракосочетание и последующее рождение *filius philosophorum*. Идея Солнца (преображение образа Бога) и Луны (возвращение женского) затем развивается, а идея *coniunctio* расширяется, чтобы включить в себя три *coniunctio* Дорна. Я закончу беглым обзором *Aurora Consurgens* фон Франц и окончательными выводами.

В течение всего изложения нужно держать в уме исторические обстоятельства этого десятилетия, а также личное положение Юнга. Прежде всего, в 1939 г. разразилась Вторая мировая война, закончившаяся в 1945 г. Далее, на личном уровне, Юнг был занят интенсивной умственной деятельностью с такими светилами, как Паули (физика) и Виктор Уайт (католичество). Это было десятилетие, в течение которого пострадало его здоровье, не только во время околосмертных переживаний в 1944 г., но и во время повторяющихся приступов нездоровья и утомительных недомоганий, что очевидно по многим письмам в этот период.

Алхимический миф

В главе 10 я сконцентрировался преимущественно на фигуре Меркурия в связи с Христом. В *Mysterium Coniunctionis*, однако, Юнг значительно расширяет сферу значений Меркурия в отношении к христианству.

В этой работе мы наталкиваемся на два изображения *quarternio*; одно алхимическое и одно христианское. Что касается христианского *quarternio*, его вертикальная ось состоит из *Pater Auctor* (вершина) и *Spiritus Sanctus* (низ), а на горизонтальной

оси из *Filius Salvator* (слева) и *Diabolus Antichristus* (справа). Что касается алхимического *quarternio*, то на вертикальной оси *Principium Mercurius* (вершина) и *Filius Mercurius* (низ), а на горизонтальной оси *Filius, Frater, Pater, Sol* (слева), *Filia, Soror, Mater, Luna* (справа) (1955/1956: 101-2).

Они далее развиваются через установление *трехчастного процесса* в форме зачина, драмы и затем разрешения в том, что на поверхности кажется двумя взаимно исключающими «мифами». Для алхимического мифа начало — это зачин как *Mercurius*. В его развитии мы получаем *Sol* и *Luna*, которые затем ведут к окончательной цели *Filius Mercurius*. Для христианского мифа начало — это *Auctor Pater*. Он развивается в конфликт между *Salvator* и *Diabolus* (Спасителем и Клеветником — прим. Ред.) и окончательную цель *Paraclete* (Заступника — прим. ред.) или *Святого Духа*, связываемого с Церковью или Царством Божьим (*ibid.*: 103).

В христианской модели *Auctor Pater* — это всезнающее божество, как Бог, который создает мир и вселенную, согласно задуманному плану. Создав ее, он (по большей части) исчезает из мира, но затем появляется вновь в форме Богочеловека как Иисуса Христа: сына Божьего, сына Человеческого. В этой схеме противник Христа, дьявол, искушает человечество ко греховной жизни, которая удовлетворяет инстинктам, но ведет к проклятию в посмертии. Отдельные люди оказываются в конфликте между Христом и дьяволом. Искупление возможно через *imitatio Christi*, ведущее к вечной жизни в трансцендентном Царстве Небесном после смерти. Хотя человечество по сути своей отчуждено от божества, есть случаи, когда может произойти прямое переживание и наставление от Бога при исключительных обстоятельствах, таких как присутствие Бога как Святого Духа.

В алхимической модели главное божество имманентно и существует в самой ткани материи и материальности как *Deus Terrenus*, рассеянный (вездесущий) по природе. В своей естественной форме это гермафродитное дремлющее божество во многом бессознательно, а также скрыто для профанного сознания. Оно, как христианский Бог, скрытое божество или *deus absconditus*. Однако, в отличие от христианского божества, оно требует искупления через усилия алхимика. Посредством делания алхимик действительно вмешивается в эту сущность и стремится искупить ее через мучительные испытания трансформаций и успешные алхимические операции. Парадоксально, но эта сущность также направляет процесс. Если все идет хорошо, алхимик также преображается и искупляется, хотя это, очевидно, имеет второстепенную важность (1955/1956: 349).

В процессе делания изначальная гермафродитная материя как *Principium Mercurius* дифференцируется на половые противоположности, как Солнце и Луна (Король и Королева и т. д.), как активный и пассивный аспекты двойственности Меркурия соответственно (ibid.: 101). Посредством алхимической мистерии брака, как *coniunctio*, Солнце и Луна затем соединяются и порождают *Filius Mercurius* как камень, который сочетает Солнце и Луну в загадочном единстве.* Этот многоименный камень — как *filius macrocosmi*, *filius regius*, *filius Mercurius* и т. д. - считается спасителем натурального мира, тем самым завершая работу христианского искупителя, который был спасителем только человечества (ibid.: 34, 216).

Эти описания, намеренно упрощенные, дают представление о том, как христианская и алхимическая концепции и сходны, и различны. Следует отметить степень, в которой фигура Мер-

* Эта основная трансформация образует подзаголовок *Mysterium Coniunctionis* — разделение и синтез психических противоположностей.

курия фигурирует в алхимическом мифе. Действительно, Юнг подчеркивает, что «делание — это ... трансформация, субъектом и объектом которой является ускользающий Меркурий» (ibid.: 218).

Другое важное отличие между алхимическим и христианским «мифами» касается идеи делания как страстей. Так, согласно Юнгу, трансформации и операции над различными веществами в реторте означали для алхимика не только трансформацию божества, спящего в материи, но также соответствовали глубокой психологической и духовной трансформации адепта, которую он уподоблял страстям. Однако, эти страсти описываются иначе, чем «подражание Христу». Скорее это «точная противоположность», «спонтанный» и «невольный опыт священной [алхимической] легенды», в котором «истинный человек» как образ Христа ассимилируется его самостью. Он подчеркивает, что такие мучительные страсти «происходят не только с самим алхимиком, но и с «истинным человеком», которого [он] ощущает близ себя, в себе и в то же время в реторте» (1955/1956: 349).

Такие представления, в некоторой степени, соответствуют личному переживанию божественности у христианских мистиков через благодать «блаженной простоты» «сперматического и животворящего» Святого Духа (ibid.: 113, 375). Однако, для алхимика такая благодать имеет тонкое отличие, так как она мыслилась исходящей из природы через Меркурия в его форме *spiritus vegetativus* (растительного духа — прим. ред.) или как *lumen naturae* - фигура, происходящая от имманентного алхимического божества как противостоящего трансцендентному христианскому божеству (ibid.: 127). Другое ключевое отличие в глубоко женственных коннотациях алхимии. Королевское искусство, таким образом, описывается как «королева сердца алхимика, она одновременно его мать, его дочь и его возлюбленная,

и в его сердце и его аллегориях разыгрывается драма его собственной души и его процесса индивидуации» (ibid.: 381).

Теперь я рассмотрю алхимический кватернер и трехчастный процесс, обратившись к главным действующим лицам этой драмы как Солнцу, Луне и Меркурию и их «магическим соответствиям».

Солнце, Луна и магические соответствия

В средневековой алхимии «магическое соответствия» относятся к идее симпатий между уровнями естественного и сверхъестественного мира. Прежде всего это миры неорганический, человеческий, небесный и божественный (1955/1956: 184). В таком мировоззрении, например, элемент золото соответствует солнцу, королю, аспектам человеческой психики и Богу.* В *Mysterium Coniunctionis* два набора магических соответствий, играющих значительную роль, включают в себя:

Сера — Солнце — Король (мужское)

Соль — Луна — Королева (женское)

В каждом случае алхимическое вещество (Сера, Соль) соответствует небесному телу (Солнце, Луна) и царственной фигуре (Король, Королева). Они также представлены как противоположности, с включением Меркурия, следующим образом:

Сера — Ртуть (Меркурий) — Соль

Солнце — Меркурий — Луна

Король — Меркурий — Королева

В этих схемах фигура Меркурия играет центральную и

* Событие, включающее в себя солнце, такое как затмение, таким образом считается благоприятным временем для «царя» и имеет отношение к вещественному золоту в алхимической реторте и божественному золоту как Божеству.

опосредующую роль. Как уже обсуждалось, эта фигура появляется как первоначальное алхимическое «вещество», как загадочный гермафродитный *Principium Mercurius*, который затем дифференцируется на активную часть как красное-сера-Солнце-Король и пассивную как белое-Соль-Луна-Королева.

Юнг амплифицирует (расширяет понимание и значение — прим. ред.) каждую из них обильным алхимическим материалом. Он открывает, что каждое вещество через проявление уникальных качеств также разделяет множество свойств. Склонность считать серу и соль как взаимно исключающие противоположности, например, показывается как несоответствующая фактам. Каждое из них выказывает утонченную сложность и имеет врожденные сходства со своей так называемой противоположностью, напоминая о китайском символе Инь-Ян. Для Юнга важнейшее значение имеет то, что алхимия — это бессознательная компенсация чрезмерно рационалистического взгляда на мир: «вечные образы далеки от непротиворечивого смысла» (1955/1956: 333).

Несмотря на богатую двусмысленность таких концепций, как Соль, Меркурий и Сера, есть, тем не менее, отчетливая склонность к относительно специфическим смыслам.

Бракосочетание Солнца и Луны

Солнце и Луна, как активный и пассивный аспекты Меркурия, дифференцируются из первоначальной «гермафродитной материи» - *Principium Mercurius*. Бракосочетание мужского-духа как Солнца и женского-материи как Луны, как *coniunctio*, считалось Юнгом «центральной идеей» алхимии (1955/1956: 89, 457). Это бракосочетание, по его словам, происходило в «третьем», которое было общностью обоих светил: «*Mercurius masculinus* и *Mercurius foemineus* соединяются в *Mercurialis*

menstrualis и через него, который суть «вода» (ibid.: 462).

Юнг выражает ту же идею в алхимическом мифе, в котором первоначально единый мир (*unus mundus*) разделяется на два мира небес (духа) и земли (инстинкта), и это разделение, очевидно, необходимо для воплощения потенциального или *mundus* в реальность как «десять тысяч вещей» эмпирического мира (ibid.) В этом бинере духа-инстинкта лежит вездесущая и скрытая «третья вещь», сопричастная обоим природам и способная восстановить раскол посредством «святого супружества». Алхимически эта «третья вещь» как Меркурий — это загадочный и парадоксальный «флюид», катализирующий любовные отношения как «сладкий аромат Святого Духа», духовная вода, *aqua permanens*, *aqua aeris* (воздушная вода) и т. д. Как среда, в которой происходит coniunctio Солнца и Луны, это чудесное море, которое «смягчает и соединяет противоположности» (1955/1956: 461-462).

Посредством магических соответствий coniunctio сочетается на разных уровнях существования. Они включают в себя: вещества в реторте; Солнце и Луну»; небеса и землю; короля и королеву; души алхимика и его *soror mystica*. Само coniunctio также требует набор образов, чтобы ухватить его разнообразные грани как процесса, в котором «крайние противоположности соединяются» (ibid.: 166). «Спагирический брак», таким образом, выражается не только как эротический, но и как напряжение противоположностей. Например, в одной версии мы читаем о женщине, которую преследует «седой, крылатый, итифаллический старик. Его зовут ... Сияющий Свет ... а она — Темная Вода» (ibid.: 149). В другой мы слышим о нем как о борьбе крылатых и бескрылых птиц или драконов (ibid.: 117, 151). Иначе это совокупление или борьба «кобеля и суки» или «петуха и курицы» (ibid.: 29, 147). Более глубоко, это также

«бракосочетание неба и земли» (ibid.: 419). Менее загадочно, Юнг описывает его как «архетипическую драму», в которой «сталкиваются древнейшие человеческие эмоции», и как «моральную задачу привести женский, материнский фон мужской психики, охваченный страстями, в гармонию с принципом духа — воистину геркулесовы труды» (ibid.: 41). В сущности, он отмечает, что алхимики опирались на большое количество вариантов темы *heiros gamos* в своих попытках «выразить почти непостижимую природу мистерии» (ibid.: 470). Несмотря на эти различные мотивы *coniunctio*, чаще всего Юнг цитирует мотив Солнца и Луны, включая их магические соответствия, соединяющихся в растворяющей ванне до состояния, подобного химическому «динамическому равновесия» (ibid.: 24).

Этот мотив амплифицируется мифическим образом Габриция, растворяющегося на атомы в объятиях своей сестры-жены Бейи. Юнг далее описывает такой смертный опыт в терминах «гистололиза в состоянии куколки», тем самым отождествляя *coniunctio* с ключевым образом таинства преобразования как гусеницы-куколки-бабочки (1955/1956: 272, 283). В другом месте он амплифицирует, пользуясь христианской иконографией, в которой Луна (как Дева и/или Церковь как Мать-возлюбленная) несет разрушившегося Короля Солнце (как христианскую доминанту) в своем теле, так что они вместе образуют «единый однородный раствор» (ibid.: 315).

Юнг продолжает, отмечая, что в состоянии гистололиза «*scintillulae* сливаются, чтобы образовать золото» или «рыбьи глаза — это крошечные искорки-души, из которых образуется сияющая фигура *filius*» (1955/1956: 53). В сущности, «транссознательный процесс» как единство сознания и бессознательного порождает зародыш как гомункул или *lapis* (ibid.: 272, 381). Он добавляет, что такое явление нельзя по-

стигнуть рационально, так как, по определению, «бессознательное бессознательно, и потому не может быть ни охвачено умом, ни постигнуто» (ibid.: 381). Следовательно, он придерживается того мнения, что такие вещи должны оставаться «тайной королевы» или «секретом искусства» (ibid.: 381).

Мы должны помнить, что *coniunctio* Солнца и Луны включает в себя все магические соответствия, указанные в предыдущем разделе. Для Юнга это единство определенно имеет внутриспсихический фактор, хотя он также допускает возможность его внешней реальности (1955/1956: 300). Если мы подключим идею синхронистичности как совпадения психики с миром или эго с бессознательным, тогда идея *coniunctio* и рождения *lapis* как «сущности», созданной через изнурительное делание заводит нас на интересную гипотетическую территорию!

Рождение «*filius philosophorum*»

Юнг пишет, что «обычно» *lapis* — это дитя *coniunctio* Солнца и Луны и потому «*lapis* точно соответствует психологической идее самости, продукта сознания и бессознательного (1955/1956: 371). Алхимически двойственность Меркурия (эго-сознания как Солнца и бессознательного как Луны) тем самым исчезает в единстве камня (ibid.: 79). Можно сказать, что *lapis* интегрирует своих родителей Солнце и Луну в собственную сущность и тем самым рождает своих родителей как возрожденное единство.

Рождение *lapis*, совпадающее с такими природными событиями, как землетрясение или затмение, также оживляет представление о нем как о *filius macrocosmi* (сын мира). Как *mysterium coniunctionis*, эта сущность соединяет в себе не

только неорганическую (камень), но и человеческую форму как юношу или гермафродита (1955/1956: 227-8). Среди его магических свойств нерушимость, еда бессмертия (*eibus immortalis*), способность бесконечно приумножаться и так далее (*ibid.*: 372-3). В самом деле, он также описан как «Anthroparion, король гоблинов, слуга, состоящий при адепте во время его работы и помогающий врачу исцелять. Эта сущность восходит и нисходит и соединяет Низ с Верхом, обретая новую силу, которая переносит свое действие в повседневную жизнь» (*ibid.*: 227-8). В сущности, это было алхимическое рождение целостного человека: «этот «Человек», будучи неопишуемым, представляет собой интуитивный или «мистический» опыт» (*ibid.*: 171). Нуминозность таких переживаний, согласно Юнгу, также вынуждала алхимиков описывать lapis в превосходных терминах, прежде всего устанавливая параллель lapis — Христос и, конкретнее, отождествляя его с Мессией во втором пришествии (*ibid.*: прим. 158, 318). Более загадочно, он описывает lapis как «легендарную сущность космических пропорций, которая превосходит человеческое понимание» (*ibid.*: 63).

Что важно, здесь lapis не заменяет образ Христа, а скорее завершает и обновляет его (1955/1956: 361). Говоря немного иначе: «символ камня, несмотря на аналогию с Христом, содержит элемент, который не может быть примирен с чисто духовными положениями о христианстве» (*ibid.*: 450).

Lapis, таким образом, встает в один ряд с его концепцией самости, будучи реализованным в процессе индивидуации и единения сознания с бессознательным посредством трансцендентной функции. В сущности, «он наполовину физический, наполовину метафизический продукт, психологический символ, выражающий нечто, созданное человеком и, однако, превосходящее его» (*ibid.*: 454).

Приведенные выше описания — это развитие «алхимического мифа» Юнга (по сравнению с главой 4). Первоначальная «гермафродитная субстанция» дифференцируется на Солнце и Луну (с их магическими соответствиями) и воссоединяется в coniunctio, чтобы дать жизнь *filius philosophorum*.

Теперь я обращаюсь к этим темам, определив культурную проблематику, появляющуюся в *Mysterium Coniunctionis*. Она включает в себя трансформацию западного образа бога, отсутствующее женское и идею о трех coniunctio Дорна. После этого я кратко рассмотрю *Aurora Consurgens* (Восходящую Зарю — прим. ред.).

Трансформация образа бога

Идея о стареющем и больном божестве, нуждающемся в трансформации и обновлении, играет значительную роль в *Mysterium Coniunctionis*. Для Юнга это вечное явление в человеческой культуре с доисторических времен в том смысле, что «представления и определения Бога у человека следовали одно за другим калейдоскопически в течение тысячелетий» (1955/1956: 367).

Здесь термины «Бог» и «король» смешиваются по смыслу. Король означает более земное воплощение «Бога» как мифического Богочеловека. Более того, для Юнга образ короля — это «носитель мифа ... формул Коллективного бессознательного» (ibid.: 258) с силой, характерной для символа, для оживления психики посредством дающей жизнь «пневмы» (ibid.: 264). Такой архетипический образ для него не статичен, а скорее «означает динамический процесс, в котором человеческий носитель мистерии включается в таинственную драму воплощения Бога» (ibid.: 265). Такой «динамический процесс» должен обыкно-

но включать в себя обновление больного короля посредством мистерии алхимической трансформации (которая включает в себя такие ерты, как смерть, *heiros gamos* и перерождение) к возрожденной форме, обладающей нерушимостью и целостностью (ibid.: 266).

Алхимически, в связи с христианством, это соответствует идее о «поврежденной загадочной субстанции», тонушем короле и сыне-искупителе как *filius*, который представляет собой обновление. В легендах о Граале это мотив больного короля и его искупителя в виде Парсифаля (ibid.: 280-1). Для Юнга это также мотив, присущий самому христианству в форме «фигуральных легенд Церкви», в которых христианское божество как «бородастый старик» почиталось в Христе как возрожденный Сын (ibid.: 281). Он также добавляет, что идея Яхве как гневного *sepeh* (старика), преображающегося в Бога Любви как *puer* (мальчика) в Новом Завете, не только защищалась алхимиками, но в нее также верили в церковных кругах (ibid.: 361).

По мнению Юнга, божество, персонифицированное как король, в алхимии и легендах о Граале представляет собой символ религиозной коллективной доминанты — христианства (в средние века и далее) — находящийся в болезненном состоянии, в кризисе и необходимости в трансформации и обновлении (ibid.: 280-2, 360). Для него средневековый человек, «и близко не осознававший эту проблему», стремился разрешить ее через бессознательные проекции, такие как в алхимии (ibid.: 360). С этой точки зрения «король» алхимика был, таким образом, самим Богом, который состарился и обновлялся как их священный и загадочный *filius philosophorum* посредством искусства (ibid.: 367). В самом деле, размах проблемы для Юнга через несколько столетий был таким, что она «едва ли может быть постигнута сегодня — вот почему психологическая

интерпретация Единого, *filius regius*, сталкивается с огромными трудностями» (ibid.: 360).

Более того, для него необходимость в обновлении стареющего бога тем сильнее и травматичнее, чем больше она осознанно отрицается, как в случае с христианством, которое упрямо придерживается догмы (ibid.: 282, 325). Для других, разочаровавшихся в христианской доминанте, такое обновление желанно как освобождение и оживление (ibid.: 325). Алхимически обе точки зрения представлены в такой образности, как тонущий, расчлененный или поглощенный король и, позитивно, как экстаз в завершении химической свадьбы. Таким образом, плавка металлов или растворение металлов в кислоте и переработка в новую смесь предоставляет метафоры для оживления и обновления таких доминант (ibid.: 325, 347). Обновление короля посредством «ванны, в которую все планеты изливают свои «влияния» ... выражает идею, что доминанта, зачахнувшая с годами, нуждается в поддержке и влиянии тех вспомогательных светил для своего укрепления и обновления» (ibid.: 358-9). Таким образом, король перерождается и переживает прославление, описываемый различно как «чудо мира» и далее как «самый избранный, утонченный, чистый и благородный» и так далее (ibid.: 328). Психологически Юнг интерпретирует это как создание новой доминанты сознания (ibid.: 355). В такой образности мы получаем представление об идее христианского «короля», который расплавляется и растворяется, а также обновляется посредством «регрессии» в языческий политеизм.

Так, для Юнга, хотя подобные стимулы к обновлению могут найти творческое выражение у отдельных визионеров, чувствительных к архетипической динамике, подобных средневековому алхимику, их трансформативное воздействие на общество может проявиться только «когда для этого придет время» (ibid.: 308).

Применительно к аналитической психологии и микрокосму психики «больной король» может обыкновенно обозначать кризис среднего возраста, в котором доминанты сознания начинают колебаться, ранние намеки на что могут найти отражение и предвестие в сновидениях (ibid.: 358, 359, 368). Обновление короля, таким образом, соответствует спуску эго-сознания в бессознательное.* В частности, Юнг подчеркивает «архетип брачного союза» как средство, при помощи которого бессознательное разрешает противоречивость (ibid.: 81). Таким образом, больной король, пройдя испытания, в конечном счете достигает перерождения как новая целостность, соединяющая сознание и бессознательное, символизируемая сыном как *filius* (ibid.: 369).

В таком изображении обновленной доминанты есть парадоксальное единство противоположностей, включающих в себя короля и королеву как смешение света с тьмой, грязного с чистым и так далее, в жизнеутверждающей целостности, в которой «сама мудрость [может] ... устроить свое празднество» (ibid.: 334).

Возвращение женского

В главе 9 я упоминал, как Юнг дополнил христианскую тринитарную формулу, включив в нее Меркурия как четвертого в форме «Марии или Дьявола». Здесь я подчеркнул его идею трансформации образа бога, в которой христианское мировоззрение изображается находящимся под мощным давлением — прообразом этой ситуации, предположительно, служит алхимический «король в кризисе», В этом контексте католическое Успение Марии в 1950 г. было для него важней-

* Здесь мы должны помнить, что бессознательное, по Юнгу, представляет собой не только хаотическую противоречивость из-за своего «гермафродитизма», но также содержит оживляющие качества, обладающие способностью к «спонтанному и автохтонному воспроизведению» (1955/1956: 177).

шим событием, которое, наконец, утвердило архетипическую истину; то есть образ бога как четверицы, которая, наконец, включила в себя «нумен женского божества» (1955/1956: 186, 469). Для него это явление также послужило сигналом священного или архетипического брака как *heiros gamos* мужского духа с женской материей (ibid.: 244). В широкой картине его мышления это было важное движение к обновлению христианского образа Бога, синхронистичное с началом нового платонического эона. Он также поместил успение Марии в более раннюю алхимическую область идей, которые обнаруживаются, например, в таких образах, как Пандора Рейснера (Рисунок 11.1). Коронация Марии находит здесь параллель в освобождении «чудовища» из материи, описываемого также как *anima mundi* и *filius macrocosmi* (ibid.: 188). Он также ссылается на это существо в *Пандоре* Рейслина как на «восставшего Изначального Человека, который и есть космос» (ibid.: 317).

Юнг продолжает, утверждая, что образ также содержит в себе «великую тайну», поскольку успение, включая в себя материю, приносит с собой «князя мира сего» как дьявола. Успение Марии, таким образом, включает в себя, по его мнению, сложный нюанс как драму искупления, в которой раскол Христос-дьявол находит свое разрешение. Дьявол здесь представлен как более темная сторона двойственности Меркурия (1955/1956: 188).*

Более того, связь Марии с Церковью и ее паствой (на земле) означает, что Успение, рассматриваемое как священный брак, соединяет паству с христианским небесным божеством и потому представляет собой, для Юнга, возвращение Царства Небесного на

* Если будем считать образ Пандоры как прообраз догматического включения матери Бога в христианскую догматику в католической Церкви, тогда грядущим событием окажется появление *spiritus mercutialis* в коллективном бессознательном, по крайней мере, в алхимическом мировоззрении, как изображенном на этом рисунке.

земле (ibid.: 317). Если мы расширим значение Марии, чтобы включить основные алхимические отождествления, такие как *Luna — Sophia — Sapientia Dei — anima mundi*, фактически, женскую половину Меркурия (ibid.: 322), то получим лучшее представление о том, что он пытался сообщить. Успение как божественный *heiros gamos*, таким образом, соединяет короля Солнце с королевой Луной - «отпирание рая» или «пришествия Царства Бога на земле» (ibid.: 317). Это приносит с собой множество значений, которые он отождествляет с этими образами: психика и материя, трансцендентное и имманентное, небо и земля, мужское и женское, христианское и языческое, сознание и бессознательное и т. д. Это брак, за которым следует рождение *spiritus mercurialis* как ребенка солнца-луны, гомункула и т. д.

В том же месте Юнг далее пишет, что «в психологическом смысле Меркурий представляет собой бессознательное, ведь оно во всех своих обличьях тот «дух», который ближе всего стоит к органической материи и имеет все парадоксальные качества, приписываемые Меркурию» (1955/1956: 491) Психологически

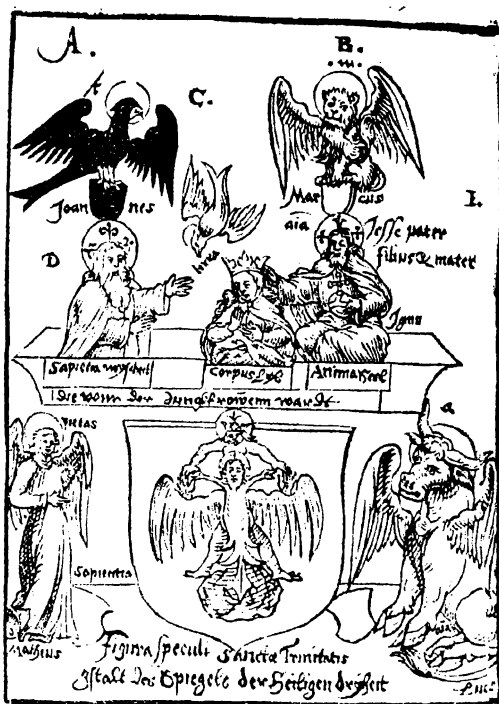


Рисунок 11.1: Извлечение Меркурия;
Reusner, Pandora, 1582, p. 253

«извлечение Меркурия» как искупление женского нумена (как Марии и ее алхимических коннотаций), таким образом, интерпретируется как достижимое «через усилия Делания» (ibid.: 322). Его эквивалентом для делания, конечно, будет концепция индивидуации с упором на роль анимы, по крайней мере, в этом контексте. Успение Марии как коронация, прославление и брак, таким образом, интерпретируется им психологически как *coincidentia oppositorum*, вследствие чего сознание и бессознательное соединяются в мистическом браке (ibid.: 380).

Юнг видел в этом возможность *renovatio* как интегрирование догматическим христианством его мистического другого. В этом контексте он пишет, что «возрожденная доминанта также приводит *corpus mysticum* человечества (Ecclesia как Луна) к славной реальности» (1955/1956: 372). Следуя алхимической драме, *heiros gamos* христианской догмы как Солнце и ее *corpus mysticum* как Луна порождает «третью вещь» как солнечного и лунного ребенка в форме *filius philosophorum* или *Mercurius-lapis*. Для алхимиков, по мнению Юнга, это также влекло за собой либо познание «Бога в природе», интегрированного в Церковь как перерождение догмы, либо, более еретически, как облечение природы «мистическим значением, чей загадочный свет затмевает великолепные непостижимости церковного церемониала» (ibid.: 326).

Три coniunctio Дорна*

Coniunctio, представленное прежде как брак Солнца и Луны или Короля и Королевы, находит свое дальнейшее прояснение в последней части *Mysterium Coniunctionis*. Здесь мы чи-

* См. Хиллмана, который связывает цветовой символизм с coniunctio (Hillman 2010: 154ff). См. также дальнейшие рассуждения у Эдингера (Edinger 1995: 275ff).

таем о *tres coniunctio* как различных стадиях мистического путешествия. В этой форме Меркурий, посредством небесного путешествия и возвращения к земле, по его словам, соединяет силы Верха и Низа, и тем самым осуществляет мистический брак Небес и Земли (1955/1956: 16). В этом действии божество, прежде разделенное на противоположности, восстанавливается к его первоначальному единству (*ibid.*: 23). Меркурий, в частности, занимает центральную роль в этом «мистическом путешествии».

Первое *coniunctio*

Первому *coiniunctio* предшествует полуживотное состояние бессознательности как «неразрывное переплетение души с телом» в *unio naturalis* (1955/1956: 488-9). Отделение этой «закованной в цепи души» от тела связано с первым *coniunctio*.

В этом *coniunctio*, *unio mentalis*, душа оставляет тело, чтобы соединиться с духом. В сущности, ушедшая душа оставляет за собой тело как труп, чтобы соединиться с духом, после чего переживает «божественный наплыв» (*ibid.*: 473). Здесь, цитируя Дорна и Лейбница соответственно, дух описывается как «дыхало [*spiraculum*] вечной жизни», своего рода «окно в вечность» (*ibid.*: 470-1). Это цель духовной дисциплины, при которой ум преодолевает свою инстинктивную животную природу с дальнейшей целью визуализации самости «как «окна» в вечность» (*ibid.*: 535, 542).

Согласно Юнгу, *unio mentalis* соответствует цели христианства в его поиске духовного положения и победы над телесными желаниями. Столетнее христианское стремление, таким образом, для него в «отделении психических противоположностей» как духа и инстинкта в *unio mentalis* (*ibid.*: 475, 524-5).

Второе coniunctio

Второе coniunctio влечет за собой возвращение души-духа для оживления «мертвого тела» и, таким образом, воплощения чистого сознания, обретенного после первого coniunctio, обратно в феноменальный мир — это процесс, представленный как «химическая свадьба». Такое переживание требует повторного вовлечения в инстинктивную природу и страсти по мере возвращения души к ее «естественным склонностям», но теперь под духовным контролем сознания, который оно обрело в *unio mentalis* (1955/1956: 475).

Более утонченно, второе coniunctio для Дорна — это дух-душа, объединяющийся с космическим *imago Dei* (образом Бога — прим. ред.) как «тайная истина», скрытая в материальности или физиологии тела. Посредством различных чувственных магических процедур, призывающих дух-душу *unio mentalis* обратно в телесный *imago Dei*, проявление души-духа становится воплощенным в тонком, небесном, «цвета неба», флюиде, *caelum*. Такая магическая процедура для адепта оказывается проявлением «потенциального мира» как «ничто иное, как Царство Небесное на земле» (ibid.: 487, 478-9, 531-2, 542-3). *Caelum* далее описывается как «сама сущность тела, нерушимая и потому чистая и вечная субстанция, *corpus glorificatum*, способная или достойная единения с *unio mentalis*» (ibid.: 542-3).

В терминах аналитической психологии все это влечет за собой трудную задачу действительного применения понимания и нуминозного опыта самости как парадоксальной целостности, исходящей от первого coniunctio через анализ (включая работу с мандалами), в контексте живого опыта (1955/1956: 476, 528, 531-2). В самом деле, «ускользающий Меркурий» тут появит-

ся как ставший полностью преображенным, таким, что «пережитый центр оказывается *spiritus rector* повседневной жизни» (ibid.: 544).

Второе coniunctio, по его словам, как оживление тела также отзывается в значительном культурном движении, напоминающем о средневековых correspondentia. Значение тела здесь выходит за рамки человеческой формы (и реторты), чтобы включить в себя мир природы. Трансцендентное божество возвращается, чтобы оживить мертвый (расколдованный) мир природы, что находит себе выражение в алхимической очарованности *puminosum* материи. В этой схеме Христос (представляющий *unio mentalis*) «обручается» с *Imago Dei* в материи, что порождает *lapis* во втором coniunctio. Здесь важно помнить об алхимической идее *lapis*, воплощенной в образе Христа.

В сущности, дух и материя воссоединяются как «синтез психических противоположностей» в химической свадьбе (если пользоваться специальным символическим образом). Говоря иначе: имманентный дух материи (Низ) возгоняется, чтобы обручиться с нисходящим и конкретизирующимся духом небес (Верх) в процессе взаимной трансформации (1955/1956: 451, 536). Этот синтез разрешается в «третьей вещи», такой как в образе жидкого *caelum* или каменного *lapis* как «трансцендентной сущности, которая может быть описана только парадоксами» (ibid.: 536). Аналогия ему — это *filius philosophorum* как тот перерожденный и преображенный Меркурий — этот «парадокс *par excellence*» (ibid.: 43-4). Для алхимиков он представлял собой цель, как успешное создание камня (ibid.: 533). Для Юнга второе coniunctio было, таким образом, целью средневековой алхимии, воспринятой как прогресс в развитии и как исцеление больного христианства.

Третье coniunctio

Юнг, вслед за алхимиков Дорном, также рассуждал о третьем и окончательном coniunctio: соединении с *unus mundus*. В этом соединении дух-душа-тело теперь сливаются с универсальной основой бытия.

Он приводит множество описаний в попытке выразить концепцию *unus mundus*. Будучи «единым миром», он описывается различно как потенциальный мир первого дня творения; вечная Основа всего эмпирического бытия; надличностный атман; по сути своей одухотворенная материя; трансцендентный психофизический фон; скрытое единство эмпирического мира; и скрытая единая природа тела и психики (1955/1956: 534, 535, 537, 538).

В этих описаниях сближается то, что мы обычно считаем противоположностями психики и материи. Хотя упор здесь не на эмпирическом мире множественности или эго-мире восприятий, а скорее на скрытой единой психофизической основе. Юнг использует притчу Платона о пещере для амплификации: тени, которые мы видим на стене пещеры, уподобляются нашей эмпирической реальности (ibid.: 538). В этом смысле *unus mundus* рассматривается как «скрытый» или бессознательны, но, в другом смысле, как модальность, которую мы можем описать как «более реальную, чем реальность», или, возможно, как духовную реальность мистика. Единство с *unus mundus* в третьем coniunctio, таким образом, описывается Юнгом как *mysterium coniunctionis* и как новый синтез, характеризующийся «многими далеко идущими переменами в сознании» (ibid.: 539).

Aurora Consurgens

И Юнг, и фон Франц бережно защищали точку зрения, что изначальная *Aurora Consurgens* была записью визионерского

опыта Фомы Аквинского во время околосмертного опыта и, возможно, на его смертном одре (von Franz 1966/2000: 428-30). Фон Франц, рассуждая об околосмертных видениях Юнга в 1944 г., далее комментировала: «Разве не может быть так, что св. Фома Аквинский тоже только на смертном одре, когда Песнь Песней пришла ему на память, пережил, насколько реально Мудрость и единство с ней?» (ibid.: xiii).

Для Юнга оригинальный текст *Aurora Consurgens* представлял собой пример того, как средневековое христианское мировоззрение нашло общий язык с алхимией в тринадцатом столетии (1955/1956: xvi). В этом контексте фон Франц отмечает, что Аквинат после целой жизни погружения в христианское мировоззрение, пережил наплыв компенсаторного символического материала из бессознательного (von Franz 1966/2000: 322). Для нее это вторжение может быть понято при помощи ключа алхимического символизма, как «сокровище учения», которое «сокрыто во тьме материи» и которое появляется как «дар Святого Духа», в котором мудрость Софии (как анимы) действует психопомпом к Богу (ibid.: 186-7, 194). Что важно, фон Франц отмечает, что автор, входя в посмертную землю, наблюдает в Святой Святых «не Божественность, а *mysterium coniunctionis* солнца и луны» (ibid.: 320).

Фон Франц далее отмечает, что Аквинат, очевидно, умер, созерцая Бога в экстатическом видении, пока разгоралась заря (von Franz 1966/2000: 438-9). В самом деле, *Aurora Consurgens* означает «восходящая заря». Она связывает эту фразу с «моментом мистического единства с Богом» (ibid.: 205) и, психологически, со «светоносностью бессознательного» (ibid.: 204). Эта тема, воскрешенная как часть *Mysterium Coniunctionis*, также несет с собой нюансы рождения нового платонического месяца.

Особенно значительная фигура в видениях — это Суламифь как темная, женская сторона Бога. Фон Франц связывает эту фигуру с Мудростью как *anima mundi*, имманентная материи, которая входит в сознание автора как анима, чтобы совершить *coniunctio*, приводящее к рождению ребенка Солнца-Луны в будущем как *lapis philosophorum* (ibid.: 212). Это женское божество, таким образом, описывается как «дружелюбное человеку» с намерением, чтобы «обычный человек» стал местом, избранным для рождения Бога, в котором темная и светлая стороны находят свое выражение (ibid.: 233-4). Так, автор, на некоторое время, возносится до мужчины-партнера Мудрости как «Царь Славы» в *mysterium coniunctionis* (ibid.: 359). Схожим образом, автор также описывает переживание инфляционных отождествлений с ребенком этого союза как *filius philosophorum* (ibid.: 356). Позже, однако, его роль смещается к более скромной роли простого «гостя на празднестве» (ibid.: 359).

Фон Франц отмечает умиротворяющий эффект таких видений в их способности сообщать чувство бессмертия (ibid.: 338). Она далее сравнивает эти переживания с третьим *coniunctio* Дорна: «после того, как самость была пережита божественным центром внутри психики, этот опыт расширяется до чувства единства со всем космосом» (ibid.: 340). Далее мы получаем представление о прославлении «Богочеловека» в идее *lapis* как бого-человеческой фигуры (ibid.: 354).

В целом, видения автора рассматриваются фон Франц как сжатое делание, в котором скрытый, материальный, женский аспект Бога, «заточенного в материи» искупляется и обручается с проявленным, мужским божеством посредством алхимического труда (ibid.: 242). Из этого союза рождается загадочный *lapis philosophorum* как преображенный Меркурий. В сущности, она полагает, что автор (поднаторевший в алхимической традиции)

прошел полный процесс индивидуации посредством этих важнейших видений (ibid.: 403-4). Соответственно, для фон Франц видения имеют значение не только из-за их возраста, но в перспективе как разрешение проблематики христианства.

Комментарий

Подводя итог позиции Юнга, мы можем сказать, что, по его мнению, христианское мировоззрение утратило свою взаимозависимую связь с инстинктом, что привело к опасному расколу между духом и хтоническим. Дух конкретизировался в систему верований, отягощенную догматизмом и находящуюся в разногласии с инстинктом. Однако, он оптимистично полагает это «разделение психических противоположностей» присущим самому эволюционному процессу, посредством чего разделение создает энергетическое напряжение, усиливающее дифференциацию сознания. Однако, он видит проблему, когда такое разделение приводит к крайней и опасной поляризации, приводящей к энантиодромном исправлению в пользу противоположного движения как «синтеза психических противоположностей». Для него такое движение уже было возведено в средневековом алхимическом мировоззрении как озабоченности, сконцентрированной на союзе противоположностей, воплощенном в их символизме coniunctio. Он придерживался того мнения, что христианство должно более открыто интегрироваться с таким мировоззрением, чтобы обновить и исцелить себя. В сущности, оно должно было воссоединить дух и инстинкт в относительно гармоничной и взаимозависимой регуляторной системе, в новом ритуале, который также воссоединяет посредством анамнезиса с изначальной целостностью космической и божественной тождественности

— с *anthropos* как архетипом человека (1955/1956: 418-20). В этом смысле мы можем сказать, что, по его мнению, алхимия содержала ключ к обновлению и возрождению христианского мировоззрения.

В этом свете религиозная доминанта западных наций в форме патриархального христианского божества нуждалась в обновлении. В алхимической аллегии больной король должен быть «растворен», «искалечен», «поглощен» и т. д. до того, как претерпит трансформацию и перерождение как *filius philosophorum* (сын философов); в сущности, это образ, включающий в себя «загадочное соединение противоположностей». Отвергнутые женские, хтонические аспекты божества и холистическое мировоззрение, включающее в себя мир природы, найдет искупление в этом новом сплаве большей целостности. Что важно, это также включает в себя реинтеграцию всего того, что опасно подавлялось в христианской зоне Рыб, например, язычески ориентированное мировоззрение.

В этом контексте первое *coniunctio* Дорна может рассматриваться как воссоединение «раскола противоположностей» (психика-инстинкт) в первой рыбе зона Рыб. Его второе *coniunctio* тогда будет союзом второй рыбы (материя) с первой (духовная рыба), начавшемся в середине зона и исполненном в Граале грядущей эры Водолея — тема, подтвержденная прецессией через астрологического Пегаса как еще одного символа *coniunctio* инстинкта и духа. Третье *coniunctio* тогда может считаться визионерским опытом «холистического Грааля» еще более полного единства духа и материи, предуказанного символами эры Водолея.

Тема «синтеза психических противоположностей» также переносится на культурный дух миротворчества. Здесь я вспоминаю, что Меркурий приводит две переплетенных «яростных» змеи кадуцея к согласию (*ibid.*: 229). Так, при

отождествлении одной «золотой змеи» с христианским духом вторая, «серебряная змея» будет представлять собой языческий дух и мистическое женское. В этой схеме обновление христианства представляет как обручение его с Другим, включающим языческого «противника». Посредством алхимического мистического брака духи сочетаются и порождают обновленную форму с «двуединой природой». Схожим образом кадуцей можно считать образом, соединяющим солнечную религию (христианское мировоззрение) с лунной религией (мусульманское мировоззрение) — см «Семинары по анализу сновидений» (Jung 1984: 321-435).

В этом свете из Коллективного бессознательного начинает проявляться новая культурная доминанта, которая находила свое раннее выражение у некоторых визионеров средневековой алхимии и которая теперь оформляется через таких посредников, как *magnum opus* Юнга в культурном ландшафте нового платонического эона. В этом контексте я утверждаю, что одним из намерений Юнга в *Mysterium Coniunctionis* было вызвать в читателе через призывание символов подобный алхимическому процесс трансформации — как «погружение в ртуть», как «высшую мистирию Всей работы» (Fugulus, цит. по Giegerich 1999: 137), - в котором фигура Меркурия действует как посредник, скрепляющий множество противоположностей и разрушающий рационализм читателя, тем самым открывая его гнозису откровения.

В целом, оказывается, что в *Mysterium Coniunctionis* Юнг стремился выразить *renovatio* христианского образа Бога не только как его пограничной психологической теории (встроенной в его аналитическую психологию), но и, более амбициозно, в самой ткани главенствующего христианского «мифа». Для него разделение психических противоположностей эона Рыб как двойственного знака (две рыбы) теперь претерпевает исцеле-

ние в синтезе противоположностей в едином и граалеподобном образе Водолея.

В этой возвышенной драме фигура алхимического Меркурия занимает центральное место и как *метафора трансформации*, и как *образ целостности*, и как новая культурная доминанта *filius philosophorum*, появляющаяся из хаоса культурного разрыва и обновления — в сущности, как важнейшая *трансцендентная функция*, способная на исцеление и обновление больного христианства.*

* См. фон Франц: «Меркурий — это трансцендентная функция, которая в алхимии служит мостом. ... Он дух бессознательного. ... Он соединяет противоположности» (von Franz 1997: 184).

ГЛАВА 12

ЛЕГЕНДА О ГРААЛЕ

Теперь я отважусь на синтез, который сочетает алхимический и астрологический мифы Юнга в рамках легенды о Граале. Мой основной довод заключается в том, что это служит дальнейшей ясности и контекстуализирует многочисленные описания алхимического Меркурия у Юнга и, таким образом, также позволяет построить жизненный миф вокруг этой фигуры. Мой подход в том, чтобы сначала рассмотреть *Легенду о Граале* Эммы Юнг и Марии-Луизы фон Франц и разобрать особо интересующие повествовательные элементы. После этого я сделаю несколько критических наблюдений, а потом укажу на «открытый конец» в их (и Юнга) рассуждениях. Это далее рассматривается под заголовком *Юнг и Святой Грааль*.

Эмма Юнг и фон Франц: легенда о Граале

Для Эммы Юнг и Марии-Луизы фон Франц легенда о Граале, рассмотренная психологически, ухватывает символическую сущность неразрешенных проблем христианства и его борьбы за их разрешение в будущем смысле. Для них неразрешенные аспек-

ты христианства привели к психологическим проблемам, особенно связанным с «утратой души», сексуальности, женского, проблемой противоположностей и бессознательного — все это, полагают они, значительно поспособствовало отчаянному положению дел в мире (Emma Jung and von Franz 1970/1998: 17-19).

Для них легенды о Граале, как и алхимия, компенсаторны для одностороннего христианства в кризисе (больной король), и потому представляют собой борьбу за психологическое и духовное искупление «христианина» в форме продолжающейся творческой вовлеченности с мощной и нуминозной архетипической динамикой. Так, в некотором роде, они изображают авторов легенд о Граале (особенно Кретьена и Вольфрама) как алхимиков, охваченных «духом бессознательного», претерпевающих страсти как алхимическое делание в попытке оживить «христианский миф».

Особое значение здесь имеет эзотерический аспект этой так называемой архетипической динамики, такой как астрологическое представление о платонических месяцах, при помощи чего основные элементы роста сознания определяются как синхронистичные важным астрологическим событиям. Примером может быть совпадение появления Христа с началом эры Рыб. В сущности, пророческое эзотерическое толкование можно различить среди буквальных, психологических и религиозных интерпретаций. А конкретнее, разбор того, как Эмма Юнг и фон Франц изобразили изменчивые формы алхимического Меркурия, в частности, раскрывает эту перспективу.

Теперь я кратко опишу, что эта фигура появляется в ключевых образа и мотивах в описании Юнг и фон Франц как, по-разному, сам Грааль, языческий противник больного короля, Парсифаль как *естественный человек*, Мерлин, значительные эры и «не-разрешенная проблема». За этим последует вторая тема этого раздела, *Юнг и Святой Грааль*.

Символы Грааля

Эмма Юнг и фон Франц связывают четыре объекта Грааля у фон Эшенбаха (копье, меч, чаша и камень) с четырьмя функциями, а именно копье — с интуицией, меч — с мышлением, чашу — с чувством и камень — с ощущением (Emma Jung and von Franz 1970/1998: 154), а потому с четверичной структурой самости Юнга.

Алхимически, они связывают каждый из этих символов с Меркурием: чашу с загадочным *герметическим сосудом* (ibid.: 142), меч с проникающим духом Меркурия и жизненной жаждой (ibid.: 89), копье со стрелой страстей Меркурия как *telum passionis* (ibid.: 90) и камень с Меркурием-lapis (ibid.: 151). Вместе они напоминают его природе *quadratus*. Авторы далее развертывают каждый из этих четырех образов.

Например, сосуд Грааля описывается как «источник или бассейн, [в котором] происходит трансформация в духовную сущность», как «чудесный сосуд ... цель поисков ... в котором обитает животворящая сила», как «индивидуальную психику как сосуд для притока бессознательных содержаний» и где «преображается архетип Самости» и тем самым как вместилище, в котором образ Бога и христианские содержания непрерывно видоизменяются, развиваются и зреют (ibid.: 137, 141, 145, 156-7). Далее, как в матке, в нем рождается *filius philosophorum* как Меркурий-lapis (ibid.: 142). Они также указывают, что Грааль, как алхимический *vas*, может быть отравляющим, огненным и опасным (ibid.: 145).

Продолжая, они отождествляют содержание Грааля с «кровью Христа», интерпретированной как «мистическое продолжение бытия Христа ... в веках» (ibid.: 124) и как женский элемент — как чувство, активно устремленное к сознанию (ibid.:

100). Кровь — это также не только кровь Христа, она также указывает на алхимический «камень, сочащийся кровью» (ibid.: 96-7). Снова перед нами предстает парадоксальная идея — в данном случае, содержания Грааля связываются с кровью Христа и алхимически с «кровью камня».

Такие образы сочетают христианскую духовную трансцендентность (небеса) с языческой хтонической имманентностью (земля) в «третьем положении», в концептуальной запутанности, находящей свое выражение в фигуре Меркурия.

Король-Рыбак

Король Грааля изображается как поврежденная христианская доминанта, отколовшаяся от инстинкта: хтоническое, экстаз, опьянение и т. д. (ibid. 106). Так, его ранение в генитальную область копьем язычника-врага интерпретируется психологически как импульс (копье) из бессознательного (языческий слой), мучительно доводящий проблему инстинктивного/хтонического/эротического до сознания (ibid.: 91, 155).

Языческий противник интерпретируется как тень Короля Грааля. Король Грааля как персонифицированный христианский образ бога, таким образом, сталкивается с языческим противником как «тенью Бога», персонифицированной как Вotan и, по ассоциации, Меркурий (ibid.: 196-7). Это столкновение изображается как крайне напряженное: как «воюющие братья» Юнга.

Они связывают искупление короля Грааля не только с символами его раны (меч, копье), но и с компенсаторными женскими образами (сосуд, камень). Языческий противник-тень, по их мнению, может также рассматриваться как «отец анимы», как темный дух природы, ищущий воплощения в инстинктах. Таким образом, кроме мужской языческой тени, они также связывают искупление короля Грааля как связанного с женским, луной, ду-

шой природы; в сущности, как борьбу за разрешение проблемы анимы (ibid.: 205, 211).

Парсифаль

Парсифаль, как наследник короля Грааля, изображается как воплощение «христианина», которому суждено найти спасение для неразрешенных проблем христианства (ibid.: 77, 243). Его задачей признается восстановление и завершение образа Христа в соответствии с юнгианской концепцией самости. Парсифаль, таким образом, предстает как ищущий современный человек, столкнувшийся с «колоссальной задачей» работы с проблемой зла и женского; проблематики христианства (ibid.: 159). Как простак, живущий с матерью в лесу, он истолковывается как *естественный человек*, воплощающий наивную и бессознательную полноту (ibid.: 111).

В начале своих приключений Парсифаль входит в лес, символически входя в бессознательное. Психологически автор интерпретирует это как ищущего христианина, отправляющегося на «столкновение с бессознательным». В этом лесу, например, Парсифаль встречает и одолевает устрашающего красного рыцаря, алхимической параллелью которому служит красная *prima materia*, требующая трансформации. Здесь мы также видим трансформацию Парсифаля, который убил и, в некоторой степени, интегрировал красного рыцаря, что символизируется облачением в его одежду (ibid.: 5-7). Красный рыцарь, интерпретируемый в христианском мифе как Дьявол/Антихрист, таким образом, терпит поражение и частично интегрируется.

Позже, в крепости Грааля, Парсифаль становится свидетелем загадочной процессии, но не может спросить короля Грааля о смысле его страдания. Вследствие этого король Грааля остается не исцеленным. Парсифаль опозорен, и царство остается в запу-

стении. Эмма Юнг и фон Франц интерпретируют его поражение в связи с изначальным падением Адама и Евы в райском саду, когда они отведали от Древа Познания, несмотря на запрет. Однако, согласно Эмме Юнг и фон Франц, миф об искуплении теперь требует вопросительного подхода в признании «христианина» как носителя сознания (ibid.: 335).

Мерлин

Для Эммы Юнг и фон Франц загадочная фигура Мерлина представляет «персонификацию целостности», связанную и с раной, и с исцелением короля Грааля (ibid.: 279). Он, таким образом, сочетается не только с противником короля Грааля, подобным Вотану, но и с невидимым «духом-хранителем», стоящим за Парсифалем: «Он [Мерлин], похоже, знает все о Граале» (ibid.: 361); далее, он не только «загадочный инициатор поиска», но и «сама тайна Грааля» (ibid.: 373).

Таким образом, они заявляют, что за христианской Троицей как коллективной доминантой (больной король Грааля) лежит «Святая Могила», в которой мертвый антропос (Мерлин-Меркурий) ожидает спасения (ibid.: 328-9). Далее, они интерпретируют «меч, раскалывающийся об могилу антропоса», как недейственность традиционного христианского мышления в разрешении проблемы Грааля (ibid.: 247). Для них кажется более многообещающей мысль Юнга (как историческое продолжение алхимического мировоззрения, ценившего холизм). Так, очерчивая детали этого «мертвого антропоса», они борются с юнговской проблемой трех-четырех, предлагая «Марию или сосуд Грааля» как четвертое, которое, таким образом, завершает Троицу Отца-Сына-Святого Духа (ibid.: 342).

В этой схеме Грааль связывается с христианской проблематикой материи, женского и зла. Грааль здесь также описывается

имеющий общие свойства со Святым Духом, особенно в своей способности разрешать и соединять противоположности, благодаря чему «любовь и ужасность Бога сходятся в невыразимом единстве» (ibid.: 341). Так Парсифаль, как носитель Святого Духа, раскрывается как «избранный», которому суждено соединить широко разошедшиеся противоположности.

Здесь Эмма Юнг и фон Франц придерживаются того мнения, что средневековый ум не созрел до такой загадки, что привело к прорыву архетипического символа Мерлина. Их дальнейшее рассмотрение Мерлина изображает разрешение проблемы трех-четырех в форме Грааля как четвертого (ibid.: 346). Для них это четвертое приносит с собой завершенность как символ целостности: «...в конечном счете, Мерлин — это не просто Антихрист, присоединившийся к Троице как Четвертое, а также воплощение изначального Бога-Отца, в котором воплощены Отец, Сын и Святой Дух» (ibid.: 355-6). Здесь мы можем вспомнить четыре объекта Грааля, *Mercurius quadratus* и так далее.

Авторы подчеркивают, что, согласно св. Иоанну, убитый человек как антропос вернется «в конце времен» (ibid.: 249). Для них это предвещает возвращение целостного символа Самости как нового Мессии: в сущности, как «возвращение Мерлина», который воплощает «таинство индивидуации». Здесь они указывают на дальнейшие мощные символы в избранных версиях легенд о Граале, чтобы подкрепить такие пророческие высказывания. Например, они интерпретируют образ «ребенка в дереве» как «рождение нового искупителя» и связывают это с концепцией индивидуации Юнга (ibid.: 248).

Для Эммы Юнг и фон Франц все это предвещает глубокое исцеление для «современного человека», утратившего душу и находящегося в сложных отношениях с материей, злом и жен-

ским. В самом деле, по их мнению, «заколдованная земля» будет вознесена в новом мире, характеризуемом «эрой связи между Богом и человеком ... эрой непрерывного осознания вызова Бога человеку» (ibid.: 324).

Три эпохи

В этом контексте Эмма Юнга и фон Франц, вслед за Юнгом, подчеркивают идею трех эпох в эволюции образа Бога, выдвинутую в тринадцатом столетии Иоахимом Флорским. Они соответствуют Ветхому Завету (Яхве), Новому Завету (Христу-Антихристу) и третьей эпохе Святого Духа (ibid.: 318).

Здесь ветхозаветный образ Бога изображается как преимущественно недифференцированное единство с изначальным Адамом как микрокосмическим отражением. Христос рассматривается как *transitus* (буквально: «проходящий сквозь» - прим. ред.) во вторую эпоху новозаветного мировоззрения с Антихристом как его «непримиримым братом». Третья эпоха, как эра Святого Духа, характеризуется как более символический подход к опыту и пониманию христианства (ibid.: 298, 322). Парсифаль здесь изображается как искупительный *tierz hom*, или «третий человек», который разрешает дихотомию раскола Христа-Антихриста, а также восстанавливает плодородие в духовной пустыне (ibid.: 77, 298).

Подводя итог: в каждую эру образ Бога движется ближе к человеческому уровню интеграции. Ветхозаветный Бог-Отец совершенно чужд человеческому опыту (Яхве-Иов). Новозаветный Христос — это Бог, ставший человеком в единичной доле. Третья эра — это возможность для Бога родиться в психике каждого человека.

Предполагается, что эти эры соответствуют платоновским месяцам: первая эра — Овну, вторая — Рыбам, а третья —

эпохе Водолея.* Такое разделение не явно в описании Эммы Юнг и фон Франц.**

Неразрешенная проблема

У фон Эшенбаха легенда о Граале находит разрешение через Парсифаля, который, во второй раз увидев процессию в замке Грааля, спрашивает короля Грааля, что его мучит. Благодаря этому действию король выздоравливает, а заколдованная земля спасается.

Парсифаль женится на своей возлюбленной и заканчивает свои дни в отшельнической службе Граалю. Он стареет с Граалем, и это предполагает, что его личность постепенно размывается в фигуре Мерлина (отождествляемого с Граалем). Соответственно, Эмма Юнг и фон Франц утверждают, что «Парсифаль и Мерлин, в конечном счете, одно и то же; Парсифаль как ищущий христианин, Мерлин как языческая целостность» (ibid.: 392). Вкратце, они полагают, что Парсифаль воплощает христианина, который через напряженную индивидуацию наконец достигает целостности в самости как Мерлин.

Подводя итог, оказывается, что достигается целостность: «Вольфрам смог донести символ целостности, представленный камнем Грааля и брачным квартернионом, ближе к сознанию своей эпохи» (ibid.: 399). Выбор немецкой версии легенд (von Eschenbach: 1980) тоже имеет не второстепенное значение:

«У Вольфрама немецкий дух соединился с культурными ценностями Востока в необычно плодотворной манере, и кажется, что возмож-

* Юнг делает эту ассоциацию в Семинаре по толкованию сновидений (см. Jung 1984: 605-7).

** Малькольм Годвин (не юнгианец) соотносит эти три эпохи с тремя «направлениями» легенды о Граале: «Языческая, или кельтская эра Отца была представлена Ветхим заветом синагоги; эра Сына символизировалась Новым заветом, тогда как эра Святого Духа следует рассматривать как начало Нового Пробуждения» (Godwin 1994: 15).

но гуманизировать, т. е. интегрировать, более значительную часть фигуры Мерлина через этот окольный путь, связанный с ассимиляцией Востока» (Emma Jung and von Franz, 1970/1998: 398).

С учетом этого, они также отходят от такой «счастливой концовки». По их мнению, Парсифаль потерпел поражение в том, что выбрал святость вместо человечности; он должен был принести Грааль ко круглому столу короля Артура, символизируя этим воплощение опыта божественного в повседневное общинное существование. Подобным образом Мерлин, по их мнению, не находит удовлетворительного разрешения. По аллегории в *Vita Merlini*, он по собственному выбору отвергает дaimона научного духа и властной политики, предпочитая свое лесное существование (ibid.: 392).

Конец Мерлина тоже описан проблематично. Околдованный своей волшебницей Нинианной, он остается отделенным от мира в стеклянном замке. Эмма Юнг и фон Франц интерпретируют это как архетип целостности (антропос-Мерлин-Меркурий), который снова отвергается и низводится в бессознательное коллективной христианской доминантой, все еще страдающей от проблемы анимы. Здесь они противопоставляют «околдованность анимой» у Мерлина более благоприятному концу Лао Цзы, который в своем добровольном удалении от мира сопровождается танцующей девушкой (ibid.: 396-7).

Наконец, для Эммы Юнг и фон Франц скрытый человек как антропос лишь находит в этой легенде лишь частичное искупление. Мерлин «живет», и его голос еще слышен в лесу ("Le Cri de Merlin") и исходит от камня (ibid.: 392). Для фон Франц индивидуация, как внимание к крику Мерлина, позволяет более полную интеграцию живого символа, идущую на пользу и отдельному человеку, и культуре. Повсюду она фактически указывает на молодого Юнга как ищущего Парсифаля, а на зрелого — как на Мерлина.

Комментарий

В обзоре анализа Эммы Юнг и Марии-Луизы фон Франц я подчеркиваю полезность легенды о Граале и особенно подвергшейся влиянию алхимии версии Кретьена/Вольфрама, так как они более доступны, чем запутанные алхимические тексты. Легенда о Граале также предлагает структуру, которую можно использовать, чтобы рассмотреть более сложные сочинения Юнга, такие как *Aion*, *Mysterium Coniunctionis* и его алхимические работы. В частности, они представляют собой попытку подойти к истории христианства с эзотерической перспективы. В юнгианском мировоззрении это бесценно, так как эзотерика соединяется с архетипическими скрытыми тенденциями, компенсирующими и обновляющими христианскую доминанту.

Однако, если рассматривать более критически, их анализ страдает ограничениями, будучи столь встроенным в юнгианскую парадигму. Проблема появляется, если попытаться различить четкую концептуальную картину из богатых ассоциативных сетей, таких как примеси Вотана-Меркурия-Мерлина-Антропоса-язычества. Эти фигуры, по моему мнению, не получили адекватного контекста. Следовательно, задача нахождения связного повествования вокруг фигуры Мерлина-Меркурия, в частности, оказывается сложной.

Дальнейшая трудность возникает при использовании авторами платоновских эпох. Есть много ссылок на предыдущую эру Рыб, а также на *Aion* Юнга. Мы встречаем пророческие аллюзии, такие как «возвращение Мерлина» и «пришествие антропоса в конце времен». Нам также напоминают, что «конец времен» относится к концу платоновской эры, такому как конец первого тысячелетия или конец эры Рыб. Однако, тут нет ясного

упоминания идеи наступления эры Водолея. В самом деле, слово *Водолей* не встречается в этом тексте.

Из приведенных выше возражений я выбрал сфокусироваться на последнем, а именно на связи эры Водолея с легендой о Граале. В частности, я построю идею, что «жизненный миф» Юнга можно лучше понять, если рассматривать его с такой перспективы. Как мы также увидим, появляющиеся образы и символы сильно коррелируют с центральными персонажами и мотивами в легенде о Граале, а потому также с темой моего исследования.

Юнг и легенда о Граале

Теперь я сформулирую взгляд на Юнга с точки зрения легенды о Граале, опираясь на несколько ключевых выдержек из его жизни и работы. Среди выдержек, к которым я обращусь: расколотый нож и стол в его студенческие годы; два образа из *Liber Novus*; Семинары по анализу сновидений (1928-30); первая звезда Водолея (1940-50); и камень башни в Боллингене, на котором выгравирована женщина, кормящая молоком Пегаса (1958). Наряду с разработками из предыдущих глав, они используются, чтобы построить гипотезы, как Юнг мог строить свой «жизненный миф» с эзотерической перспективы.

Расколотый нож и стол (студенческие дни)

Возможно, два самых значимых символа Грааля — это «сосуд» и «меч», служащие важнейшими символами женского (матка) и мужского (фаллос). Концептуально их можно абстрагировать до «круга» и «линии».

В этом контексте интересно вспомнить некоторые студенческие воспоминания Юнга в возрасте 23 лет. В частности, он вспоминает, как летом после обеда занимался в комнате, примы-

кающей к гостиной, где вязала его мать. Внезапно и неожиданно в гостиной раздался громкий «пистолетный выстрел». Вбежав туда, он увидел, что их семидесятилетний ореховый обеденный стол раскололся от края примерно на три четверти длины.* Юнг отмечает здесь, что его ошеломленная мать туманно ответила своим голосом №2: «Да, да... это что-то значит» (Jung 1963/1995: 126; а также 1973-75: 180).

Следующий любопытный инцидент случился через две недели, когда он прибыл домой вечером и застал мать, служанку и 14-летнюю сестру в «огромном возбуждении», так как часом ранее было еще одно «оглушительное событие». Юнг, в конечном счете, обнаружил наиболее вероятный его источник. В хлебной корзине лежал нож для хлеба, расколотый на четыре части: ручка и три другие части лежали в разных сторонах корзины. Пораженный этим еще более необъяснимым событием, Юнг спрашивает: «почему и как стол разломался, а нож раскололся?» (1963/1995: 127). Эти события остались для него «совершенной загадкой» с тем выводом, что, вероятно, воплощали некую загадку.

Что касается ножа, мы можем вспомнить интерпретацию Эммы Юнг и фон Франц *сломанного меча* как неудачи в мышлении эпохи, неспособной постичь парадоксальную природу противоположностей; в сущности, отколовшуюся тень. Хлебный нож, в частности, добавляет религиозный символизм во фразе «хлеб наш насущный». Куски ножа по углам корзины можно истолковать как отражение проблемы 3+1 (загадка Мерлина), характерной для концептуальных идей Юнга, что мы уже видели.**

Если мы теперь посмотрим на круглый стол как символ

* Столу было девяносто лет, согласно письму Райну (см. Jung 1973-75: 180).

** Это событие, свидетелем которому было три женщины (трех разных поколений) и включение Юнга как четвертого, констатирует компенсаторный зеркальный образ христианской Троицы плюс проблематичное четвертое.

самости, то внезапный раскол на три четверти длины можно истолковать как глубокое осознание раскола образа Бога (стол «собирал» христианскую семью для ежедневной молитвы, возможно, два или три поколения), что тоже отсылает к теме трех-четырех. Событие случилось, когда в комнате была только его мать, словно чтобы подчеркнуть связь с женственным. Здесь мы должны помнить, что для Юнга раскол образа Бога также характерен для эры Рыб с ее исключением женского из божественности.

Эти два необъяснимых события можно, таким образом, истолковать в том смысле, что юный Карл, в своих учебных усилиях, осознал разрушительную проблему, поставленную «загадочным другим», и бессознательная психика экстериоризовалась. В этом отношении я подчеркиваю концептуализацию Юнгом алхимического Меркурия как «духа бессознательного», расширенного, чтобы включить весь мир и физическую материю.

Вполне возможно истолковать большое число «аномальных случаев» с Юнгом в контексте легенды о Граале и в терминах теории синхронистичности. В этом контексте, пишет Мейн: «Слово мифический мотив и архетипическая тема огромной важности в работе Юнга оформляла его аномальные переживания или выражалась через них» (Main 2012: 23). В поисках возможного значения таких явлений Мейн пишет: «Внимание Юнга к аномальным переживаниям и его теории о них в терминах синхронистичности можно, таким образом, рассматривать как часть его стратегии поиска более глубокого источника духовности, чтобы ре-сакрализировать современный мир и, тем самым, обратиться к кризису современности (ibid.: 27).

Теперь я перейду к некоторым образам из *Красной книги*, чтобы подкрепить этим мнение, что Юнг был глубоко (герметически) озабочен идеей начала Новой Эры.

Liber Novus: Красная Книга (1914-28)

На самом первом рисунке из *Liber Novus* изображен корабль, напоминающий о средневековой Европе, словно указывая на путешествие или «мистическое паломничество». Он также иллюстрирует области мира природы в разрезе, начиная от подземного мира до небесного, словно для развития идеи о великих глубинах и великих высотах. Особый интерес, однако, представляет волнистый зодиакальный пояс наверху рисунка, где мы видим яркую звезду, расположенную на символе Водолея.

Здесь мы должны помнить мысль Юнга, что первый сон или образ, принесенный на анализ, часто содержит поразительные прозрения о жизни клиента. Тот же принцип, примененный к нашему рисунку, раскрывает идею странствия по морю, а также сверхчувственного восприятия глубин и высот природы;* и все под «путеводной звездой», расположенной в Водолее. Это предполагает, что намерением Юнга в *Liber Novus* было открыть новую психодуховную территорию, связанную с наступлением Новой Эры.

Второй образ, который я выбрал, располагается на странице 121 *Liber Secundus*, от ноября 1919 г.** Подпись под рисунком содержит единственную явную отсылку к слову «Водолей» в *Красной книге*, а также единственное место, где мы встречаем алхимическое слово (*lapis philosophorum*). В части подписи мы читаем: «...простирается в пространство через ... ширину, высоту, глубину и время [курсив мой]» (2009: 305, п. 229). Это напоминает об эйнштейновской концепции единого пространственно-временного континуума, и тем самым

* См. главы 8 и 11 об основе ассоциации Меркурия-Святого Духа.

** Следует помнить здесь, что Гигерх выделяет психологию Юнга в противоположность мириадам других психологий.

указывает на возможное «интуитивное разрешение» проблемы «трех-четырех». Это можно также сравнить с боллингенским камнем Юнга, на котором мы также видим похожие четыре (или 3+1) «потока Водолея».

Отбросив догадки, крайне интересно найти место этому образу. В год его создания Юнг, как он утверждает, обнаружил «цель психического развития» в форме «мандалы как выражения самости» и заявляет, что «я достиг того, что было для меня пределом. Возможно, кто-то другой знает больше, но не я» (1963/1995: 222).

Его «столкновение с бессознательным», записанное в *Красной книге*, таким образом, включало в себя подобное Граалю открытие «предельного». В самом деле, *Красную книгу* можно предполагать поиском Грааля, как у Парсифаля. Например, в этой работе мы становимся свидетелями битвы с красным рыцарем, одоления дракона, сверхъестественного замка, Филемона как подобного Мерлину персонажа и т. д.

Семинары по анализу сновидений (1928-1930)

Похоже, что к 1920 г. Юнг обнаружил мандалу как подобную Граалю «цель психического развития». Примерно с этого времени, предполагаю я, он считал свою жизнь «служением самости» и, таким образом, по ассоциации, Граалю.

Из семинаров по анализу сновидений 1928-1930 гг. ясно, что он считал свою аналитическую психологию подобным Граалю сосудом перерождения, уподобляя ее идее мистической секты о магическом сосуде (кратере), в котором перерождается человек.*

* Астрологически в эти годы его вторично прогрессировавшее Солнце двигалось через область эклиптики над созвездием, известным как «Чаша» (оно связано с сосудом Грааля).

Например, во время одного из семинаров он замечает: «Это как если бы современный человек писал другу: «Я настоятельно советую тебе отправиться в кратер в Цюрихе на анализ — в *Jungbrunnen*» (Jung 1984: 429, см. также 328).*

На этих семинарах он описывает историю болезни успешного бизнесмена, который в процессе кризиса среднего возраста страдает от духовного недомогания, а также «сексуальной проблемы» (его жена утратила к нему интерес). В некотором смысле, он, как и король Граалья, страдает от «раны в область гениталий» (психологически говоря) и от ослабевшей веры. Раненый и удаляющийся от мира, он приходит к процессу интроверсии. Как Король-Рыбак, он обдумывает «воды» бессознательного, где ловит «рыбу» в форме снов.

В другом смысле Юнг, по образу Мерлина, пробуждает в нем героическую и ищущую приключений сторону и тем самым действует как его наставник в загадочной авантюре с бессознательным. В самом деле, это можно изложить как переживания «обычного бизнесмена» как Парсифаля, находящегося в поиске искупления для своей души и тайны исцеления, обновления и связи с божественным.

Так, анализируя сон (23) этого человека, например, Юнг рассуждает о фигуре еврейского гермафродитного персонажа из сна, который громко поет, причем на другой мотив, чем церковный гимн. После длинного обсуждения этого сна он приходит к «интересному заключению ... что эта фигура сам Бог» (Jung 1984: 504; а также 506 — сон (23) на стр. 479).

Мотив «божественного присутствия» появляется снова в сновидении (25), в котором мужчина падает со странного, наполненного газом, желтого, треугольной формы судна, описанного

* Как отмечается в примечании на этой странице, слово *Jungbrunnen* переводится как «источник юности», каламбур заключается в имени Юнга.

как нечто среднее между самолетом и аэропланом, с большой высоты, выше дома, и по соседству со сновидцем (ibid.: 574). В следующем сне (26) жена мужчины рождает тройню, но только третий выживает (ibid.: 557).*

Анализируя эти сны, Юнг распространяется об идее трех возрастов как «последовательных откровений» или «периодических проявлений» божественности (ibid.: 606). Желтое воздушное судно интерпретируется как трансцендентная Троица вверху, а трое детей как последовательные проявления божественного, перечисленные исторически (культурно и личностно) до настоящего времени:

«Его три стадии — это, так сказать, изображение его трех последовательных состояний — спиритуализма, Отца; теософии, Солнца; и психологии, Святого Духа. Далее, тот факт, что двое мертвы, указывает на первые два. Отец мертв, Сын мертв, и только Дух Святой жив» (ibid.: 605).

Он переходит к утверждению, что «третий должен быть Империей или Царством Святого Духа, которое только грядет» (ibid.: 606). Разбирая это подробно, он говорит: «И теперь люди полагают, что грядущая Новая Эра — Водолея — будет третьим состоянием, новым откровением Троицы» (ibid.: 607).

Во сне (28) пациента зовет к бассейну ребенок. Однако, вместо бассейна приводит к большой кровати. Он поднимает занавесь и обнаруживает огромную черепаху. Он берет инструмент, похожий на долото, оказавшийся у него в руках, и бьет черепаху по голове деревянной рукояткой. После этого черепаха открывает пасть и выплевывает живого ребенка (ibid.: 642).

* См. примечание на стр. 557 — там есть путаница с правильным порядком этих двух снов.

В анализе этого сновидения черепаха отождествляется с первобытным, но живым качеством бессознательного и его хтонической природой. Убийство этого «чудовища» из бессознательного приводит к появлению его «сокровища» как божественного ребенка. Этот ребенок, как утверждает, тот же «третий ребенок» из сна (26), и это для Юнга подкрепляет идею о рождении божества в психике как начале Новой Эры (ibid.: 650).

Эти заявления подтверждают идею, что Юнг считал свою психологию средством, с помощью которого можно вызвать воплощение божественного присутствия (Святого Духа) в психике человека, и это представляет собой важнейшее новое духовное событие, синхронное с наступлением Новой Эры. Основываясь на этой посылке и в контексте моей конструкции в целом, я утверждаю, что он придавал своему посланию, записанному в *Красной книге*, огромное значение.

В частности, я предлагаю следующие отзвуки: Ветхий Завет (первая эра — эра Овна), Новый Завет (вторая эра — эра Рыб) и *Liber Novus* (третья эра — эра Водолея). Что важно, «третья эра» как божественное нуминозное, потенциально испытанное многими индивидуумами (и интегрированное посредством индивидуации) предполагает, что *Красная книга* лишь один пример такого выражения (видения Кристианы Морган из *Семинаров по видениям* также записывались и иллюстрировались в ее собственной «бесценной книге»). С учетом этого, особые обстоятельства Юнга придают им «особенный статус». В самом деле, в конце своего семинара в 1929 г. он утверждал, что Львы (он сам был по гороскопу Лев) могут обожествляться в грядущей эре Водолея:

«Когда солнце вошло в Рыбы, Дева стала осенним знаком, и астрология связала этот факт с почитанием Девы Ма-

рии. Когда мы переходим в Водолея, то противоположностью будет Лев, так что можно ожидать обожествления львиных атрибутов — почитание солнца или подобных солнцу личностей» (ibid.: 423).

Теперь я продолжу исследование этих идей в усилиях еще больше прояснить отношения между легендой о Граале, алхимией и началом Новой Эры. Теперь мой фокус смещается к десятилетию 40-х годов.

Первая звезда Водолея (1940-1950)

Для Юнга эра Рыб разорвала противоположности (меч), тогда как эра Водолея соединит их вновь посредством обновляющего и преобразующего *vas* (сосуд). Доминирующие символы созвездия Водолея включают в себя антропоса и сосуд, наполненный животворящей жидкостью, как мы видим на рис. 12.1.



Рисунок 12.1 Созвездие Рыб, Пегаса и Водолея

Глядя на это небесное повествование в терминах Великого Года, идущего «назад во времени», как это делает Юнг (1998: 733), мы видим, как две рыбы всплывают и содержатся в *vas* Водолея. При амплификации этого образа алхимическими идеями, он символизирует две меркуриальные субстанции, которые алхимически преобразуются в «третью вещь». Так первая, вертикальная «духовная» рыба (Христос) сочетается со второй, горизонтальной рыбой «материи» (Антихрист), чтобы стать третьей вещью, как *coniunctio* духа и материи.

Эти идеи связывают астрологические представления с легендой о Граале. С этой точки зрения начало эры Водолея наступает, когда Прецессия равноденствий начинает «касаться» звезд, связанных с «водой» из сосуда. Это можно эзотерически истолковать как то, что человечество начинает переживать первые воды целительного и оплодотворяющего Грааля.

Как уже упоминалось, Юнг полагал, что начало Новой Эры наступит в 1940-х годах, когда Прецессия равноденствий достигнет «первой звезды Водолея». В это же десятилетие он работал над частью своего *magnum opus* *Mysterium Coniunctionis*: эту работу я могу описать как творческую борьбу с божественной тенью в стремлении удержать и соединить противоположности, разорванные в зоне Рыб. Вдобавок, мировые события, произошедшие в это судьбоносное десятилетие, включают в себя:

1939 г. - начало Второй мировой войны

1945 г. - ядерные бомбы уничтожают Хиросиму и Нагасаки, завершая Вторую мировую войну

1945 г. - наблюдения НЛО

1950 г. - Успение Марии

Ближе к середине десятилетия, в 1944 г., Юнг пережил околосмертные видения, которые закончились множеством ярких переживаний Священного Брака. В главе 7 я утверждал, что он вполне мог полагать эти события апофеозом. То, что они произошли посреди Прецессии равноденствий, достигшей первой звезды Водолея, еще более убеждает, что «миф его жизни» сконцентрировался вокруг этой эзотерической темы.

Несколькими месяцами позже, в 1945 г., Вторая Мировая война закончилась после бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. Для Юнга использование звездной энергии для человеческих целей было одним из ужасающих «прометеевских» последствий воплощения божественности в человеческой психике (Jung 2007: 237; см. также Giegerich 1988). Для него расщепление атома, создающее раскол ядра, было конкретизацией мифа, соизмеримого с проблемой расколотого образа бога, «идущего к голове» со второй рыбой.

В 1945 г. также начали сообщать о видениях НЛО, которые для Юнга означали символы целостности как единого образа бога, синтез противоположностей в психике для компенсации расколотого образа бога как наследия эры Рыб (1963/1995: 366). Их указание на искупление, а также их округлая форма связывает их с символом Грааля как «капля воды» из сосуда антропоса Водолея. Так посреди темного, ужасающего и разрушительного десятилетия мы также наблюдаем символы надежды и целостности. Их противоположные спроецированные оттенки как угрожающие и потенциально разрушительные (как зло) также воплощают «темную половину» самости как образа Бога. Идея о Граале как одновременно опасном и целительном, таким образом, находит выражение в этом едином образе противоречивых смыслов.

Переходя к 1950 г., мы видим Успение Марии, телесное возне-

сение матери Бога на небеса. Вот дальнейший образ ожидаемого Юнгом *coniunctio*, связанного с Новой Эрой в том, что женское, наконец, обожествлено. Однако, для него это проблематическое *coniunctio*, поскольку оно происходит в трансцендентных небесах. Тут нет интеграции хтонического, материи и зла, и нет ощущения божественной имманентности в человеческой психике (см. главу 11).

Для Юнга в это время случилась еще одна интересная синхронистичность. А конкретно, в 1950 г., работая над предисловием к английскому переводу *И Цзин* Вильгельма, он рассказал, что обращался к этой книге в «персонифицированной форме» и консультировался с ней как с оракулом, чтобы она представилась англоязычной публике. Ответом была гексаграмма 50, «Котел». Интерпретируя этот образ, он пишет, что «*И Цзин*, в сущности, описывает себя как «ритуальный сосуд, содержащий ... духовное питание» и как посредник, через которого может быть открыта воля Бога» (1950: 594). Здесь мы видим пример идеи Эммы Юнг и фон Франц, что культурные ценности Востока могут вести для Запада к интеграции фигуры Мерлина, и потому Грааля (Emma Jung and von Franz 1998: 398; см. также Main 2007: 187).

В более эзотерическом мировоззрении Юнга это духовно питающая вода и загадочный сосуд, соединяющий противоположности (включая противоположности психики и материи). Потому я предполагаю, что он вполне мог полагать введение *И Цзин* в западную культуру синхронистичным с приближением нового эона. Возможно, для него возобновление мирных отношений между китайским холизмом (круг) и западным каузализмом (линия) было еще одним подкрепляющим

coniunctio архетипом, конstellировавшимся в это самое благоприятное время.

В итоге, мы видим символическое взаимодействие «меча и сосуда» в 40-е годы, выстроенное вокруг идеи переходной эпохи от Рыб к Водолею. К этому времени, возможно, Юнг выразил ответ в той судьбоносной загадке своих студенческих лет, о расколоте хлебном ноже и расщепившемся столе. Центральной для этой загадки, ее развертывания и разрешения мы также видим фигуру алхимического Меркурия, принявшего форму ключевых тем и символов этого перехода: две «меркуриальные» рыбы; их синтез в третью вещь, сосуд Грааля и его содержимое, антропос Водолея; и, конечно, загадочный Мерлин.

Молоко Девы — *aqua doctrinae*

В престарелом возрасте, в 1958 г., за три года до смерти, Юнг вырезал в Боллингене на камне похожую на аниму фигуру, доящую мифического крылатого коня, Пегаса, созвездие между (и выше) Рыбами и Водолеем (см. Рис. 12.2). В письме, датированном 1960 г., объясняющем боллингенские гравировки, он пишет: «Больше всех не уверен в их смысле сам автор» (1973-75: 615). Продолжая, он упоминает, что изначально видел в камне поклоняющуюся женщину с силуэтом старого короля на троне за ней. Однако, когда он начал вырезать, король исчез, и появилась задняя часть туловища коня, которого он узнал как Пегаса. Далее он объясняет, что «молоко занимает место воды Водолея и является алхимическим молоком девы — синонимом *aqua doctrinae* как одного из аспектов Меркурия» (ibid.: 615). Интерес здесь представляет то, что каждый год, обычно начиная примерно с 25 июля, из созвездия Пегаса исходит метеоритный дождь, продолжающийся три недели (Юнг родился 26 июля). Потому важно отметить, что он амплифицирует метеорит

в письме Виктору Уайту при помощи алхимического *lumen naturae* - «все другие огни искусственные и рукотворные» (Jung 2007: 151-2). Далее, за месяц до этого он пишет в письме: «В конце этой космической эпохи Вишну превратится в белую лошадь и создаст новый мир. Это относится к Пегасу, который сопровождает эру Водолея» (1973-75: 615).

Мифический крылатый конь Пегас воплощает для него духовные (крылатый, белый) и инстинктивные (животное, хтоническое) полярности архетипа (1998: 732) и потому представляет собой, по его модели, еще одну форму *архетипа coniunctio*.



Рисунок 12.2 - «Анима, доящая Пегаса» - гравировка в Боллингене
(личная фотография)

Жизненный миф Юнга

Основываясь на вышеприведенном описании, я теперь постараюсь добраться до сердце того, как Юнг и другие значимые люди (такие, как его жена Эмма и фон Франц) могли понимать его «жизненный миф». Далее последуют рассуждения, сформированные всем предыдущим изложением (включая все предшествующие главы).

Перед Юнгом в его студенческие дни мерлиновым «духом бессознательного» была поставлена загадка в виде паранормальных явлений, связанных с «граальными» объектами, расколотым ножом и расщепленным столом. Через много лет, достигнув мирского успеха, он отправляется на экспериментальное «столкновение с бессознательным», где встречается с Саломеей и похожим на Мерлина Филемоном. Его переживания в этом «поиске» схожи с инициатическими переживаниями в древнем мистериальном культе и духовном просветлении. Это приводит к его открытию в 1920 г. самости как «предельного» (Грааля) с художественными аналогиями в таких образах, как его «Антропос Водолея» 1920 г., а также во множестве мандал. Этот исключительный опыт смещает его идентичность к «Парсифалю на службе Грааля» и к слиянию с фигурой Мерлина.

Через несколько лет, к 1928-1930 гг., он уподобляет свою школу «фонтану обновления» как *krater* (сосуд). На этих семинарах он интерпретирует «Короля-Рыбака» и, действуя как Мерлин, иницирует свой парсифалев поиск в загадочном «лесу» своего бессознательного. Его пациент связывается со своей душой (анимой), побеждает «чудовище» (черепаха)

и освобождает божественное дитя — интерпретируемое как проявление Святого Духа в его психике.

С исторически-эзотерической перспективы это синхронистично началу «эры Святого Духа» в предвестии нового платоновского месяца: эры Водолея (детали см. в Jung 2007: 220). В более широком контексте духовных, религиозных и эзотерических традиций западной культуры мы видим: Ветхий Завет (первая эпоха — эра Овна), Новый Завет (вторая эпоха — эра Рыб) и *Liber Novus* (третья эпоха — эра Водолея).

В десятилетие 1940-х он наконец прибывает к «первой звезде Водолея». Посреди этого разорванного десятилетия Юнг претерпевает тройную смерть Мерлина и переживает прекрасное видение *unus mundus* как «дна космического океана». Это приводит к видениям священного брака. Его «коснулась» нуминозность Грааля (первая капля воды антропоса Водолея), и он ощущает свой апофеоз как пневматического человека. Как Мерлин, он перерождается как «лосось мудрости» и оживает вновь, чтобы завершить свое «основное дело», *Mysterium Coniunctionis*. Центральный персонаж здесь, похожий на Мерлина алхимический Меркурий, действует как божественная сила в алхимическом мифе, соединяющая противоположности, разорванные в эру Рыб. *Coniunctio* восстановленного образа Бога, таким образом, проходит как синтез в эре Водолея. Многие литературные и художественные произведения Юнга становятся формой «талисманной магии», в герметическом смысле, как благочестивая попытка помочь человечеству пройти через «губительный перекресток» к новому возрождению.

В 1958 году Юнг «обессмертил» аспект своего жизненного мифа при помощи гравировки на камне, на которой «мистические воды алхимии» выдаивает его анима из крылатого Пегаса. Ежегодный метеоритный дождь, видимый из созвездия Пегаса

(начинающийся за день до его рождения) — это синхронистичное небесное подтверждение жизненного мифа в его роли провозвестника эры Водолея как эпохи, в которой повествование о Граале найдет свое разрешение.

После Второй Мировой войны Юнг осознает, что его астрологический выбор времени проблематичен. Последовавшая Холодная война, угроза ядерного холокоста и Железный занавес — точные символы продолжавшегося *separatio*. Вслед за этим, через несколько лет, в примечании к *Aion*, и, возможно, особенно после общения с французскими астрологами (в письмах, пока неопубликованных), он переносит начало эры Водолея на 1997 или 2154 год. В некотором смысле, он не находит это противоречащим изначальному выбору 1940-х годов, потому что «в небе нет линий».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основным намерением исследования было определить, как алхимический Меркурий переживался и изображался Юнгом, основываясь на большом объеме первоисточников, биографии и герменевтических исследований. Основываясь на таком исследовании, я сконструировал идею пророческого метаповествования, в котором легенда о Граале, алхимическая мистерия трансформации и астрологическая прецессия равноденствий сливаются в важнейшем историческом моменте, синхронистичном с жизнью Юнга. Таким путем формулируется жизненный миф, в котором проясняется его эзотерическая идентичность, сконцентрированная на роли провозвестника и пророка эры Водолея. Множество синхронистических переживаний Юнга также интерпретируется с этой перспективы. В целом, каждая глава считается самостоятельным открытием, лежащим в основу следующего и подкрепляющего эту точку зрения.

Мой метод был преимущественно конструктивистским, в противоположность критическому и деконструктивистскому. В интересах более целостной точки зрения и лучшей ориентации исследования в терминах современного юнгианства, здесь я включу некоторые критические рассуждения. В частности, я рассмотрю эзотерическую идентичность Юнга, стиль письма и методологию.

Критичная похвала

Юнг прежде всего культивировал персону «исследователя психики» и «эмпирика в общем и целом» (Jung 1954: 664). Однако, как я указал, в нем можно различить и глубоко эзотерическую сторону с «тайным знанием», полученным из исключительных личных переживаний, творчески обработанных интенсивными исследованиями таинственного. Как я утверждал, такое слияние внутреннего и внешнего нашло плодородную почву в мифе о близящемся наступлении эры Водолея, возможно, самой устойчивой теме, поднявшейся из этого исследования.

В главе 5, например, я утверждал, что *Красная Книга* может быть интерпретирована как изложение нового духовного закона такой Новой Эры, так что это делает Юнга ключом к эре Водолея. Его миф возвещает новую зарю (*Aurora Consurgens*), в которой нуминозное переживается и интегрируется внутри индивидуальной психики в рамках концепции «процесса индивидуации»: то есть, отражается и рождается в индивидуумах, чувствительных к психодуховной трансформации.

Такая точка зрения отличается от взглядов, например, Гигериха, который отказывается видеть в Юнге пророка: «что отделяет его от пророка — это момент отрицания или рассуждения, перехватывающего непосредственный поток от опыта до его возвещения» (Giegerich 1999: 66). Однако, как я пытался проиллюстрировать, «рассуждение и вмешательство» Юнга, достигшие высшей точки в его корпусе работ, не умаляют основного мифа, на который он «купился», а именно смены эпох. Напротив, это можно считать *подтверждением*, если потрудиться исследовать утонченные ответвления этого мифа. Такое исследование, как я утверждал, приводит к слиянию легенды Грааля, его алхимического мировоззрения и понимания астро-

логической смены эпох. Это слияние возможно, как я утверждал далее, если мы поместим фигуру алхимического Меркурия в центр, в контекст его жизни и работы.

Такая находка подкрепляет, по моему мнению, ту идею, что «эзотерический Юнг» заслуживает более полного признания (и более серьезного отношения) в современных юнгианских школах и в академическом подходе.

В качестве примера того, как эта перспектива может поспособствовать более целостной реконструкции Юнга, я обращаю ваше внимание на обвинение Майкла Палмера, что он односторонен, не учитывая религий, в которых нет веры в Бога (Palmer 1997: 184). В защиту я подчеркну юнговскую концепцию Меркурия как образа самости, которая представляет собой и безличный *unus mundus*, и «персонификацию бессознательного». Это только один пример того, как его алхимическое мировоззрение не рассматривалось должным образом, по моему мнению, юнгианскими исследователями теологических взглядов.

Теперь я обращусь к противоречивому стилю Юнга, который должным образом был прокомментирован постюнгианцами. Помещение Меркурия в центр всего, в частности, выдает обскурантистский стиль Юнга. Что иронично, это также качества этой самой фигуры (ускользающий, двойственный, обманчивый, иррациональный и т. д.), которая может предложить, до некоторой степени, «спасение».

Чтобы это проиллюстрировать, мы можем обратиться к двум эссе, составляющим «Дух Меркурий». Чтение второго эссе предлагает примеры всего того, в чем типично обвиняют критики Юнга: обскурантизм, бессистемность, уклончивость, противоречивость, иррациональность, непонятность и т. д. Чтение

первого эссе, напротив, иллюстрирует поразительную ясность и связность. Многие его сочинения об алхимии можно считать сочетанием этих двух стилей.

Что касается трудного стиля, Юнг защищает сам. В письме мы читаем: «язык, которым я говорю, должен быть двусмысленным, должен иметь два значения, чтобы воздать должное двойственным аспектам нашей психической природы» (1973-75: 70). В других местах он утверждал, что «не все, что я пишу, берется из головы, многое приходит и из сердца» (1917/1926/1943: 118).

В свете всего этого литературный критик Сьюзан Роулэнд предлагает убедительную защиту:

«Как литературная фигура, как автор, Юнг получал плохой прием. Его работу называли трудной для понимания, постоянно отвлекающейся, блуждающей, сложной, бессвязной. Я бы добавила, «мудреной», и именно в этом слове мы начинаем видеть не только проблемы со стилем. Ведь Юнг пишет не только о психике, но и из психики. Хотя мы ожидаем, что человек, называющий себя «ученым», будет ставить во главу угла рациональную, логичную прозу, Юнг предпочитает *писать с иных позиций* в психике. Персона, эго, анима, тень и т. д. напрямую говорят в его сочинении. Иногда Юнг пишет как трикстер. И, в частности, Юнг пытается писать не только о самости, но и из самости» (Rowland 2006: 1-2).

В частности, мы видим здесь идею трикстера-самости как Другого (то есть Меркурия), изображенную как «искупление» в сложном стиле Юнга. В целом, Роулэнд защищает Юнга такими аргументами и призывает исследователей относиться к нему более серьезно: «культура может неверно прочесть работу. Она может не оценить ее подлинную символическую

ценность, пока дальнейшая эволюция сознания не расширит границы общественного понимания» (Rowland 2005: 9).

В целом соглашаясь с Роулэнд, я также утверждаю, что Юнгу часто не удавалось «проработать» материал достаточно хорошо, чтобы выделить приемлемый уровень связности и концептуальной ясности. Его сочинения о Меркурии — это хороший пример. Эта фигура описывается по-разному как самость, психоид, *unus mundus*, символ, архетип бессознательного, трикстер, Мерлин, Вотан, тень Бога, «Мария или дьявол», *lapis philosophorum* и так далее. Хотя такой большой набор терминов вращается вокруг сложного смысла, это создает проблему с точки зрения концептуальной точности. В рассматриваемом случае юнговская концепция архетипа не принимает во внимание богатые исторические и культурные нюансы, нарастающие вокруг символа.

Переходя к эпистемологическим наблюдениям, мы многим обязаны эрудированной и критичной оценке Хейзигом многочисленных образов Бога у Юнга, многое в которой так же верно для темы Меркурия — фигуры, описываемой Юнгом как «тень Бога».

В своей критике Хейзиг применяет типологическую теорию к самому Юнгу для того, чтобы выделить его недостатки как ученого (Heisig 1979/1983: 105).^{*} Он отмечает, что Юнг считал себя интровертным мыслящим типом с интуицией как доминирующей вспомогательной функцией. Описание Юнгом этих функций для Хейзига раскрывает его стиль: «Интровертное мышление показывает опасную тенденцию втискивать факты по форме

* См. также Романишина, который рассматривает четыре функции Юнга в терминах эпистемологических стратегий (Romanushyn 2007: 290).

их образа или совершенно их игнорировать, чтобы дать фантазии разыграться», и далее: «интровертный интуитив переходит от образа к образу, гонясь за всякой возможностью в богатом лоне бессознательного. ... Его аргументам недостает убедительной силы рассуждения. Он может только проповедовать или возвещать» (Jung 1920: 381, 400, 402).

Хейзиг убедительно критикует методологию Юнга за именно эти типологические недостатки. В этом русле он считает обращение Юнга с первоисточниками проблематичным: «он был слишком нетерпелив, слишком очарован великими и подвижными идеями, чтобы заботиться о высоких академических стандартах различных дисциплин, к которым обращался за помощью» (Heisig 1979/1983: 107). Вдобавок к этому, он также отмечает «некоторый тон пророческой властности в зрелом стиле Юнга» (ibid.: 106).

Такая критика уместна к трактовке Меркурия Юнгом. Например, нигде в его корпусе сочинений мы не найдем ясного и систематического рассмотрения этой фигуры в «позитивном эмпирическом» смысле. Нигде мы не найдем значительного объема данных, включенных для того, чтобы критически мыслящий читатель сформировал независимое суждение. Из «клинических данных» доступнее всего для нас сны Паули в *Психологии и алхимии*.^{*} В целом, предполагается его «клинический набор данных», якобы заимствованный из «многих лет выслушивания снов пациентов». Когда он открывает такой «чистый материал» (например, сны Паули в *Психологии и алхимии*), мы не слышим ни о какой убедительной избирательной строгости.^{**} Подводя итог, как замечает Хейзиг: «дух первопроходца в Юнге был нетерпелив к таким методологическим нюансам» (ibid.: 123).

* Из «клинических данных» доступнее всего для нас сны Паули в *Психологии и алхимии*.

** Он включил только отрывок из многих тысяч снов Паули.

Чтобы еще более обострить вопрос, с этой перспективы, темы, вращающиеся вокруг Меркурия, также заводят нас в напыщенные области юнговской «пророческой властности» - в инфляционную чувствительность, отмахивающуюся от деталей и точности. В самом деле, в его типологической модели роль эмпирика-позитивиста, которым он, по собственному заявлению, был, без сомнения, лучше подошла бы кому-то с экстравертным мышлением с ощущением как доминирующей вспомогательной функцией.

Кроме типологии, мы также должны рассмотреть разделение Юнгом личностей №1 и №2 в целях дальнейшей критики его методов. Делая выбор карьеры, например, он отметил, что его личность №1 была более заинтересована наукой, в противоположность личности №2, которая проявляла большой интерес к истории и гуманитарным наукам. Мы также читаем:

«У №2 не было никакого определенного характера: он был *vita peracta*, рожденный, живой, мертвый, все сразу; целостное видение жизни. Хотя безжалостно честный в отношении себя самого, он был не способен выразить себя через плотную, темную среду №1, пусть и стремился» (Jung 1963/1995: 107).

Такое диалектическое напряжение, можем сказать мы, характеризовало метод Юнга всю его жизнь. В его ранней карьере мы видим эмпирика-позитивиста, развивающего его научно признанные эксперименты по словесным ассоциациям (как выход на первый план №1). Позже в жизни он отдается своему «тайному знанию» и все больше отождествляется с мудрецом (на первый план выходит №2). Например, его сочинение о Меркурии во второй половине жизни (после

1928 г.) отмечено такой сменой фигуры и фона — научный №1 почти уступил *vita peracta* №2. Эмпирик, который отделяет и изучает маленькую область реальности, отступил, чтобы дать место герметику, которого заботит осмысленная «большая картина» мира. Пользуясь более общепринятым языком, я согласен с Джоном Кларком и Айрой Проговым, которые полагают, что «работа Юнга — это один из ярчайших примеров холистичной точки зрения, примененной к изучению человека» (Progoff, цит. по Clarke 1992: 48).

Итак, попросту говоря, мы можем читать Юнга на двух уровнях. На одном уровне мы можем читать его так, как хотела бы этого от нас его персона; как реалистичного ученого, который предложил эпистемологию, укорененную в радикальном позитивистском эмпиризме в сочетании с герменевтическим подходом (Clarke 1992: 7, 46). Читая на втором уровне, мы видим совершенно иного, «эзотерического Юнга», в котором выдающееся место занимает *Меркурий как самость-трикстер*. Этот голос предлагает эпистемологию, основанную на герметизме, в которой мир полагается холистичным и осмысленно взаимозависимым — часть отражает целое.

В поисках хорошего примера того, как эти два метода взаимопроникают друг в друга, можно поразмыслить о его гипнагогическом видении Меркурия в боллингенской Башне. В частности, раздумывая над противоречивыми находками во время астрологического эксперимента (его эмпирический позитивистский подход, использующий статистику), он видит в светотени солнечного света танцующего в листе трикстера, «духа природы», который подталкивает его к тому, чтобы переосмыслить метод. В этом переосмыслении эксперимент на женатых парах можно рассматривать, что иронично, скорее как синхронистичность, как *астрологический момент*, в котором

coniunctio макрокосма женатых пар отражается в духовно-материальном coniunctio в микрокосме — как основная тема Новой Эры (см. главу 9). Здесь его эпистемология смещается от эмпирической к герметической. Собранный им информация не соответствует как уникальный личностный качественный опыт (внизу), осмысленно связанный с астрологическим coniunctio (вверху), сообщенное ему Другим, как Меркурием.

Как читатели Юнга, мы должны преимущественно *выделять* эту его сторону косвенным путем (погружения в семинары, письма и т. д.), так как он, похоже, чувствовал себя неловко и, возможно, стыдился этой своей «социально неприемлемой» стороны, а также своего «тайного знания». Так, есть повсеместная сдержанность в явном включении астрологических рассуждений в его метод. Это иронично, учитывая, что его *magnum opus*, как я продемонстрировал, во многом подкреплён идеей астрологических эпох (см. главы 10, 11 и 12).

Схожим образом, можно критиковать его часто утверждавшуюся и настойчивую кантианскую эпистемологию, в которой данные для эмпирического исследования ограничиваются только «проявлениями психики» (такими, как сны, фантазии и т. д.); то есть, он *исключает* материал, а также духовные реальности. Потому его критиковали за *психологизм*: например, сведение религии до психологического явления (Palmer 1997: 168). Однако, как указывали Азиз и Мейн, его концепция синхронистичности, включающая в себя «мир» и «дух», предполагает расширение онтологического контекста за пределы психических явлений (Aziz 1990: 49; а также Main 2007: 23ff).

Таким образом, концепция синхронистичности Юнга, как попытка сконструировать холистическую большую картину мира, которая *значимо* включает в себя индивидуума, это ещё один пример того, как его эпистемология смещалась от эмпириз-

ма к герметизму. В частности, концепция Меркурия, описанная как взаимодействие психической и материальной реальностей, самым трикстерным образом выводила его за пределы кокона такого кантианского мировоззрения. Потому концепция архетипа Юнга смещалась от внутриспсихической в начале его карьеры до психоида в последние годы. К сожалению, Юнг не обладал философской изменчивостью, чтобы исправить свою эпистемологию для приспособления к таким важным переменам.

Его прогрессивные идеи о концепции проекции заслуживают отдельного рассмотрения. В начале карьеры Юнг соглашался с утверждением Фрейда, что содержания из бессознательного спонтанно и произвольно проецировались на внешний мир. Примером может служить перенос, во время которого отцовский комплекс пациента проецировался на аналитика. Последующее «возвращение проекции» (воспоминание) существенно важно для излечения. Однако, несколькими десятилетиями позже, в «Духе Меркурии» мы читаем о значимом изменении: здесь он проходит полный круг, заигрывая с идеей, что, возможно, в некоторых обстоятельствах, существует совпадение психической проекции с буквальным миром вокруг, кроме чисто проективной зацепки. Это кратко выражается во фразе: «так что там хрустело в кустах?» (Jung 1943/1948: 200).

За исключением концепции синхронистичности, эта его идея не получила должного развития. В частности, превалирующие взгляды Юнга на алхимию, что она представляет собой процесс психологической проекции — вещества, химические реакции и т. д. не представляют для него существенного интереса (см. главу 4). Как пример противоположного, когда проекция и «мир» совпадают, я подчеркиваю находки в главе 2, в которой качества вещества ртути и ее производных, как выяснила современная наука, соотносятся с древними алхимическими представлениями.

Потому, в соответствии с важными алхимическими принципами, я указал, что ртуть повсеместно распространена в природе, это «живой металл», переходящий через модальности земли-воздуха-огня-воды, проявляющий парадоксальную природу и, в самом деле, может быть превращен в золото. Основываясь на таких открытиях, я согласен с Гигерихом, который критикует узкие психологические представления Юнга об алхимии, которые во многом препятствуют всякому обращению к «глубокому смыслу» *реальной* жизни, которая включает в себя мир и, в самом деле, также «космическое измерение» (Giegerich 1999: 156-7).*

Несмотря на все сказанное, есть важное астрологическое исключение, которое я рассматривал в главе 10. В *Aion* он открывает свое астрологическое мировоззрение, согласно которому наша религиозная история и психическое развитие могли быть «точно предсказаны» по исследованию прецессии равноденствий через Рыбы (Jung 1951a: 95). Здесь мы видим совпадение проекции и «мира». Однако, конкретно с этим примером есть проблемы. Как отмечает Роулэнд: «Юнг отказывается принять, что христианское воодушевление символизмом рыбы *заимствовано* из изучения Зодиака. ... Скорее психика спонтанно порождает символизм рыбы» (Rowland 2005: 149). Судя по опубликованным работам Юнга, письмам, семинарам и так далее, также ясно, что он не обращался к известным астрологам своего времени с такими проблемами. Отсутствует «критичное несогласие». Так что, хотя у него хватает смелости (после 1944 г.) писать о своем «тайном знании», немногословность и наивность все равно остаются. В самом деле, его непостоянство в отношении

* В частичную защиту Юнга не следует забывать о его отношениях с Эйнштейном и Паули. Холистичное мировоззрение, которое они создали, укорененное в «общепринятой науке», оказало значительное влияние на его мышление.

конкретного времени смены эр (начало двадцатого века, 1940-е года, 1950-е, 1997, 2154), а также других наблюдений, выдают в нем астрологического дилетанта. Вдобавок, более обширные выводы из такого астрологического мировоззрения никогда не разрабатываются и не включаются должным образом в аналитическую психологию. Например, он воздерживается от явного проведения соответствий между своими четырьмя психологическими функциями и астрологическими элементами огня, воды, земли и воздуха.

Переходя к таким работам, как *Mysterium Coniunctionis*, мы видим еще одну проблему. Как указывает Гигерих, есть «ужасное противоречие» между его сочинением об алхимии и его же применением этих идей в индивидуальной терапии: «умозрительное богатство и глубина алхимических образов попросту утрачиваются, когда они должны быть перемещены в тесноту приемной ... задаешься вопросом, не происходит ли тем самым инфляции довольно банально понятой сферы терапии?» (Giegerich 1999: 150). Для Гигериха «Великая Работа» или *Opus Divinum* — это не столько личное дело, как произведение искусства, принадлежащее человечеству, сколько надличностный процесс, уподобляемый «большому сну», который говорит через художника (ibid.: 151). Например, идея борьбы с «темным ангелом» как посланцем самости (Меркурия), заметная в таких работах, как *Mysterium Coniunctionis*, определенно выходит за рамки судьбы и заботы среднего анализанда.

Для краткой иллюстрации я обращаюсь к определению Юнгом Святого Духа* во сне, которое можно найти в конце Семинаров по анализу сновидений (см. главу 12). Он отождествляет Святого Духа в снах пациента с «еврейским гермафродитом»

* Сравните «космическую вездесущность» из главы 1.

и «человеком, упавшим с желтого треугольного воздушного судна». Далее, в случае еврейского гермафродита сновидец раскрывает воспоминания, которые ведут к его отождествлению с довольно непоследовательным человеком, которого он знал. В контексте глубокого нового откровения божественности эти фигуры из сна оказываются неубедительными, банальными и лишенными нуминозности, присущей встрече с божественной сущностью.

Для таких ученых, как Хейзиг и Палмер такие вопросы глубоко проблематичны. Для Палмера «Юнг, несмотря на все свои возражения, не может считаться эмпириком, если не готов предложить свои открытия для научных возможностей верификации и фальсификации» (Palmer 1997: 171). В согласии с ним Хейзиг считает фактический материал и модели объяснения Юнга столь ненадежными, что «его настоящие методы заслуживают осуждения» (Heisig 1979/1983: 140). В заключение, Хейзиг придерживается того мнения, что Юнг место не в естественных науках, а в гуманитарных (ibid.: 144).

Такое суждение, по моему мнению, и одностороннее, и жестокое. Например, мы можем вспомнить совместное предприятие Юнга и Паули (физика-лауреата Нобелевской премии). Общим для их поиска, как я показал в главе 9, было желание найти единый язык (*coniunctio*) духа и материи в широкой картине модели реальности. В самом деле, утверждал я, мы наблюдали фигуру Меркурия в сердце такого проекта, в котором находим ученого №1 на службе у герметика №2. Такая точка зрения также находит поддержку у Гигериха, который утверждает, что «психология ... оставила позади и науку, и религию, и в то же время содержит их обеих как отвергнутые аспекты. Это их на-

следник» (Giegerich 1999: 67).^{*} Это мнение, как мне кажется, служит ключом, если мы хотим продвигать юнгианский проект — мы должны определенно ценить его расширяющееся и далеко идущее интуитивное видение и отмечать его ищущий дух, однако стремиться к более тщательной, уместной и упорядоченной эпистемологии. Ограничение Юнга гуманитарными науками, как предлагает Хейзиг, повлечет за собой трагическую жертву таким видением.

В качестве последнего замечания о его методах, стиле и идентичности я соглашусь с Кларком, который полагает, что «мы должны отнестись к Юнгу более серьезно, к его слову и работу с его заявлением, что предложенное им — это миф, а не окончательная истина, перспектива, а не учение» (Clarke 1992: 181).

Дальнейшие направления

В целом, самая важная тема связана с жизненным мифом Юнга. Особые пространства в этой области включают в себя такие представления, как возвращение женского, трансформация короля, *coniunctio* и рождение *filius philosophorum*. Эти мотивы образуют связанное алхимическое повествование, отзывающееся не только в индивидуальной психике, но также в больших культурных течениях.

В контексте нашего западного мира после смерти Юнга можно сказать, что «возвращение Богини» защищалось в движении Новой Эры и что «трансформация Короля» может быть метафорой для патриархального христианства как коллективной религиозной доминанты, претерпевающей перемены и обновление. *Coniunctio* можно истолковать как больного короля

* См. главу 5 об интерпретации образов «Антропоса Водолея» и Филемона как нового образа Бога, соответствующего эре Водолея.

христианства в растворяющих объятиях Богини Новой Эры. В самом деле, с разрастанием движения Новой Эры, феминизма, холистичной науки и либерализации Церкви мы, без сомнения, наблюдали такие элементы в нашем культурном ландшафте в последние десятилетия (см. Tasey 2001).

В свете таких рассуждений очевидное дальнейшее направление влечет за собой современную контекстуализацию в направлении *его мифа в наше время*. Это может включать в себя социокультурные факторы, объединяющие исследование движения Новой Эры, а также современных юнгианских проектов, таких как «новое очарование современностью» (см., например, Main в Casement [ed.] 2007; а также Main 2008). Можно также отважиться выдвинуть идею Меркурия как специфического шамана, характерного для культур Запада.

Кроме этого, дальнейшее исследование может идти по множеству направлений. Исследователи западной эзотерической традиции могут использовать настоящее исследование для того, чтобы найти в ней место Юнгу. Астрологическое исследование может включать критику взглядов Юнга на астрологию прецессий, включающую в себя строгую оценку таких работ, как *Aion* и *Mysterium Coniunctionis*. Идея Меркурия как *мировой души* также требует эко-психологического рассмотрения, как и связанная с этим культурная проблематика. Далее, практики юнгианской психологии (аналитики, психотерапевты и другие) могут использовать его как основу для дальнейшего изучения клинических результатов концепции Меркурия. Можно также сделать новую попытку критики, всестороннего изучения и развития ускользающих концептуальных границ этой фигуры.

Наконец, можно предпринять включение более экспериментальной методологии как комплимента в сторону устоявшейся академической практики. Работа со своими

бессознательными процессами и оценка результатов — это целостная часть исследования посредством «алхимической герменевтики». Это, по моему мнению, добавит бесценную перспективу. Роберт Романишин указывает на ценность этого: «... если при исследовании помнить о душе, то тема выбирает исследователя так же, если не больше, чем он выбирает ее ... в этих сложных отношениях между исследователем и темой сохраняется тяжесть истории, которая жаждет быть высказанной» (Romanyshyn 2007: 4). Можно также выдвинуть другие «сочувственные» методологии (см. Vos 2009). Можно также предпринять попытку деконструкции подхода от социализированного этоса разочарованности к детскому удивлению и соответствующей эпистемологии. Словами Ричарда Тарнаса, «изучение архетипических форм открывает архетипический глаз. И так открытая встреча с потенциальной реальностью *anima mundi* делает возможным ее действительное различие. ... Ведь здесь, возможно, мы начинаем встречать внутреннюю мистерию самого космоса» (Tarnas 2007: 487).

Заключение

Гигерих рассказывает миф из Эдды, чтобы проиллюстрировать свое мнение о вечной ценности работы Юнга. В этом мифе бог Тор путешествует в Удгард, область «по ту сторону», и оказывается в королевском зале посреди великанов. В зале король Утгарда, Локи, услышав о знаменитой силе Тора, предлагает ему «поднять свою кошку». Тор подхватывает кошку и поднимает, напрягая всю силу. Спина кошки изгибается, но голова и хвост не поднимаются с земли. Со второй попытки Тору это, наконец, удается.

На следующий день, прощаясь с Тором, король признался, что тут был замешан обман. На самом деле это была не кош-

ка, а маленькая часть Змея Мидгарда, который обвивает землю. Великаны были в ужасе, что Тору это удалось, ведь так Змей Мидгарда мог высвободиться с разрушительными последствиями (Giegerich 1999: 55).

Гигерих приглашает серьезного читателя Юнга стать Тором: «попытаться изо всех сил поднять то, что сначала кажется обычной кошкой и испытать невероятный вес, тянущий вниз, пока, наконец, не осознаешь тот факт, что в действительности имеешь дело с частью мирового змея, с видимой формой, в которой становится доступен невидимый горизонт всего» (ibid.: 57). Как он объясняет, подход, использующий повседневное сознание, «видит только кошку» и остается в эмпирической реальности Мидгарда. Напротив, смена чувствительности дает доступ к «архетипическому фону» как к иномирному Утгарду, в котором воспринимается «неизмеримая глубина» - Великий Змей. В самом деле, для Гигериха этот Великий Змей, которого нельзя поднять, это «логическая жизнь души», «Идея» и Меркурий (см. ibid.: 57, 60, 66).

Как отмечает Гигерих далее, столкновение Юнга с бессознательным в середине жизни резонирует с такой задачей, так как вторжение подобной лаве «*Prima Materia*», охватившей его и которую он переработал, как жизненную задачу, в *lapis*, подобно загадочному камню алхимиков (Giegerich 1999: 60-3). Для него это было не только для его индивидуации, но скорее для индивидуации вообще, как последняя борьба *Opus Divinum* с «Великой Задачей» (ibid.: 86).

Наконец, как заключительную ремарку, мы должны также рассмотреть различие между личной и культурной индивидуацией в свете синхронистичности. С юнгианской точки зрения

синхронистичность, которую наблюдали двое или больше людей, легче поддается культурной интерпретации (пересекающейся с личностной интерпретацией). Так, в случае Юнга взрывающийся нож для хлеба и стол, группа синхронистичностей в десятилетие 1940-х годов, метеоритный дождь из Пегаса, тритоновая метка Гермесанаеголбувскорепослесмерти, все это подпадает в границы разделяемого синхронистичного опыта. По моей интерпретации, все это вращается вокруг единой темы, характеризуемой символов алхимического Меркурия как загадочного Другого, отраженной во множестве синхронистичных контекстов по всей жизни Юнга. В самом деле, на время допустив Гермеса в академическую область, мы можем сказать, что «то, что было единичным событием в бессознательном, отозвалось во множестве контекстов в бессознательном, так что компоненты синхронистичности воспринимаются разделенными по времени и пространству, а также дифференцированным на психические и физические события» (Main 2004: 53).

БИБЛИОГРАФИЯ

Anthony, M. (1990) *The Valkyries: The Women Around Jung*, Shaftesbury, UK: Element Books Ltd.

Aziz, R. (1990) *C. C. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, Albany, New York: State University of New York Press.

Bair, D. (2004) *Jung: A Biography*, New York: Little Brown & Company.

Begg, E. and Rich, D. (1991) *On the Trail of Merlin: A Guide to the Celtic Mystery Tradition*, London: The Aquarian Press.

Bishop, P. (2007a) *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller and Jung, Volume 1: The Development of the Personality*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Bishop, P. (2007b) *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller and Jung, Volume 2: The Constellation of the Self*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Brome, V. (1985) *Jung: Man and Myth*, London: Paladin Books.

Burns, T. and Moore, A. (2007) 'The Hieroglyphic Monad of John Dee Theorems I-XVII: A Guide to the Outer Mysteries', *Journal of the Western Mystery Tradition*, no. 13, vol. 2, Vernal Equinox, online.

Burns, T. and Moore, A. (2010) 'John Dee and Edward Kelley's Great Table (or, What's This Grid For, Anyway?)', *Journal of the*

Western Mystery Tradition, no. 18, vol. 2, Vernal Equinox, online.

Cambray, J. (2009) *Synchronicity: Nature and Psyche in an Interconnected Universe*, College Station, TX: Texas A&M University Press.

Campbell, J. (1964/1982) *The Masks of God: Occidental Mythology*, Harmondsworth, UK: Penguin Books.

Campion, N. (2008) *A History of Western Astrology: Volume I, The Ancient World*, London and New York: Continuum Books.

Campion, N. (2009) *A History of Western Astrology: Volume II, The Medieval and Modern Worlds*, London and New York: Continuum Books.

Casement, A. (ed.) (2007) *Who Owns Jung?* London: Karnac Books.

Churton, T. (2005) *The Golden Builders: Alchemists, Rosicrucians, and the First Freemasons*, Boston, MA and York Beach, ME: Weiser Books.

Clarke, J. J. (1992) *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*, London and New York: Routledge.

Cobb, C. and Goldwhite, H. (1995) *Creations of Fire: Chemistry's Lively History from Alchemy to the Atomic Age*, New York: Plenum Publishing Company.

Combs, A. and Holland, M. (1994) *Synchronicity: Science, Myth and the Trickster*, Edinburgh: Floris Books.

Copenhaver, B. (1992/2000) *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dobbs, B. (1992) *The Foundations of Newton's Alchemy: or, the Hunting of the Greene Lyon*, London and New York: Cambridge University Press.

Donati, M. (2004) 'Beyond Synchronicity: The Worldview of Carl Gustav Jung and Wolfgang Pauli', *Journal of Analytical Psychology* 49: 707—728.

Drob, S. (2005) 'Jung's Kabbalistic Visions', *Journal of Jungian Theory and Practice*, vol. 7, no. 1, 33-54.

Drob, S. (2010) *Kabbalistic Visions: C.G. Jung and Jewish Mysticism*, New Orleans: Spring Journal Books.

Ebeling, F. (2007) *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Edinger, E. (1995) *The Mystery Lectures: A Journey through C.G. Jung's Mystery Coniunctionis*, Toronto, Canada: Inner City Books.

Edinger, E. (1996) *The Aion Lectures: Exploring the Self in C.G. Jung's Aion*, Toronto, Canada: Inner City Books.

Eliade, M. (1956/1978) *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Eliade, M. C. (1951/2004) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Faivre, A. (1995) *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, (Jocelyn Godwin, trans.) Grand Rapids, MI: Phanes Press.

Fell-Smith, C. (1909) *John Dee (1527-1608)*, The John Dee

Publication Project. Доступно по адресу: <http://www.john-dee.org>.

Foreshaw, P. (2005) 'The Early Alchemical Reception of John Dee's *Monas Hieroglyphica*', *Ambix*, vol. 52, no. 3, 247-269.

Freke, T. and Gandy, P. (1999) *The Hermetica: The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York: Penguin Putnam.

French, P. (1972) *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, New York: Routledge.

Geigerich, W. (1988) 'The Invention of Explosive Power and the Blueprint of the Bomb', *Spring 1988*: 1-14.

Geigerich, W. (1999) *The Soul's Logical Life*, Frankfurt, Germany: Peter Lang.

Godwin, M. (1994) *The Holy Grail: Its Origins, Secrets and Meaning Revealed*, London: Bloomsbury Publishing.

Goldwater, L. (1972) *Mercury: A History of Quicksilver*, Baltimore, MD: York Press.

Goodrich, N. (1988) *Merlin*, New York: Harper Perennial.

Goodrich, P. and Thompson, R. H. (eds.) (2005) *Merlin: A Casebook*, London: Taylor and Francis Group.

Gray, R. (1952/2002) *Goethe the Alchemist: A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*, London and New York: Cambridge University Press.

Grimal, P. (1969) *Larousse World Mythology*, London: Paul Hamlyn.

Grinnell, R. (1973/1989) *Alchemy in a Modern Woman: A Study in the Contrasexual Archetype*, Dallas, TX: Spring Publications.

Halifax, J. (1979) *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*, New York and London: Toronto Arkana.

Hannah, B. (1976) *Jung: His Life and Work, A Biographical Memoir*, New York: G.P. Putnam 's Sons.

Harpur, P. (1990/2008) *Mercurius: The Marriage of Heaven and Earth*, Glastonbury, UK: The Squeeze Press.

Hayman, R . (1999) *A Life of Jung*, London: Bloomsbury Publishing.

Heisig, J. (1979) *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Hillman, J. (2010) *Alchemical Psychology*, Putnam, CT: Spring Publications.

Hoeller, S. (1989) *Jung and the Lost Gospels*, Wheaton, IL: Quest Books.

Homans, P. (1979/1995) *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, Chicago: University of Chicago Press.

Howell, A. (1990/2006) *The Heavens Declare: Astrological Ages and the Evolution of Conscious ness*, Wheaton, IL: Quest Books, Theosophical Publishing House.

Hutton, R . (1993) *The Shamans of Siberia*, Glastonbury, UK: The Isle of Avalon Press.

Jaffe, A. (1989) *From the Life and Works of C.G. Jung*, Einsiedeln, Switzerland: Daimon Verlag.

Jung, C. G. (1917/1926/1943) 'On the Psychology of the Unconscious', in vol. 7, *Two Essays on Analytical Psychology*, London: Roudedge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1921) *Collected Works*, vol. 6, *Psychological Types*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1929) 'Commentary on "The Secret of the Golden Flower"', in *Collected Works*, vol. 13, *Alchemical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1934) 'The State of Psychotherapy Today', in *Collected Works*, vol. 10, *Civilisation in Transition*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1936) 'Wotan', in *Collected Works*, vol. 10, *Civilisation in Transition*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1937) 'Religious Ideas in Alchemy', in *Collected Works*, vol. 12, *Psychology and Alchemy*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1942/1954) 'Transformation Symbolism in the Mass', in *Collected Works*, vol. 11, *Psychology and Religion: West and East*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1942) 'Paracelus as a Spiritual Phenomenon', in *Collected Works*, vol. 13, *Alchemical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1943/1948) 'The Spirit Mercurius', in *Collected Works*, vol. 13, *Alchemical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1944) *Collected Works*, vol. 12, *Psychology and Alchemy* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung C. G. (1945) 'After the Catastrophe', in *Collected Works*, vol. 10, *Civilisation in Transition*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1945/1954) 'The Philosophical Tree', in *Collected Works*, vol. 13, *Alchemical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1946) *The Psychology of the Transference*, in *Collected Works*, vol. 16, *The Practice of Psychotherapy* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1950) 'Foreword to the "I Ching"', in *Collected Works*, vol. 11, *Psychology and Religion: West and East*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1951a) *Collected Works*, vol. 9ii, *Aion* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1951b) 'On Synchronicity', in *Collected Works*, vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1952a) 'Answer to Job', in *Collected Works*, vol. 11, *Psychology and Religion: West and East*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1952b) 'Synchronicity: An Acausal Connecting Principle', in *Collected Works*, vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1954) *Collected Works*, vol. 18, *The Symbolic Life*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1955/1956) *Collected Works*, vol. 14, *Mysterium Coniunctionis: An Enquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1958) 'Flying Saucers: A Modern Myth', in *Collected Works*, vol. 10, *Civilization in Transition* (2nd edn) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1963/1995) *Memories, Dreams, Reflections*, London: Fontana Press.

Jung, C. G. (1973-75) *Letters*, Volumes I and II (G. Adler and A. Jaffe, eds., R.F. C. Hull, trans.) London: Roudedge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1984) *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-30* (W. McGuire, ed.) London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C. G. (1996/1995) *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes on the Seminar Given in 1932 by C.G. Jung* (S. Shamdasani, ed.) Bollingen Series X CIX . Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jung, C. G. (2007) *The Jung-White Letters* (C. Lammers and A. Cunningham, eds., M. Stein, consulting ed.) London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Jung, C. G. (2008) *Children's Dreams: Notes from the Seminar Given in 1936-1940* (L. Jung and M. Meyer-Grass, eds., E. Falzeder and T. Woolfson, trans.) London: Princeton University Press.

Jung, C. G. (2009) *The Red Book: Liber Novus* (S. Shamdasani, ed., M. Kyburz, J. Peck and S. Shamdasani, trans.) New York and London: W W. Norton.

Jung, E. and von Franz, M.-L. (1970/1998), *The Grail Legend*, Chichester, West Sussex: Princeton University Press.

Kottler, J., Carlson, J. and Keeney, B. (2004) *American Shaman: An Odyssey of Global Healing Traditions*, New York and Hove: Brunner-Roudedge.

Linden, S. (2003) *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lindorf F. D. (1995a) 'One Thousand Dreams: The Spiritual Awakening of Wolfgang Pauli', *Journal of Analytical Psychology* 40: 555-569.

Lindorf F. D. (1995b) 'Psyche, Matter and Synchronicity: a Collaboration between C.G. Jung and Wolfgang Pauli', *Journal of Analytical Psychology* 40: 571-586.

Lopez-Pedraza, R . (1977/2003) *Hermes and his Children*, Einsiedeln, Switzerland: Daimon Verlag.

McGuire, W. and Hull, R . F. C. (eds) (1978/1990) *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*, London: Picador.

Maidenbaum, A. and Martin, S. (1991) *Lingering Shadows: Jungians, Freudians and Anti-Semitism*, Boston and London: Shambala.

Main, R . (1997) *Jung on Synchronicity and the Paranormal: Key Readings Selected and Introduced by Roderick Main*, Hove: Routledge.

Main, R . (2004) *The Rupture of Time: Synchronicity and Jung's Critique of Modern Western Culture*, Hove and New York: Brunner-Routledge.

Main, R . (2007) *Revelations of Chance: Synchronicity as Spiritual Experience*, Albany: State University of New York Press.

Main, R . (2008) 'Secularisation and the "Holistic Milieu": Social and Psychological Perspectives', *Religion Compass*, no. 2/3, 365-384.

Main, R . (2010) 'Jung as a Modern Esotericist', in G. Heuer (ed.) *Sacral Revolutions*, London and New York: Routledge.

Main, R . (2011) 'Synchronicity and the Limits of Re-enchantment', *International Journal of Jungian Studies*, vol. 3, no. 2, 144-158.

Main, R . (2012) 'Anomalous Phenomena, Synchronicity, and the Re-sacralisation of the Modern World', in S. Kakar and J. Kripal (eds.) *Seriously Strange: Thinking Anew About Psychical Experiences*, New Delhi: Penguin Viking.

Mansfield, V. (2001) *Synchronicity, Science and Soul-Making*, Chicago and La Salle, IL: Open Court.

Marian, S. (2005) *The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness*, College Station, TX: Texas A&M University Press.

Meier, C. A. (ed.) (2001) *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Miller, A. (2009) *Deciphering the Cosmic Number: The Strange Friendship of Wolfgang Pauli and Carl Jung*, New York and London: W. W. Norton & Company.

Mogenson, G. (1999) 'Psyche's Archetypes: A Response to Pi-etikainen, Stevens, Hogenson and Solom on', *Journal of Analytical Psychology* 44: 125-133.

Monmouth, G. (1966) *The History of the Kings of Britain*, London: Penguin Classics. Naifeh, S. and Smith, N. (2003) 'Journal Reviews', *Journal of Analytical Psychology* 48: 127-134.

Noll, R . (1997) *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*, New York and Toronto: Random House.

Palmer, M . (1997) *Freud and Jung on Religion*, London and New York: Routledge.

Papadopoulos, R . K. (ed.) (2006) *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications*, New York and London: Routledge, Taylor and Francis Group.

Papadopoulos, R . K. and Saayman, G. S. (eds.) (1984) *Jung*

in Modern Perspective: The Master and his Legacy, Bridport, UK: Prism Press.

Peat, D. (1988) *Synchronicity: The Bridge between Matter and Mind*, New York: Bantam.

Phillips, G. (2005) *Merlin and the Discovery of Avalon in the New World*, Rochester, VT: Bear and Company.

Raff, J. (2000) *Jung and the Alchemical Imagination*, Berwick, ME: Nicholas-Hays.

Romanyshyn, R. (2007) *The Wounded Researcher: Research with Soul in Mind*, New Orleans: Spring Journal Books.

Rowland, S. (2005) *Jung as a Writer*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Rowland, S. (2006) 'Literary Aion: Jung and the History of Imagination', *IAJS/IAAP Conference 2005*, Texas.

Ryan, R. (2002) *Shamanism and the Psychology of C.G. Jung: The Great Circle*, London: Vega.

Salaman, A., Van Oyen, D. and Wharton, W. (1999/2004) *The Way of Hermes: The Corpus Hermeticum and the Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, London: Gerald Duckworth & Co.

Samuels, A. (1992) 'National Psychology, National Socialism, and Analytical Psychology: Reflections on Jung and Anti-Semitism Part I', *Journal of Analytical Psychology* 37: 3—28.

Samuels, A. (1993) 'New Material Concerning Jung, Anti-Semitism, and the Nazis', *Journal of Analytical Psychology* 38: 463-470.

Sandner, D. and Wong, S. (eds.) (1997) *The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology*, New York and London: Routledge.

Schwartz-Salant, N. (1998) *The Mystery of Human Relationship: Alchemy and the Transformation of the Self*, London: Routledge.

Serrano, M. (1977) *C.G. Jung and Herman Hesse: A Record of Two Friendships*, London: Roudedge & Kegan Paul.

Shamdasani, S. (1998) *Cult Fictions: C .G . Jung and the Founding of Analytical Pyciology*, London: Routledge.

Shamdasani, S. (2005) *Jung Stripped Bare by his Biographers*, Even, London and New York: Karnac Books Ltd.

Sherry, J. (2001) 'The Schweizer Illustrierte Interview. A Commentary', *Journal of Analytical Psychology* 46: 359-364.

Smith, M. (2007) *Jung and Shamanism in Dialogue*, New York and Mahwah, NJ: Paulist Press.

Smith, R . C. (1997) *The Wounded Jung: Effects of Jung's Relationships on his Life and Work*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Sparks, G. (2007) *At the Heart of Matter: Synchronicity and Jung's Spiritual Testament*, Toronto, Canada: Inner City Books.

Spencer, N. (2000) *True as the Stars Above*, London: Orion Books.

Spivack, C. (ed.) (1992) *Merlin versus Faust: Contending Archetypes in Western Culture*, Lewiston, NY: E. Mellen Press.

Stein, M. (1983/2004) *In Midlife*, New York: Spring Publications.

Stein, M. (2011) 'Jungian Psychology and the Spirit of Protestantism', *International Journal of Jungian Studies*, vol. 3, no. 2, 125-143. Stewart, R. J. (2009) *Merlin: The Prophetic Vision and the Mystic Life*, Areata, CA: J. Stewart Books.

Sumner, A. (2001) 'John Dee', *Journal of the Western Mystery Tradition*, no. 1, Autumnal Equinox, online.

Suster, G. (2003) *Western Esoteric Masters Series: John Dee - Essential Readings*, Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Tacey, D. (2001) *Jung and the New Age*, Hove and Philadelphia, PA: Brunner-Routledge.

Tacey, D. (2004/2007) *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Tacey, D. (2011) 'Grassroots Spirituality as a Holistic Expression of the Psyche', *International Journal of Jungian Studies*, vol. 3, no. 1, 36-52.

Tandan, M. (2009) *Dreams and Beyond: Finding Your Way in the Dark*, London: Hay House.

Tannen, R. (2007) *The Female Trickster: The Mask that Reveals: Post-Jungian and Postmodern Psychological Perspectives on Women in Contemporary Culture*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Tarnas, R. (2007) *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View*, London: Plume, published by Penguin Group.

Tolstoy, N. (1985) *The Quest for Merlin*, London: Haniish Hamilton.

van der Post, L. (1976/1985) *Jung and the Story of our Time*, Harmondsworth, UK: Penguin Books.

von Eschenbach, W. (1980) *Parzival* (A. T. Hatto, trans.) St. Ives, UK: Penguin Books.

von Franz, M. -L. (1966/2000) *Aurora Consurgens: A Docu-*

ment Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy, Toronto, Canada: Inner City Books.

von Franz, M.-L. (1980) *On Divination and Synchronicity: The Psychology of Meaningful Chance*, Toronto, Canada: Inner City Books.

von Franz, M.-L. (1992) *Psyche and Matter*, Boston and London: Shambhala.

von Franz, M.-L. (1997) *Archetypal Patterns in Fairytales*, Toronto, Canada: Inner City Books.

von Franz, M.-L. (1998) *C.G. Jung: His Myth in our Time*, Toronto, Canada: Inner City Books.

von Franz, M.-L. (1999) *The Cat: A Title of Feminine Redemption*, Toronto, Canada: Inner City Books.

von Franz, M.-L. and Hannah, B. (2004) *Lectures on Jung's Aion*, Wilmette, IL: Chiron Publications.

Vos, A. (2009) 'A Methodology of the Imagination', *Eye of the Heart: A Journal of Traditional Wisdom*, 1-16, доступен по адресу www.imaginalstudies.org.

Williams, D. (1981) *Border Crossings: A Psychological Perspective on Carlos Castaneda's Path of Knowledge*, Toronto, Canada: Inner City Books.

Woolley, B. (2002) *The Queen's Conjuror: The Life and Magic of Dr. Dee*, London: Harper Collins.

Zabriskie, B. (2005) 'Synchronicity and the I Ching: Jung, Pauli and the Chinese Woman', *Journal of Analytical Psychology* 50: 223—235.

Перечень изданной литературы

Клубом «Касталия» за время существования изданы следующие книги. Книги из этого списка, а также последние новинки можно купить здесь: <http://shop.castalia.ru>

Оккультизм

- Frater U.D., «Практическая магия сигил.
Роберт Йонг *Тайный храм*
- А.Э. Коэттинг «Дела тьмы»
«Книга Азазеля»
«Призывая вечность»
- Александра Сергеева «Дорога в тридесатое царство»
- Алистер Кроули «Евангелие от святого Бернарда Шоу»
«Благоуханный сад»
«Безводные облака»
- Владимир Иванов «Хаос и магия»
«Хроники российской саньясы»
- Григорий Зайцев «Лики мистерий»
- Дебора Харкнесс «Джон Ди. Диалоги с ангелами»
- Джеймс Эшельман «Церемониальная магия»
- Джон Картер «Ракеты Бабалон»
- Израэль Регарди «Философский камень»
«Срединный столп»
- Инна Семецки «Ресимволизация Самости»
- Кристофер МакИнтош «Элиафас Леви: французская
оккультная традиция»
- Ллойд Келтон Кин «Пути целостности»
- Лон Майло Дюккет «Ключ к Ключу Соломона»

Люси Энн Сайкс	«Четыре вечные женщины»
Мария Нагловская	«Сакральный эрос третьего завета»
Мигель де Молинос	«Духовный путеводитель»
Найджел Элдкрофт	«Столпы Тубал Каина»
Джексон, Майкл Говард	
Роберт Антон Уилсон	«Секс, магия, психоделия»
Сборник	«Магия Хаоса»
Сборник	«Восстание Люцифера»
Сенфорд Дроб	«Каббалистические видения»
Сестра Иштар	«Телема - эликсир чистой радости»
Станислав Клоссовски	«Золотая игра»
Стефан Хёллер	«Юнг и утерянные евангелия», «Гностицизм»
Энциклопедия	«Мистики. Маги. Прогрессоры.»
Айтварас Наррентурм	«Звезда бесконечности»
Григорий Зайцев	«Таинство пути»
Майк Митчелл	«VIVO: жизнь Густава Майринка»
Тобиас Чёртон	«Гностические мистерии плотской любви»
Асенат Мейсон	«Гримуар Тиамат»
Линн Торондаик	«История магии и трансцендентальной науки»
Екатерина Дайс	«Малая традиция»
А. Э. Коэтинг,	«Царства пламени.
Templum Falcis Cruentis	Гримуар Эвокации и Магии»
Питер Кэрролл	«Апофенион»
Фил Хайн	«Первичный Хаос»
Том Кавали	«Воплотить Озириса»

Юнгианская психология

- Александра Сергеева «Дорога в тридешатое царство»
- Анна Шанаева «Исцеление женственности»
- Барбара Ханна «Встречи с душой», «Символизм Животных», «Анимус»
- Владислав Лебедько «Живые души», «Великая ересь», «Василиск»
- Джеймс Хилман «Пересмотр Психологии»
- Джеффри Миллер «Трансцендентная функция»
- Джеффри Рафф «Мистерии воображения»
«Исцеление раненного Бога»
- Джун Сингер «Несвятая Библия»
- Джун Сингер «Андрогины»
- Дэвид Линдорф «Юнг и Паули»
- Зигмунд Гурвиц, «Книга Лилит»
- Барбара Блэк Колтув и др.
Имелда Голдиссар «Жизнь Эммы Юнг»
- Иоланда Якоби, «Образы и символы глубин»
- Джозеф Хендерсон,
Эдвард Эдингер
- Карл Густав Юнг «Семинары по детским сновидениям»,
«Красная книга»,
«Анализ сновидений»
- Карл Густав Юнг, «Восток и Запад»
Гэри Симан
- Карл Густав Юнг, «Аналитическая психология
Эрих Нойманн в изгнании»
- Люси Энн Сайкс «Четыре вечные женщины»

- Мария-Луиза фон Франц «Психотерапия»,
 «Проекции и возвращение проекций
 в юнгианской психологии»,
 «Путь сновидения», «Алхимическое
 активное воображение»,
 «Психэ и материя», «Миф Юнга
 для современного человека»,
 «Космогонистические мифы»,
 «О снах и о смерти»,
 «Золотой осёл Апулея»
- Татьяна Матвеевко «Тренинг развития чувственности»
- Теодор Абт «Территория символа»
- Томас Мур «Душа секса»
 «Тёмные ночи души»
 «Жизнь на работе»
- Эдвард Эдингер «Осмысля Юнга», «Навстречу
 Эону», «Анатомия души», «Бог и
 бессознательное», «Эго и архетип»,
 «Наука о душе», «Библия и психика»,
 «Архетип Апокалипсиса»,
 «Душа в античности»
- Эдвард Эдингер, Мария-Луиза фон Франц «Психологический анализ раннего
 христианства и гностицизма»
- Эмма Юнг «Легенда о Граале»
- Эрих Нойманн «Ребёнок», «Человек и миф»
- Эстер Хардинг «Родительский образ», «Я и не Я»,
 «Женские мистерии»
- Герберт Зильберер «Проблематика алхимии и
 мистицизма»
- Карл Густав Юнг «Письма»

- Марвин Шпигельман «Юнгианская психология и страсти души»
- Мария-Луиза фон Франц «Архетипическое измерение психики»
- Сандра Ли Дэннис «Принятие дэймона»
- Карл Густав Юнг «Зофингия и другие редкие работы»
- Мария-Луиза фон Франц «Сны и видения Святого Никлауса из Флюэ»
- Рифка Шерф Ключер «Сатана в Ветхом завете»
- Сборник «Великая мать»
- Джеффри Рафф «Бракосочетание Софии»
- Эдвард Эдингер «Лекции по *Mysterium*»
- Стефан Хеллер «Юнг и Гностицизм»

Восточная мудрость

- Алиен Данилу «Шива и Дионис»
- Андрей Игнатьев «Калика-пурана»,
(перевод с санскрита) «Девибхагавата-пурана»,
«Калика-пурана», «Йогины-тантра»,
«Кама-самуха», «Девы-махатмья»

Таро

- Александр Ходоровский «Путь Таро»
- Лон Майло Дюккет «Таро Тота Алистера Кроули»
- Майкл Дуглас «Таро»
- Роберт Ванг «Каббалистическое Таро»

- Роза Гвейн «Обретение себя через Таро»,
«Медитации на Таро»
- Максим Бекарюков «Другое Таро»
- Чарльз Декстер, «История оккультного таро»
Майкл Даммит
- Салли Никольс «Юнг и Таро»

Черная магия

- Майкл Аквино и др. «Храм Сета»
- Майкл Аквино «Чёрная магия»

Поэзия, проза, культурология

- Алистер Кроули «Благоуханный сад»,
«Безводные облака»,
«Дух и его песни»
- Альманах «ОрионЪ»
- Вальтер Отто «Дионис. Миф и культ»
- Владислав Лебедько «Живые души»,
«Великая ересь»,
«Василиск»
- Екатерина Дайс «Гимны Орфея»
(поэтический перевод
с греческого)
- Луис Руис «Мистическая поэзия»
- Екатерина Дайс «Сады Изиды»



ISBN 9785519607858



9 785519 607858

Ж CASTALIA

Мэтью Мазер

Алхимический меркурий