# Южнославянский институт

Николаевский филиал

## Киевского института «Славянский университет»

# Кафедра культурологии

и социальных наук

### РЕФЕРАТ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА В СКАЗКАХ В СВЕТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ЮНГА

Выполнил: Конев Е. П.

Проверил: Яблонко В. Я.

Николаев, 2002

План

1. Введение
2. О понятии «дух»
3. Феноменология психических проявлений
4. Феноменология духа
5. Феноменология духа в сказках
   1. дух в сказках
   2. териоморфная символика духа в сказках
   3. проблема *трёх* и *четырёх*
6. Заключение

Литература

**ВВЕДЕНИЕ**

Непоколебимое «правило игры» естествознания – полагать свой предмет известным лишь постольку, поскольку изыскание в данной области в состоянии представить нечто научно достоверное. Однако в этом смысле достоверным является лишь то, что может быть доказано фактами. Предметом такого изыскания служит природное явление. В психологии к важнейшим феноменом относится *высказывание*, и в особенности его формальный и содержательный способы проявления, причём – принимая во внимание сущность психики – последнему принадлежит, быть может, даже наибольшее значение. Соответственно первостепенная задача – это описание и упорядочение происходящего, после чего следует скрупулёзное исследование его закономерностей в их жизненном проявлении. Вопрос о субстанции наблюдателя возможен в естествознании только там, где обретается архимедова точка опоры. У психики отсутствует такая внешняя точка зрения, потому что только психика может наблюдать психику. Вследствие этого невозможно познание психической субстанции, по крайней мере, нашими нынешними средствами. Вместе с тем отнюдь не исключено, что, и атомная физика будущего не сможет нам дать такую архимедову точку. Пока что наши самые хитроумные измышления в состоянии констатировать лишь то, что можно выразить следующим образом: *так ведёт себя психика*. Честный исследователь – вежливо или благоговейно – оставит в стороне вопрос о субстанции. Юнг полагает, что совсем нелишне уведомить о необходимом, равно как и добровольном самоограничении психологии, с тем, чтобы понять отнюдь не всегда постигаемую феноменологическую точку зрения современной психологии. Эта точка зрения не исключает наличия веры, убеждённости и переживаний уверенности всевозможных видов, но опровергает их возможную ценность. Сколь бы ни было велико их значение как для индивидуальной, так и для коллективной жизни, но всё же психологии не достаёт всех средств, чтобы доказать их достаточность в научном смысле. Можно лишь сожалеть о такой несостоятельности науки, но вместе с тем нельзя заставить её «прыгнуть выше собственной головы».

О ПОНЯТИИ «ДУХ»

«Дух силен радостью».

Лукреций

Немецкое слово «дух» обладает столь большой областью применения, что требуется некоторое усилие, дабы вообразить, что же под всем этим имеется в виду. *Духом* обозначается тот принцип, который составляет противоположность *материи*. Под ним подразумевают некую имманентную субстанцию или существование, которые на самой высокой и универсальной ступени называются «Богом». Эту имматериальную субстанцию представляют себе также в качестве носителя феномена психики или даже жизни. Такое понимание идёт вразрез с противопоставлением *духа – природе*. В этом случае понятие духа сведено к сверх- или противоестественному, оно утрачивает субстанциональную связь с душой и жизнью. Подобное ограничение объясняет точку зрения Спинозы, согласно которой дух есть атрибут Единой Субстанции. Но ещё дальше идёт *гилозоизм*, который рассматривает дух как свойство вещества.

Материализм рассматривает первичность материи и рассматривает психику, сознание, дух, идею как нечто производное; идеализм разных видов и толков, наоборот, утверждает первенство и независимость идеи, духа, сознания, психики. И с тех пор как Декарт резко противопоставил друг другу материю и дух как две различные субстанции, психофизическая проблема приобрела особенную остроту.

Динамическая связь между духом и материей отражена в ацтекской мифологии как напряжённость между двумя божествами – Тескатлипокой (Дымящимся Зеркалом), символизирующим материю, и Кецелькоатлем (Пернатым Змеем), представляющим дух.

Всеобще распространённым является воззрение, согласно которому дух рассматривается как более высокий, а душа – как более низменный принцип деятельности, у некоторых алхимиков – наоборот – дух слывёт за ligamentum anima et corporis, при этом последний определённо мыслился как spiritus vegetativus (в последующем как дух жизни и нервов). Точно также всеобщим является мнение, будто дух и душа по существу являются одним и тем же, а поэтому могут быть разделены лишь произвольно.

Объяснительная психология, привлекающая к себе в настоящее время столь значительную долю внимания и труда, устанавливает систему причинной связи, предъявляющую притязание на то, чтобы сделать понятными все явления душевной жизни. Она хочет объяснить уклад душевного мира, с его составными частями, силами и законами, точно так, как химия или физика объясняют строение мира телесного. Объяснительная психология, стремится подчинить явления душевной жизни некоторой причинной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов. Мысль – смелости чрезвычайной, – она заключала бы в себе возможность неизмеримого развития наук о духе до строгой системы причинного познания, соответствующей системе естественных наук. Если всякое учение о душе стремится осознать причинные соотношения в душевной жизни, то отличительным признаком объяснительной психологии является её убеждение в возможности вывести вполне законное и ясное познание душевных явлений из ограниченного числа однозначно определяемых элементов. При посредстве одних лишь гипотез, высшие душевные процессы сводятся к ассоциациям. Путем одних лишь гипотез самосознание выводится из психических элементов и процессов, происходящих между ними. Ничем, кроме гипотез, мы не располагаем относительно причинных процессов, благодаря которым благоприобретенный душевный комплекс постоянно влияет, столь могущественно и загадочно, на наши сознательные процессы заключения и желания. Науки о духе должны, считает Дильтей, исходя от наиболее общих понятий учения о методе и испытывая их на своих особых объектах, дойти до определенных приёмов и принципов в своей области, совершенно так же, как это сделали в своё время науки естественные. Первейшим отличием наук о духе от естественных служит то, что в последних факты даются извне, при посредстве чувств, как единичные феномены, между тем как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь. Отсюда следует, что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное. «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» - говорит Дильтей. Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни.

В современной науке явилась дилемма в чрезвычайной степени усилившей дух скептицизма и чисто внешней, бесплодной эмпирики, а также углубившей разделение жизни и знания: или науки о духе пользуются представляемыми психологией основаниями и приобретают тем самым гипотетический характер, или же они пытаются разрешить свои задачи, отказавшись от научно обоснованного и систематизированного взгляда на факты душевной жизни и опираясь лишь на двусмысленную и субъективную психологию повседневной жизни. А объяснительная психология сообщает свой вполне гипотетический характер также теории познания и наукам о духе. Правда, в ряду наук теория познания занимает совершенно иное место, нежели науки о духе. Ей никоим образом не может быть предпослана психология.

Дильтей направляет акцент на то, что всякая попытка создать опытную науку о духе без психологии также никоим образом не может повести к положительным результатам. И эмпирика, отказывающаяся от того, чтобы обосновать происходящее в области духа на понимаемых связях духовной жизни, по необходимости бесплодна. Тут приходится иметь дело с определенными комплексами душевной жизни, так как в ней зарождается и укрепляется сознание божества. И подобно тому, как развитие отдельных наук о духе связано с разработкой психологии, так и соединение их в одно целое невозможно без понимания душевной связи, в которой они соединены. Вне психической связи, в которой коренятся их отношения, науки о духе представляют собою агрегат, связку, но не систему. Какое бы грубое представление об их связи между собой мы ни взяли, оно покоится на каком-либо грубом представлении о связи душевных явлений. Но совершенно очевидно, что духовные факты, составляющие материал теории познания, не могут быть связаны между собой иначе, как на фоне какого-нибудь представления душевной связи.

У Афанасьева определена «внутренняя архитектура» человека, состоящая из четырёх психических модулей или функций (укажу две интересующие нас), в которой представлены, в частности, эмоции как душа и воля как дух. Здесь душа понимается как более низменное, нежели дух, как качество. Исходя из этой концепции, душа суть присуща животным. Что не будет являться справедливым по отношению к человеку, в своей идеации душа.

В идеалистическом учении о крылатой природе души, Платон рассматривал человека, как состоящего из бессмертной души и смертного тела. Определяя при этом – душа человека – маленькая частица «вселенской души», и сначала она парит в «занебесной области», по которой разлита «сущность», «истина» - великое первоначало всего мира. У Платона душа выступала эманацией «сущности».

Гроф в своих работах отождествляет понятия «душа» и «дух». Хотя при этом брал во внимание концепции разных культур разного времени.

Достоверные и убедительные переживания сознательного отождествления с животными, растениями и даже с неорганическими материалами и процессами позволяет легко понять верования анимистических культур, рассматривавших всю Вселенную как существо, наделённое душой. С позиции этих культур не только животные и растения, но и Солнце, луна, звёзды, горы, реки являются живыми существами.

В рассказах людей, с которыми работал Гроф, он искал упоминаний о таких состояниях сознания, которые воспринимались как достижение предельных рубежей человеческого духа. Гроф старался выяснить, какие именно переживания выражают ощущение встречи с высшим вселенским принципом.

Люди, у которых были переживания Абсолюта, полностью удовлетворившие их духовные изыскания, как правило, не видели никаких специфических фигуративных образов. Когда они чувствовали, что достигли цели своих мистических и философских поисков, их описания высшего принципа были чрезвычайно абстрактны и поразительно сходны. Всех, кто рассказывал о таком абсолютном откровении, объединяло удивительное сходство в эмпирических характеристиках этого состояния. Они говорили о переживании Высочайшего, которое превосходит все ограничения аналитического ума, все рациональные категории и все узкие места обычной логики.

У Вундта дух считается «внутренним бытиём, если при этом никакая связь с внешним бытиём не принимается во внимание».

Единство души и тела, с точки зрения Спинозы, основывается на том, что тело индивида является объектом его души. «Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души».

Самым знаменитым христианским мыслителем, говорившем о предсуществовании души и о мировых циклах, был Ориген (186 – 253), один из величайших Отцов Церкви всех времён. В своих трудах, особенно в книге «De Principiis» («О началах», Origenes Adamantius 1973), он высказал мнение относительно того, что определённые духовные переходы можно объяснить только в свете перевоплощения. Его учения были осуждены Вторым собором, созванным в Константинополе императором Юстинианом в 553 году, и признаны ересью. Однако некоторые учёные полагают, что следы этого учения можно найти в писаниях св. Августина, св. Григория и даже св. Франциска Ассизского.

Клизовский полагает, что все существующее состоит из различных сочетаний Духа и Материи. Космическое творчество для своего проявления требует наличия этих двух извечных факторов — фактора активного, или Духа, и фактора пассивного, или пластической Материи. На одной стороне находится Великий Дух, который в своём потенциале содержит всю Вселенную, со всем, что будет на ней обитать, на другой стороне — первичная Материя, которая содержит в себе все нужные элементы для создания новой, более совершенной Вселенной. Материя есть основа творчества, фундамент и корень будущего бытия Вселенной, которую Божественное Начало приводит в движение, оживотворяя каждую создаваемую форму бытия элементом Жизни — зерном Божественного Духа. «Монада есть аспект Вселенского Духа, как определённая совокупность тональностей Его Бытия и Сознания. Являясь частью Целого, Его единичной потенцией, она в своей истинной природе не может иметь не только сознания, но и самой идеи о себе как личности, ибо принадлежит иному, высшему плану. В силу этого монада до эмалирования своего сознания во вне своей Небесной Природы представляет собой чистейшую абстракцию, не имеет реального бытия, не обладает и сознанием; в этом виде своём она является лишь безличной частицей Космического Божественного Самосознания».

«Природа (в человеке) должна стать соединением Духа и Материи, прежде чем он станет тем, что он есть; и Дух, скрытый в Материи, должен быть пробужден к жизни и сознанию постепенно. Монада должна пройти через свои минеральные, растительные и животные формы, прежде чем Свет Логоса сможет пробудиться в животном человеке. Потому до такого пробуждения он не может быть назван человеком, а должен быть рассматриваем как монада, пленённая в вечно меняющихся формах» (Е. П. Блаватская. *Тайная Доктрина,* т. II).

«Чтобы стать самосознающим, Дух должен пройти через все циклы бытия до своего высочайшего достижения, т. е. самосознания здесь, на земле, в человеке. Дух, сам по себе, несознательная, отрицательная абстракция1. Его чистота присуща ему, а не добыта заслугами; потому, чтобы стать высочайшим Дхьяни-Чоханом2, для человеческого эго необходимо достигнуть полного самосознания на человеческой ступени, которое синтезируется для нас в человеке» *(там же,* т. I). «Сознание человека и индивидуальность неразрывно между собою связаны, и даже более того, в отдельности представляются понятиями, лишенными смысла, ибо индивидуальность

1 Ибо дух без монады — ничто. — *Прим. А. Клизовского*

2 Архангелом. — *Прим. А. Клизовского.*

есть природа сознания, сознание всегда индивидуально. Сознание и индивидуальность, утверждающие самое бытие монады как таковой, рождаются с началом утверждения монады как первообраза присущего ей относительного мира. Будучи по природе своей частью Вселенского Духа, монада своим сознанием являет аспект Космического Божественного Сознания; утверждая себя как самостоятельную независимую субстанцию второго рода, монада тем самым утверждает присущее ей сознание»1.

У большинства авторов дух ограничен некоторыми психическими возможностями, функциями или свойствами, такими, как мыслительные способности и разум в противоположность более «душевным» *наклонностям*. У них дух означает совокупность феноменов рационального мышления, соответственно, интеллекта (включая волю, память, фантазию, созидательную силу и устремления, обусловленные идеалами). При более широком толковании слово «дух» означает «одухотворённое бытиё». При этом имеется в виду многообразное, разностороннее, изобретательное, блистательное, остроумное и неожиданное функционирование рассудка. Кроме того, духом называют некоторую *установку* или принцип, например, воспитание в «духе Песталоцци» или «дух Веймара есть непреходящее немецкое наследие». Особый случай – это дух времени, который представляет собой принцип или мотив, характеризующий определённые воззрения, мнения и поступки, коллективные по своей природе. Существует ещё более широкий, так называемый *объективный* дух, под которым понимают общее состояние всех культурных творений человечества, в особенности интеллектуального и религиозного характера.

Как показывает словоупотребление, дух, понимаемый как установка, имеет несомненную склонность к персонификации: дух Песталоцци может быть его духом даже в более конкретном смысле, т. е. его имаго или призраком, так же как духи Веймара могут быть различными духами Гёте и Шиллера, - ведь духом называют ещё и привидение, т. е. душу умершего. «Свежее дуновение духа» указывает, с одной стороны, на генетическое родство, с другой стороны, - на исходное значение, которое обозначает ни что иное, как «взволнованный воздух», так же как animus и anima означают ветер. Немецкое слово «дух», вероятно, больше всего связано с пенящимся и кипящим, почему нельзя отмахнуться, с одной стороны, от его родства с пеной (Gischt, Gascht, Gheest), а с другой – от эмоциональности aghast. Ведь с давних пор эмоция понимается как одержимость, и потому ещё сегодня говорят о том, что он взбеленился, и одержим либо

1 *В. Шмаков.* Священная книга Тота

чёртом, либо каким-то злым духом, или как будто некто подобный проник в него1. Так же как души, и духи покойников имеют, согласно древнему воззрению, тонкоматериальное строение, подобное дуновению воздуха или дыму, точно так же и у алхимиков spiritus означает субтильную, volatile-активную живительную сущность; в качестве таковой, например, понимался алкоголь, а также все без исключения аркансубстанции. Дух на этой ступени есть дух вина, нашатыря, муравьиного спирта и т. д.

Хотя эти две дюжины значений и нюансов слова «дух» затрудняют, с одной стороны, психологу понятийное отмежевание своего предмета, с другой – облегчают задачу описания своего предмета, так как множество различных аспектов создаёт наглядную картину феномена. Речь идёт о функциональном комплексе, который первоначально, на примитивной ступени, ощущался как невидимое, духовенное – а presence – присутствие. Вильям Джеймс наглядно изобразил этот прафеномен в своих «Varieties of Religious Experience». Известный всем пример – ветер в чуде Пятидесятницы. Для примитивного опыта немедленно напрашивается персонификация этого невидимого присутствия как привидения или демона. Духи и души покойников суть то же самое, что и психическая деятельность живущих, которая продолжается после смерти. Представление о том, будто психика есть дух, выражена здесь без всяких околичностей. Поэтому, если в индивиде происходит нечто психическое, что он ощущает как принадлежащее себе самому, то это и есть его собственный дух. Если, однако, с ним случается нечто психическое, что ему кажется чужеродным, - то это какой-то другой дух, который, вероятно, вызывает одержимость. В первом случае дух соответствует субъективной установке, в последнем – общественному мнению, духу времени или изначальной, ещё нечеловеческой, антропоидной диспозиции, которая называется также и бессознательным.

В соответствии со своей исконной ветровой природой дух есть уже активная, окрылённая, оживлённая, взволнованная, так же как и живительная, возбуждающая, волнующая, воодушевляющая, вдохновляющая сущность. Дух, выражаясь современным языком, – есть нечто динамическое, и поэтому он составляет классическую противоположность материалу, а именно его статике, инертности и неоживлённости. Это – в конечном счёте – противоположность жизни и смерти. Последующая дифференциация этой противоположности приводит к поистине примечательному противопоставлению духа природе. Хотя сущностно дух – это оживлённое и оживляющее, нельзя все же ощущать природу как нечто недуховное и мёртвое. Стало быть, здесь, скорее всего, говорится о (христианской) гипотезе духа, жизнь которого так сильно превосходит жизнь природы, что последняя по отношению к нему есть смерть.

Эта особая разработка представлений о духе зиждется на признании того, что невидимое присутствие духа есть психический феномен, т. е. *собственный дух*, и что этот дух состоит не только из всплесков жизни, но и из содержательных формаций. Среди первых особенно выделяются образцы и паттерны, которые заполняют внутреннее поле зрения, а среди последних – мышление и разум, упорядочивающие мир образов. В итоге *сверхдух* стал превозноситься над изначальным природным духом жизни и даже противопоставляться последнему, как только лишь природному, натурному. Сверхдух становится сверхприродным и надмировым космическим принципом порядка, он зовётся в качестве такового «Богом» или, по крайней мере, атрибутом Единой Субстанции (как у Спинозы), или ипостасью Божества (как в христианстве). Наряду с этим, Фромм определяет религии, как «проявления духа конкретно-исторического процесса, специфических социальных и культурных обстоятельств данного общества». Нельзя основывать религию, просто собрав принципы воедино. Даже «нерелигиозный» буддизм не так просто сделать приемлемым для западного мира, хотя в нём нет предпосылок, расходящихся с рациональным и реалистическим мышлением, и в основе своей он свободен от всякой мифологии. «Вера есть свидетельство духа о духе», определял Гегель.

Соответственно развитие представлений о духе в обратном, гилозоическом направлении, a maiori ad minus, имело место в материализме под знаком антихристианства. Предпосылкой для такой инволюции является идентификация духа с психическими функциями, зависимость которых от мозга и обмена веществ становилась всё более несомненной и ясной. По всей вероятности, «единой субстанции» дали только другое имя, назвав её «материей», чтобы породить понятие «дух», который, при таком понимании, зависел от питания и внешнего мира, и чьей наивысшей формой были интеллект, или рассудок. Тем самым изначально духовное присутствие очутилось как бы полностью в сфере человеческой психологии, и один лишь Клагес сумел выдвинуть своё обвинение против «духа как супостата души». Дело в том, что при таком понимании духу отказывалось в изначальной спонтанности, после чего он был низведен до несвободного атрибута вещества. Где-нибудь, конечно же, свойственная духу deux ex machina сохранилась неизменной, если не в самом духе, то в его первоначальном синониме – в душе, в переливающейся разными цветами1 и напоминающей бабочку духовенной сущности (anima).

Хотя материалистическое понимание духа и не распространилось повсеместно, всё же вне религиозной сферы понятие духа оказалось втиснутым в рамки феноменов сознания и застряло в нём. Дух в качестве «субъективного духа» стал обозначением для эндопсихических феноменов как таковых, в то время как «объективный дух» стал вовсе не объективным духом или божеством, а совокупностью интеллектуальных достояний – достояний, которые составляют наши человеческие институты и содержимое наших библиотек. Дух повсеместно лишился своей изначальной сути, своей автономии и спонтанности; редкое исключение составляет область религии, где, по крайней мере, в принципе, у духа остался сохранным его исходный прахарактер.

В этом Resume была описана сущность, которая предстаёт как непосредственно психический феномен в противоположность другим психизмам, существование которых наивно считают каузально обусловленным физическими влияниями. Отношение духовной сущности к физическим условиям не явствует воочию, а посему духовным феноменам и приписывается имматериальность, даже в большей степени, чем это допускается у *душевного* явления в узком смысле. Что касается последнего, то в отношении его домысливали не только определённую зависимость от physis, но также некоторую вещественность, о чём свидетельствует идея о subtle body и китайское воззрение о гуй-душе. Всё же нельзя себе представить тотальную невещественность душевного при тесной связанности некоторых, пока ещё психических процессов с физическими параллельными явлениями. Вопреки этому consensus omnium настаивает на нематериальности духа, при этом за ним, разумеется, не признаётся не то, что вся,

но даже собственная субстанциональность. Однако совсем не просто уразуметь, почему реальной должна быть только гипотетическая материя (которая сегодня выглядит уже совершенно иначе, чем 30 лет назад), а дух – нет. Хотя понятие имматериальности само по себе ни в коем случае не исключает реальности, но в глазах дилетантов реальность постоянно отождествляется с вещественностью. Дух и материя являются именно формами трансцендентального «в-себе-бытия». Так, например, тантристы с равным основанием говорят, что вещество есть ни что иное, как определённость мыслей божества. Единственная непосредственная реальность – это психическая

1 Душа, древнегерманское, родственно, вероятно, (блистающий, подвижный, изменчивый). Это слово имеет также значение лукавого и обманчивого, благодаря чему алхимическая дефиниция Анимы как Меркурия получает некоторое правдоподобие.

действительность содержаний сознания, которые в какой-то мере несут на себе отметину своего духовного или материального происхождения.

Духовной сущности, во-первых, свойственен принцип спонтанности движения и деятельности, а во-вторых, - свойство свободного порождения образа помимо чувственного восприятия, и, в-третьих, автономное и независимое манипулирование этими образами. Эта сущность *противо*стоит примитивному человеку, но по мере успешного развития она оказывается в области человеческого сознания и становится функцией, которая, будучи подчинённой сознанию, видимо, утрачивает свой исходный автономный характер. Последней точки зрения придерживаются только лишь самые консервативные воззрения, а именно – религии. Религии оказались бы в безнадёжном положении, если бы полагали, что развитие можно задержать. Однако это совершенно не их задача, если они руководствуются благими помыслами, – препятствовать неизбежному ходу вещей, а скорее следует придавать ему такую форму, чтобы он мог протекать без фатальных ущербов для души. Поэтому религии должны всегда, снова и снова напоминать о первоначале и о первичном характере духа, чтобы человек не забывал, с чем он соприкасается и чем он наполняет своё сознание. Человек ведь не сам сотворил дух, а дух делает то, что человек творит, дух даёт человеку побуждения, счастливые затеи, терпение, *воодушевление* и *вдохновение*. И дух настолько пронизывает человеческую сущность, что человек подвергается тяжелейшему искушению, полагая, будто он сам творец духа и будто *он обладает* духом. В действительности же прафеномен духа овладевает человеком точно так же, как физический мир. Дух лишь с виду кажется уступчивым объектом человеческих помыслов, в действительности же он сковывает свободу человека тысячью оков и становится навязчивой idée force. Дух угрожает человеку *инфляцией*, что поучительнейшим образом доказало наше время. Опасность становится тем острее, чем более внешний объект приковывает наш интерес и чем более мы забываем, что вместе с дифференциацией наших связей с природой рука об руку идёт точно такая же дифференциация с духом, создающая тем самым необходимое равновесие. Если внешнему объекту не противостоит внутренний, то это порождает необузданный материализм, спаренный с обманчивым самопревозношением или самоуничтожением автономной личности, – что, так или иначе, является идеалом тоталитарного «народного» государства.

Как уже было замечено, всеобщее распространённое современное понятие духа плохо согласуется с христианским воззрением о духе, поскольку там дух понимается как summum bonum, как сам Бог. Конечно, существует также понятие злого духа. Однако даже этим не исчерпывается современное представление о духе, потому что последний не неизбежно является злым. Напротив, его следует считать морально индифферентным или нейтральным. Когда в Св. Писании говорится, что «Бог есть Дух», то это звучит как дефиниция субстанции или как некое именование. Однако дьяволу, по всей видимости, подходит то же самое своеобразие духовной субстанции, пусть даже злой и испорченной. Исходная идентичность субстанции выражается в идее о падшем ангеле, а также в тесной связи Яхве и Сатаны в *Ветхом Завете*1. Отголоском этой примитивной связи, вероятно, является прошение «не введи нас во искушение» в молитве «Отче наш», где именно искушение – подлинное дело *искусителя*, самого дьявола. Итак, мы переходим к вопросу, которого вовсе не затрагивали в ходе наших предыдущих рассуждений. Ранее мы привлекали культурно-исторические воззрения, которые проистекали из человеческого сознания и его «умозаключений», чтобы составить себе представление о психическом проявлении фактора «духа». Мы, однако, не учитывали того, что дух, в силу своей изначальной (и психологически также несомненной) автономности2, вполне в состоянии *обнаружить себя сам*.

Психическое проявление духа совершенно ясно указывает на то, что по природе оно *архетипично*, т. е. феномен, называемый духом, зиждется на существовании некоторого автономного праобраза, который предсознательно существует в универсальной предрасположенности человеческой психики.

1 См.: Sharf: Gestalt des Satans im Alten Testament // Symbolik des Geistes.

2 Даже если существует представление, что самооткровение духа, например, духовное явление есть ни что иное, как какая-то галлюцинация, тем не менее, она – спонтанное (неподвластное нашей произвольности) психическое событие. В любом случае – это автономный комплекс, что совершенно достаточно для нашей цели.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПСИХИЧЕСКИХ ПРОЯВЛЕНИЙ

Такова основная феноменологическая картина тех критических признаков всякого психического процесса, которые различающая и классифицирующая мысль эмпирически обнаруживает непосредственно под внешней поверхностью его проявлений в доступных наблюдению актах жизнедеятельности и поведения организма. Познающая мысль использует эти признаки для выделения особого класса процессов, называемых психическими, скрыто или делая выводы по наблюдаемым и эмпирически фиксируемым проявлениям.

Исходная характеристика предметности проявляет себя в показаниях человека о том, как ему раскрываются объекты, т.е. именно в том, что они открываются ему не как следы или «отпечатки» внешних воздействий в его телесных состояниях, а именно как собственные свойства внеположных по отношению к нему предметов. Второй признак непредставленности или замаскированности субстрата устанавливается как отрицательное заключение из этих же фиксируемых собственным и чужим опытом показаний об объектах. Третий признак – чувственная недоступность – предполагает заключение, базирующееся на соотнесении картины личного опыта и стороннего наблюдения над жизнедеятельностью.

Наконец, последнюю характеристику – «свободную» активность психического – мысль фиксирует, заключая по доступным наблюдению внешним актам о скрытых за ними внутренних факторах. Во всех этих заключениях реализуются общие ходы мысли, выявляющие эмпирические характеристики всякого объекта познания, недоступного прямому наблюдению, скрытого под внешней поверхностью воспринимаемых феноменов. Описанные выше признаки являются симптомами, в совокупности составляющими тот основной «синдром», по которому опыт «диагностирует» особый класс функций и процессов и выделяет их в качестве психических. Таков исходный эмпирический пункт, от которого берет своё начало движение психологического познания вглубь реальности психических процессов.

Начинаясь с эмпирического различения и описания, оно движется к теоретическому обобщению, чтобы затем снова вернуться к эмпирической реальности, но уже объясняя, прогнозируя и на этой основе практически овладевая ею.

Станислав и Кристина Гроф высказали мысль, что многие из мистических или духовных состояний на самом деле являются психодуховными кризисами, или «критическими состояниями духа». Если к этим состояниям относиться правильно, а людям, переживающим их, оказывать квалифицированную поддержку, то переживания такого рода могут привести к излечению психосоматических заболеваний, духовному раскрытию, позитивному преображению личности и эволюции сознания.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

Для нас дух имеет своей предпосылкой природу, он является её истиной, и тем самым абсолютно первым в отношении её. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, – как идея, объект которой, так же как и ее субъект, есть понятие. Это тождество есть абсолютная отрицательность, ибо в природе понятие обладает своей полной внешней объективностью, однако это его отчуждение становится тождественным с самим собой. Тем самым оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы.

Развитие духа состоит в том, что он существует:

1. В форме отношения к самому себе; что в его пределах идеальная тотальность идеи, т.е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него, и его бытие состоит в том, чтобы быть у себя, т.е. быть свободным, – это субъективный дух.
2. В форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость, – это объективный дух.
3. Как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия, дух в его абсолютной истине – это абсолютный дух.

Дух существенно есть только то, что он знает о самом себе. Первоначально он есть дух только в себе; его становление для себя составляет его осуществление. Но духом для себя он становится только через то, что он себя обособляет, определяет себя, или делает себя своим предположением, своим другим, прежде всего, относя себя к этому другому как к своей непосредственности, но в то же время и снимая его как другое. До тех пор, пока дух находится в отношении к самому себе как некоему другому, он является только субъективным духом, – духом, берущим своё начало из природы, и первоначально только природным духом. Но вся деятельность субъективного духа сводится к тому, чтобы постигнуть себя в себе самом, раскрыть себя как идеальность своей непосредственной реальности.

Дух, развивающийся в своей идеальности, есть дух познающий. Но познание не понимается здесь просто как определенность идеи, как логическая идея, но понимается так, как конкретный дух определяет себя к этому познанию.

*Субъективный дух есть*:

- дух в себе, или непосредственный; в этом смысле он есть душа, или природный дух (предмет антропологии);

- дух для себя, или опосредственный, понятый еще как тождественная рефлексия в себе и по отношению к другому;

Сознание – предмет феноменологии духа.

- себя в себе определяющий дух как субъект для себя, – предмет психологии.

В душе пробуждается сознание; сознание полагает себя как разум, который непосредственно пробудился, как себя знающий разум, освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия.

#### ДУХ В СКАЗКАХ

В мифах и сказках, так же как и сновидениях, душа высказывается о себе самой, а архетипы обнаруживаются в своей естественно сыгранности, как «оформление и преобразование вечного смысла вечного содержания»1.

Частота, с которой тип духа встречается в сновидениях в виде старика, приблизительно соответствует частоте появления духа в сказках2. Старик всегда там, где герой пребывает в безнадёжной и отчаянной ситуации, из которой его могут вызволить только основательное размышление или счастливый случай, т. е. духовная функция или эндопсихический автоматизм. Так как герой, однако, по внешним или внутренним причинам не может добиться успеха, то этот изъян компенсируется необходимым знанием, являющимся в форме персонифицированной мысли, а именно в образе приносящего совет и оказывающего помощь старика. В одной эстонской сказке3, например, рассказывается, как один истязаемый мальчик-сирота, у которого с пастбища убежала корова, не захотел более (из страха наказания) возвращаться домой и дал стрекача, полагаясь на счастье и на авось. Таким образом, он оказался в безнадёжной ситуации, из которой, как казалось, не было никакого выхода. Изнурённый, погрузился он в глубокий сон. Когда он пробудился, «то ему показалось, что во рту у него что-то жидкое, и он увидел, что перед ним стоял маленький старичок с длинной седой бородой, который собирался заткнуть пробку своего бочонка с молоком. «Дай мне ещё попить», - попросил мальчик. «На сегодня с тебя хватит, - возразил старик, - если бы мой путь меня сюда случайно не вывел, то это был бы твой последний сон, ибо, когда я тебя нашёл, ты был уже наполовину мёртв». Потом старец спросил мальчика, кто он такой и куда он держит путь. Мальчик рассказал всё, что пережил (из того, что он мог вспомнить), вплоть до побоев вчерашнего вечера. Тогда старик сказал: «Моё дорогое дитя! На твою долю выпало совсем не лучшее, а худшее, как и на долю многих, чьи любимые опекуны и утешители покоятся в гробах под землёй. Вернуться назад ты уже не можешь. Ты уже ушёл, и тебе следует искать своё новое счастье в мире. Так как у меня нет ни кола, ни двора, а также нет, ни жены, ни детей, то я впредь не смогу о тебе позаботиться, но один добрый совет я хочу тебе дать безвозмездно».

1 «Фауст». Гёте.

2 Материалом сказок, который Юнг использует здесь, обязан дружеской поддержке Dr. Marie-Louise von Franz.

3 Wie ein Weisenknabe unverhofft sein Gluck fand (Finnische und Estnische Volksmarchen. №68).

До сих пор старик произносит то, до чего мальчик, герой рассказа, мог бы додуматься сам. Когда он, следуя напору аффекта, удрал просто так, наобум, то ему следовало бы, по крайней мере, сообразить, что потребуется пропитание. Потом, в какой-то момент, вероятно, настала необходимость поразмыслить о своём положении. Тут-то ему и пришла на ум вся его прежняя жизненная история, вплоть до недавнего прошлого, так, как это обыкновенно и происходит с людьми. В случае такого анамнеза речь идёт о целесообразном процессе, который нацелен на то, чтобы в критический момент, который взывает ко всем духовным и психическим силам, собрать некоторым образом целокупную личность и весь её актив, чтобы этими объединёнными силами распахнуть ворота будущего. Никто ему в этом не поможет, и он должен будет полностью рассчитывать только на самого себя. Все пути к отступлению отрезаны. Понимание этого факта придаст всем его поступкам необходимую решительность. Побуждая его к такой реализации, старик берёт на себя хлопоты, связанные с размышлениями. Да, именно сам старик является этим закономерным размышлением и сосредоточением моральных и физических сил; всё это осуществляется спонтанно, в сверхсознательном психическом пространстве, где «ещё» или «уже» невозможно сознательное размышление. Концентрации и напряжению психических сил свойственно нечто такое, что всякий раз появляется как магия: дело в том, что развивается неожиданная пробивная сила, которая зачастую многократно превосходит результат сознательной воли. Это можно наблюдать экспериментально, особенно в искусственных состояниях концентрации, в гипнозе.

После того как умный старик в общем и целом мобилизовал юношу, он смог приступить к доброму совету, т. е. представил ситуацию не столь безнадёжной. Он посоветовал юноше спокойно продолжать странствие, всё время на Восток, где по прошествии семи лет он достигнет большой горы, которая означает абсолютное счастье. Величина горы и её возвышение над землёй предвещает взрослую личность1. Из собранной воедино силы проистекают уверенность и вместе с тем наилучшая гарантия успеха2. Следовательно, в таком состоянии человек ни в чём более не будет нуждаться. «Возьми мой хлебный куль и бочонок, – сказал старик, – и ты ежедневно там найдёшь столько пищи и питья, сколько тебе потребуется». Он дал мальчику вдобавок репейный лист, который мог превратиться в лодку на тот случай, если отроку нужно будет переправиться по воде.

Нередко в сказках старик ставит вопрос: кто, почему, откуда и куда3 – для того чтобы предуготовить к раздумью о себе и к объединению моральных сил; но ещё чаще он даёт в награду необходимое волшебное средство4, т. е. неожиданное и невероятное преуспевание, которое воплощает своеобразие объединённой личности в добре и зле. Представляется, будто бы вмешательство старика, т. е. спонтанная объективация архетипа, совершенно неизбежно, так как одна лишь сознательная воля едва ли в состоянии объединить личность в той мере, чтобы последняя могла достигнуть чрезмерного преуспевания. Для этого необходимо не только в сказке, но и в жизни вообще, объективное заступничество архетипа, который усмиряет чисто аффективное реагирование, связывая в единую цепь процессы внутренней конфронтации и реализации. Последнее позволяет ясно обнаружить: кто, где, как и зачем; тем самым даётся возможность познать как нынешнее положение, так и цель. Благодаря этому происходит уяснение и распутывание клубка судьбы, что зачастую несёт в себе нечто прямо-таки волшебное: опыт, кстати, нечуждый психотерапевту.

Тенденция старика – побудить к размышлению – выражается также в форме призыва сначала просто «обмозговать». Так, он говорит девушке, которая ищет своего пропавшего брата:

1 Гора представляет цель странствования и восхищения, поэтому психологически она часто означает Самость. I Ging описывает её как цель: «Царь ставит его перед горой Запада» (Гексаграмма №17, преемничество). У Honorius von Autun (Speculum de mysteriis ecclesi // Migne, P. L. CLXXII. P. 345) это называется: «Montes patriarchae et prophetae sunt» [Горы суть патриархи и пророки]. Richard von St. Victor говорит: «Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum». [Ты хочешь узреть преображённого Христа? Поднимись на гору, научись познавать самого себя] (Benjamin minor // Migne, P. L. CXCVI col. 53–56).

2 В этом отношении следует особенно выделить феноменологию йоги.

3 Тому есть многочисленные примеры: Spanisce und Portugalisce Volksmarchen [Nr. 34: Der weisse Papagei. Nr. 45: Konigin Rose und der kleine Thomas]; Russische Volksmarchen [Nr. 26: Das Madchen ohne Hande]; Marchen aus dem Balkan [Nr. 15: Der Hirt und die drei Samovilen]; Marchen aus Iran [Das Geheimnis des Bades Badgerd]; Nordische Volksmarchen I [Schweden Nr. 11: Der Werwolf]. P. 231.

4 Девушке, которая ищет своих братьев, он даёт клубок, который катится к ним (Finnische und Estnisce Volksmarchen Nr. 83 [Die kampfenden Bruder. P. 280]). Принцессе, которая ищет Царство небесное, даётся челн, который едет сам по себе (Deutsche Marchen seit Grimm [Die eisernen Stiefel]. P. 382). Другой подарок – флейта, которая заставляет всех плясать (Marchen aus dem Balkan [Die zwolf Brocken]. P. 173), или шар, указывающий дорогу, или палка, делающая всё невидимым (Nordische Volksmarchen [ Nr. 18 Danenmark: Die Prinzessin mit den zwolf Paar Goldschuhen]. P. 97), или удивительная собака (I. c., P. 287 [Nr. 20 Schweden: Die drei Hunde]), или книга тайной мудрости (Chinesische Volksmarchen. P. 248 [Nr. 86: Dschng Liang]).

«Ложись, утро вечера мудренее»1. Он также прозревает мрачное состояние духа героя, очутившегося в бедственном положении, или может, по крайней мере, раздобыть ту информацию, которая в дальнейшем ему поможет. Для достижения своих целей он, как правило, пользуется помощью животных, в особенности птиц. Принцу, который ищет путь в Царство Небесное, один пустынник говорит: «Я здесь живу уже три сотни лет, однако ещё никто не спрашивал меня о Царстве Небесном; я тебе этого сказать не могу, однако наверху, на других этажах дома живут всевозможные птицы, которые непременно смогут тебе это сказать»2. старик знает, какие пути ведут к цели, и указывает их герою3. Он предостерегает о грядущих опасностях и даёт средство, чтобы им эффективно противостоять. Он наставляет, например, мальчика, который хочет заполучить серебряную воду, что источник охраняется львом, который имеет обманчивое качество: спать с открытыми глазами, с закрытыми же глазами – стоять на страже4. Он советует юноше, который намеревается ехать верхом к магическому источнику, чтобы там заполучить целебный напиток для короля, что воду можно зачерпнуть только на скаку, потому что ведьмы поджидают там сякого, приходящего к источнику, и набрасывают на него лассо5. Он заставляет принцессу, которая ищет своего, превращённого в оборотня любимого, развести огонь и поставить на него котелок со смолой. Затем ей следует бросить свою любимую лилию в кипящую смолу, а когда придёт оборотень, то он ей велит нахлобучить на голову волка этот котелок, после чего её возлюбленный будет расколдован6. Иногда старик выделяется своими критическими суждениями, как в той самой кавказкой сказке о младшем принце, который намеревался, чтобы унаследовать царство, построить своему отцу безупречную церковь. Он строит её, и никто не может обнаружить ни единого огреха, однако появляется старик и говорит: «Ах, что за прекрасную церковь они построили! Жаль только, что фундамент немного кривоват». Принц велит снести церковь и строит новую. Однако и здесь старик обнаруживает ошибку, и так три раза7.

1 Finnische und Estnische Volksmarchen Nr. 83 [Estland: Die kampfenden Bruder]. P. 280.

2 Deutsche Marchen Grimm [Die eiernen Stiefel]. P. 382. В одной балканской сказке [15: Der Hirt und die drei Samoliven] старик является «царём всех птиц». Там сорока знает ответ. Ср. также мистического «господина голубятни» из новеллы: Meyrink. Der weisse Dominikaner.

3 Marchen aus Iran [Das Geheimnis des Bades Badgerd]. P. 152.

4 Spanische Marchen. Nr. 34 [Der weisse Papagei]. P. 158.

5 L. c. [Nr. 41: Konigin Rose oder der kleine Thomas]. P. 199.

6 Nordische Volksmarchen. I, Nr. 11 [Schweden: Der Weiwolf]. P. 231 f.

7 Kaukasische Marchen. P. 35 f. [Der Sposser und Nachtigall]. P. 35 f. [Die Nachtigall Gisar: Balkan Nr. 51].

Итак, с одной стороны, старик представляет собой знание, познание, размышление, мудрость, ум и интуицию, однако – с другой стороны – также моральные качества, такие как доброжелательность и готовность помочь, что, вероятно, достаточно разъясняет его «духовный» характер. Так как архетип – это автономное содержание бессознательного, то в сказке, которая обычно конкретизирует архетипы, старик может появляться в сновидениях именно так, как это происходит в современных сновидениях. В одной балканской сказке некоему гонимому герою является во сне старик и даёт ему хороший совет, как тот мог бы справиться с возложенными на него невыполнимыми задачами1. О связи старика с бессознательным прямо говорит его обозначение как «лесного царя» в одной русской сказке2. Когда крестьянин устало, уселся на ствол дерева, то из него выполз маленький старичок, «он был совершенно сморщенным, и совершенно зелёная борода свешивалась у него до колен. «Кто же ты?» - спросил крестьянин. «Я – лесной король Ох», - сказал человечек. Крестьянин отдал ему в услужение своего безалаберного сына. И лесной царь с ним удалился, он повёл юношу в тот другой мир под землёй и привёл его в зелёную хижину… В хижине было всё зелёное… Стены были зелёные и скамьи, жена Оха была зелёная и дети… И ундины, которые ему служили, были такими же зелёными, как руты (оконницы)». Даже еда была зелёная. Лесной царь описан здесь как растительный numen или как numen деревьев; с одной стороны, он доминирует в лесу, однако с другой – через русалок – имеет отношение к водному царству, из чего можно определённо заключить о его принадлежности к бессознательному, поскольку последнее часто выражается через лес, а также через воду.

Во всяком случае, когда старик появляется как карлик, то мы имеем дело с чем-то, принадлежащим к бессознательному. В сказке о принцессе, которая искала своего возлюбленного, говорится: «Настала ночь и потемнело, звёзды взошли и опустились, а принцесса всё сидела на том же месте и плакала. Когда она сидела в глубокой задумчивости, то услышала голос, который её приветствовал: «Добрый вечер, красна дева! Почему ты сидишь такая одинокая и печальная?» Она поспешно вскочила и очень растерялась, что неудивительно: когда она осмотрелась кругом, то увидела лишь тщедушного маленького старичка, который кивнул ей головой; вид у него был очень кроткий». В одной швейцарской сказке повстречался крестьянскому сыну, который

1 Balkanmarchen [Nr. 49: Die Lubi und die Schone der Erde]. P. 217.

2 Russische Marchen [Nr. 6: Och]. P. 30 f.

собирался принести дочери короля корзину яблок, «маленький isigs человечек» и спросил у него, что тот несёт в корзине. В другом месте тот же человечек одет в isigs курточку, очень старенькую. Под «isigs» можно понимать железный (eisern), что, вероятно, более правдоподобно, чем ледяной (eisig)1. Между тем и впрямь существуют и «железный человечек», а также «ледяной человечек»; в одном современном сновидении я даже отыскал чёрного железного человечка, который появлялся в моменты значительных жизненных перемен, как в этой сказке о глупом Гансе, который намеревался жениться на принцессе.

В одной современной серии видений многократно возникал тип старого мудреца, иной раз он был нормальной величины (когда появлялся у основания кратера, окаймлённого отвесными скалами), в другой раз он находился на вершине горы, внутри низкой каменной ограды и был крошечного телосложения. Тот же мотив о карликовой принцессе, которая обитала в шкатулке, встречается в сказке Гёте2. К этому можно присовокупить антропария, свинцового человечка из видения Зосимы3, а также рудниковых человечков из шахты, искусных дактилов античности, гомункулусов алхимии, домовых, шотландских броунов и т. д. Насколько «реальны» представления, подобные этому, стало мне ясно в связи с тяжёлой горной аварией, когда после катастрофы двое из пострадавших при ясном дневном свете имели коллективное видение человечка в капюшоне монаха, который вышел из неприступной трещины ледникового обвала и пересёк ледник, что вызвало у обоих форменную панику. Нередко я встречал мотивы, которые создавали у меня впечатление, будто бессознательное – есть мир бесконечно малого. Рационалистически это можно было бы вывести из тёмного чувства, которое при таких видениях побуждается чем-то эндопсихическим, вместо того чтобы сделать вывод, что в голове размещается что-то очень маленькое. Я не охотник до таких «разумных» домыслов, хотя и не хотел бы утверждать, что они всегда бьют мимо цели. Мне кажется более правдоподобным, что склонность к уменьшительной форме, с одной стороны, и к чрезмерному преувеличению (великаны!) – с другой, имеет дело с удивительной неопределённостью понятий пространства и времени в бессознательном4.

1 Речь идёт о сказке Der Vogel Greif, Nr. 84 der Kinder- und Hausmarchen, gesamment durch die Bruder Grimm, II. P. 29 ff. Текст воспроизводит фонетические ошибки.

2 Die neue Melusine. Marchen.

3 Ср. сочинение Юнга Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos.

4 В одной сибирской сказке старик появляется в виде белой, до неба возвышающейся фигуры (Nr. 13. P. 62 [Der in Stein verwandelte Mann]).

Человеческое чувство меры, т. е. наше рациональное понятие о большом и малом – это явно выраженный антропоморфизм, который становится недействительным не только в царстве физических явлений, но также в тех областях коллективного бессознательного, которые лежат за пределами досягаемости специфически человеческого. «Атман» меньше малого и больше большого, он величиной с большой палец и «всё же повсеместно перекрывает мир на две ладони»1. Гёте говорит о кабирах: «малы ростом, но велики силой»2. И правда, архетип мудрости – крошечно мал, почти неуловим, и всё же он обладает судьбоносной силой, что становится совершенно ясным, если действительно вникнуть в суть дела. Архетипы имеют эту особенность, общую с миром атомов, который именно в наши дни наглядно доказывает: чем глубже научный эксперимент проникает в мир бесконечно малого, тем чаще сталкивается он со всё более разрушительными величинами энергии, которые там находятся в связанном состоянии. То, что мельчайшее производит огромное действие, стало очевидным не только из области физики, но также и в психологическом исследовании. Как часто в критические моменты жизни Всё зависит от мнимого Ничто!

В одной, определённо примитивной сказке, просветляющая природа нашего архетипа выражается путём идентификации старика с Солнцем. Он приносит с собой головешку, которую использует для того, чтобы поджарить тыкву. Откушав, он забирает с собой огонь, что и побуждает людей похитить этот самый огонь3. В одной североамериканской сказке старик является шаманом, который обладает *огнём*4. Дух имеет аспект огня, как мы знаем из *Ветхого Завета* и из повествования о чуде Пятидесятницы. Оказывается, что старик, наряду с благоразумием, знанием и мудростью, как уже было упомянуто, обладает также и моральными свойствами, даже более того: он испытывает, способен ли человек к нравственному поступку и свои дары ставит в зависимость от этой проверки. Наиболее явным примером служит эстонская сказка5 о падчерице и родной дочери. Первая – сирота, которая отличается послушанием и аккуратностью. История начинается с того, что у неё падает в колодец пряслица. Она прыгает вслед за ней, однако не тонет в колодце, а приходит в магическую страну, где

1 Ср.: Непреодолимость ребёнка / Zur Psychologie des Kindarchetypus.

2 «Фауст». Гёте.

3 Indianermarchen aus Sudamerika. P. 285 [Das Ende der Welt und der Feuerdiebstahl].

4 Indianermarchen aus Nordamerika. P. 74 [Geschichten von Manabusch: Der Feuerdiebstahl].

5 [Nr. 53: Der Lohn der Stieftochter und der Haustochter. P. 192 ff.]

продолжает свои поиски; там ей попадаются корова, баран и яблоня, чьи желания она исполняет. Она идёт к бане, в которой сидит какой-то грязный старик и желает, чтобы она его обмыла. Завязывается следующий диалог. Старик: «Красна девица, красна девица, искупай меня, очень мне тягостно быть таким грязным». Она: «Чем я истоплю печь?» «Собери деревянные колышки и вороний помёт, этим и топи». Однако она приносит хворост и спрашивает: «Где мне взять купальной воды?». Он: «Под зерносушилкой стоит белая кобыла, пусть она помочится в ушат». Девушка берёт чистую воду. «Где мне взять мыло?» - «Возьми банный камень и скреби меня им». Однако она приносит мыло из деревни и моет старика. В награду он даёт ей короб, полный золота и драгоценный камней. Родная дочь, конечно, позавидовала, бросила пряслицу в колодец, но тут же прялку и нашла. Несмотря на это, она идёт дальше и делает всё то, что прежде правильно сделала падчерица – только наоборот. Награда – соответствующая. Дальнейшее подтверждения излишни при частоте этого мотива.

Образ старика, столь же превосходящего в силе, как и услужливого, побуждает нас поставить его в какое-либо отношение к божеству. В немецкой сказке о «*солдате и чёрной принцессе*»1 рассказывается, как проклятая принцесса, лежащая в железном гробу, каждую ночь заполучает себе солдата, который должен нести вахту на её могиле, и сжирает его. Один солдат, когда до него дошёл черёд нести вахту, попытался удрать. «Когда настал вечер, он тайком улизнул, пустился наутёк через горы и поля. И очутился он на прекрасном лугу. Там внезапно предстал перед ним маленький человечек с длинной седой бородой, который, однако, был нашим любимым Господом Богом; Он не пожелал более взирать на бедствия, которые еженощно учинял черт. «Куда держишь путь? – спросил седой человечек. – Не разрешишь ли пойти с тобой?» Старичок выглядел таким простодушным, что солдат рассказал ему о воём побеге и почему он это сделал. Теперь, по обыкновению, следует хороший совет. В этом рассказе, фактически, старик объявляется самим Богом, с той же самой ненавистью, с какой английский алхимик сэр Джон Рипли называет «старого короля» - «antiquus dierum»2.

Все архетипы имеют как позитивный, благоприятный, светлый, вверхуказующий аспект, так и указующий вниз, частично негативный и неблагоприятный, частично лишь хтонический, но в дальнейшем – нейтральный аспект. Архетип «духа» не является исключением. Уже его карликовый облик означает предельную уменьшительность, а

1 Deutsche Marchen seit Grimm. 189 ff.

2 «Ветхие дни» (лат.). – В своей Cantilena.

также расплывчатую природность растительного нумена, происходящего из преисподней. В одной балканской сказке1 он кажется убогим, поскольку потерял глаз. «Филины» - вид летающего чудовища – выколи ему глаз, и герой должен позаботиться, чтобы они же его восстановили. Старик потерял часть своего зрения, т. е. своей проницательности и прозорливости в демоническом мире тьмы; последний нанёс ему порчу, и в этом отношении старик напоминает судьбу Осириса, потерявшего один глаз при взгляде на чёрную свинью, а именно Сета; или вспомним о том же Вотане, который у источника принёс в жертву Мимиру один свой глаз. Примечательно, что верховным животным у старика в нашей сказке является козёл, последнее указывает на то, что сам старик обладает и тёмной стороной. В одной сибирской сказке старик появляется как одноногий, однорукий и одноглазый старец, пробуждающий железным посохом покойника. В ходе истории оживлённый покойник по ошибке убил старика, разрушив тем самым своё полное счастье. Название сказки гласит «Однобокий старик». На самом деле его ущербность означает то, что он в какой-то мере состоит только из одной половины. Другая половина – невидима, она выступает в рассказе как убийца, который посягает на жизнь героя истории. Наконец герою удаётся умертвить своего многократную убийцу, однако в неистовстве он повергает также однобокого старика, что намекает на идентичность обоих убитых. Из этого явствует возможность, что старик мог быть одновременно и своей противоположностью: как оживляющим, так и убийцей, - «ad utrumque peritus», - как говорится о Гермесе2.

В тех случаях, когда старик ведёт себя скромно и чистосердечно, можно было бы порекомендовать – по эвристическим, так же как и по другим причинам – более тщательно высветить окружение. В упомянутой нами первой эстонской сказке о батраке, который потерял корову, возникает подозрение, что оказавшийся своевременно на месте и готовый помочь старик сам до этого хитростью умыкнул корову, чтобы придать своему подопечному изрядный мотив к разрыву. Это очень даже возможно: обыденный опыт показывает, что обдуманное, но сублиминальное знание судьбы инсценирует досадный инцидент, чтобы согнуть в бараний рог дурашливое Я – сознание и вывести его на путь истинный, которого оно иначе никогда не отыскало бы из чистой робости. Если бы наш сирота догадался, что именно старик своим колдовством заставил исчезнуть корову, то последний, пожалуй, показался бы мальчику коварным троллем

1 [Balkanmarchen Nr. 36: Der Konig und seine drei Sohne.]

2 Prudentius. Contra Symmachum; см. Raher Hugo, Die Seelenheilende Blume. P. 132.

или чертом. Старик на самом деле имеет и злой аспект, так же как примитивный шаман, с одной стороны, является целительным помощником, а с другой – внушающим страх отравителем, точно так же как слово «farmakov» означает и лечебное средство, и яд: в конце концов, ядом в действительности может быть и то и другое.

Итак, старик имеет двусмысленный, эльфический характер: то он по некоторым признакам кажется самим благом, как, например, в чрезвычайно назидательном образе Мерлина, то ему присущ (в других формах) одновременно и аспект зла. В одной сибирской сказке1 старик – это злой дух, «на чьей голове было два озера, в которых плавали две утки». Он питается человеческим мясом. История рассказывает, как герой и его люди идут в ближайшую деревню на праздник, а своих собак оставляют дома. Собаки постановили – по пословице «Без кота мышам масленица» - также устроить праздник. В разгар праздника они набрасываются на запасы мяса. Когда люди возвратились домой, собаки выскочили вон. И убежали они в заросли. Творец сказал Эмемкуту: «Ступай со своею женой искать собак». Однако последнего застигает пурга, и он вынужден искать убежище в хижине злого духа. Затем следует известный мотив одураченного черта. «Творец» называется отцом Эмемкута. Отец же Творца называется «самозданным», потому что он сам себя сотворил. Хотя в книге нигде не говорится, что старик, со своими двумя озерами на голове, заманил героя с его женой, чтобы утолить свой голод, можно всё-таки предположить, что особый дух проник в собак, пробудив их отметить праздник наподобие людей, чтобы впоследствии, вопреки своим повадкам, сбежать, дабы Эмемкут должен был их искать; и что герой попадает в буран, чтобы столкнуться со злым стариком. В этом ему, в качестве советчика, пособляет «Творец» - «сын самозданного», - из-за чего возникает клубок проблем, разрешение которых мы с удовольствием уступим сибирскому теологу.

В балканской сказке старик даёт съесть бездетной царице волшебное яблоко, от которого она забеременеет и родит сына, причём старик оговорил своё право быть его крёстным отцом. Мальчик растёт бедовым парнем, он колотит всех детей и убивает у пастухов скот. В течение десяти лет он не получает никакого имени. Появляется старик, втыкает ему в ногу нож и нарекает его «ножевым принцем». Теперь мальчика потянуло на приключения, что отец ему, после долгих колебаний, наконец, и разрешает. Нож, торчащий у него в ноге, является условием его жизни: если кто-то другой его вытащит, то мальчик умрёт, если он вытащит нож сам – то останется в живых. В конечном счете,

1 [Nr. 36: Die Hunde des Schopfers.]

нож становится его роком, так как старая ведьма во сне вытягивает его. Он умирает, однако вновь возвращён к жизни своими закадычными друзьями1. Здесь старик, правда, полезен, но он также даритель опасной судьбы, которая с таким же успехом могла бы обратиться во зло. Зло ранее отчётливо демонстрировалось в насильственном характере мальчика.

В другой, тоже балканской сказке мы встречаемся с вариантом нашего мотива, о котором стоит упомянуть: король ищет свою сестру, которую умыкнул чужеземец. Во время странствования он заезжает в хижину старухи, и та его предостерегает от продолжения поисков. Дерево, нагруженное плодами, заманивает героя, всё время отступая, и уводит его от хижины. Когда оно, наконец, останавливается, из его кроны спускается старик. Он угощает короля и приводит его к крепости, где живёт королевская сестра, оказавшаяся женой старика. Она говорит брату, что её муж – злой дух и что он убьет короля. На третий день король на самом деле исчезает. Тогда младший брат отправляется на поиски и убивает злого духа в образе дракона. Благодаря этому расколдовывается прекрасный молодой человек, который теперь женится на сестре короля. Старик, кажущийся сначала нуменом дерева, имеет очевидное отношение к сестре. Он – убийца. В одном вставном эпизоде ему вменяется в вину то, что он заколдовал целый город, сделав его «железным», т. е. неподвижным и замкнутым2. Он также держит в заключении сестру короля и более не позволяет ей вернуться к своим родственникам. Тем самым изображается *Анимус-одержимость* у сестры. В известной мере старик воспринимается как Анимус сестры. Однако способ, каким король втянут в эту одержимость и поиски сестры, наводят на мысль, что сестра имеет значение Анимы для брата. Следовательно, судьбоносный архетип завладел сначала Анимой короля, т. е. он лишил его архетипа жизни, который как раз персонифицирован в Аниме, и тем самым навязал ему поиск утраченной жизненной привлекательности, «труднодостижимой драгоценности». Он, таким образом, делает из короля мифического героя, т. е. значительную личность, которая есть выражение Самости. При этом сплошь и рядом старик действует, как злодей и должен быть насильственно устранён, чтобы затем появиться в качестве супруга сестры-Анимы: соответственно – в качестве жениха души, который справляет священный инцест, – символ объединения противоположного и подобного. Эта часто встречающаяся, рискованная энантиодромия означает не только

1 [Balkanmarchen Nr. 9: Die Taten des Zarensohnes und seiner beiden Gefahrten.]

2 [I. c. Nr. 35: Der Schwiegersohn aus der Fremmde.]

омоложение и преобразование старика, но позволяет заподозрить тайную, внутреннюю связь зла с добром и vice-versa.

В этой истории мы видим также архетип старика в облике преступника, ввергнутого в перипетии и превращения процесса индивидуализации, который мало-помалу доходит вплоть до hieros gamos. В упомянутой ранее русской сказке о лесном царе последний, наоборот, оказывается сначала услужливым и благодетельным, однако потом он уже не собирается отпускать своего батрака, так что фабула рассказа состоит в разнообразных попытках юноши вырваться из лап колдуна. Место поиска замещает побег, однако, кажется, будто последний приносит те же барыши, что и отважное поисковое приключение: герой, в конце концов, женится на дочери короля. Колдун же должен довольствоваться ролью одураченного чёрта.

ТЕРИОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА ДУХА В СКАЗКАХ

Описание нашего архетипа не было бы полным, если бы мы не помянули еще об одном особенном способе его проявления, а именно о проявлении этого архетипа в животной форме. Последняя (в общем и целом) принадлежит к териоморфизму богов и демонов, а потому имеет такое же психологическое значение. Животный облик как раз указывает, что обсуждаемые содержания и функции пребывают во внечеловеческой области, т. е. по ту сторону человеческого сознания. С одной стороны, они соучаствуют в демонически-сверхчеловеческом, с другой — в животно-подчеловеческом. При этом необходимо иметь в виду, что такое разделение имеет ценность только в рамках сознания, где это отвечает необходимому условию мышления. Логика гласит: tertium non datur, т. е. мы не можем представить себе противоположности в их единобытии. Если же антиномия все же существует, то её снятие мы можем полагать только за постулат. Для бессознательного же это вовсе не так, и категория бытия для него не исключение, так как его содержания, все до единого, — парадоксальны и антиномичны по самой своей сути.

Хотя старик (в только что изложенных сюжетах) демонстрирует в большинстве случаев и человеческую наружность, и человеческую манеру обхождения, но все же его колдовские способности, включая его духовное превосходство, указывают на нечто сверх-, или над-, или недо-человеческое в добре и зле. Его звериный аспект не означает умаления его ценности ни в глазах примитива, ни для бессознательного. Ведь в некотором отношении животное превосходит человека: оно еще не заплуталось в своем сознании, не противопоставляет своё своенравное Я той силе, которой оно живёт и которая в нём господствует, оно беспрекословно исполняет её волю едва ли не наилучшим образом. Если бы животное было сознательным, то оно было бы благочестивее человека. Легенда о грехопадении содержит глубокое наставление: не является ли она выражением смутного предчувствия того, что эмансипация Я - сознания представляет собой дело Люцифера. Всемирная история человечества с самого начала состоит из противоречия между чувством неполноценности и самопревозношением. Мудрость ищет середины и расплачивается за это смелое и рискованное предприятие сомнительным родством с демоном и зверем, а потому страдает превратным истолкованием морали.

Зачастую в сказках мы встречаем *мотив услужливых зверей.* Они ведут себя по-человечески, говорят человеческим языком, обнаруживают ум и знания, в которых даже превосходят человека. В этом случае с полным правом можно говорить, что в облике животного выражается архетип духа. В одной немецкой сказке1 рассказывается, как юноша, разыскивающий свою исчезнувшую принцессу, встречает волка, который ему говорит: «Не бойся! Скажи, куда ты держишь путь?» Юноша рассказывает свою историю, за что волк даёт ему магический подарок, а именно: несколько своих волосков, с помощью которых юноша сумеет призвать волка себе на помощь в любое время. Это интермеццо проходит точно так же, как встреча с услужливым стариком. В том же самом повествовании выступает и другая, а именно злая сторона архетипа. Для наглядности Юнг конспективно излагает эту сказку.

«Когда юноша пас в лесу свинью, то обнаружил большое дерево, чьи ветви затерялись в облаках. «Как было бы здорово, — сказал себе юноша, — посмотреть с его верхушки, что там, на краю света?» Он карабкается вверх в течение целого дня, но так и не достигает ветвей. Настал вечер, и он вынужден переночевать на сучке. На другой день он карабкается дальше, и к полудню добирается до кроны. Только под вечер он достигает деревни, которая возведена на ветвях. Там живут крестьяне, которые его потчуют и дают на ночь приют. На утро он карабкается дальше и к полудню достигает дворца, где живет девушка. Здесь он узнаёт, что выше-то идти некуда. Она — королевская дочь, которую злой волшебник заключил в тюрьму. Итак, герой остается у принцессы. Ему разрешается входить во все комнаты замка. Только в

1 Die Prinzessin auf dem Baum. (Deutsche Marchen seit Grimm).

одну-единственную принцесса запретила ему заходить. Однако любопытство сильнее. Он отпирает комнату и обнаруживает там ворона, прикованного к стене тремя гвоздями. Один гвоздь проходит через шею, два других — через крылья. Ворон сетует на жажду, и юноша, тронутый состраданием, дает ему попить воды. С каждым глотком выпадает по гвоздю, и после третьего глотка ворон освобождается и вылетает в окно. Когда принцесса услышала об этом, она очень испугалась и сказала: «Это был чёрт, который меня заколдовал. Теперь уж недолго осталось ждать, скоро он меня настигнет». В одно прекрасное утро она на самом деле исчезла».

Теперь юноша отправляется на поиски, где ему, как ужеописывалось ранее, встречается волк. Точно так же он встречает медведя и льва, от которых тоже получает волоски. Кроме того, лев ему сболтнул, что принцесса заточена неподалёку, в охотничьем домике. Он отыскивает эту сторожку и принцессу, однако знает, что побег невозможен, потому что охотник обладает трехногой сивой кобылой, которая всё ведает и неминуемо предупредит охотника. Несмотря на это юноша все же пытается сбежать, но тщетно. Охотник нагоняет его, однако позволяет сбежать вновь, так как юноша ведь однажды спас ему жизнь, в его бытность вороном. Итак, охотник вместе с принцессой ускакал прочь. Однако, когда охотник ушел в лес, юноша опять прокрался в дом и уговорил принцессу выведать у охотника тайну, как тот заполучил свою умную кобылу. Ночью это ей удается, и юноша, спрятавшийся под кроватью, узнаёт, что примерно в часе езды от сторожки охотника живет ведьма, которая разводит волшебных лошадей. Кто сумеет уберечь жеребят в течение трех дней, тот имеет право в награду выбрать себе лошадь. В старину она давала впридачу еще и двенадцать ягнят, чтобы утолить голод двенадцати волков, живущих в окрестностях хутора: давая им поочерёдно набрасываться на ягнят, можно было их отвлечь. Однако ему, охотнику, она не дала никаких ягнят. Когда он скакал домой, волки его преследовали. При переходе границы им все-таки удалось откусить ногу у сивой кобылы. И потому она имеет только три ноги.

Юноша немедленно отыскивает ведьму и нанимается к ней на выпас жеребят при условии, что она даст ему не только лошадь, которую он сам выберет, но в придачу еще и двенадцать ягнят. Она согласилась, но повелела жеребятам сбежать. Чтобы усыпить героя, она дала ему с собой хлебное вино. Он пьет это вино и засыпает, а жеребята сбегают. В первый день он нагоняет их с помощью волка, во второй — ему помогает медведь, а на третий — лев. Теперь он имеет право подыскать себе награду. Маленькая дочь ведьмы, однако, пробалтывает ему, какая из верховых лошадей принадлежит ее матери. Это, конечно же, самая лучшая лошадь, в самом деле сивая кобыла. Её-то он и требует. Но когда он вышел из конюшни, ведьма просверлила четыре копыта у лошади и высосала из них костный мозг. Из мозга она выпекла пирог и дала его юноше с собой в дорогу. Лошадь смертельно заболела, но после того как юноша дает ей съесть пирог, она вновь приобрела свою прежнюю силу. Он выбирается невредимым из леса, после того как умиротворил двенадцать волков, отдав им на съедение двенадцать ягнят. Он заезжает за принцессой и скачет с ней прочь. Трёхногая же сивая кобыла кличет охотника, — он тотчас пускается в погоню за обоими и быстро их нагоняет (так как четырёхногая сивая кобыла не хочет бежать). Как только охотник приблизился, четырёхногая кобыла крикнула трёхногой: «Сестрица, сбрось его!». Колдун сброшен и растоптан обеими лошадьми. Юноша сажает принцессу на трёхногую сивую кобылу, и так они едут в королевство её отца, где и празднуют свадьбу. Четырёхногая сивая кобыла просит юношу отсечь голову обеим лошадям, после чего лошади превращаются в статного принца и дивную принцессу, которые затем переезжают в «своё собственное королевство». Все дело в том, что охотник когда-то их тоже превратил в лошадей.

Помимо териоморфной символики в этом повествовании интересен тот факт, что функция знания и интуиции представлена верховыми животными. Тем самым говорится, что достоянием духа можно также овладеть. Так, трёхногая сивая кобыла является сначала собственностью охотника, а четырёхногая — собственностью ведьмы. Здесь дух — отчасти функция, которая, как вещь, может менять владельца (лошадь), отчасти же — автономный субъект (колдун в качестве владельца лошади). Заработав четырёхногую кобылу у ведьмы, юноша освобождает дух, или мысль особого вида, от господства бессознательного. Ведьма здесь означает, как и в других местах, mater natura, соответственно первоначальное, так сказать, «матриархальное» состояние бессознательного. Тем самым возвещается о таком психическом устроении, в котором бессознательному противостоит лишь слабое и несамостоятельное сознание. Четырёхногая сивая кобыла оказывается превосходящей трёхногую, так как может ею повелевать. Так как *четверица* есть символ целостности, а целостность играет значительную роль в образном мире бессознательного1, то победа четырёхножия над трёхножием не кажется такой уж неожиданной. Что должна означать

1 В отношении четверицы Юнг ссылается на его более ранние работы, в особенности на Psychologie und Religion и Psychologie und Alchemie.

противоположность между троичностью и четверичностью — это то же, что означает троичность в противоположность целостности. В алхимии эта проблема звалась *аксиомой Марии* и сопутствовала этой философии более чем тысячелетие, а затем вновь была подхвачена в Фаусте (сцены с кабирами). Самое раннее литературное изложение этой проблемы обнаруживается во вступительном слове к Тимею1, о чем вновь нам напоминает Гёте. У алхимиков мы можем явственно видеть: тройственности божества соответствует низшая хтоническая троичность (наподобие трёхглавого черта у Данте). В троичности заключен принцип, который своей символикой обнаруживает родство со злом, при этом отнюдь не бесспорно, что троичность выражает только лишь зло. Напротив, все указывает на то, что зло и, соответственно, его употребительный символ, принадлежат к роду тех фигур, которые описывают тёмное, ночное, нижнее, хтоническое. Нижнее относится к верхнему, согласно данной символике, как эквивалент, ставший противоположностью2; другими словами, зло выражается также троичностью.

Тройка, как мужское число, совершенно логично идентифицируется здесь со злым охотником, которого, вероятно, следовало бы понимать (алхимически) как «нижнюю троичность». Четвёрка же, как женское число, определённо указывает на старуху. Обе лошади — говорящие и всезнающие чудища, а потому они представляют бессознательный дух, который, однако, в одном случае подчинен злому колдуну, а в другом — ведьме.

Таким образом, между троичностью и четверичностью, прежде всего, сохраняется противоположность мужского – женского, но при этом четверичность является символом целостности, а троичность – нет. Ведь одна троичность всегда предполагает другую (на такое противоположение указывается в алхимии): верх предполагает низ, свет — тьму, добро — зло. С энергетической точки зрения противоположность предполагает потенциал, а там, где имеется потенциал, есть возможность события (ведь напряжение противоположностей стремится к уравниванию). Если представить себе четверичность в виде квадрата и разделить его диагональю на две половины, то

1 Самое древнее из известных Юнгу представлений этой проблемы – это повествование о четырёх сыновьях Гора, из которых три, соответственно, представлены с головами животных, а один – с человеческой. Хронологически это примыкает к видению четырёх лиц и Иезекииля. Эти облики потом ещё раз повторяются в четырёх атрибутах Евангелистов. Как известно, трое имеют голову животных, и один – человеческую (ангел).

2 Согласно Tabula Smaragdina: Quod est inferius, est sicut quod est superius. [Что внизу, подобно тому, что наверху]. P. 2.

получится два треугольника, вершины которых смотрят в противоположные стороны. Поэтому, метафорически говоря, если разделить целостность, символизируемую посредством четверичности, на равные половины, то возникают две троичности противоположного направления. Как только на основании этого простого соображения мы выводим троичность из четверичности, то проясняется смысл и охотника, похитителя принцессы, и почему его сивая кобыла стала из четырёхногой трёхногой (после того, как 12 волков отгрызли ей ногу). Трёхножие сивая кобыла заполучила в результате несчастного случая, который произошел с ней в тот момент, когда она намеревалась покинуть царство тёмной матери. Выражаясь психологическим языком, это, скорее всего, означает, что в тот момент, когда бессознательная целостность становится очевидной, т. е. покидает пределы бессознательного и переходит в область сознания, «одно» из «четырёх» отстаёт и затаивается — horror vacui — в боящемся пустоты бессознательном. Благодаря этому возникает троичность, которой соответствует — как мы знаем не только из сказки, но и из истории символа — противоположная троичность1, т. е. возникают напряжение и конфликт. Здесь можно было бы вместе с Сократом спросить: «Один, два, три, а где же четвертый, из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу»2. Он остался в царстве темной матери, задержанный волчьей жадностью бессознательного, которое, будь на то его воля, ничего бы не отпустило из сферы своего влияния. Разве что только в том случае, если за это будет принесена соответствующая жертва.

Охотник (он же старый колдун) и ведьма соответствуют негативным родительским имаго в магическом мире бессознательного. Охотник в рассказе встречается сначала в образе черного ворона. Он похитил принцессу и держит её в заточении. Она называет его «чёртом». Однако, как ни странно, его самого заперли в *какой-то* запретной комнате дворца и приковали там к стене тремя гвоздями, то есть всё равно, что *распяли.* Он пойман, как и всякий тюремный надзиратель, и сам предан анафеме, как всякий, кто проклинает. Тюрьмой для обоих является волшебный замок на вершине гигантского дерева, а именно: мирового древа. Принцесса принадлежит светлому миру перигелия. Именно тогда, когда она заключена под стражу на мировом древе, она является чем-то вроде anima mundi, которая очутилась во власти тьмы.

1 Ср. Psychologie und Alchemie. (Der Geist Mercurius.).

2 Это непонятное место хотели списать на «насмешливый нрав» Платона.

Однако последней эта добыча, кажется, не пошла на пользу, потому что тот же самый ворон оказался распятым, и именно тремя гвоздями. Распятие означает, очевидно, мучительную связанность и подвешенность, наказание за безрассудство, за то, что осмелился сунуться, подобно Прометею, в сферу принципа противоположностей. Сделал этот дерзновенный проступок ворон (который идентичен с охотником), когда выкрал из светлого мира драгоценную душу, за это его в наказание пригвоздили к стене в верхнем мире, или в сверхмире. То, что здесь речь идёт о перевернутом отражении христианского праобраза, по-видимому, является совершенно несомненным. Спаситель, который освободил душу человечества от господства дольнего мира, распят на кресте внизу, в подлинном мире; так же и лукавый ворон — за превышение своих полномочий — был пригвождён к стене на небесной вершине мирового древа. Своеобразной путеводной нитью для понимания смысла проклятия в нашей сказке является троичность гвоздей. В сказке не говорится, кто заключил ворона в тюрьму. Похоже, будто дело здесь было в проклятии Триединым Именем.

Героический малый, тот, который взобрался на мировое древо и проник в волшебный замок (из которого он должен освободить принцессу), имеет право заходить во все комнаты, кроме одной, а именно той, в которой находится ворон1. Так же, как нельзя вкушать от древа познания в раю, не следует открывать комнату, а уж тем более заходить в неё: ничто не прельщает так внимание, как запрет. Это, так сказать, самый верный способ, чтобы вызвать непослушание. Очевидно, тайный умысел заключается в том, чтобы освободить *не столько принцессу, сколько ворона.* Как только герой узрел ворона, тот начал жалобно кричать и жаловаться на свою жажду2, и юноша,

1 В сказке братьев Гримм (I, Mr. 55: Marienkind) в запретной комнате находится «триединство», что мне кажется весьма примечательным.

2 Уже *Aelian* (De nature animalium, I, 47) сообщает, что Аполлон приговорил воронов к жажде, так как один лукавый ворон слишком долго пребывал у водного источника. В немецком фольклоре говорится, что месяц червень, или август, ворон должен страдать от жажды. В качестве причины приводится следующее: он один не сокрушался о смерти Христа, или то, что когда он был послан Ноем искать сушу — то не возвратился. *(Panzer.* Zeitschrift ffir deutsche Mythologie II. P. 171, и Abhler. Kleinere Schriften zur Marchenforschung I, 3. О вороне как аллегории зла см. также исчерпывающее изложение у *Rahner.* Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie. С другой стороны, ворон находится в тесной связи с Аполлоном как исцелившее его животное. В Библии также упоминается о нем в положительном смысле: «Дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему» (Пел. 146, 9); «Кто приготовляет ворону корм его, когда птенцы его кричат к Богу, бродя без пищи» (Иов. 38, 41). Подобное в Лк. 12:24. Как подлинные «угодливые духи» встречаются они в Книге Царств (3 Цар. 17, 4:17, 6), где они ежедневно приносят Ахаву пищу.

побуждаемый добродетельным состраданием, утоляет его не губкой, иссопом и уксусом, а освежающей водой. Вслед за этим тотчас падают три гвоздя, и ворон улетает через открытое окно. Тем самым злой дух опять оказывается на свободе, превращается в охотника, похищает принцессу вдругорядь и запирает её на сей раз на земле, в своей охотничьей хижине. Тайный умысел частично разоблачен: принцесса из сверхмира перенесена в человеческий мир, что без содействия злого духа и человеческого непослушания, очевидно, было бы невозможно.

Но так как и в человеческом мире, охотник за душой оказывается властелином принцессы, то герой должен вновь вмешаться, выманив хитростью (как мы уже знаем) четырёхногую лошадь у ведьмы и сокрушив, тем самым, силу колдуна. Именно троичностью заклят ворон, и одновременно она является силой злого духа. Но это — две разные троичности, которые имеют противоположную направленность.

Из совершенно другой области, а именно из области психологического опыта, мы знаем, что дифференцируются, т. е. могут стать сознательными три из четырёх функций сознания, однако одна функция остается связанной с родной почвой, с бессознательным, и называется она — низшей, соответственно, «неполноценной» функцией. Она-то и представляет собой ахиллесову пяту доблестного сознания. Где-нибудь сильный — слаб, разумный — глуп, хороший — плохи т. д.; и обратное так же верно. Согласно нашей сказке, троичность представляется как изувеченная четверичность. Если бы можно было приложить одну ногу к трём другим, то возникла бы целостность. Как гласит загадочная *аксиома Марии1:* «из третьего становится Единое (как) четвертое». Вероятно, когда из третьего получается четвёртое, то тем самым одновременно возникает единство. Одна, пропавшая часть, которой обладают волки Великой матери, является только лишь четвертью, но она, однако, составляет вместе с тремя другими ту целостность, в которой снимается противоречие и разрешается конфликт.

Как теперь объяснить, что одна четверть, как свидетельствует символика, является также и троичностью? Здесь символика сказки бросает нас на полный произвол, и мы вынуждены прибегнуть к помощи психологических фактов. Я прежде говорил, что три функции могут быть дифференцированы, и только одна пребывает в плену бессознательного. Это определение все же следует уточнить. Как показывает опыт, дифференциация, лишь приблизительная, удаётся *одной* функции, которая вследствие этого называется высшей, или главной функцией; она составляет (наряду с

1 Ср. Psychologie und Alchemie.

экстра- и интроверсией) тип сознательной установки. Этой функции пособляют одна или две, более или менее дифференцированные вспомогательные функции, которые, однако, почти никогда не достигают такой же степени дифференциации, или пригодности к произвольному использованию. Поэтому они обладают более высокой степенью спонтанности по сравнению с главной функцией, которая в значительной степени оказывается надёжной и уступчивой по отношению к нашему намерению. Четвёртая, низшая функция, оказывается недоступной для нашей воли. То она предстает как кобольд, вызывающий забавные неполадки, то как deux ex machina. Всегда, однако, она является и действует sua sponte. Из этого изложения следует, что даже дифференцированные функции лишь отчасти освободились от укоренённости в бессознательном, в остальном же они прочно в нем засели и действуют под его господством. Трём дифференцированным функциям, которые находятся в распоряжении Я, соответствуют три бессознательные части, ещё не оторвавшиеся от бессознательного1. И так же, как трем сознательным и дифференцированным частям функций противостоит четвёртая, недифференцированная функция как более или менее мучительный и мешающий фактор — точно так же высшая функция представляется злейшим врагом в отношении к бессознательному. Нельзя обойти молчанием особую уловку: как чёрт любит рядиться в ангела, так и низшая функция — тайным и коварным образом — оказывает влияние по преимуществу на главную функцию, так как последняя больше всего её подавляет2.

Это, увы, несколько абстрактное отступление необходимо для того, чтобы мало-мальски прояснить хитрые и иносказательные связи нашей — как обыкновенно говорят — «просто детской сказки». Обе противоположные троичности — одна, заклинающая зло, и другая, представляющая его силу — похожи, так сказать, как две капли воды на функциональную структуру нашей психики — сознание и бессознательное. Сказка как спонтанный, наивный и нерефлексируемый продукт души не может высказывать ничего другого, кроме того, что же собственно из себя представляет душа. Поэтому не только *наша* сказка, но и бесчисленные другие сказки делают то же самое.

Наша сказка на редкость отчётливо показывает, с одной стороны, полную противоречивость архетипа духа, с другой — запутанную сыгранность антиномий по достижению одной большой цели — наивысшего осознавания. Юный свинопас,

1 В одной северной сказке [Norwegen. Nr. 24: Die drei Prinzessinnen im Weissland] три принцессы, которых надо выручить, изображены воткнутыми в землю по шею.

2 К учению о функциях ср.: Psychologische Typen.

который из животно-чувственной бездны взбирается на гигантское мировое древо и уже совсем наверху, в светлом сверхмире обнаруживает свою деву-Аниму, знатную принцессу, — символизирует восхождение сознания из чуть ли не животных областей к многообещающей вершине, откуда сознанию раскрывается самый широкий горизонт1. Когда мужское сознание достигает этой высоты, то там оно встречает своё женское соответствие, Аниму2. Она — персонификация бессознательного. Их встреча показывает, насколько неподходящим является обозначение бессознательного как «подсознания». Оно не только «под сознанием», но также над ним, и уже с давних пор над ним, так что герою нужно именно карабкаться к нему, и с большим трудом. Однако это «высшее» бессознательное ни в коем случае не является сверхсознанием в том смысле, что тот, кто его достиг (как наш герой), будет возвышаться над «подсознанием» примерно так же, как он возвышается над поверхностью земли. Напротив, он делает досадное открытие, что его высокая и светлая Анима, принцесса души, там уже заворожена и так же несвободна, как птица в золотой клетке. Он может, правда, похвастаться, что преодолел низину чуть ли не животной тупости, однако его душа находится во власти злого духа, мрачного отцовского имаго из преисподней в образе ворона, этого известного териоморфного облика черта. Зачем герою нужны эта высота и широкий горизонт, если его возлюбленная душа томится в плену? Более того, она даже принимает участие в игре преисподнего мира и, по-видимому, склонна препятствовать и мешать юноше в раскрытии тайны своей неволи, запрещая ему входить в комнату. Украдкой (именно через запрет) она всё же приводит его к этому. Всё это напоминает ситуацию, как если бы бессознательное имело две руки, причём одна всегда делает нечто супротив второй. Принцессе и хочется и не хочется быть освобожденной. Злой дух, очевидно, именно на этом и попался в ловушку: он собирался, по-видимому, похитить для себя прекрасную душу светлого верхнего мира, что он, вероятно, мог сделать в качестве крылатой сущности, но вместе с тем он не рассчитывал, что и сам будет изгнан в этот верхний мир. Хотя он — и тёмный дух, но и он страждет света. В этом его тайное оправдание, тогда как изгнание означает наказание за то, что он взял на себя лишнее. До тех пор, пока злой дух заточен в верхнем миру, принцесса также не может опуститься на землю, и — герой исчезает в раю. Тут он, однако, совершает грех

1 Речь идёт о типичной энантиодромии: на этом пути выше не подняться, но должно реализовать ещё и другую сторону своей сущности и для этого спуститься вниз.

2 Юноша задаётся вопросом, взглянув на большое дерево: «Как же это здорово посмотреть с его верхушки за край света».

непослушания, содействуя таким образом бегству разбойника, а также служит причиной, как повторного умыкания принцессы, так и целого ряда скверных последствий. И вот каков результат: принцесса возвращается на землю, а чёртов ворон принимает человеческий облик охотника. Тем самым светлая, надмирная Анима, так же как и злой принцип, сближаются в человеке, т. е. оба переводятся в человеческую уменьшительную форму и поэтому становятся досягаемыми. Трёхногая, всезнающая лошадь охотника представляет его собственную силу. Она соответствует бессознательной части дифференцированной функции1. Однако охотник персонифицирует низшую функцию, которая выявляется также и в герое, как его любопытство и предприимчивость. В дальнейшем герой даже еще больше уподобляется охотнику: наш герой, так же, как и охотник, заполучил своего коня от ведьмы. Однако в отличие от первого, охотник в то же время промешкал и не прихватил с собой двенадцать ягнят, чтобы насытить двенадцать волков, которые затем и попортили ему лошадь. Он забыл уплатить дань хтоническим силам, потому что он только лишь разбойник. Его нерадение учит героя, что бессознательное отпускает своих чад только взамен на жертву2. Число двенадцать здесь, вероятно, является символом времени, с побочным значением двенадцати дел, которые следует выполнить для бессознательного, прежде чем удастся от него освободиться3. Охотник появляется как первая и неудачная попытка героя по овладению своей душой путем грабежа и насилия. Достижение души в действительности означает opus терпения, жертвенность и самоотверженность. Присваивая себе четырёхногую лошадь, герой полностью замещает охотника и также гоняется за принцессой. Четверичность оказывается в нашем рассказе большей силой, потому что она интегрирует в свою целостность ту часть, которой ей недостает, чтобы быть целой.

1 Всезнание бессознательных компонентов функции, конечно, утрировано. Фактически они распоряжаются или даже лучше сказать – находятся под влиянием сублиминальных ощущений и воспоминаний, равно как и инстинктивных, архетипических содержаний бессознательного. Именно они сообщают бессознательной деятельности непредвиденно точную информацию.

2 Охотник упустил из виду решающее обстоятельство, как это чаще всего и происходит. Люди редко или никогда не думают об издержках, которые вызывает деятельность духа.

3 Алхимики подчёркивают большую продолжительность работы и говорят о «longossima via», «duiturnitas immensae meditations» [Очень длинном пути – длиною глубокой медитации] и т. д. Число 12, вероятно, можно связать с церковным годом, в котором совершается искупительный подвиг Христа. Жертвенный ягнёнок, скорее всего, также из этого источника.

Архетип духа в этой, кстати сказать, отнюдь не примитивной сказке, имеет териоморфное выражение как система трёх функций, которая подчинена единству, злому духу, точно так же как одна неназванная инстанция при помощи троичности гвоздей распяла ворона. В обоих случаях вышестоящее единство соответствует в первом случае — низшей функции, т. е. охотнику, в последнем случае — главной функции, а именно — герою. Герой и охотник, наконец, уподобляются друг другу, так что функция охотника растворяется в герое. Да, сам герой уже с самого начала кроется в охотнике и побуждает последнего всеми находящимися в его распоряжении аморальными средствами совершить грабёж души, и принуждает её, так сказать, против собственной воли, постепенно играть на руку герою. На поверхности царит яростная борьба между обоими, в глубине же — один выполняет обязанность другого. Развязка происходит в тот момент, когда герою удается покорить четверичность, т. е. психологически: воспринять низшую функцию в систему трёх. Таким образом, конфликт прекращён одним ударом, и личность охотника растворяется в Ничто. После этой победы герой сажает свою принцессу на трёхногую лошадь и скачет вместе с ней в королевство её отца. Она управляет; и отныне она персонифицирует ту область духа, которая прежде служила злому охотнику. Итак, Анима есть и остается предстательницей той части бессознательного, которая ни при каких условиях не может быть вмещена в целостность, доступную человеку.

Русский вариант этой сказки имеет название: *Марья Моревна1.* Герой истории не свинопас, а Иван Царевич. Трём помогающим животным здесь даётся интересное пояснение: они составляют соответствие трём сёстрам Ивана и их мужьям, так как последние являются настоящими птицами. Три сестры представляют триаду бессознательных функций, которая находится в отношении с животной, соответственно, с духовной областью. Птицы-люди с виду похожи на ангелов, они подчёркивают вспомогательную природу бессознательной функции. В истории они также спасительно вмешиваются в тот решающий момент, когда герой (непохожий на героя немецкого варианта) оказывается во власти злого духа, им умертвляется и разрывается на части (типичная судьба Богочеловека!)2. Злой дух — это старец, он часто изображается голым и зовется Кощеем Бессмертным3. Ведьме соответствует известная Баба Яга. Три

1 Дочь моря [Russian Fairy Tales, p. 533 ff.]

2 Старик кладёт расчленённое тело в бочонок и бросает его в море, что напоминает судьбу Осириса (голова и фаллос!).

3 От кош – кость, и пакость, капост – отвратительный, грязный.

услужливых животных немецкого варианта здесь удвоены, один раз это птицы-люди, потом — лев, заморская птица и пчёлы. Принцесса здесь — королева Марья Моревна, великая предводительница (Мария, Царица Небесная, превозносится в русских православных гимнах как «предводительница»), которая в своём дворце, в запертой комнате держит злого духа, прикованного двенадцатью цепями. Когда Иван утоляет жажду старика, последний похищает королеву. Магические верховные животные *не* превращаются в заключение в людей. Русская сказка имеет ярко выраженный архаический характер.

ПРОБЛЕМА ТРЁХ И ЧЕТЫРЁХ

Это психологическое raisonnement покоится, с одной стороны, на иррациональной данности материала, т. е. сказки, мифов или сновидений, с другой — на осознавании «латентных» рациональных связей этой данности. То, что такие связи вообще существуют, является, прежде всего, гипотезой, наподобие той, например, которая гласит, что сновидения имеют смысл. Истинность этого допущения не установлена a priori. Его эффективность может явствовать только после его применения. Поэтому сначала нужно выждать, действительно ли его методическое употребление на иррациональном материале содействует отчетливому истолкованию последнего. Его применение состоит в том, что с материалом обращаются так, как если бы он обладал внутренней смысловой связью. Для этой цели требуется много данных так называемой амплификации, т. е. некоторых пояснений, генерализаций и сближений с более или менее общим понятием в соответствии с карданическим правилом толкования. Так, например, чтобы познать трёхногость, нужно, прежде всего, отделить её от лошади и приблизить к её собственному принципу, а именно к троичности. Упомянутая в сказке четырёхногость также соотносится с троичностью на более высокой ступени, усиливая всеобщее понятие, из чего получается загадка *Тимея, а* именно *проблема трех и четырёх.* Триада и тетрада представляют архетипические структуры, которые играют значительную роль во всеобщей символике, они важны в равной мере для исследования мифов и сновидений. Возведение иррациональных связей (а именно трёх- и четырёхногости) на ступень всеобщего принципа воззрения позволяет выявить подспудное универсальное значение мотива, что придаёт размышляющему рассудку мужество всерьёз приступить к доказательству. Эта задача затрагивает ряд соображений и выводов технического характера, тем более что эта понятийная работа вообще типична для разгадывания символов и необходима для понимания продуктов бессознательного. Таким только образом может быть проработан смысл бессознательных связей из них самих, в противоположность тем дедуктивным толкованиям, которые выводятся из какой-то предлагаемой теории, как, например, из астро- и из метео-мифологической и — last not least — из сексуально-теоретической интерпретации.

Трёх- и четырёхногость лошади составляет на самом деле загадочное обстоятельство, достойное более тщательного расследования. Тройка и четвёрка напоминают не только о той дилемме психологической теории функций, но также о той *аксиоме Марии Пророчицы,* которая играет значительную роль в алхимии. Поэтому, по-видимому, стоит чуть ближе подойти к значению обоих диковинных лошадей.

Достойным внимания Юнгу представляется прежде всего то, что трёхногому предписано быть, с одной стороны, верховым животным для принцессы, а с другой стороны — эта же самая кобыла одновременно является заколдованной принцессой. Троичность связывается здесь недвусмысленно с женственностью, тогда как для доминирующего религиозного воззрения, присущего сознанию, троичность представляет изборное мужское дело, не говоря уже о том, что три, как нечётное число, и без того является мужским. Поэтому можно было бы троичность прямо перевести как «мужественность», и последняя ещё более подчеркивается в древнеегипетской триипостасности бога Ка-Мутеф-фараона1.

Трёхногость как свойство животного означает мужественность бессознательного, присущую женской сущности. У реальной женщины её мужественности, вероятно, соответствует Анимус, который, как заколдованный конь, представляет «дух». У Анимы, напротив, троичность совпадает не только с христианским представлением Троицы, но и с «нижним треугольником», триадой низших функций, с триадой. Троицы, но и с «нижним треугольником», триадой низших функций, с триадой, которая составляет так называемую Тень. Нижняя половина личности чаще всего и по большей части — бессознательная. Она означает не все бессознательное, только лишь его личностный срез. Анима, напротив, отличается от Тени постольку, поскольку она персонифицирует коллективное бессознательное. Если троичность ей подчинена как

1 Ка-Мутеф означает «бык своей матери». См. H. Jacobsohn. Die dogmatische Stellung des Konigs in der Theologie der alten Agypter. PP. 17, 35 и 41 ff.

верховое животное, то этим хотят указать на то, что она оседлала Тень, т. е. ведёт себя по отношению к ней как мара1. В данном случае она куражится над Тенью. Будь она сама лошадью, то она бы утратила своё доминирующее положение как персонификация коллективного бессознательного, ведь если она является верховым животным принцессы А, супруги героя, то она объезжена, т. е. одурачена. Она как принцесса В — правильно говорится в сказке — заколдована в трёхногого.

Это несколько запутанное дело может разрешиться следующим образом:

1. Принцесса А есть Анима героя2. Она едет верхом, т. е. дурачится над трёхногим, над Тенью, над триадой низших функций своего будущего супруга. Выражаясь проще, это означает, что она завладела низшей половиной личности героя. Она его подцепила со стороны его слабости, что часто случается в повседневной жизни, потому что человек нуждается в поддержке и в дополнении там, где он слаб. Женщине по смыслу подобает быть слабым местом мужчины. По всей вероятности, эта ситуация так и формулируется, если героя и принцессу А рассматривать как двух обычных людей. Но так как эта история удивительна и разыгрывается, главным образом, в мире магического, то все же правильнее толковать принцессу А как Аниму героя. В таком случае герой, благодаря встрече с Анимой, отрешается от дольнего мира, как Мерлин, благодаря своей фее, т. е. он похож на заурядного человека, который захвачен удивительным сном и смотрит на мир, словно как сквозь туман.

2. Теперь положение дел значительно усложняется из-за непредвиденного обстоятельства, так как трёхногий, со своей стороны, представляет женское начало, т. е. соответствует принцессе А. Он — принцесса В. Последняя как бы соответствует в своём лошадином обличье Тени принцессы А. (Стало быть триаде её низших функций.) Однако принцесса В отличается от принцессы А тем, что она не ездит верхом на лошади, а в ней заключена, — другими словами, в ней заколдована, и, таким образом, оказывается под господством мужской троичности. Она одержима Тенью.

3. Теперь вопрос таков: чьей Тенью она одержима? Это не может быть Тень героя, потому что тот завладел своей Анимой. Сказка дает нам ответ: это — охотник, соответственно, колдун, который её заворожил. Как мы увидели, охотник находится в определённой связи с героем: последний постепенно занимает место охотника. Поэтому

1 Ср.: Symbole der Wandlung [Papagr. 370 ff. и 658 ff.].

2 То, что она не заурядная девушка, а королевское лицо, и даже избранница злого духа – доказывает её не человеческую, но мифологическую природу. Юнг полагает, что понятие Анимы известно читателю.

можно выдвинуть предположение, что охотник, в сущности говоря, есть не что иное, как Тень героя. Однако теперь такая точка зрения противоречит тому факту, что охотник репрезентирует значительную власть, которая распространяется не только на Аниму героя, но и намного дальше, а именно на королевскую пару (брата с сестрой), о существовании которой ни герой, ни его Анима не имели ни малейшего представления, и которые даже в сказке появляются очень неожиданно. Власть, которая простирается много дальше сферы влияния человека, имеет *сверхиндивидуальный* характер и не может быть, поэтому идентифицирована с Тенью, поскольку последнюю мы понимаем и определяем как тёмную половину личности конкретного человека. В качестве надындивидуального фактора нумен охотника является той доминантой коллективного бессознательного, которая в силу своих характерных черт, таких как охотник, колдун, ворон, чудесная лошадь, распятие — и соответственно — подвешенность на вершине мирового древа1, в особенности затрагивает древнегерманскую душу. Отблеск христианского мировоззрения в море бессознательного поэтому принимает черты Вотана2. Мы сталкиваемся в фигуре охотника с imago Dei, с образом Бога, потому что Вотан есть также бог ветра и духа, поэтому-то римляне и истолковывали его надлежащим образом как *Меркурия.*

*4.* Принц и его сестра, принцесса В, стало быть, захвачены языческим божеством и превращены в лошадей, т. е. загнаны в животную сферу. Последняя соответствует бессознательному. Оба, в их собственном человеческом обличье, когда-то принадлежали к царству коллективного бессознательного. Однако — кто они?

Для ответа на этот вопрос мы должны исходить из того факта, что оба они, без сомнения, представляют собою соответствие герою и принцессе А. Оба связаны с последними, так как служат им в качестве верховых животных, и появляются, естественно, как их нижние анималистические половины. Животное с его почти полной бессознательностью с давних пор является символом той психической сферы в человеке, которая скрыта в сумраке телесной жизни влечений. Герой едет верхом на жеребце, который ознаменован четным (женским) числом (4). Принцесса А — на

1 Ich weiss, wie ich hing am windigen Baum neun ewige Nachte, vom Speere venvundet, dem Wodan geweiht: ich selber geweiht mir selber, an jenem Baume, der Jedem verbirgt, wo er den Wureeln entwachsen: «Wodan Rudenkunde» (Havamal, Vers 139)//Die Edda.

2 Ср. Переживание Бога, описываемое *Nietzsche* в «Klage der Ariadne»: ... — dein Wild nur bin ich, grausamster Jager! / deine stolzeste Gefangne, / du Rauber hinter Wolken...

кобыле, которая имеет только три ноги (следовательно, мужское число). Эти числа обнаруживают, что одновременно с превращением в животное наступила также определённая перемена в признаке пола: жеребец имеет женский атрибут, кобыла — мужской. Этот итог подтверждается психологией: в той мере, в какой (коллективное) бессознательное одолевает мужчину, безудержно обнаруживает характер, который я предложил обозначить как «Анима». Окажись, напротив, женщина под господством бессознательного, — сильнее выделяется темная сторона её женской природы, связанная с резко выраженными мужскими чертами. Последние обобщаются понятием «Анимус»1.

5. Однако, по свидетельству сказки, животная форма чужеродна для пары брат-сестра, и она (форма) обязана своим существованием колдовскому влиянию языческого бога охотника. Если бы они были только животными, то мы могли бы довольствоваться, вероятно, только вышеупомянутым толкованием. При этом мы обошли бы, разумеется, несправедливым молчанием диковинный намёк в перемене родового признака. Сивая кобыла, однако, — не обычная лошадь, но чудовище со *сверхъестественными* свойствами. Человеческая фигура, из которой путем околдования возникло животное, должна, поэтому также иметь в себе характер сверхъестественности. Сказка, правда, не даёт никаких указаний на это. Однако, если наше предположение законно, т. е. животная форма обоих соответствует низшим человеческим компонентам героя и принцессы, тогда оказывается, что человеческая форма равна сверхчеловеческим компонентам их самих. Сверхчеловечность исходного свинопаса обнаруживается в том, что он становится героем, как бы полубогом, так как он не остается при своих свиньях, а взбирается на мировое древо, где оказывается его пленником, чуть ли не как сам Вотан. Точно так же он не сумел бы уподобиться охотнику, если бы он, как мы видели, не обладал бы известным с ним сходством. Равным образом неволя принцессы А на вершине мирового древа также означает определённую её *избранность.* Она — даже невеста бога, поскольку делит ложе с охотником, как сообщается в сказке.

Именно чрезвычайные, граничащие со сверхчеловеческим, силы геройства и избранности впутывают двух обыкновенных смертных в сверхчеловеческую судьбу. Благодаря этому в мирской жизни свинопас становится королем, а принцесса находит суженого ей супруга. Так как в сказке существует не только дольний, но и магический мир, то человеческая судьба еще ни о чем не говорит. Поэтому Юнг не преминёт также

1 Ср. Emma Jung. Beitrag zum Problem des Animus.

набросать, что происходит в магическом мире. Там так же принц и принцесса очутились во власти злого духа, и он сам находится в поистине скверном положении, из которого уже не может вызволить себя без посторонней помощи. Тем самым на ступени магического мира проводится параллель с человеческой судьбой, которая приключилась с юношей и принцессой А. Поскольку, однако, охотник как языческий кумир возвышается над миром героев и любимцев богов, то параллелизм простирается далеко за пределы только магического в область божественного и духовного, где злой дух, демон или же просто чёрт обречён на проклятие, по крайней мере, таким же могущественным или, может быть, даже более могущественным контрпринципом, что обозначается тремя гвоздями. Это наивысшее напряжение противоположностей, из которого развязывается целая драма, является, очевидно, конфликтом между верхней и нижней тройственностью, или, выражаясь мировоззренчески, между христианским Богом, с одной стороны, и чёртом, перенявшим черты Вотана1, — с другой.

6. Представляется, что мы должны исходить из этой наивысшей инстанции, если хотим правильно понять сказку, потому что исходное основание драмы состоит во всех предшествующих злоупотреблениях духа. Ближайшим результатом является его распятие. В своем нестерпимом положении он нуждается в чужой помощи, которую, если она не приходит свыше, можно призвать только снизу. Какой-то подпасок, обладая сколь безрассудной, столь и ребяческой предприимчивостью и любопытством, вскарабкивается на мировое древо. Если бы он упал и поломал себе все кости, то люди бы просто сказали: какой-то злой дух внушил ему это сумасбродство — взбираться именно на такое гигантское дерево! И на самом деле они не ошиблись бы, потому что это как раз то, что требовалось злому духу. Пленение принцессы А было злоупотреблением в дольнем миру, а зачарование (как мы вправе предположить) полубожественной пары (брата с сестрой) было тем же самым в магическом мире. Мы этого, правда, не знаем, но вполне возможно, что это злодеяние даже предшествовало колдовству принцессы А. Во всяком случае, оба события свидетельствуют о распространенности злого духа в магическом мире, так же как и в земном.

Не лишено более глубокого смысла и то, что избавителем или спасителем является именно свинопас, как *блудный сын.* Он происходит из низов и в этом смысле имеет много общего со странным представлением о спасителе у алхимиков. Первое его

1 О троичности Вотана см.: Ninck: Wodan und germahischer Schickalsglaube. P. 142.

освободительное дело — *развязывание злого духа, приговорённого к божественному наказанию. С* этого деяния, как первой ступени лизиса, начинается вообще драматическая развязка.

7. Мораль этой истории на самом деле очень странная. Конец удовлетворяет, поскольку пастух и принцесса А празднуют свадьбу и становятся королевской четой. Принц и принцесса В также празднуют свою свадьбу как инцест по архаической королевской прерогативе, что, по-видимому, кажется предосудительным, но с чем нужно смириться как со своеобразным обычаем в кругу полубогов1. Но что происходит со злым духом, освобождение которого от справедливого наказания дало начало всей драме? Злого охотника растоптали кони, что, предположительно, не нанесло духу продолжительного ущерба. Он исчез как бы бесследно. Однако это только видимость, потому что он, наперекор всему, оставил после себя след, а именно трудноискупаемое счастье, как в дольнем, так и в магическом мирах. Четверичность, представленная, с одной стороны, пастухом и принцессой А, а с другой стороны, принцем и принцессой В, объединились, по крайней мере, по половинкам и крепко завязалась: теперь две супружеские пары противостоят друг другу (хотя они и параллельны друг другу, но всё же отделены друг от друга, потому что одна пара принадлежит дольнему, другая — магическому миру. Несмотря на это несомненное разделение, как мы видели, между ними существуют тайные психологические отношения, которые позволяют нам выводить одну пару из другой).

Говоря в духе сказки, в которой драма закручивается с кульминационного пункта, можно было бы сказать, что полубожественный мир предсуществует дольнему, и в какой-то мере порождает последний из себя, точно так же как первый следует понимать происшедшим из мира богов. Понятые таким образом пастух и принцесса А означают не что иное, как земные отображения принца и принцессы В — как те, со своей стороны, вероятно, опять же были отпрысками божественных образов. Не забудем, что ведьма, разводящая лошадей, относится к охотнику как женская противоположность, что-то вроде старой Эпоны (кельтской богини коней). К сожалению, не сообщается, как происходило заколдование в лошадей. Однако верно то, что ведьма приложила к этому свою руку: обе кобылы происходят из её хлева и поэтому в известной мере являются её

1 Предположение о том, что речь идёт о паре брата с сестрой основано на том простом факте, что жеребец обращается к кобыле как к «сестричке». С одной стороны, это может быть только оборотом речи, но, с другой стороны, «сестричка» всё же означает сестру, настоящую или ненастоящую. Во всяком случае, инцест играет значительную роль, как в мифологии, так и в алхимии.

порождением. Охотник и ведьма составляют пару, которая есть отблеск божественной родительской пары в хтонически ночной части магического мира. Божественную пару нетрудно узнать в центральном представлении христианства о sponsus et sponsa Христе и невесте-Церкви.

Пожелай кто-нибудь объяснить сказку персоналистически, то эта попытка потерпела бы неудачу, потому что архетипы — не произвольные выдумки, но автономные элементы бессознательной психики, и они находятся там прежде всякой выдумки. Они представляют собой неизменную структуру психического мира, который своими детерминирующими воздействиями на сознание показывает, что он — «настоящий». Итак, этот мир — важная психическая реальность, где человеческой паре1 соответствует другая пара в бессознательном, причём последняя является только по видимости отражением первой. Королевская пара всегда и повсюду существует в действительности a priori, и поэтому человеческая пара, скорее всего, означает индивидуальную, пространственно-временную конкретизацию вечного праобраза, по крайней мере, в его духовной структуре, которая отчеканена на биологической континуальности.

Вероятно, можно даже сказать, что свинопас представляет уже этого анималистического человека, которому вверена где-то в сверхмире партнёрша. Своим королевским происхождением она выказывает свою связь с существующей априорно полубожественной парой. Рассмотренная с этой точки зрения, последняя представляет всё то, чем человек только может стать, если он взберётся достаточно высоко на мировое древо2.

Потому что, по мере того как молодой пастух овладевает своей родовитой женской половиной, он приближается к полубожественной паре и возвышается до сферы королевского достоинства, т. е. общезначимости. В одной интермедии, которая присоединена к «Химической свадьбе» Христиана Розенкрейца, мы встречаем тот же мотив: царевич должен сначала освободить свою королевскую невесту из власти мавра, к которому она прильнула добровольно как сожительница. Мавр представляет там алхимическое нигредо, в котором сокрыта аркан-субстанция. Вот на какие мысли наводит дальнейшая параллель нашей мифологемы, т. е., выражаясь психологически,

1 Поскольку Анима заменена человеческой персоной.

2 Большое дерево соответствует arbor philosophica в алхимии. Встреча земного человека с Анимой в образе Мелюзины, сшедшей из кроны, описана в Ripley Scroll. См. также Psyhologie und Alchemie. Abb. 257.

последующий вариант этого архетипа.

Как алхимия, так и наша сказка описывают те бессознательные процессы, которые компенсируют христианское состояние сознания. Описывается бурление духа, который вплетает христианские идеи и выходит за грань, установленную церковным воззрением, чтобы найти ответ на те вопросы, на которые, вероятно, не могли дать ответа ни в средние века, ни в новое время. Ведь совсем нетрудно увидеть, что образ второй королевской пары соответствует церковному представлению о женихе и невесте, а в образе охотника и ведьмы — налицо искажение христианской мысли в направлении всё ещё существующего бессознательного вотанизма. Так как речь идёт о немецкой сказке, то дело принимает особенно интересный оборот, поскольку тот же самый вотанизм психологически стал крестным отцом1 национал-социализма. Последний наглядно продемонстрировал всему миру искажения «снизу». Однако, с другой стороны, сказка показывает, что достижение тотальности, в смысле целостного становления человека, возможно только путем приобщения к тёмному духу, потому что последний представляет собой именно causa instrumentalis этой избавляющей индивидуации. В совершеннейшем извращении той цели духовного развития, к которой стремится не только природа, но которой также отмечена христианская доктрина, национал-социализм разрушил нравственную анатомию человека и установил нелепую тотальность государства. Сказка, напротив, показывает, как нужно поступать, если хочешь преодолеть силу тёмного духа: надо применять его методы против него самого. Чего, конечно, может произойти, если магическая преисподняя мрачного охотника остается бессознательной. И лучшие из народов скорее будут проповедовать научные положения и догматы веры, чем относиться всерьёз к человеческой душе.

1 Ср. Юнга Aufsatze zur Zeitgeschichte [особенно Wotan und Nach der Katastrophone].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда мы созерцаем дух в его архетипической форме, каким он предстает перед нами в сказках и сновидениях, то получается образ, который резко отличается от сознательной идеи духа, расколотой на множество значений. Первоначально дух — это дух в человеческом или животном облике, демония, которая выступает против человека. Однако уже наш материал позволяет нащупать следы расширения зоны сознания; оно постепенно начинает оккупировать первоначально бессознательную область и отчасти превращать эту самую демонию в акты произвола. Человек покоряет не только природу, но также и дух, не представляя себе, *что* он тем самым делает. Просвещённому рассудку кажется, что все улажено, когда он узнает, что то, что он считал духом, — есть в конечном счёте дух человека, его собственный дух. Все сверхчеловеческое как в добре, так и во зле, что в былые времена вещали о демонах, редуцируется как преувеличение до «разумного масштаба», после чего кажется, что всё в полном порядке. Значит, единодушное убеждение прошлого было только преувеличением? Если это не так, то интеграция человеческого духа означала не что иное, как его демонизацию, ибо сверхчеловеческие духовные силы, которые когда-то были связаны с природой, вошли в человеческую сущность и придали ей власть, рискованно сдвинувшую границы человеческого бытия в неопределённость. Юнг задаёт вопрос просвещенному рационалисту: привела его разумная редукция к благотворному господству над материей и духом? Он гордо укажет на прогресс физики и медицины, на освобождение духа от средневековой затхлости, и — как благочестивый христианин — на избавление от боязни демонов. Однако затем мы спросим: к чему привели все прочие достижения культуры? Страшный ответ предстает пред нашим взором: избавились не от страха; мрачный кошмар лежит на мире. Разум и поныне остался жалким, и именно то, чего все желают избежать, происходит в зловещей прогрессии. Человек добился чего-то чрезвычайного в полезном, но за это он также растравил пучину мира, и что станется с ним? Где же он сможет сделать привал? После последней мировой войны надеялись на рассудок, сейчас опять надеются. Однако если уже сейчас ослеплены возможностями расщепления урана и сулят золотой век — то это служит наилучшим залогом того, что ужас опустошения безмерно возрастает. И кем является тот, кто все это осуществляет? Это — так называемый мирный, одарённый, изобретательный и разумный человеческий дух, который, как на грех, не осознаёт только присущей себе демонии. Да, этот дух делает всё, чтобы нельзя было увидеть его собственное лицо, и чтобы каждый помогал ему в этом по мере сил. Только бы не психология! — потому что это распутство могло бы привести к самопознанию! Тогда уж лучше войны, в которых каждый раз виноват другой, и никто не видит, что весь мир одержим; мы творим то, чего избегаем и боимся.

Мне кажется — честно говоря — в былые времена не преувеличивали, и дух не сбросил своей демонии, и люди чуть ли не в большей мере поставлены перед опасностью одержимости вследствие их научного и технического развития. Вероятно, архетип духа отличается способностью, как к злым, так и к хорошим делам, однако это зависит от свободного, т. е. сознательного решения человека: не превратится ли благо в нечто сатанинское. Ужаснейшим грехом человека является не-сознание, однако ему предаются — и даже с большим благоговением — именно те, которые должны были бы служить людям учителями и примерами. Наступит ли, наконец, то время, когда не просто представят человека в варварском виде, но совершенно серьёзно, всеми силами и способами попытаются его изгнать, вырвать его из одержимости и бессознательности и сделают это важнейшей задачей культуры? Неужели не могут до сих пор понять, что все внешние изменения и улучшения не затрагивают внутреннюю природу человека, и что все, в конечном счете, зависит от того, вменяем или нет тот или иной человек, который пользуется наукой и техникой? Ну, открыло нам христианство путь, но оно, как показывают факты, недостаточно глубоко проникло вглубь. Сколько ещё потребуется отчаяния, чтобы открыть ответственным вождям человечества глаза так широко, чтобы они смогли, по крайней мере, сами воздержаться от соблазна?

Литература:

1. Афанасьев А. «Синтаксис любви», М., 1997
2. Гегель Г. В. Ф. «Феноменология духа»
3. Гёте И. «Фауст», М., 1960
4. Гроф С. «Космическая игра», М., 2000
5. Дильтей В. «Описательная психология», СПб., 1996
6. Клизовский А. И. «Основы миропонимания новой эпохи», М., 2001
7. Рубинштейн С. Л. «Основы общей психологии», СПб., 2002
8. Спиноза Б. «Избранные произведения», М., 1957
9. Фромм Э. «Психоанализ и этика», М., 1998
10. Шнейдер Л. Б. «Психология семейных отношений», М., 2000
11. Юнг К. Г. «Бог и бессознательное», М., 1998