



### **Аннотация**

Книга посвящена середине жизни и тому, что сегодня называется «кризисом середины жизни».

В этот период происходит переход от одной психологической идентичности к другой, возникает кризис духа, и в этом кризисе утрачиваются старые самости и возникают новые. Именно эту внутреннюю деятельность и смысл данного перехода исследует автор. Взяв в качестве исходного материала психологические события, происходящие в середине жизни, он не оставляет без внимания серьезные межличностные и социальные последствия этих важных событий, возникающие в душевных глубинах индивида.

В этой книге автор не предлагает решений относительно кризиса середины жизни и не дает никаких конкретных рецептов. Он только рекомендует путь вхождения в сферу действия психики и прохождения через нее.

Книга будет интересна не только специалистам-психологам, но и широкому кругу читателей, которым придется или уже пришлось пройти через этот сложный период.

# Мюррей Стайн

## В середине жизни. Юнгианский подход

Джейн, моей жене и другу

### ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Середина жизни является периодом глубокой психологической трансформации. Эта тема представляет для меня большой интерес - как в теоретическом, так и в практическом отношении. После тридцати лет практической работы в качестве юнгианского аналитика, как никогда прежде, убежден в том, что люди, имеющие представление о значении и динамике этого процесса, способны лучше справиться с кризисом, чем неосведомленные люди. Цель настоящего исследования - помочь людям, переживающим кризис середины жизни, справиться с тревогами этого времени и, возможно, увидеть его значение для их будущего. Часто говорят, что кризис заключает в себе возможность перемен и роста. Особую актуальность эта мысль приобретает в середине жизни.

При наблюдении за этим вполне нормальным и предсказуемым явлением, которое так часто встречается в жизни людей - как мужчин, так и женщин, - я больше всего был поражен тем, насколько глубоко этот процесс охватывает всю психику. Наиболее настойчиво в этот период дают о себе знать такие фундаментальные проблемы индивидуального развития и личностной рефлексии, как чувство привязанности к другим людям, переживание их утраты, ощущение самоидентичности, надежды и отчаяния. Фундаментальная целостность человека часто проходит проверку почти на грани излома. Тот, кто пережил это трудное странствие и вышел в спокойное море, никогда не остается прежним. Одних кризис середины жизни ломает, других делает целостными. Из кризиса рождается более глубокая форма целостности, чем это можно было представить.

С юнгианской точки зрения, психическое развитие представляет собой непрерывный процесс. Проблемам раннего развития были посвящены многие исследования, в которых основное внимание уделялось диаде мать-ребенок. В них подчеркивалась важность установления связи между матерью и ребенком, при этом негативные и психопатологические последствия неполной или неадекватной связи принимались как нечто само собой разумеющееся (пограничные и другие расстройства личности). Пристально изучался и подростковый возраст. Формирование личной идентичности в этот период жизни сказывается на формировании главного смысла претерпеваемых в это время перемен. Неспособность к формированию соответствующей идентичности взрослого человека в юном возрасте закладывает основу для формирования тревожных и незрелых аспектов личности в последующей взрослой жизни (неврозы *puer aeternus* и *puella aeterna*). Важнейший момент психического развития, касающийся

кризиса середины жизни, связан с фундаментальным изменением установки - от идентичности Эго к идентичности Самости. Если эта трансформация окажется неудачной, вторая половина жизни будет пронизана чувствами неудовлетворенности и горечи, ощущением гибели внутреннего смысла (невроз *senex*). Положительный исход кризиса середины жизни сулит хорошие перспективы для роста творческого потенциала, обретения мудрости и понимания трансцендентных аспектов сознания в преклонном возрасте.

В настоящей книге я описываю три стадии процесса трансформации в середине жизни. Первая стадия связана с безвозвратной утратой и требует расставания с прошлым - прошлыми мечтами, мифами, идеалами, иллюзиями. Их надо оплакать и похоронить. После этого наступает период «подвешенности», неуверенности: возникает множество вопросов, главным из которых является вопрос о своей прежней идентичности и понимании самого себя. Эту критическую стадию я называю лиминальностью. Важно отметить, что период лиминальности заканчивается нескоро. Попытка преждевременно завершить этот период приводит к прекращению реализации творческого потенциала, заключенного в хаосе, ставит под угрозу его существование и переход к следующему жизненному этапу. В этот период происходит формирование нового мира, а для этого необходимо время. Рождается новая личность, и ей также требуется время для того, чтобы проявить свои особенности и обрести устойчивое положение в жизни. В идеальном случае рядом со странником оказывается добрый спутник, который ведет его через туманные и мглистые болота, через реки и леса. В глубинах бессознательного рождаются сильные и новые черты личности, которые будут иметь существенное значение для будущего.

Трансформация на каждой стадии развития призвана обеспечить максимально возможное для данного индивида раскрытие его личностного потенциала. Индивидуальность необходимо отличать от индивидуализма, который чаще всего предполагает нарциссическое ощущение собственной значимости и отстраненность от ценностей общества и сотрудничества. Индивидуация, означающая непрерывное развитие на протяжении всей жизни, движется по спирали, начиная с зародышевого состояния, когда внутриутробный человек обладает наибольшим потенциалом, к последующему полному и совершенному выражению своего личностного начала в рамках семьи и культуры, в которой он себя обрел. На последующих стадиях личность приобретает более глубокие возможности для своего развития, выходящие за пределы семейного круга, когда личностный микрокосмос открывает для себя более общее в уже обретенном частном. Если цель первой половины жизни состоит в развитии здорового, адекватно адаптированного к культурной и окружающей среде Эго, то цель второй половины жизни заключается в нахождении символического и экзистенциального смысла индивидуального сознания, выходящего за пределы Эго. Трансформация в середине жизни является ключевым моментом в переходе от первой половины жизни ко второй. Она отражает не только кризис Эго, но и возможность появления самостной личности, рождения нового личностного центра в сознании - Самости. То, что укоренится в этот период в личностной истории, даст свои психологические плоды на протяжении всей последующей жизни индивида.

Я рад, что настоящая книга будет издана на русском языке. Огромное удовольствие доставляет мне и знание того, что книга окажется полезной читателям этой

огромной страны и, возможно, станет душевным руководством для некоторых из них.

*Мюррей Стайн,*

*Цюрих, декабрь 2007 г.*

## **ВВЕДЕНИЕ**

Данная работа была впервые представлена на восьминедельном семинаре весной 1980 года в Чикагском центре К. Г. Юнга под названием «Мир Гермеса и переживание лиминальности: размышления о переходном периоде середины жизни». Название слишком громоздко для публикации, но оно все-таки достаточно точно отражает темы, которые я объединил в этой книге.

Книга посвящена середине жизни и тому, что сегодня называется «переходным периодом середины жизни», или, более драматично, «кризисом середины жизни». Информированность людей об этом феномене получила настолько широкое распространение, что при подходе к середине жизни мы почти автоматически начинаем концентрироваться на психологических аспектах этого переломного этапа в жизни человека. Почти каждый из нас ожидает наступления этой болезни и способен сразу ее диагностировать, по крайней мере, в других (если вы думаете, что с вами этого не произойдет). Мы видим, что в среднем возрасте наши друзья и коллеги ведут себя неожиданным образом; мы чувствуем, что при приближении к этому периоду жизни где-то глубоко внутри нас начинает что-то пробуждаться. И тогда мы хотим знать, и это вполне понятно, что с нами происходит и чего нам следует ожидать.

Кризис середины жизни обычно приводит нас к впечатляющему (иногда поразительному) осознанию нашего скрытого безумия. В средние годы у нас совершенно неожиданно и «некстати» возникает психологическое состояние, которое может лишить нас гордости, уверенности в себе и вызвать у нас сомнения в нашем эмоциональном равновесии и психическом здоровье. Кризис середины жизни выворачивает индивидов наизнанку и разрушает их искусно созданные миры. Матери и домохозяйки обнаруживают Пана в своих садах и домах или Диониса в классных комнатах: это фигуры, которые набрасываются на них со всей силой нелепых и влиятельных богов, требующих повиновения. Профессора высматривают на своих семинарах неотразимых русалок и начинают трепетать от вновь обретенного либидо, предвкушая восхитительное душевное наслаждение от общения, - но прежде, чем они успевают это осознать, они уже покидают библиотеку и лабораторию, чтобы вновь стать на путь страсти и приключений. Банкиры, министры, операторы фондовых рынков, матроны, матери - кто следующий бросит плуг и начнет реагировать на немислимый танец жизни?

Что случилось? В середине жизни, когда мы узнаем, что эмоциональная неразбериха, путаница и ночные кошмары детства и юности оказались спрятанными весьма ненадежно, миф разбивается вдребезги. Психика все еще остается очень живой и активной. Предположение, что «взрослость» представляет собой один длительный устойчивый период постоянного роста (или упадка), базирующийся на твердом фундаменте и неуклонно контролируемый незримым родительским оком, является фрагментом детского представления о взрослости. Это представление коренится в родительском имago, которое базируется на архетипическом паттерне, отражающем потребность и надежду ребенка на крепкую опору в лице родителей. Если взрослые считают детей полиморфно извращенными (термин Фрейда), то ребенок в каждом из нас хочет видеть совершенно нормального взрослого человека. Однако в средний период жизни происходит взрыв психики и извергающаяся лава образует и преобразует ландшафты нашей психологической жизни.

Причина, по которой это происходит в середине жизни, требует определенного внимания. Предрассудок, получивший распространение во всех областях психотерапии, состоит в том, что в психологической неразберихе взрослой жизни следует винить психологически неполноценное детство. Если бы детство было достаточно полноценным, то и взрослый период жизни был бы безмятежным. Но если бы эта старая психоаналитическая модель развития действительно была бы верна, то в терапевтическом плане или в плане развития после пятилетнего возраста не оставалось бы ничего, кроме как устранять сделанные прежде ошибки. Последние исследования развеяли этот вымысел и показали, что зрелый возраст имеет для развития такое же значение, что и детство, и подростковый возраст. Человеку еще предстоит многое испытать, пережить кризисы развития, и притом не только после пяти, но и после тридцати пяти, пятидесяти пяти и даже семидесяти пяти лет. (Если средний период жизни теперь открывается для исследования в нашей современной психологии, то изучение преклонного возраста все еще остается неисследованной территорией.) Мы начинаем сознавать, что на всех стадиях жизни мы участвуем в психологическом процессе и что нас внутри постоянно происходят перемены.

В средний период жизни происходит переход от одной психологической идентичности к другой. Самость претерпевает трансформацию. Именно эту внутреннюю деятельность и смысл данного перехода я и исследую на страницах этой книги. Беря в качестве исходного материала психологические события, происходящие в середине жизни, я не пренебрегаю серьезными межличностными и социальными последствиями этих важных событий, возникающими в сокровенных душевных глубинах индивида. С моей точки зрения, середина жизни представляет то время, когда у людей в отношении к жизни и миру происходят фундаментальные изменения, и эти изменения имеют психологическое и религиозное значение, которое выходит за рамки межличностных и социальных отношений. Середина жизни отражает кризис духа. В этом кризисе утрачиваются старые самости и возникают новые.

Многие годы я задавал себе вопрос: что нужно для того, чтобы обратиться к собственной психологии? Что заставляет человека уделять внимание психике, уважать ее силу и дары? Что делает человека «религиозным»? Независимо от того, означает ли в данный момент внимание к психике любовь или ненависть к душе, - в любом случае это означает четкое признание ее существования и деятельности. Итак, что же нужно для того, чтобы достичь такого момента, когда мы, подобно

Юнгу, сможем сказать, что психика является нашим самым тяжким проклятием и самым большим богатством? Как возникает эта установка?

Я пришел к выводу, что один из путей к этой установке лежит через психологический «кризис». В момент психологического потрясения мы не можем не видеть, как действует душа. Когда все идет по плану, душа спит, ее сфера теряет четкость и становится столь же неясной, как луна и звезды при ярком солнце. Сновидения и фантазии, другие проявления души существуют, но они улечиваются как дымка и не имеют значения. Зачем обращать на них внимание? Они только отвлекают нас. Но в темной ночи психологического кризиса, когда дневной свет тускнеет, фигуры психики выступают вперед и обретают иное значение. Сновидения могут поражать, подобно удару молнии, и потрясать нас до глубины души. В такую ночь появляется Гермес и совершает свою работу. Миф о Гермесе повествует о пробуждении и появлении души.

На момент приближения середины жизни человек обычно укореняется в привычных психологических паттернах и уютно устраивается на работе и в семье. Затем внезапно наступает кризис: в один знаменательный день вы просыпаетесь и чувствуете себя обессиленным; атмосфера осознания всего накопленного, всего того, чем вы владеете, вызывает отвращение; приятное молоко достижений скисло; старые формы сотрудничества и деятельности доставляют неприятности. Способность гордиться вашими «трудовыми достижениями» - детьми, имуществом, должностными полномочиями, успехами - оказалась похищенной, и у вас остался вопрос: что же произошло прошедшей ночью? Куда все исчезло?

Прошедшей ночью Гермес похитил скот Аполлона. (Теперь я обращаюсь к мифу о Гермесе в том виде, как он рассказан в *Гимне Гермесу* Гомера.) Старший бог-брат, Аполлон, удивлен и разгневан. Но он собирается вернуть скот и потому, испытывая гнев и разочарование, приступает к поиску похитителя и утраченного сокровища. Это первый акт драмы, которая происходит в середине жизни: «Почему ты думаешь, что я это потерял? Я это верну».

Но Аполлону никогда не удастся это сделать. Второй акт начинается в пещере Гермеса, где этот маленький, но уже искусный похититель с невинным видом возлежит подле своей матери. Проходя по следам похитителя вашего либидо, поворачивая назад и погружаясь в темноту бессознательного, вы находите в себе жилище этого обитателя пещер. Вас обокрало хитрое и коварное новорожденное дитя, которое похитило ваше сокровище и положило вас на лопатки.

Во втором акте этой драмы середины жизни Гермес пробуждает ото сна душу и уносит все, что от нее осталось. В этот период психологических потрясений и неурядиц наши связи с родителями, обществом, друзьями и коллегами изнашиваются и рвутся. Нам нет до этого дела - нам нужна свобода, глубина и смысл. Пробуждается психика.

Выглядывая из своей детской кроватки, Гермес делает вид, что он невиновен. Вор, но и изобретатель, Гермес представляет силу, с которой надо считаться. Он собирается отвоевать себе место на Олимпе, завоевать для себя и своей матери славу и богатство. Он требует только полного признания его права по рождению: он сын Зевса. Гермес появляется как проклятие, но он же дарует изобретения и доставляет удовольствие. Для всех он - незаконнорожденное дитя и угроза установленному

порядку. В середине жизни душа, при поддержке этой новой отступнической изобретательной силы, отстаивает свои права и требует внимания.

Гермеса, как и душу в середине жизни, невозможно контейнерировать. Душа, подобно Гермесу, ускользает из любых оков и требует к себе внимания, любви и уважения. В то же время душа опасна из-за своей настойчивости и решимости жить достойно и добиться заслуженной славы. В этой книге я не предлагаю решений относительно кризиса середины жизни и не даю никаких конкретных рецептов по преодолению пугающих сил, которые иногда приводятся в действие этим кризисом. Я могу только рекомендовать путь вхождения в сферу действия психики и прохождения через нее. Из мифа известно, что конфликт между Аполлоном (старшим признанным братом) и Гермесом (выскочкой, незаконнорожденным братом) возникает при обмене подарками. В конечном счете, Аполлон может получить свой скот, но теперь не хочет этого. Вместо него он получает изобретение Гермеса - лиру. Я не могу определить, что будет для вас даром души в середине жизни. Можно только предположить, что он будет принят. Этот обмен составляет третий акт драмы середины жизни.

Даром для Аполлона была музыка, и эта Гермесова игрушка стала для него, как бога, самым важным и исключительным атрибутом. Когда душа пробуждается в середине жизни и предлагает свои дары, их принятие или отказ от них имеют решающее значение. Если дары принимаются, они становятся критерием вашей жизни, ядром вашей уникальности. Если дары не принимаются, они не будут давать вам покоя всю вашу жизнь и могут подорвать все ваши усилия.

Гермес - бог странников, границ и пограничных ситуаций, посланник между разными сферами; бог переходов от одной формы существования к другой, от жизни к смерти и от смерти к жизни, который в алхимии становится владыкой трансформаций. Именно к нему я буду обращаться в следующей Одиссее в поисках указаний для продвижения в нашем странствии, которое начинается в середине жизни. В этот критический период жизни Гермес может стать нашим спутником на дорогах, которые появляются из ниоткуда и могут никуда не привести. Может случиться и так, что у нас не будет иного выбора, как позволить Гермесу, проводнику душ, стать и нашим проводником.

## Глава 1

### **ГЕРМЕС - ПРОВОДНИК ДУШ НА СТАДИИ ЛИМИНАЛЬНОСТИ**

Тот, кто уверенно движется в этом мире дорог, избирает Гермеса в качестве своего бога.

Кереньи

Поскольку греческий бог Гермес является ведущей фигурой в психологических драмах, которые исследуются во всех разделах этой книги, уместно начать со знакомства с ним и показать его связь с одной из центральных тем этих размышлений - переживанием психологической лиминальности. Присутствие и роль архетипического бессознательного в переходные периоды является центральной темой этой книги, и Гермес является собой фигуру, олицетворяющую это присутствие. Как и Данте, избравший Вергилия своим проводником, мы возьмем Гермеса в качестве проводника при входе и выходе из сферы переживаний, связанных с переходной стадией середины жизни и адом лиминального существования.

В этой главе я лишь вскользь затрагиваю середину жизни как таковую, в ее хронологическом аспекте, потому что наша основная цель - это показать связь Гермеса с лиминальностью и положить начало обсуждению архетипических аспектов переходной стадии середины жизни и переживания лиминальности.

Гермес, бог границ и пересечения границ, бог дорог по суше и морю, бог таких культурных пространств, как рынки и базары, где совершаются сомнительные сделки, представляет собой тип сознания, существующего исключительно в переходном времени и в переходном пространстве. Гермес - бог переходов, и переходы всегда совершаются через какой-то барьер. «Мир Гермеса», как называет Кереньи этот архетип, представляет собой «существование в потоке» (Kerenyi, 1976, p. 12), и это еще одно определение переживания лиминальности. Один из эпитетов Гермеса - *stropheus*, т. е. петля, на которой вращается дверь; Гермес *фиксирован* в лиминальности, и мир Гермеса - это существование в состоянии лиминальности.

Термин «лиминальность» постоянно используется в книге, поэтому, прежде чем приступить к обсуждению главных вопросов, скажу несколько слов о его происхождении.

Английское слово «лиминальность» (liminality) происходит от латинского *лишен* (*limen*), означающего «дверной проем» или «порог». Входя в помещение или выходя из него, мы пересекаем *лишен* и, задержавшись в этом пограничном пространстве хотя бы на полсекунды, оказываемся в зоне лиминальности.

Этот латинский корень проник в психологию, где он используется для обозначения порога между сознанием и бессознательным. Поэтому термин «суб лиминальный» (*под* пороговый) относится к той психологической области, которая находится ниже порога сознательного восприятия. При засыпании и пробуждении происходит пересечение этого порога, и в этом сумеречном состоянии между засыпанием и пробуждением как раз и находится зона лиминальности.

В наших размышлениях о переходной стадии середины жизни и переживании лиминальности Гермес фигурирует как мифический, архетипический фон. Но более, чем интуитивный и перспективный фон, этот архетип, представленный греческим богом Гермесом, отражает ощущаемое присутствие бессознательного *каждый раз, когда* жизнь ввергает нас в переходное состояние. Лиминальность запускает его в действие. Таким образом, когда мы оказываемся в лиминальности, мы так или иначе ощущаем присутствие Гермеса. Поэтому мои исследования сводятся к регистрации



такого присутствия и изучению того, как надо вести себя при столь неоднозначном и часто пугающем переживании существования между устойчивыми психологическими структурами и идентификациями.

В состоянии, которое я называю психологической лиминальностью, ощущение идентичности индивида оказывается подвешенным, диффузным, туманным, не вполне ясным. Вы перестаете фиксироваться на определенных ментальных образах и содержаниях - своих или чужих. «Я» вовлекается в область, которую оно не может контролировать и когнитивные и поведенческие паттерны которой оно не признает «своими». Хотя ощущение «Я» и некоторой его непрерывности и присутствует на стадии лиминальности, превалирующими являются ощущения отчуждения, предельности и смещения. Появляются важные вопросы, связанные с тем, что есть «Я», на что оно способно, откуда оно взялось и куда направляется. Когда «Я» становится бездомным, как в состоянии лиминальности, эти гностические вопросы приобретают особую актуальность и, что вполне естественно, проникают в религиозную сферу мыслей и чувств, которая в других обстоятельствах часто оказывается закрытой.

В лиминальности позиция «Я» не фиксирована, оно не занимает четко определенного психологического положения. Оно плавает; нет жесткого разграничения между «это» и «не то»; границы между «Я» и «не-Я» становятся менее определенными и сближаются значительно больше, чем в периоды фиксированной психологической идентичности. Это есть нечто состоявшееся и еще не состоявшееся. Время деформируется: Это забывает, фиксированные грани памяти размываются и тускнеют, прошлое выступает удивительным и странным образом; будущее не имеет определенного образа или контура. «Я» не привязано к определенным внутренним образам, идеям или чувствам. Поэтому, будучи непривязанным, «Я» плавает, дрейфует и пересекает многие прежние границы и запретные кордоны.

Кроме того, лиминальность характеризуется необычной степенью уязвимости по отношению к внезапным эмоциональным «порывам», возникающим либо изнутри, либо снаружи, к резким переменам настроения, эмоционально накаленным образам и чувствам, внезапным обретениям и потерям доверия. Внутренняя основа смещается, и, поскольку она становится неустойчивой, человек легко поддается внешнему влиянию и давлению. Когда человек находится в лиминальном состоянии, то неожиданное событие производит на него более глубокое впечатление, чем в нормальном состоянии, как в случае импринтинга. В лиминальном состоянии человек более податлив, чем в других обстоятельствах, поэтому он может оставаться под воздействием этого импринтинга всю оставшуюся жизнь.

Это краткое описание психологической лиминальности возвращает нас к уже сделанному замечанию, что в подобном состоянии присутствует Гермес. Поскольку лиминальность является сферой Гермеса, его появление в ней не должно быть неожиданным, но оно всегда вызывает удивление.

Рассказ о Приаме, царе осажденной Трои, помогает раскрыть идею о том, что в лиминальности присутствует Гермес. В двадцать четвертой песне «Илиады» повествуется о том, как Приам, старый отец недавно убитого троянского героя Гектора, ночью покидает укрепления Трои и медленно пробирается по опасной безлюдной местности к лагерю ахейцев, где он надеется найти тело своего сына.

В начале этой песни, завершающей эпическую поэму, описывается финал атлетических игр, которые были устроены на похоронах Патрокла, греческого героя и друга Ахиллеса. Ахиллес уже отомстил троянцам, сразив Гектора, который убил Патрокла, и проволочив труп Гектора позади своей колесницы по полю битвы перед взорами потрясенных зрителей, стоявших на стенах Трои. К этому времени греки уже закончили состязания в играх; погребальный костер был зажжен; стенания по Патроклу утихли: «Сонм распушен; и народ по своим кораблям быстролетным весь рассеялся; каждый спешил укрепиться под сенью пищей вечерней и сладостным сном. Но Пелид неутешный плакал, о друге еще вспоминая; к нему не касался все умиротворяющий сон» (XXIV: 1-5).<sup>[1]</sup> И тогда он запрягает в колесницу коней и волочит привязанный сзади труп Гектора вокруг могильного холма своего друга.

Я считаю начало XXIV песни «Илиады» классическим выражением состояния лиминальности. Оно возникает во время войны, а военное время само выступает в качестве лиминального для всех, кроме разве самых искушенных солдат. Но этот момент в «Илиаде» отличается особенной лиминальностью, так как он наступает после кульминации действия и приходится на спад развития событий, на момент оплакивания потерь, вызванных непредсказуемой яростью войны. Битвы в эпической поэме, как и героические игры, закончились; похоронный обряд тщательно выполнен; теперь начинается жизнь без погибших героев - Патрокла и Гектора. Ахейцы и троянцы вступили в период интенсивной лиминальности. Но троянцам еще предстоит похоронить своего мертвого героя - Гектора.

В психологическом отношении утрата такого масштаба означает потерю героического защитного механизма. Она вовлекает психику в лиминальность, которая переживается еще более тяжело из-за печали по утраченному прошлому. Лиминальность появляется в тех случаях, когда Эго более не способно полностью идентифицировать себя со своим прежним образом, который оно сформировало посредством избирательных прикреплений к определенным внутренним имаго и воплотило в определенных принятых и выполненных ролях. Оно было встроено в контекст, созданный и поддерживаемый архетипическим паттерном самостной организации, и теперь, поскольку эта матрица распалась, появилось ощущение отсеченного прошлого и неясного будущего. Хотя это Эго оказывается в подвешенном состоянии, оно еще помнит призрак прежней самости, чей дом был наполнен людьми и предметами, которых теперь уже нет, и психологический ландшафт стал пустынным и необитаемым без них. Возможно также, что существует память о статусе, безоговорочном превосходстве множества отважных защитников этой сферы. Но теперь все обстоит иначе, и поэтому я обращаюсь к Приаму, царю Трои и отцу убитого героя Гектора, ибо именно Приаму является Гермес. Рассмотрим причины.

В поэме Гомера говорится, что боги были огорчены поступком Ахиллеса. Он протаскивал труп Гектора за колесницей, настолько велика была его жажда мести, и этот поступок был отвратительным. В тексте сказано, что при виде этой сцены «жалость объяла бессмертных, на оное с неба взиравших; тело похитить зоркого Гермеса все убеждали» (XXIV: 23-24). Естественно, они обратились к архетипическому вору, Гермесу, с просьбой вмешаться и похитить труп Гектора.

Поднимая этот текст до уровня психологического инсайта, мы можем утверждать, что бессознательное в своих архетипических глубинах - сфере богов - отягощается и нарушается ситуацией, которая сложилась в сфере бессознательного отчасти из-за

его собственного влияния и вмешательства. (Боги принимали достаточно активное участие в сражении на поле дел человеческих.) Это состояние отягощенности и огорчения вызывает реакцию, компенсаторное действие со стороны бессознательного. При внимательном психологическом исследовании этого текста мы замечаем, что компенсаторное действие со стороны богов начинается с послания или, скорее, серии посланий: вначале посланница Ирида направляется к Фетиде, матери Ахиллеса; затем Фетида направляется к сыну; наконец, Гермес направляется к Приаму. В итоге закулисных маневров Зевс посредством отправки этих сообщений дает возможность Приаму вернуть труп Гектора, и Гермес играет в этом решающую роль, выполняя несколько функций: посланника, проводника и волшебника.

Гермес должен появиться перед Приамом - фигурой, обобщающей в целом пафос Трои. Внезапная и неожиданная смерть Гектора ввергла всю Троию в состояние лиминальности. Ее граждане признают, что грядут драматические перемены. Война, в которой они с ожесточением сражались десять лет, теперь кажется им не чем иным, как затянувшимся поражением, которое готово закончиться жестокими разграблениями. И процессию родственников и плакальщиков вдоль разрушенных стен Трои ведет Приам, престарелый царь, некогда гордый отец угасающего рода героев. В этой скорбной ситуации к нему приходит Гермес, и это одно из самых известных событий во всей греческой истории.

Гермес появляется во всех формах лиминальности - от малых до больших: в микро- или мини-эпизодах лиминальности (неожиданное наступление темноты в полдень), в макроэпизодах, или периодах пограничного перехода. Эти же типы лиминальности соответствуют важному различию между микроизменениями установки индивидов и макроизменениями в их личностных структурах. Микроизменения происходят в ежедневных и ежечасных малых корректировках психического равновесия. Они обусловлены относительно малозначимыми компенсациями из сферы бессознательного, которые помогают нам приспособляться и продвигаться по жизни, совершенствуют и поддерживают в рабочем состоянии наши защитные механизмы. С микроизменениями связаны моменты, возможно мгновения, лиминальности. С другой стороны, макроизменение происходит в течение более длительного времени, зачастую - многих лет, когда совершаются основные установочные и типологические сдвиги и происходит распад базисных психологических структур. Архетипические паттерны самостной организации настолько глубоко реформируются, что происходит определенная трансформация личности. Значительная часть этого периода окрашена переживанием психологической лиминальности.

Образы города, доставшегося врагам, и престарелого царя, который стоит у могилы и лишен наследника, способного заменить его, символизируют наступление периода макроизменения. И это изменение, алхимической параллелью которого является смерть и исчезновение старого царя, происходит на стадии лиминальности. Поэтому мы видим царя Приама в начале этой критической стадии трансформации: Троя скоро падет; ее могучий защитник Гектор мертв; ее жители боятся неопределенного будущего. Настало время почтить, оплакать и достойно похоронить умершего.

Боги вмешиваются, чтобы достойно похоронить тело Гектора и тем самым успокоить его душу. Выбор падает на Гермеса. Поскольку одна из функций Гермеса - провожать души умерших в подземный мир, он вполне подходит для этой ситуации. Надо отметить, что боги не хотят оживлять Гектора или возвращать его в мир

живых, поэтому их вмешательство не является компенсаторным исполнением желания. Гермеса направляют не для того, чтобы помочь охваченному горем Приаму избежать лиминальности, сопутствующей трагедии, а чтобы помочь ему аккуратнее и глубже войти в нее. Бессознательное действительно помогает Эго примириться с глубоким трансформативным изменением, но Гермес помогает и в телеологическом смысле: он ведет продвигающееся ощупью Эго по пути к более глубокой лиминальности. В конечном счете эта помощь позволяет принять смерть и разлуку с прежними героическими идентификациями и защитными механизмами и готовит Эго к следующей стадии индивидуации.

В последующих главах будет детализирована роль Гермеса как проводника душ, но вначале предметом рефлексивного рассмотрения является его роль как посланника. В «Илиаде» эту роль выполняет также Ирида - быстроногая богиня радуги. Размышляя о переходной стадии середины жизни, а также о мире Гермеса и лиминальности, мы будем рассматривать ее и Гермеса как проявления одного бессознательного психологического фактора. При этом необходимо идентифицировать и обсудить функцию отправки посланий бессознательного в этот переходный период середины жизни и его лиминальность. В лиминальности присутствует Гермес, поначалу в качестве посланца архетипического бессознательного.

Когда Ирида приближается с посланием к дому Приама, мы впервые в этой песне видим горящего царя:

«[Зевс] рек, - и с небес устремилась подобная вихрям Ирида;

К дому Приама сошла; и нашла там вопль и рыданье.

Окрест отца все сыны, на дворе пред хоромами сидя,

Токами слез обливали одежды; в середине их старец,

Ризой покрытый, лежал, обвивающей все его тело;

Выю и голову персть покрывала державного старца,

Коею сам он себя, пресмыкался в прахе, осыпал.

Дщери его и невестки, в домах своих сидя, рыдали,

Тех поминая и многих и сильных защитников царства,

Кои уже под руками ахейскими предали души.

Быстрая вестница Зевса, приближася тихо к Приаму.

Голосом тихим (но трепет объял Дарданидовы члены)

Так говорила: "Дерзай, Дарданид, и меня не страшися!

Я для тебя не зловещей ныне схожу от Олимпа,  
Нет, но душой доброхотная вестница Зевса тебе я:  
Он о тебе, и далекий, душою болит и печется.  
Выкупить Гектора тело тебе он велит, Олимпиец.  
Шествуй, неси и дары, чтоб смягчить Ахиллесово сердце;  
Но да никто из троян не сопутствует, шествуй один ты;  
Токмо глашатай старейший да будет с тобой, чтобы править  
Месками в быстром возу и вспять из ахейского стана  
Мертвого ввезть в Илион, убиенного сильным Пелидом.  
Мысль же о смерти, ни страх тебе да не взыдет на сердце:  
Спутник такой за тобою последует, Гермес бессмертный;  
Гермес пойдет и проводит, пока не приблизит к Пелиду;  
И, когда он тебя представит пред очи героя,  
Рук на тебя не подымет Пелид, ни других не допустит:  
Он ни безумен, ни нагл, ни обыкший к грехам нечестивец;  
Он всегда милосердо молящего милует мужа".  
Так говоря, отлетела подобная вихрям Ирида».

(XXIV: 158-188)

Ясно, что послание в целом должно ободрить Приама. Не останавливаясь подробно на содержании этого послания, зададим вопрос: какое значение оно имеет для нашей темы - психологического переживания перехода в середине жизни? Это послание исходит из архетипических слоев бессознательного и сводится к тому моменту, который можно определить как критическое начало долгого периода интенсивной лиминальности. Аналогичной интервенцией в современной жизни является случай архетипического сновидения на начальном отрезке протяженного периода психологического распада - времени, для которого характерны, в основном, ощущения утраты, горя, скорби.

Из текста становится ясно, почему послание приходит именно в этот момент: боги огорчены. Архетипические фигуры бессознательного обеспокоены ситуацией, которая складывается в бессознательном, и потому они приводят в действие

компенсирующую цепочку событий. Они должны стимулировать процесс оплакивания, позволить Эго преодолеть потерю, успокоив призрак мертвого. Если рассматривать послание в перспективе, то это начало процесса, открывающего путь в ту область, где Гермес сможет действовать как проводник. Это послание является первым этапом разворачивающейся последовательности, которая приводит к акту захоронения.

Предположение о том, что Гермес появится в момент вашего вступления в сферу лиминальности, порождает вопрос: а как он появится? Каким образом придет к вам Гермес? Прибытие посланца вызывает у Приамачувство жути: «дрожь охватила его тело». Отто считает, что в этом и состоит ответ: «Зловещее водительство всегда составляет суть деятельности [Гермеса]» (Otto, 1979, p. 112). Как же это «зловещее водительство» исходит из бессознательного, когда вы входите в сферу напряженной лиминальности?

Текст «Илиады» дает некоторые указания для размышления об этом вопросе. Когда Приам получает от Ириды весть и начинает действовать в соответствии с ней, поэт описывает два уровня действий, совершающихся одновременно: один - уровень человеческих поступков, другой - уровень божественного (архетипического) деяния:

«С живостью старец взошел в колесницу свою и немедля

Коней погнал от преддверья и гулких навесов крылечных.

Мески пошли впереди под повозкой четырехколесной

(Ими Идей управлял, благомысленный вестник); а сзади

Борзые кони, которых бичом Дарданид престарелый

Гнал через город; его провожали все близкие сердцу,

Плача по нем неутешно, как будто на смерть отходящем.

Скоро, из замка спусться, они очутились в поле;

Все провожавшие их возвратились печальные в Трою,

Дети и сродники. Сами ж они не сокрылись от Зевса:

В поле увидел он их и исполнился милости к старцу;

И к любезному сыну, к Гермесу, так возгласил он:

"Сын мой, Гермес! Тебе от богов наипаче приятно

В дружбу вступать с человеком; ты внимлешь, кому пожелаешь.

Шествуй и Трои царя к кораблям бысролетным ахеян

Так проводи, да никто не узрит и никто не узнает  
Старца в ахейских дружинах, доколе к Пелиду не придет".  
Так произнес - и ему повинуется Гермес посланник:  
Под ноги вяжет прекрасную обувь, плесницы золотые,  
Вечные; бога они и над влажною носят водою,  
И над землей беспредельною, быстро, с дыханием ветра;  
Жезл берет он, которым у смертных, по воле всеильной,  
Сном смыкает он очи или отверзает у спящих;  
Жезл сей прияв, устремляется аргобийца могучий.  
Скоро он к граду троян и к зыбям Геллеспонта принесся;  
Полям пошел, благородному юноше видом подобный,  
Первой бородой опушенному, коего младость прелестна».

(XXIV: 322-348)

Таким образом происходит подготовка сближения двух направлений действия: одного - на человеческом уровне, другого - на божественном, и вот как это выглядит для человеческого деятеля, царя Приама:

«Путники вскоре, проехав великую Ила могилу  
Коней и месков своих удержали, чтобы напоить их  
В светлой реке; тогда уже сумрак спускался на землю.  
Тут, оглянувшись, Гермеса вестник Идей прозорливый  
Близко увидел, и так возгласил к Дарданиду владыке:  
"Взглянь, Дарданид! осторожного разума требует дело:  
Мужа я вижу; и мнится мне, нас он убить умышляет!  
Должно бежать; на конях мы ускачем; или, подошедши,  
Ноги ему мы обнимем и будем молить о пощаде!"

Рек он, - и старцево сердце смутилося; он ужаснулся;

Дыбом власы у него поднялися на сгорбленном теле;

Он цепенея стоял».

(XXIV: 349-360)

При сближении этих двух направлений действия Приам вновь испытывает «жуткое» ощущение. Повстречавшаяся ему фигура - «благородный юноша, первой брадой опушенный, коего младость прелестна» (XXIV: 347-348) - символична; она служит связующим звеном с архетипическим фоном, и именно это придает данному моменту жуткое впечатление. Психику волнует нечто большее, чем то, что проявляется на поверхности. Вот как появляется Гермес при случайной встрече: как фигура, чье присутствие вызывает ужас, словно эта фигура символизирует присутствие значительно большего масштаба. Здесь пересекаются два вектора: один - представляющий интенциональность Эго, другой - источник интенции в архетипической сфере. Это момент неожиданной удачи, *фортуны*. В отрывке о Гермесе Отто пишет:

«От него [т.е. от Гермеса] получают прибыль, тщательно рассчитанную или совершенно неожиданную, но в основном последнюю. Такова его истинная сущность. Если кто-то находит на дороге драгоценности, если кому-нибудь неожиданно повезло, он, благодарит Гермеса... благоприятный момент и выгодное его использование занимают столь важное место, что даже воры могли бы считать себя его особыми протезе».

(Otto, 1979, p. 108)

Присутствие Гермеса - это неожиданная прибыль, удача, но также в немалой степени - и элемент страха, чувство жути.

Достаточно обоснованно можно сказать, что греки называли переживание синхронии «Гермесом». Гермес персонифицирует синхронийный момент. Но следует добавить и то, что классически его появление происходит в сумерках или ночью, в лиминальном пространстве и лиминальное время. Или же, наоборот: его присутствие вызывает появление сумерек и ощущение вневременности. Он появляется как легкая, но жуткая тень:

«Эриуний приблизился к старцу,

Ласково за руку взял и вещал, вопрошая, Приама:



"Близко ль, далеко ль, отец, направляешь ты коней и месков,  
В час усладительной ночи, как смертные все почивают?  
Иль не страшишься убийствами дышащих, гордых данаев,  
Кои так близко стоят, неприязненны вам и свирепы?  
Если тебя кто увидит под быстрыми мраками ночи,  
Столько сокровищ везущего, что твое мужество будет?  
Сам ты не молод, и старец такой же тебя провожает.  
Как защитишься от первого, кто лишь обидеть захочет?  
Я ж не тебя оскорблю, но готов от тебя и другого  
Сам отразить: моему ты родителю, старец, подобен!"  
Гермесу бодро отвечивал старец Приам боговидный:  
"Все справедливо, любезнейший сын мой, что ты говоришь мне;  
Но еще и меня хранит покровительной дланью  
Бог, который дает мне такого спутника встретить,  
Счастья примету, тебя, красотою и образом дивный,  
Редким умом одаренный; блаженных родителей сын ты!"»

(XXIV: 360-377)

Ассоциация Гермеса с ночным временем придает дополнительный масштаб его идентичности как «пограничного человека». В одном из самых известных отрывков о Гермесе, вышедших когда-либо из-под пера ученого-классика, Уолтер Отто дает яркое описание некоторых тонких особенностей лиминальности:

«... чудесное и таинственное, характерное для ночи, может также появляться днем как неожиданное наступление темноты или загадочная улыбка. Эта увиденная днем тайна ночи, волшебная темнота при ярком солнечном свете, есть сфера Гермеса, которого в последующие века магия почитала своим владыкой. В обычной жизни это проявляется в поразительной тишине, которая может наступить в середине оживленной беседы; в такие моменты говорят, что Гермес вошел в комнату... Этот странный момент мог означать неудачу или дружеское предложение, замечательное и счастливое совпадение.

(Otto, 1979, p. 117-118)

Приведенное Отто замечательное описание ночного сознания отражает также и сознание Гермеса, которое чувствует себя как дома в этом лиминальном мире двусмысленности и нечетких границ ночного времени:

«Человек, который бодрствует в открытом поле ночью или бродит тихими тропами, воспринимает мир не так, как днем. Исчезает близость, а с ней и удаленность; все становится в равной степени далеким и близким, близким к нам и в то же время таинственным образом удаленным. Пространство теряет свои размеры. Слышны звуки и шорохи, и мы не знаем, где они звучат или что означают. Наши чувства становятся какими-то неясными. Глубоко личное и дорогое становится странным, пугающее - привлекательно чарующим. Теряется различие между безжизненным и живым, все становится живым и бездушным, бодрствующим и спящим одновременно. То, что день постепенно делает видимым и узнаваемым, появляется из темноты внезапно. Как по мановению волшебной палочки происходит неожиданная встреча. Что же мы вдруг видим - околдованную невесту, чудовище или бревно? Все дразнит путешественника, становится знакомым и в следующий момент совершенно незнакомым, внезапно пугает неожиданными движениями и тотчас принимает знакомый и невинный вид.

Везде таится опасность. Рядом с путешественником из ночи появляются темные челюсти, в любой момент без предупреждения может появиться разбойник, или что-нибудь зловещее, или страшный призрак мертвеца. Кто знает, что некогда случилось в этом месте? Быть может, зловещие призраки тумана стараются сбить человека с правильного пути, увести его в пустыню, где обитает ужас, где распутные ведьмы водят свой хоровод и откуда ни один человек не выходит живым. Кто в этом случае защитит путника, покажет ему правильную дорогу, даст добрый совет? Не иначе, как сам дух ночи, гений ее доброты, ее очарования, ее изобретательности, ее глубокой мудрости. Она поистине мать всех тайн. Усталых она окутывает сном, освобождает от забот, вызывает игру сновидений вокруг их душ. Ее покровительством пользуются несчастные, преследуемые и коварные, которым ее двусмысленные тени предлагают тысячи средств и ухищрений. Своим покровом она окутывает возлюбленных, и ее темнота скрывает все ласки, все тайные и явные чары. Подлинным языком ее тайны является музыка - чарующий голос, который звучит для закрытых глаз и в котором становятся понятными земля и небо, близкое и далекое, человек и природа, настоящее и прошлое.

Но мрак ночи, который сладостно навеивает дремоту, дарует также бдительность и озарение духа. Она делает его более восприимчивым, пронизательным и деятельным. Знания вспыхивают или летят, как падающая звезда, - редкие, драгоценные, даже волшебные знания.

И поэтому ночь, которая может напугать или сбить с пути одинокого путника, может оказаться его другом, помощником, советчиком».

(Otto, 1979, p. 118-120)

В таком случае ночное время, этот богатый и стимулирующий символ лиминальности, является неотъемлемым элементом Гермеса, контекстом, в котором он появляется и который он вызывает при своем появлении.

В заключительной части этой главы я хочу повторить некоторые из вопросов, поставленных на предыдущих страницах, и обобщить некоторые рассуждения. Если говорить, что Гермес присутствует в то время, когда мы пребываем в лиминальности, то что это означает в свете современной психологии и психологического опыта? Что мы ищем, отыскивая его присутствие? Как мы узнаем Гермеса в рамках переживания лиминальности? Кем или чем является Гермес?

Лиминальность, обитель Гермеса, появляется в тех случаях, когда Эго расстается с фиксированным ощущением того, кем оно является и кем оно было, ощущением его происхождения и истории, ощущением его пути и его будущего; когда Эго плывет по неопределенным пространствам с ощущением неограниченного времени, по территории с неясными границами и неопределенными пределами; когда Эго дисидентифицируется с внутренними образами, которые оно прежде хранило и которым придавало ощущение цели. Тогда в архетипических слоях бессознательного возникает беспокойство и самость констеллируется, чтобы отправлять послания: значимые сновидения, яркие и сильные интуитивные прозрения, фантазии, синхронийные и символические события. Эти послания предназначаются для того, чтобы вести Эго вперед, и это водительство помогает ему делать то, что оно должно делать, будь то дальнейшее вхождение в лиминальность или последующий выход из нее. (Гермес, как позднее будет подробно описано, приводит душу в подземный мир - один из самых радикальных символов лиминальности в греческом мифе - и выводит ее оттуда). Строго говоря, лиминальность представляет психологическую область, где путешественника ожидает Гермес как посланник и проводник. Поэтому на вопрос: «Кто или что является нам в виде Гермеса, когда мы пребываем в лиминальности?» - я бы ответил так: архетипическая самость в виде посланника и проводника.

## Глава 2

### ПОХОРОНЫ МЕРТВЫХ: ВСТУПЛЕНИЕ В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД СЕРЕДИНЫ ЖИЗНИ

*Земную жизнь пройдя до половины,*

*Я очутился в сумрачном лесу,*

*Утратив правый путь во тьме долины.*

Данте

Середина жизни представляет собой время, когда люди часто оказываются в подвешенном состоянии и теряют опору в устойчивом социально-психологическом мире. Они производят множество самых разнообразных и радикальных изменений, съезжают с насиженных мест, скитаются по земле в поисках чего-то, но чего? Приведенные строки из «Ада» Данте отражают состояние ума, которое овладевает людьми в середине жизни, когда они оказываются на территории, кажущейся мрачной и пустынной, не имеющей никаких ориентиров. Для многих это поистине темная ночь души, спад в области чувствования и переживания, который происходит совершенно неожиданно и без всякой просьбы с нашей стороны. Середина жизни наступает нас сама - мы этого не просили.

Все знают о том, что середина жизни часто бывает беспокойным периодом в жизни человека, это ни для кого не новость, но, тем не менее, трудности этого периода нередко поражают нас своей интенсивностью и характером. Ведь мы не думали, что это произойдет *с нами*. Мы почему-то не ожидали, что после тридцати пяти или сорока лет жизнь так обернется. И одну из ее самых интенсивных и поразительных особенностей я называю переживанием лиминальности. Это переживание является основным элементом всех переходных периодов жизни, и его мощное проявление в середине жизни характеризует этот период как интенсивно переходный.

В предыдущей главе я отметил несколько способов, которыми мир Гермеса формирует архетипический фон обычного человеческого переживания лиминальности. Будучи центром этого мира, Гермес представляет тип сознания, полностью освоившегося в лиминальном пространстве и времени. Размышляя я также и о том, насколько осязаемо проявляется бессознательное в виде жутких символических событий или фигур, синхронии, сновидений и интуитивных знаний, а также о том, что оно безошибочно приводит человека к первой основной задаче предстоящего долгого переходного периода - похоронам утраченного и оплакиваемого прежнего образа идентичности и безопасности.

Основной темой этой главы является *расставание* - первая стадия длительного процесса психологического изменения, которое происходит в середине жизни. Я собираюсь максимально обобщить последствия этой стадии и выйти за пределы банального наблюдения, что в среднем возрасте мужчины и женщины часто испытывают тревогу и страдание, видя, как от них уходит молодость. Эта стадия переходного периода середины жизни отличается глубиной и сложностью и совсем не ограничивается простым расставанием с красотой и привлекательностью молодости. Неправильное понимание периода середины жизни как кризиса в использовании косметических средств является защитой от гораздо более серьезных тревог.

При наступлении переходного периода, постепенном или внезапном, людей обычно охватывает ощущение утраты со всеми сопутствующими эмоциями - унынием, ностальгией и неясной печалью о ком-то отсутствующем, со все возрастающим ощущением ограниченности жизни, приступами паники по поводу своей смерти и

попытками рационализации и отрицания. Иногда причина этого ощущения бывает очевидной: смерть детей или родителей, развод, крах карьеры. Но довольно часто непосредственная причина этой начальной стадии переходного периода с сопутствующими эмоциональными проявлениями оказывается вовсе не очевидной. Но даже когда причина кажется явной, человек нередко продолжает энергично и тщетно искать другую, более глубокую причину этого душевного страдания, так как признание явной причины не устраняет источника страданий. Вследствие глубинной бессознательности этого источника его очень трудно найти, и поэтому человек не может добраться до него, чтобы устранить свою тревогу.

Фундаментальной причиной этого душевного страдания является расставание, и связанная с ним тревога является одним из видов тревоги расставания. Но расставание с чем? Если оно не связано с уходом детей, крушением карьеры, смертью родителей или разводом супругов, то с чем тогда происходит расставание? Прежде, чем похоронить этот труп, человек должен найти его. Точную и глубочайшую причину ощущения утраты необходимо определить до того, как произнести целительные слова молитвы над ней.

Поиски этого «трупа», по крайней мере, отчасти привели к написанию большого количества работ по переходному периоду середины жизни. Проблемы середины жизни и ее кризисов привлекают к себе особенное внимание в последние два десятилетия. Социологи и психологи начали подробно изучать этот переходный период, а авторы популярных книг и статей превратили эту тему в источник прибыли. Эта тема пользуется спросом, так как существует потребность знать, что происходит и что идет неправильным путем в этот период психологического потрясения и беспорядка.

Переходный период середины жизни обычно длится несколько лет и приходится на отрезок жизни где-то в возрасте от тридцати пяти до пятидесяти лет (обычно около сорока, по Левинсону). Большинство ученых отмечают некоторые характерные особенности этого периода: длительные настроения апатии и депрессии, чувства крушения иллюзий и разочарования либо в жизни вообще, либо в определенных людях, которые ранее идеализировались; мечты молодости исчезают или грубо разрушаются; тревога по поводу смерти вкрадывается в душу, и люди часто говорят, что жизнь их кончится раньше, чем удастся «по-настоящему пожить»; человек начинает физически проявлять признаки старения, и поэтому его прежнее представление о себе начинает разрушаться и изменяться. Родители в это время либо умирают, либо становятся материально зависимыми от детей, тем самым утрачивая прежние роли и лишая детей иллюзий по поводу собственного бессмертия. Дети сами могут уйти от родителей и начать жить своей собственной жизнью, и это угрожает им переменами, утратой любви и комфортных иллюзий всемогущества.

Под воздействием этих настроений и опасности свалиться в яму, оказавшуюся у нас на пути, происходит глубокое реструктурирование интрапсихической матрицы личности, о котором свидетельствуют не только сновидения, но и такие психологические феномены, как видения, повторяющиеся фантазии и интуиции, которые являются не чем иным, как неясными и трудными для понимания посланиями из сферы бессознательного. Юнг сам пережил переходный период середины жизни как напряженно эмоциональный поворотный пункт, назвав его «встречей с бессознательным» (Jung, 1961, p. 170-199).<sup>[2]</sup> Стадии и уровни этого

периода он обобщил в одной из своих ключевых психологических работ: «Два эссе по аналитической психологии», которая издавалась множество раз и подвергалась многочисленным переработкам. В этой работе он описывает распад *персоны* - психологической структуры, примерно равнозначной тому, что Эрик Эриксон называет *идентичностью*. Этот распад сопровождается высвобождением двух ранее подавленных и в любом случае бессознательных элементов личности: отвергнутого и низшего элемента, с которым человек всегда боролся (*тень*), и скрывающегося за ним контрсексуального «другого», чью власть человек всегда из благих побуждений отрицал (*анимус* для женщины, *анима* для мужчины).

Юнг отметил, что угроза, создаваемая этим напряженным внутренним реструктурированием, может вызвать «восстановление персоны», отход к прежним паттернам идентичности и защитным механизмам. С другой стороны, это время перемен может породить движение вглубь, на неизведанную и пугающую психологическую территорию. Юнг чувствовал, что такое длительное психологическое странствие может привести человека к открытию сущности его бытия, Самости. Это открытие Самости и постепенная стабилизация ее чувствуемого присутствия и направляющей роли в сознательной жизни станут фундаментом нового переживания идентичности и целостности, которое базируется на внутреннем центре, самости, а не коренится во внешних факторах, подсказках и подкреплениях со стороны родительских фигур и других «образцов», культурных влияний и ожиданий, коллективных воздействий. Пройдя весь переходный период середины жизни, человек может обрести ощущение внутренней, свободной от эгоизма самости и чувство целостности и интегрированности, которое возникает в результате сознательного контакта с ней. Благодаря своему опыту переживания середины жизни Юнг открыл себя и свое призвание как целителя и выдающегося психолога-мыслителя; он нашел свою «судьбу» (Jung,[3] 1961, p. 199; Ellenberger,[4] 1970, p. 698-703).

Переходный период и кризис середины жизни связаны с важным сдвигом от ориентации на *персону* к ориентации на *Самость*. Этот сдвиг характерен для процесса индивидуации в целом, так как он отражает изменение, посредством которого человек сбрасывает слои семейного и культурного влияния и достигает определенной степени уникальности при интернализации внутренних и внешних фактов и влияний. Как и другие ритуалы, связанные с изменением социального статуса, этот переход можно разделить на три стадии: расставание, лиминальность и реинтеграция.

До сих пор я рассматривал только первую из этих стадий - расставание. С интрапсихической точки зрения, на первой стадии переходного периода середины жизни необходимо расстаться с прежней идентичностью, с *персоной*. Это должно освободиться от этой привязанности, прежде чем броситься в волны неизбежного периода лиминальности, предшествующего более глубокому открытию *Самости*. Чтобы решительно и окончательно освободиться, человек должен «найти труп» и затем похоронить его: определить источник страданий и освободиться от груза прошлого, оплакав и зарыв его в землю. Но прежде, чем двинуться вперед, человек должен понять и детально проработать природу утраты.

Однако разговор о *персоне* и необходимости расставания с ней как о главном вопросе первой стадии переходного периода придает обсуждению слишком общий и абстрактный характер. Поэтому я постараюсь более конкретно определить его

значение, вновь обратившись к «Илиаде» и дилемме царя Приама, когда он направляется к лагерю ахейцев, чтобы вернуть труп своего убитого сына Гектора. Поражение и смерть Гектора привели Приама к тягостному переживанию паники, потери и безвозвратной утраты. Гектор - труп. Тогда кем же является Гектор и как эта утрата может помочь нам понять суть этой стадии переходного периода середины жизни?

Психологическое значение смерти Гектора начинается и заканчивается тем, что он - герой, возможно самый великий герой «Илиады». Он возвышается над равными - как друзьями, так и недругами - и представляет оплот в защите Трои от чужеземного захватчика, так как многие годы не уступает грекам на поле битвы, отвечая ударом на удар. Гектор представляет собой идеал мужской доблести, и ради этого идеала он должен принести в жертву свои отцовские чувства к маленькому сыну Астианаксу и свою любовь к жене - прекрасной и царственной Андромахе. Таким образом, Гектор представляет не только идеал, но и фигуру, целиком движимую и контролируемую идеалом. Гектор предвидит, что его неспособность отказаться от этого идеала приведет к трагедии. В отрывке, который, по моему мнению, является самым трогательным во всей «Илиаде», Гектор выражает сознание трагичности его абсолютной Эго-идентификации с *Персоной*, которая базируется на архетипе:

«Так отвечала [усердная ключница дома], - и Гектор стремительно из дому вышел

Прежней дорогой назад, по красиво устроенным стогнам.

Он приближался уже, протекая обширную Трою,

К Скейским воротам (через них был выход из города в поле);

Там Андромаха супруга, бегущая, встречу предстала,

Отрасль богатого дома, прекрасная дочь Этиона;

Сей Этион обитал при подошвах лесистого Плака,

В Фивах Плакийских, мужей киликийн властитель державный;

Оного дочь сочеталася с Гектором меднодоспешным.

Там предстала супруга: за нею одна из прислужниц

Сына у персей держала, бессловного вовсе, младенца,

Плод их единый, прелестный, подобный звезде лучезарной.

Гектор его называл Скамандрием; граждане Трои -

Астианаксом: единый бог Гектор защитой был Трои.

Тихо отец улыбнулся, безмолвно взирая на сына.  
Подле него Андромаха стояла, лиющая слезы;  
Руку пожала ему и такие слова говорила:  
"Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость! ни сына  
Ты не жалеешь, младенца, ни бедной матери; скоро  
Буду вдовой я, несчастная! скоро тебя аргивяне,  
Вместе напавши, убьют! а тобою покинутой, Гектор,  
Лучше мне в землю сойти: никакой мне не будет отрады,  
Если, постигнутый роком, меня ты оставишь: удел мой -  
Горести! Нет у меня ни отца, ни матери нежной!  
Старца отца моего умертвил Ахиллес быстроногий,  
В день, как и град разорил киликийских народов цветущий,  
Фивы высоковоротные. Сам он убил Этиона,  
Но не смел обнажить: устрасался нечестия сердцем;  
Старца он предал сожжению вместе с оружием пышным.  
Создал над прахом могилу; и окрест могилы той ульмы  
Нимфы холмов насадили, Зевеса великого дщери.  
Братья мои однокровные - семь оставалось их в доме -  
Все и в единый день преселились в обитель Аида:  
Всех злополучных избил Ахиллес, быстроногий ристатель,  
В стаде застигнув тяжелых тельцов и овец белорунных.  
Матерь мою, при долинах дубравного Плака царицу,  
Пленницей в стан свой привлек он с другими добычами брани,  
Но даровал ей свободу, приняв неисчислимый выкуп;  
Феба ж и матерь мою поразила в отеческом доме!  
Гектор, ты все мне теперь - и отец, и любезная матерь,



Ты и брат мой единственный, ты и супруг мой прекрасный!  
Сжался же ты надо мною и с нами останься на башне,  
Сына не сделай ты сирым, супруги не сделай вдовою;  
Воинство наше поставь у смоковницы: там наипаче  
Город приступен врагам и восход на твердыню удобен:  
Трижды туда приступая, на град покушались герои,  
Оба Аякса могучие, Идомений знаменитый,  
Оба Атрея сыны и Тидид, дерзновеннейший воин.  
Верно о том им сказал прорицатель какой-либо мудрый,  
Или, быть может, самих устремляло их вешнее сердце".  
Ей отвечал знаменитый, шеломом сверкающий Гектор:  
"Все и меня то, супруга, не меньше тревожит; но страшный  
Стыд мне пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой,  
Если, как робкий, останусь я здесь, удаляясь от боя.  
*Сердце мне то запретит; научился быть я бесстрашным,  
Храбро всегда меж троянами первыми биться на битвах,  
Славы доброй отцу и себе самому добывая!*  
Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем,  
Будет некогда день, и погибнет священная Троя,  
С нею погибнет Приам и народ копыеносца Приама.  
Но не столько меня сокрушает грядущее горе  
Трои, Приама родителя, матери дряхлой Гекубы,  
Горе тех братьев возлюбленных, юношей многих и храбрых,  
Кои полягут во прах под руками врагов разъяренных,  
Сколько твое, о супруга! тебя меднолатный ахеец,  
Слезы лиющую, в плен повлечет и похитит свободу!

И невольница, в Аргосе будешь ты ткать чужеземке,  
Воду носить от ключей Мессеиса или Гиперея,  
С ропотом горьким в душе; но заставит жестокая нужда!  
Льющую слезы тебя кто-нибудь там увидит и скажет:  
Гектора это жена, превышавшего храбростью в битвах  
Всех конеборцев троян, как сражались вокруг Илиона!  
Скажет - и в сердце твоём возбудит он новую горечь:  
Вспомнишь ты мужа, который тебя защитил бы от рабства!  
Но да погибну и буду засыпан я перстью земною  
Прежде, чем плен твой увижу и жалобный вопль твой услышу!"  
Рек - и сына обнять устремился блистательный Гектор;  
Но младенец назад, пышноризой кормилицы к лону  
С криком припал, усташася любезного отчего вида,  
Яркою медью испуган и гребнем косматовласатым,  
Видя ужасно его закачавшийся сверху шелома.  
Сладко любезный родитель и нежная мать улыбнулись.  
Шлем с головы немедля снимает божественный Гектор,  
Наземь кладет его, пышноблестящий, и, на руки взявши  
Милого сына, целует, качает его и, поднявши,  
Так говорит, умоляя и Зевса, и прочих бессмертных:  
"Зевс и бессмертные боги! о, сотворите, да будет  
Сей мой возлюбленный сын, как и я, знаменит среди граждан;  
Так же и силою крепок, и в Трое да царствует мощно.  
Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего видя:  
Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой корыстью  
Входит, врагов сокрушитель, и радуется матери сердце!"

Рек - и супруге возлюбленной на руки он полагает  
Милого сына; дитя к благовонному лону прижала  
Мать, улыбаясь сквозь слезы. Супруг умилился душевно,  
Обнял ее и, рукою ласкающий, так говорил ей:  
"Добрая! сердце себе не круши неумеренной скорбью.  
Против судьбы человек меня не пошлет к Аидесу;  
Но судьбы, как я мню, не избег ни один земнородный  
Муж ни отважный, ни робкий, как скоро на свет он родится.  
Шествуй, любезная, в дом, озаботься своими делами;  
Тканьем, пряжей займись, приказывай женам домашним  
Дело свое исправлять; а война - мужей озаботит  
*Всех - наиболее ж меня - в Илионе священном рожденных*".  
Речи окончивши, поднял с земли бронеблещущий Гектор  
Гривистый шлем; и пошла Андромаха безмолвная к дому,  
Часто назад озираясь, слезы ручьем проливая».

(VI: 390-496. - *Курсив М. Стайн.*)

*Покорность* Гектора тому, что он называет «судьбой», сводится к признанию, что он не может развиваться без персоны. Он ограничен ролью и идентичностью, и это ограничение должно соблюдаться вне зависимости от того, куда оно его приведет.

Таким образом, смерть Гектора означает утрату героя и героического идеала. Когда убивают героя, защитные структуры рассыпаются и энергия, некогда изливавшаяся через этот паттерн поведения, блокируется или рассеивается.

Если использовать здесь понятие *либидо*, мы признаем, что «герой» представляет определенную конфигурацию и *либидо* постоянно движется вовне и вперед - иногда в адаптивном и часто в защитном направлениях. Даже при обороне герой занимает экспансионистскую и наступательную позицию, берет инициативу в свои руки, захватывает врага врасплох, сокрушает его превосходящей силой и агрессивной стратегией. Героический паттерн представлен «продвижением либидо» (если воспользоваться техническими юнгианскими терминами) в фаллической экспансионистской модальности, которое берет на себя ответственность и добивается славы.

Этот принцип действия приходит к серьезному кризису при переживании несомненного поражения, особенно если поражение достаточно масштабно и происходит в критический момент жизни, например в ее середине. Тогда в идентичности «разрыв» может появиться между Эго и нынешней *персоной*, между «кем я себя теперь ощущаю!» и «кем я был в своих глазах и в глазах других в прошлом». Понимание этого расхождения может оказаться ужасным. Когда прежняя идентичность и мечты, на которых она основывалась, подвергаются дефляции и утрачиваются, происходит внезапное осознание уязвимости Эго и теневой личности, а также ограниченности развития жизни и поступательного движения вперед. Когда Гектора убивают, ограниченность воспринимается как *абсолютная*, как навсегда закрытая дверь, а смерть и поражение - как окончательный приговор жизни.

Этот момент осознания имеет решающее значение для отделения от прежней идентификации с персоной. Без ее полного поглощения естественные защитные механизмы Эго вернут персону на место и сделают все возможное, чтобы восстановить идентификацию с ней, даже если теперь она покажется несколько неискренней и постаревшей, но, несмотря на все изъяны, невосприимчивой и обеспечивающей безопасность в большей степени, чем без нее. Поэтому для окончательного расставания при осознании новой психологической ситуации здесь необходимо сделать полную остановку. В этот период либидо оказывается в подвешенном состоянии, оно никуда не направлено: ни вперед, ни назад. И эта остановка длится до тех пор, пока не будет возвращено и должным образом похоронено мертвое тело Гектора, т.е. пока не будет полностью устранена идентификация с паттерном, который он представляет, - прежним доминирующим паттерном организации либидо. Элемент окончательности должен быть усвоен и поглощен, и привязанность к этой прежней структуре должна быть похоронена.

Человек, разумеется, может переживать критическое поражение в середине жизни без «полной остановки» в процессе инвентаризации и сознательного отделения от прежней идентификации с персоной. Испытывая страх перед встречей с будущим, мужчина или женщина поддается иллюзии, что на самом деле ничего не изменилось. Поэтому он (или она) продолжает придерживаться прежнего паттерна поведения даже после того, как тот перестал быть полезным и был передан по наследству.

В этом случае «труп» не подвергается захоронению, а устанавливается на пьедестале. Но эта операция утрачивает адаптивный характер, и в возрастающей жесткости устаревшего тревожного поведения этого человека можно заметить определенный психологический «запашок». Затем, после завершения расставания, начинается лиминальность, и Эго, еще не освободившееся от своей идентификации с прежней Персоной для «плавания» в этот неоднозначный период, рывком освобождается от якорных цепей и, неспособное похоронить прошлое, колеблется на волнах полной раскаяния ностальгии. Кто не знал мужчину, чье восхождение наверх, несомненно, остановилось для всех, но не для него, и он продолжал ходить на работу и заставлял себя верить, что это только остановка в восхождении, так как он продолжал стремиться к той же цели, в глубине души не ощущая, однако, никакой приверженности к ней, и мужественно сражался с компульсивным желанием сбежать со своей секретаршей или женой соседа? Кто не знал женщину, которая отказывалась бы проявлять материнскую заботу или разыгрывать невинную девушку? Когда энергия перестает наполнять формы старых паттернов, теперь уже с нарушенной адаптивностью, Эго отказывается признать утрату и похоронить

прошлое и поэтому не может войти в состояние «плавания», которое вернуло бы его и погрузило в бесформенные и неизведанные глубины психики.

Проблема неустранимого и неполного отделения от идентификации с прежней персоной порождается естественным, и вполне понятным, желанием человека не признавать то, что произошло, и отвергать все условия примирения с главной утратой и изменения, которые она предвещает. Этот вид неприятия изменения условий, внешних и внутренних, можно преодолеть только «нахождением трупа» и конкретным, неизменным и окончательным отношением к смерти.

Итак, как можно найти и вернуть труп, когда на пути встречается так много препятствий и оборонительных сооружений? В эпизоде, который я взял из «Илиады» в качестве парадигматического для этой стадии переходного периода середины жизни, Гермес украдкой проводит Приама мимо оборонительных рубежей греков в центр их лагеря, где Ахиллес лично охраняет тело Гектора. Здесь Гермес играет ключевую роль, которая заключается в том, что он вначале приводит Приама к трупу, а затем помогает ему вернуть труп. Это действие нахождения и возвращения трупа означает, что Эго нашло путь через оборонительные рубежи к тому месту, где пребывает его тревога по поводу утраты, смерти и конечности человеческого существования. В Гермесе бессознательное показывает фигуру, способную контролировать функционирование защитных механизмов.

Все архетипы контролируют сознание человека, но каждый осуществляет по-своему, и Гермес делает это своим волшебным жезлом, «которым у смертных, по воле всемогущей, сном смыкает он очи или отверзает у спящих» (XXIV: 343-344). Гермес - волшебник, способный не только усыпить защитные механизмы, но и пробудить их и предупредить об опасности. Действует он больше хитростью, чем силой. В гомеровском *Гимне к Гермесу* новорожденный бог проскальзывает через замочную скважину: «И Гермес, сын Зевса, проскользнул через замочную скважину жилища, видом похожий на осенний ветерок или легкий туман» (Homer's Hymn to Hermes, 1976, 145-147). Эта хитрость в сочетании с гипнотической волшебной властью над механизмами защиты от сознания характеризует метод, которым этот архетип действует, чтобы провести человека мимо этих рубежей в охраняемые места бессознательного. Гермес - проводник душ в преисподнюю, и он приводит Приама к тому месту, где находится труп, где происходит встреча со смертью и горе встречается со своим виновником. Эта встреча со смертью также вызывает осознание мертвого прошлого, которое нужно похоронить.

Для того чтобы проиллюстрировать Гермесовы эффекты бессознательного, я расскажу сон, который приснился **А**, женщине в возрасте около тридцати пяти лет. В предыдущей главе я высказал предположение, что присутствие Гермеса можно обнаружить в сновидениях и синхронных событиях. Сон **А** и обстоятельства ее жизни, в которых он приснился, показывают, как само бессознательное тонко вводит темы расставания, конечности жизни и неизбежности смерти именно в тот момент, когда эти психологические задачи возникают перед женщиной на первой стадии переходного периода середины жизни. Все это вместе - сон и сопутствующие события - я воспринимаю как сигнал деятельности и руководства Гермеса.

**А** приснилось, что она находится в доме своей бабушки (которая фактически умерла много лет назад, но присутствует в сновидении). Происходит встреча со всей семьей. **А** находится здесь вместе с сотнями приехавших отовсюду людей.

Неожиданно она теряет восьмилетнего сына и отправляется на его поиски. Пробираясь сквозь толпу, она слышит, как какая-то женщина говорит с ребенком, и осознает, что это компаньонка бабушки, но ребенок не ее, и компаньонка смуглая (в действительности она была светлой). В этот момент раздается телефонный звонок от ее золовки, которая говорит ей, что только что умерла ее мать (т. е. мать золовки). Далее она выражает свою благодарность за то, что ей удалось установить хорошие отношения с ее матерью перед ее внезапной кончиной. После окончания их разговора к *A* подходит молодая женщина примерно семнадцати лет и обнимает ее. *A* с содроганием сознает, что эта молодая женщина недавно умерла, и она задает себе вопрос, как эта женщина могла оказаться на приеме среди гостей. *A* заканчивает рассказ о своем сновидении словами: «Она обнимает меня; но я говорю себе: "Она мертва!"»

Вне сомнения, темой этого сновидения является смерть. Вариации на эту тему проходят по всему сновидению, подобно лейтмотиву оперы Вагнера. Прежде всего, сновидение происходит как бы в «стране мертвых», так как бабушка мертва, и поэтому ее дом представляет собой «дом мертвых». Компаньонка тоже мертва, о чем *A* узнала за несколько дней до того, как ей приснился этот сон. Следуя предположению Хиллмана относительно интерпретации черноты в сновидениях (Hillman, 1979, p. 144-146), «смуглость» компаньонки в сновидении может быть знаком архетипической связи со смертью и страной мертвых. Затем идет разговор о смерти матери золовки и ее отношении к этой утрате. (С другой стороны, мать *A*, еще живая, не появляется в сновидении, и это отсутствие также может служить дополнительным подтверждением, что психологическое место сновидения находится в стране мертвых - утраченного и навсегда ушедшего прошлого). Далее появляются потерянный ребенок и беспокойство сновидицы о нем, которые были периодически повторяющейся темой ее сновидений и всегда означали страх перед потерей, расставанием и, в конечном счете, смертью.

Однако самой важной является последняя сцена, *лизис* сновидения и его кульминационный момент. Девушка, которая подходит к сновидице и обнимает ее, представляет фигуру человека, который в действительности умер в ее молодые годы от передозировки наркотиков. Поэтому суть сновидения, или суть, к которой сновидение приводит *A*, заключается в осознании, что эта молодая девушка, фигура *puella*, мертва. В момент объятия *A* потрясающим и незабываемым образом постигает смерть этой фигуры, которая также является фигурой смерти. В сновидении в целом, и особенно в его драматической заключительной части, я вижу дело рук Гермеса, искусного и удивительного проводника в страну мертвых, где *A* должна найти труп, чтобы похоронить его. Труп оказывается фигурой *puella* - молодой девушкой, которой она когда-то была, но больше быть не может. В греческой мифологии эта фигура - девушка, которую в молодости взяла смерть и доставила в страну мертвых, - носила имя Персефоны и считалась царицей Гадеса.

Это сновидение является одним из событий, которые произошли в жизни *A* в одно и то же время; вместе они образовали синхронный кластер. В то время, когда женщине приснился этот сон, она собиралась вступить во второй брак. Предыдущие два года она потратила на то, чтобы примириться с разводом с мужем, с которым она состояла в браке около десяти лет. Когда *A* вышла за него замуж в возрасте немногим более двадцати лет, психологически она еще не рассталась со своей семьей. Обстоятельства этого брака были настолько невыносимыми и угрожающими, что ее развитие приостановилось почти на десять лет. К концу этого

брака она начала компенсировать упущенное время, сбрасывая многие слои своей прежней наивности и подчиненности и переходя на более высокий психологический уровень по отношению к могучим фигурам в ее жизни, особенно к властному отцу. Поэтому ко времени этого сновидения *A* впервые в ее жизни приблизилась к психологической готовности к замужеству. Но для формирования этого нового доминирующего паттерна организации либидо и идентичности, «жены», или *sponsa*, необходимо было пройти через смерть и похороны прежнего паттерна, *puella*. Таким образом, сновидение приводит ее к необходимости признать мертвым и похоронить этот «труп», чтобы перейти к следующей стадии индивидуации.

Для истинно глубокого психологического расставания с прежней персоной с сопутствующим ощущением идентичности изменение должно получить признание как на сознательном, так и на бессознательном уровне. Когда изменение получает только поверхностное признание, лишь со стороны сознания, но не прорабатывается и не принимается на уровне бессознательного, может произойти сокрытие, а не захоронение трупов. Прежние идентификации просто прикрываются и частично становятся невидимыми, но они продолжают влиять на сознание и поведение многими косвенными путями. Это случилось с *A* в ее предыдущем браке: внешне отказ от *puella* произошел официально, когда отец провел ее по проходу между рядами кресел и передал мужу, но в действительности эта прежняя идентичность осталась незахороненной. Поэтому супружеская жизнь сопровождалась депрессией, смутным желанием, ностальгией и сожалением. Поскольку психика не признала и не приняла изменение, произведенное *A* на одном уровне, она не связала себя обязательством по отношению к новому паттерну. Поэтому все существо *A* теперь должно было обнять, оплакать и похоронить мертвую *puella* прежде, чем она сможет дать обет «супруги» (*sponsa* - супруга, от *spondeo* - связывать себя обетом), и этот новый паттерн сможет стать полноценным.

В процессе формирования ассоциаций по этому сновидению *A* вспомнила, что за несколько дней до сновидения ей дали прочесть дневник мертвой девушки и его содержание привело ее в восхищение. Кроме того, сон приснился ей, когда она приехала на праздники к родителям. *A* сообщила, что эта поездка, насколько она могла припомнить, была самой приятной и удачной в ее жизни. Само по себе это обстоятельство следует считать признаком прогресса в расставании с идентичностью «дочери» по отношению к этим могучим родительским фигурам и перемещением ее отношения к ним на уровень большего равенства и более сбалансированной взаимности. Все эти факты принимаются и объединяются в сновидении и предстают в виде путешествия в страну мертвых, где *A* переживает руководящий инсайт для следующих стадий ее путешествия по жизни.

В аналитической ситуации, конечно, кроме участия Гермеса в сновидениях и синхронных событиях, необходимо принимать во внимание и другой фактор, а именно аналитика. Аналитик может работать либо вместе с направляющей рукой Гермеса, либо вопреки ей. С одной стороны, аналитик может сбивать анализанда с пути и уводить в сторону от защитных механизмов, охраняющих труп, из страха перед тем, что может случиться при его обнаружении. С другой стороны, аналитик может действовать в согласии с Гермесом и двигаться по намеченному бессознательным пути через оборонительные рубежи к местонахождению тревоги и основной причине психологического тупика в настоящей жизненной ситуации

анализанда. Поэтому аналитику полезно изучить методику на основе инсайтов, полученных путем наблюдения за Гермесом, проводником через рубежи и волшебником, который усыпляет дозорного. Если передача инсайта и интерпретации осуществляются в согласии с неуловимыми движениями Гермеса, они могут помочь анализанду проскользнуть мимо его дозорных, бодрствующих в иных обстоятельствах, и обрести сознание того, что лежит «за рубежами» в бессознательном.

Юнгианское обсуждение этого момента в анализе, при обнаружении трупа и раскрытии бессознательного содержания, обычно сосредоточивается на «ага»-реакции со стороны анализанда на интерпретацию аналитика. Эта реакция означает, что в оборонительных рубежах, скрывавших от сознания какой-либо паттерн, образ или воспоминание, найдена брешь. Благодаря внимательному наблюдению, часто в тишине, гермесов аналитик проскальзывает через рубежи и замечает бессознательную проблему, и если момент инсайта и интерпретации выбран правильно, то Эго анализанда может последовать за ним. Тогда интерпретация успешно преодолевает защитные механизмы и поднимает охраняемый бессознательный секрет в сферу сознания. Такая техника интерпретации не предполагает лобовых атак на защитные механизмы, нападений на пункты сопротивления или стремления ошеломить анализанда высшим или героическим инсайтом. Вместо этого происходит скрытое проскальзывание к бессознательному ядру проблемы.

В отношении рассматриваемой проблемы этот вид интерпретации открывает доступ к хорошо охраняемому и скрываемому самостному образу или набору идентификаций, которые на предыдущей стадии развития представляли идеал, но затем попали в мрачную сферу бессознательного, где он, тем не менее, продолжал оказывать постоянное, но не прямое влияние на установки и поведение. Когда этот набор образов и содержаний открывается для сознания, анализанд может признать неуместность цепляния за них и завершить ранее начавшееся расставание. Труп, местоположение которого теперь установлено, может быть доставлен в сферу полного осознания, и последующая необходимая реакция печали может привести к кульминации в виде похорон.

В первой главе я определил психологическую лиминальность как состояние, в котором Эго открепляется от своих прежних фиксаций в плане идентификации и идентичности и оказывается в подвижном состоянии - оно, что называется, «плавает». В этой главе я подчеркнул, что войти в лиминальность, составляющую вторую стадию переходного периода середины жизни, невозможно до тех пор, пока полностью не закончится расставание с прежним паттерном организации либидо и сопутствующим набором установок и самосознания. Более того, это расставание не может завершиться до проведения сознательных похорон прежней идентичности (или, по юнгианской терминологии, *персоны*). Высказывание, что Гермес помогает этому расставанию, а потому и вхождению в лиминальность, равнозначно утверждению, что бессознательное движет человека в этом направлении. В таком случае оно приближает сознание к осознанию конечности и смерти.

Это движение сознания к осознанию смерти порождает известные, а теперь уже и задокументированные, состояния депрессии в середине жизни, потерю «сна», тревогу по поводу смерти и довольно навязчивое переоценивание целей жизни и идеалов. Середина жизни наступает тогда, когда жизнь рассматривается не с точки



зрения ее истоков на основе фантазии о постоянных экспансии и росте, а с точки зрения ее целей и смерти - на основе фантазии о судьбе и ограниченности.

Может показаться парадоксальным то, что Гермес, классическая фигура *puer*, должен помогать этому классическому состоянию *senex*. Но следует признать и то, что при возвращении к этому видению жизни Гермес выполняет функцию проводника. «Благосклонное отношение к обратному движению», пишет Лопес-Педраса в своей книге «Гермес и его дети», отражает существенный акт Гермеса, который «вызывает повторное подключение к различным комплексам, разным частям истории и памяти человека» (Lopez-Pedraza, 1977, p. 32). Возвращение к личной архетипической памяти приводит к пересмотру жизни, описанному многими специалистами в области общественных наук, которые изучали и интервьюировали людей в середине жизни. Это составляет важную часть процесса, который я назвал обнаружением трупа и похоронами мертвых. В конечном итоге обратное движение приводит к переживанию лиминальности, где рок и судьба становятся ведущими идеями, и понятия возможности и экспансии испаряются, подобно иллюзиям.

Разумеется, на самом деле эти стадии переходного периода середины жизни - расставание, лиминальность и реинтеграция - невозможно дифференцировать в самой жизни, подобно четко отделенным друг от друга и аккуратно подогнанным дискретным кабинам, через которые человек проходит вполне определенно, четко и бесследно. Это тройственное деление отражает довольно грубое членение в рамках текучего и часто хаотического процесса. При обсуждении стадии лиминальности станет ясно, что проблемы расставания разрешены здесь еще не полностью, и в любом случае остается известный осадок, поскольку переживание лиминальности не является частью стадии расставания. Тем не менее, пройдя стадию расставания, человек становится другим, так как после нее может закрепиться психологическая установка «плавания», которая существенно отличается от установки цепляния и удержания, существующей в тех случаях, когда расставание не было полностью ассимилировано сознанием.

Существует важное различие между «захоронением» и «прикрытием», даже если оба термина в равной степени означают помещение предметов под землю. Когда процесс расставания проводится как сознательная работа, полностью ассимилируется и рассматривается с учетом более широких последствий («захоронения»), образы, с которыми этот процесс ранее идентифицировался, превращаются в объективные факты «там» и «тогда». Субъективная идентификация замещается объективным отношением. Суть психологического «захоронения» сводится к проведению этого превращения. С другой стороны, «прикрытие» не приводит к превращению. Вместо этого оно приводит к самообману и бессознательности через подавление или отречение. В действительности «прикрытие» косвенным и бессознательным образом продлевает существование определенных субъективных идентификаций. Это, например, происходит при неврозе «вечного дитя» (*puer aeternus*): идентификация *puer* с индифферентной, всемогущей и терпимой самостью остается непотревоженной на протяжении целого ряда браков, любовных увлечений, романов и других очевидных искушений девственной молодости, невзирая на появление морщин. Эта затянувшаяся идентификация опирается на защиту отречения, которое мешает настоящему «захоронению». Самость *puer* никогда не превращается в прежнюю самость,

утраченную, оплаканную и признанную стадией личной истории и архетипического переживания, которое, несомненно, относится к прошлому.

Функция похорон, таким образом, состоит в том, чтобы осуществить расставание через превращение субъективных идентификаций в объективные факты, чтобы человек мог относиться к ним как к историческим фактам. В середине жизни этот проход через врата расставания сопряжен со страхом и глубоким чувством горя по навсегда утраченному образу того, чем он был раньше.

Эти чувства выделяются в последних строках «Илиады», посвященных похоронам Гектора:

«Старец Приам наконец обращает слово к народу:

"Ныне, трояне, свозите вы лес в Илион; не страшитесь

Войска ахейского тайных засад: Ахиллес знаменитый

Сам обещал, отпуская меня от судов мирмидонских,

Нас не тревожить, доколе двенадцатый день не свершится".

Так говорил, - и они лошаков и волов подъяремных

Скоро в возы запрягли и пред градом немедля собрались.

Девять дней они в Трою множество леса возили;

В день же десятый, лишь, свет разливая, денница возникла,

Вынесли храброго Гектора с горестным плачем трояне;

Сверху костра мертвеца положили и бросили пламень.

Рано, едва розоперстая вестница утра явилась,

К срубам великого Гектора начал народ собираться.

И, лишь собрались все (неисчетное множество было).

Сруб угасили, багряным вином оросивши пространство

Все, где огонь разливался пылающий; после на пепле

Белые кости героя собрали и братья и други,

Горько рыдая, обильные слезы струя по ланитам.

Прах драгоценный собравши, в ковчег золотой положили,

Тонким обвивши покровом, блистающим пурпуром свежим.  
Так опустили в могилу глубокую и, заложивши,  
Сверху огромными частыми камнями плотно устлали;  
После курган насыпали; а около стражи сидели,  
Смотря, дабы не ударила рать меднолатных данаев.  
Скоро насыпав могилу, они разошлись; напоследок  
Все собралися вновь и блистательный пир пировали  
В доме великом Приама, любезного Зевсу владыки.  
Так погребали они конеборного Гектора тело».

(XXIV: 777-804)

## Глава 3

### ЛИМИНАЛЬНОСТЬ И ДУША

Благородный, со сверкающим золотым жезлом, Гермес кажется спокойным даже среди заплесневелых призраков.

Кереньи

В предыдущей главе, размышляя о темах смерти и похорон, я обсуждал первую стадию переходного периода середины жизни. В то же время надо учитывать, что стадия расставания лишь предваряет основное переживание перехода, а именно лиминальность. Однако нельзя забывать, что в лиминальность входят через определенную дверь, через внутреннее переживание утраты и похорон прежнего ощущения самости. Это раннее ощущение идентичности, которое базировалось на предположениях человека о том, кем он является по отношению к другим, и ассоциировалось с различными представлениями о себе, с идеалами, надеждами, ожиданиями, с запомнившимися событиями прошлого и воображаемым будущим, остается позади.

Вхождение в переходный период середины жизни (вначале - в стадию расставания, а затем - в лиминальность) может проходить либо постепенно, через множество

малых пошаговых изменений, либо внезапно, путем резкого включения в необратимый процесс потрясений и перемен. Но так или иначе в психологической непрерывности происходит разрыв, и переживание себя и окружающих становится другим (а на стадии лиминальности - более или менее нематериальным и отдаленным), словно что-то, прежде надежное, утратило теперь свою реалистичность.

Благодаря переживанию расставания и примирению с утраченным прошлым через акт похорон душа освобождается от привязанности к прежнему фиксированному ощущению идентичности. Но, по крайней мере, поначалу это освобождение души может выражаться символически и восприниматься как смерть или страх смерти. Известный феномен тревоги по поводу смерти в середине жизни, наряду с растущим осознанием ограниченности жизни, отражает интрапсихический процесс освобождения от прежних идентификаций. Это расставание с прежней идентичностью *означает* смерть образов.

Символизм алхимии и алхимической трансформации иллюстрирует это положение, что расставание символизируется смертью, графическими средствами. Важная операция в алхимическом *opus* называется *separatio*. Здесь душа, запутавшаяся в сетях материи и привязанная к телу, освобождается от этих пут. Это событие расставания окружено образами черноты и смерти и называется состоянием *nigredo* (черноты). Его эмоциональным эквивалентом является отчаяние, горе, печаль. *Separatio* - операция, предназначенная для подготовки в алхимическом сосуде материала к следующей стадии, *uniomentalis*, которая заключается в соединении души и духа, но отдельно от тела. В этом случае алхимики представляли в своем воображении труп, лежащий на дне *vas*, и объединенную сущность души и духа (буквально комбинацию воды и воздуха), плавающую над ним. Психологически это эквивалентно «плавающему» сознанию, которое характерно для лиминальности - несущественности, отрешенности от повседневных «фактов», парению, скольжению над поверхностью земли. Далее идет последняя стадия процесса, повторное объединение содержания души-духа с телом, и это объединение является тайной возрождения и омоложения (Jung, 1970b, § 654-789).

В период трансформации алхимический сосуд, несомненно, является и могилой, и лоном. И, как заметил Виктор Тернер, слияние образов могилы и лона характерно для лиминальности в связанных с изменением социального статуса ритуалах традиционных народов (Turner, 1967, p. 99). В лиминальности сосуществуют смерть того, что было, и подготовка к тому, что будет. Поэтому «тревога по поводу смерти» не так далека от «тревоги по поводу рождения», и, хотя последняя мало обсуждалась в литературе, касающейся вопросов середины жизни, она обладает не меньшим потенциалом формирования пугающих образов, чем «тревога по поводу смерти», которая сопровождается чувством благоговейного страха. Так что же из всего этого выйдет? Что будет со мной? Эти вопросы тревожат душу, когда она освобождается от своих привязанностей и идентификаций.

Отступление. Говоря в последней главе о вхождении в лиминальность через дверь утраты, похорон и расставания, я упомянул проблему выбора времени. И прежде, чем продолжить обсуждение темы освобождения души в лиминальности, я хочу поразмышлять о проблеме выбора времени и установить различие между психологическими аспектами, или видами лиминальности, синхронными и диахроническими. В определенные критические моменты жизни психологические

последствия потерь или поражений значительно сильнее, чем в другое время. Они имеют более важное значение и вызывают более глубокий «раскол блока», чем в другое время. В целом это зависит не только от масштаба потери. Иногда время лиминальности, обусловленное потерей и похоронами, бывает коротким, лишь вспышкой измененного сознания. В другое время это состояние овладевает сознанием и доминирует в нем многие годы. Почему это происходит?

До сих пор я обсуждал лиминальность только диахронически, как сегмент на оси времени, которому предшествует сегмент *расставания* и за которым следует сегмент *реинтеграции*. В этом контексте лиминальность считается ограниченной по времени и длительности. Но при обсуждении лиминальности во всей полноте необходимо рассматривать ее также и синхронно, как непреходящий аспект или «уровень» психики, который проходит, идет параллельно со временем и занимает определенное место в каждом периоде жизни. На определенном психологическом уровне мы всегда пребываем в лиминальности, плавая и не прикрепляясь к идентификациям, находясь в промежуточном состоянии. Лиминальные фигуры («пограничные личности» - *edgemen*, как называет их Виктор Тернер) всегда окружают психику и где-то в ней обитают, уютно устроившись и обзаведясь необходимыми атрибутами домашней обстановки, хотя человек может и не сознавать их присутствия или влияния. Лиминальная фигура появляется в сновидениях в виде бродяги, дурака, изгоя, пророка, таинственного незнакомца, поденщика.

Кинорежиссер Феллини рассказывал сон, в котором лиминальная фигура появляется и производит глубокое впечатление:

«Я - директор аэропорта. Ночью приземляется большой самолет с пассажирами. Я собираюсь приветствовать пассажиров из-за моего стола в огромном помещении терминала со стеклянными стенами. За ними видны освещенные взлетно-посадочные полосы и огромный самолет, который только что приземлился. В качестве главного руководителя я осуществляю руководство работой иммиграционной службы. Все пассажиры покинули самолет. Устав после путешествия и сев на скамьи у стен, все они ожидают, когда я приглашу их жестом к моему столу. Один из пассажиров поразил меня больше, чем другие. Он одиноко стоит в стороне без багажа. Когда он подходит к моему столу, я замечаю, что на нем - причудливое поношенное кимоно, которое придает ему величественно-усталый вид. Все в нем, по контрасту, ему к лицу [sic]]. Монгольские черты лица выражают царственное и печальное достоинство. Это лицо могло бы быть лицом императора, пророка, святого, но и цыгана, странника, бродячего актера, который стал безразлично относиться к презрению и подозрению из-за долгой привычки к унижению и нищете. С руками, спрятанными в длинные рукава кимоно, и закрытыми глазами иностранец молча ожидает моего решения. Мною овладевает противоречивое чувство. Этот тип вызывает у меня восхищение и беспокойство, которое я не могу контролировать. Другие пассажиры ничего не говорят. Они представляют темную безмолвную неясную массу. Аэровокзал огромен. Пассажир не двигается, прямо стоит передо мной со своими сальными грязными волосами, с запахом бродяги... неприятным запахом мокрого тряпья, влажных листьев и грязи. И в то же время со странным тревожным аристократическим сиянием. Он противопоставляет моему чувству неловкости ясную и бесспорную [sic]] реальность

его прибытия и присутствия. Что мне делать? Человек не говорит, не просит никакого вмешательства, не задает вопросов: он спокойно ожидает с уверенностью человека, идентифицировавшего себя с неизбежностью судьбы. Это правда. Это обстоятельство не касается его, оно касается меня. Я должен принять решение - разрешить ему въезд или нет. Он сделал то, что должен был сделать. Теперь дело за мной.

Он должен был сделать только одно - приехать, и вот он здесь. Подозрение о том, что эта ситуация неизбежно должна была возникнуть, только усиливает мое чувство неловкости, состояние недомогания. Это зависит от других, более компетентных и важных людей. Я увиливаю, стараюсь обойти ситуацию, высказываю оправдания и наивную ложь, которые становятся все менее и менее убедительными. Я все больше и больше прихожу в замешательство и, наконец, охваченный чувством стыда, умолкаю. Повсюду воцарилась тишина. У меня такое чувство, словно прошло много времени... непостижимый, пыльный и сияющий азиат все еще стоит передо мною, ожидая. Но как долго? Я склонил мою голову и уставился на табличку с надписью ДИРЕКТОР с неловким [sic] чувством иронической жалости к себе. Остались ли здесь другие пассажиры? А таинственный пассажир с Востока? Он все еще ожидает? Я не осмеливаюсь поднять голову и медленно формулирую эту мысль: чего я боюсь, если все-таки подниму взор? Обнаружить, что чужестранец все еще находится здесь или что он исчез вовсе?»

(Fellini, 1980, p. 5-6)

«Призрак» или «тень» в сновидении является фигурой, представляющей лиминальность, как в сновидении, которое я пересказал в предыдущей главе, где сновидица оказалась в объятиях молодой женщины и внезапно осознала, что в действительности эта женщина мертва. Поскольку лиминальность существует как аспект или область в рамках психики, лиминальные фигуры подобного рода могут появляться в сновидениях не только в важные переходные периоды, но и в любое время на протяжении всей жизни человека.

В середине жизни человек вступает в период, когда лиминальность, сформировавшаяся под воздействием таких внешних факторов, как старение, утрата любимых или неосуществление честолюбивых устремлений молодости, сочетается с лиминальностью, которая формируется в этом человеке за счет независимого изменения интрапсихических структур, что приводит к напряженному переживанию лиминальности, которое часто длится многие годы. В этот момент происходит синхронное объединение диахронической и синхронной лиминальности. В словаре Вебстера (*Webster's Third International Dictionary*) «синхронность» определяется с помощью образа, который удачно отображает такое взаимодействие сил: «состояние избыточной бортовой качки, которое имеет место, когда период бортовой качки корабля равен периоду волны или половине периода волны». При совпадении этих двух движений собственная бортовая качка корабля становится избыточной. Это и есть лиминальность середины жизни. Корабль всегда испытывает бортовую качку, лиминальность всегда присутствует в психике. Море тоже всегда волнуется: жизнь всегда порождает кризисы и неудачи, которые постоянно подтверждают существование нашей лиминальности. Но когда эти два движения объединяются и сила каждого из

них достаточно велика, они порождают такую бортовую качку, которая может достичь избыточного масштаба. При такой избыточной качке, напряженном и длительном переживании лиминальности, установка на Гермеса и его присутствие особенно желанны и полезны. В ситуации, когда переживание лиминальности настолько глубоко и избыточно, что может увлечь наши суда в бурное море, все, что мы узнаем от Гермеса, идет нам на пользу.

Слова «диахроническое» и «синхронийное» («через время» и «со временем») содержат вложенную ссылку на *хронос*. Мы, и Гермес тоже, поступим несправедливо и крайне жестоко по отношению к лиминальности, ограничив их обсуждение рамками *хроноса*, если будем понимать время только в линейном смысле, диахронически. Тернер отмечает, что переживание лиминальности включает измененное ощущение времени, нахождение «во и вне времени» (Turner, 1969, p. 96). Лиминальность, для описания которой часто используют классический образ странствия в пустыне (Stein, 1981, p. 276), содержит переживание времени, отличное от обычного суточного Эго-сознания. Когда в Библии говорится, что евреи бродили по пустыне сорок лет, мы должны читать это как «неопределенное и критически долгое время, вечно». «Сорок лет» означает «вечно», как в выражении «это продолжалось вечно». Подобный метафорический язык содержит широкие пространства неопределенности, которые могут быть заполнены воображением. Но текст Библии организован диахронически - составители Библии не пребывали в лиминальности, даже если ее авторы и создатели скорее всего в ней пребывали. - поэтому подобные метафоры, что вполне понятно, могут восприниматься буквально. Диахронический буквализм не может понять Гермесову лиминальность, так как он не испытывает к ней сочувствия.

Диахронические схемы способны организовать события в линейной последовательности: вначале это, потом то, последовательное чередование событий во времени. И эти события, в свою очередь, могут вписываться в модели, которые воспринимаются на основе понятия причинности: не только «вначале это, потом то», но «то *потому*, что вначале это». При таких перспективных правилах психологического понимания мы воспринимаем жизнь как последовательность этапов и стадий развития, где предыдущие служат причиной последующих (или приводят к ним), а последующие строятся на основании предыдущих или оказываются несостоятельными из-за предыдущих и т.д. Психология лиминальности, написанная с точки зрения диахронии, как, например, у Эрика Эриксона при обсуждении им периода «моратория» во время формирования идентичности, содержит слишком покровительственную точку зрения на нее, объективное впечатление, совершенно отличное от самого переживания и психологического обсуждения лиминальности, которое получается в результате ее обсуждения изнутри самого переживания лиминальности. (Пример тому можно найти в книге Джеймса Хиллмана «Сновидения и подземный мир» - Hillman, 1979.) Паттерны лиминальной памяти отличаются от диахронических. Моменты времени и события сходятся по-разному. Идентичность, а также множество заключенных в ней впечатлений, переживаний, фиксаций и идентификаций, реорганизуются в путанице ценностей и валентностей. Выделяются новые предметы, отступают знакомые образы, ландшафт изгибается и искривляется.

До сих пор на этих страницах я обсуждал лиминальность середины жизни в диахроническом контексте, используя схемы Ван Геннепа (Genep, 1960), применявшиеся при рассмотрении ритуалов, связанных с изменением социального

статуса: вначале расставание, затем лиминальность и, наконец, реинтеграция. Такая структура позволяет дать определение лиминальности и налагает определенные ограничения на ее обсуждение; и одна из долговременных задач подобного описания заключается в избегании тревоги по поводу нашей неспособности удержать или контейнировать этот ускользающий предмет. Тем не менее, я сделал это, зная, что эта структура не может включить в себя ни психологическую лиминальность, ни фигуру Гермеса. Оба они существуют вне диахронических областей или рядом с ними; они проходят сквозь и вокруг них и, в конечном итоге, выскальзывают за пределы собственных границ. Гермес олицетворяет ртуть и не поддается фиксации в мыслеконтейнерах (thought-container), которые чужеродны его живости. Точно так же переживание лиминальности середины жизни не поддается адекватному представлению только в диахронических терминах. Как и само бессознательное, которое отчасти сопротивляется заталкиванию в фиксированные временные контексты и каузальные последовательности, но при этом всегда сохраняет определенную степень свободы для плавания, дрейфа и проникновения через лазейки построенных нами психологических убежищ, Гермес и лиминальность появляются удивительным и неожиданным образом в форме различных сновидений, фантазий и синхронийных событий. Хотя контролируемое Хроносом сознание стремится зафиксировать и втиснуть их в жесткие рамки, Гермес и мир лиминальности проскальзывают мимо его контрольных пунктов и уносятся прочь, оставаясь неуловимыми.

Существует ли метод, который в большей степени, чем герметический метод, мог бы соответствовать задаче разъяснения лиминальности середины жизни и передачи ее качества и смысла? Быть может, нам надо освободить наш метод подобно тому, как лиминальность освобождает душу, от структур систематического порядка и диахронических последовательностей посредством перехода к свободному герметическому плаванию с помощью ассоциативного странствия, возврата к предыдущему состоянию и риторического повторения, мимолетного впечатления, хитрости и похищения. Если внимательно проследить и не фиксировать жестко мозговые штурмы, инсайты, удачные находки, интуиции и игру сновидений, то не окажется ли в нашем распоряжении стиль, который является собственностью Гермеса, а не дедушки Хроноса (или его брата Аполлона)? Но даст ли этот метод результат или, подобно Гермесу, который «бесконечно обманывает племена смертных всю ночь напролет» (*Нутн*, 577-578), обманом приведет нас к мысли, что у нас есть результат, какая-то вещь, за которую можно держаться, которую можно унести и применить, тогда как в действительности выигрыш может исчезнуть, когда вы перевернете страницу или закроете книгу, оставив нас с пустыми руками и в замешательстве? Однако подобный обман имеет привкус самой лиминальности и, несомненно, наводит на мысль о Гермесе. Чтобы оказаться в заблуждении относительно мышления, требуется нечто солидное и основательное там, где в действительности существуют только миражи и мимолетные фантазии. Процессуально это напоминает переживание, которое мы стараемся исследовать и отобразить. Поэтому, если мы получим такой результат, это будет правдивая картина лиминальности. Когда люди выходят из лиминальности середины жизни и вспоминают о ней, они не верят, что это действительно с ними произошло. Это похоже на сновидения.

Однако герметический метод имеет и другую особенность, которую необходимо распознать и сознательно освоить, чтобы использовать его с максимальной пользой. Эта особенность связана с тем, как вы поступаете с удачной находкой, похищенной



мыслью, внезапным психологическим инсайтом и с установкой, которая наполняет чувством этот поступок. Гермес является не только коллекционером, и Гермесов метод, используемый опытным практиком, не может просто в беспорядке накапливать случайные совокупности интересных и мало связанных друг с другом наблюдений. «Находку» надо взять и умело трансформировать характерным для Гермеса образом. *Гимн Гермесу* иллюстрирует природу этого трансформационного акта и установки. Таким образом, по сути, эта особенность относится к архетипическому паттерну, олицетворяемому Гермесом, на котором основывается данный метод. Примером тому служит эпизод в самом начале *Гимна*, рассказывающий об этом озорном отпрыске Зевса и Майи:

«После того как из недр материнских он вышел бессмертных,

В люльке священной своей лишь недолго Гермес оставался:

Вылез и в путь припустился на розыск коров Аполлона,

Через порог перешедши пещеры со сводом высоким.

Там, черепаху найдя, получил он большое богатство.

Встретил ее многославный Гермес у наружного входа.

Сочную траву щипала она перед самым жилищем,

Мягко ступая ногами. Увидев ее, рассмеялся

Сын благодетельный Зевса и словно не медля промолвил».

[Стихи 30-38. Краткая речь к черепахе. Гермес считает полезным взять ее домой.]

«Уже знак большой удачи! Я не презираю тебя. Приветствую тебя, о прекрасная странница и подруга пиров! Твой вид прекрасен! Откуда, прекрасная игрушка, взялся этот прекрасный панцирь, который прикрывает тебя, черепаху, живущую в горах?»

«Так он сказал. И, руками обеими взяв черепаху,

Снова домой воротился, неся дорогую утеху.

Стиснувши крепко руками, резцом из седого железа

Горную стал потрошить черепаху Гермес многославный,

Как через грудь человека, которого злые заботы

Мучают, быстрые мысли несутся одна за другою,  
 Как за миганием глаза другое миганье приходит,  
 Так у Гермеса за словом немедленно делалось дело.  
 Точно по сделанной мерке нарезав стеблей тростниковых,  
 Их укрепил он над камнеподобной спиной черепахи,  
 Шкурой воловьей вокруг обтянул, догадавшись разумно,  
 Пару локтей прикрепил, перекладину сделал меж ними  
 И из овечьих кишок семь струн приладил созвучных.  
 Милую эту утеху своими сготовив руками,  
 Плектром<sup>[5]</sup> одну задругую он струны испробовал. Лира  
 Звук испустила гудящий».

(Гимн к Гермесу, 20-54)<sup>[6]</sup>

Комментарии Кереньи к этому эпизоду в *Гимне* заслуживают более чем мимолетного упоминания, так как в них разъясняется суть психологической установки, при которой реализуется первый этап герметического метода:

«Здесь смеется, говорит и действует не "многославный сын Зевса", а "быстрый, как смерть, сын Зевса"... Ирония этих слов объясняется его божественностью и является столь же безжалостной, как и само Бытие. Она основывается на «проницательности». Проницательность - божественное качество. Греческая трагедия предлагает своим зрителям божественную точку зрения в том смысле, что она позволяет им участвовать в таком проницательном видении... Точно так же Гермес "видит насквозь" черепаху. Нет сомнения в том, что он там видит. Он называет необщительную тварь "другом пира", что содержит ссылку на божественно установленное предназначение лиры. Бедная черепаха еще жива, а он уже видит славный инструмент. Для черепахи эта слава означает мучительную смерть. Если такую судьбу "видит насквозь" Бог, он, он несерьезно относится к иронии ситуации, понятной только ему. Но здесь заключается титаническое жестокосердие, когда он смеется над тем, что видит, его слова делают иронию ослепительно [sic] очевидной и его насильственный поступок помогает свершиться судьбе. Именно это и делает Гермес, но не наивно, а шаловливо и без сострадания».

(Kerényi, 1976, p. 26)

Установка Гермеса, изображенная в *Гимне* и истолкованная Кереньи, иронична и прагматична. Он не сентиментальный провидец, который видит жестокую возможность и не воздерживается от ее реализации. Эта установка присуща атмосфере самой лиминальности. Она характерна для «пограничных личностей», которые существуют вне рамок принятых установлений общества и коллективного мнения, паясничают и иронизируют, валяют дурака и часто действуют жестоко, чтобы получить выгоду от случайных встреч. Данный метод требует, чтобы эта фигура и представленная ею установка подавали нам предупредительные сигналы в начале и в процессе обсуждения лиминальности. Гермес, типичная лиминальная фигура, которая соотносится с лиминальным потенциалом в каждом из нас, дарует способность видеть насквозь притворство и внешние стороны, поскольку сам он прост и не привязан к Персоне и внешней стороне. Именно в таком положении мы находимся и так мы видим, когда оказываемся в лиминальности. Персона является *только* Персоной, только пустой маской, наполненной ложью и нелепым позированием, которую можно осмеивать и пародировать, когда душа выглядывает из глубин лиминального переживания.[7]

Однако Гермес не обладает Персоной. Он - чужак, нецивилизованное существо; он не занимает определенного положения в общественной структуре и иерархии; он не вписывается в рамки общепринятых норм мышления, чувствования, поведения; он не испытал влияния дисциплины и обучения. В этом смысле он *действительно* наивен. Поэтому он легко проникает сквозь внешние покровы и устойчивые позиции, открывая новые возможности для трансформации и совершенствования. Он обладает воображением и энергией для прагматического проявления воли и мысли, которые коллективизированный индивид не способен увидеть и не может осуществить.

При использовании герметического метода для обретения инсайта и для нахождения путеводной нити при прохождении лиминальности, свойственной середине жизни, необходимо постигать наблюдения, образы и мысли, откуда бы они ни появились, при веселом, но не сентиментальном отношении, характерном для Гермеса, и приспособлять их к нашей теме, нашей ситуации, которая, быть может, не заложена в их «природу». Могла ли болезненно интровертная черепашка догадываться, что она станет душой компании?

Этот метод изучения, конечно, существенно отличается от количественных и качественных методов исследования, используемых современными специалистами в области общественных наук для изучения переходного периода середины жизни, хотя при этом могут приниматься и использоваться некоторые из полученных здесь результатов. Такие научные методы ставят своей целью нахождение и установление статистически значимых обобщений или достоверных выводов. Для подобных задач герметический метод может оказаться не просто бесполезным, а даже курьезным. Он направлен не на установление фактов, а на их интерпретацию. В качестве метода интерпретации герметический метод ближе к обычному гуманистическому методу, который опирается на систематическое изучение и сравнение текстов по той или иной теме. Предпочитаемый Юнгом метод амплификации является одной из разновидностей гуманистического метода.

Герметический метод, как и методы общественных наук, является эмпирическим в том смысле, что он начинается с «фактов» и постоянно к ним обращается, но для сбора данных, пригодных для обсуждения этих фактов, он, в основном опирается на

свободные ассоциации и синхронные события («открытия») и затем использует хитрость и, даже можно сказать, искажения в работе с этими материалами и при трансформировании их для своих целей. Проверка этого метода должна носить строго прагматический характер: является ли интерпретация, полученная на его основе, *полезной*, удастся ли ему отобразить качество и масштабы лиминальности середины жизни и разъяснить их значения? Или же он слишком идиосинкразический и потому не имеет цены ни для кого, кроме, возможно, его пользователя?

Оставляя позади отступление, посвященное вопросам синхронизации основных периодов лиминальности и герметическому методу, я возвращаюсь к главной теме этой главы - освобождению души при переживании лиминальности в середине жизни. Образы лиминального переживания и вхождения в его основную стадию носят архетипический характер. Каждый, кто прошел этот путь, распознает эти образы как имагинальный эквивалент эмоционального переживания лиминальности. В начале XXIV песни «Одиссеи» происходит явление Гермеса, которое служит классическим примером образов, иллюстрирующих вхождение в глубины лиминального существования. Эта песнь начинается сразу после убийства Одиссеем женихов. Эти довольно непривлекательные люди были ввергнуты в радикальное переживание лиминальности сразу после того, как они потерпели одно из главных поражений в жизни, а именно внезапную утрату самой жизни. Но на данный момент их души оказались в подвешенном состоянии между этим уровнем существования и следующим, как бы в двойной лиминальности: они существуют на границе между этим и потусторонним миром; они обречены на такое существование. Гермес ведет их по извилистым коридорам в недра лиминального существования, в обитель Гадеса. Образы этого прохода в лиминальность характеризуют и напоминают о привходящих переживаниях:

«Вызвал души мужей женихов, Одиссеем убитых,  
 Бог Гермес килленийский. В руках золотой и прекрасный  
 Жезл держал он, которым глаза усыпляет у смертных,  
 Если захочет, других же, заснувших, от сна пробуждает.  
 Двинув им, души повел он, и с писком они полетели.  
 Так же, как в темном пространстве пещеры летучие мыши  
 Носятся с писком, когда с каменистого свода, где густо  
 Все теснятся они, одна упадет вдруг на землю, -  
 С писком таким же и души неслись. Их вел за собою  
 Темным и затхлым путем Гермес, исцеленье несущий.  
 Мчались они мимо струй океанских, скалы левкадийской,

Мимо ворот Гелиоса и мимо страны сновидений.

Вскоре рой их достиг асфodelьного луга, который

Душам - призракам смертных уставших - обителю служит».

(XXIV: 1-14)[8]

Образы красочны и наглядны: мрачный переход по разрушающимся галереям через пещеры с летучими мышами, которые носятся с писком, к месту пребывания чистых душ, где существуют только «призраки смертных уставших». По прибытии этих новых освободившихся душ женихов, они вступают в дискуссию между «призраками смертных уставших», которые были героями Троянской войны. Ахиллес и Агамемнон вспоминают свои жизни. Агамемнон жалуется на свою бесчестную жену, которая убила его в его собственном доме после того, как он уцелел в битвах при Трое. Затем появляются женихи и рассказывают о вероломстве другой женщины, Пенелопы, но Агамемнон восхваляет ее, проклиная при этом неверность своей жены. Здесь души освобождаются от тел, вспоминают свои жизни и размышляют (с горечью) о человеческой жизни, успехах, но главным образом - о поражении, о вопросах чести и бесчестия, добродетели и вероломстве, верности и предательстве. Одним из источников их горечи является то, что эти жалобы и замечания высказываются в контексте необратимой окончательности, когда ничего невозможно изменить. Время для этого ушло, теперь нахлынули воспоминания и им остается только вспоминать и размышлять. Более горького будущего невозможно себе представить. Душа, освободившаяся от бодрствующего физического существования, предается фантазиям перманентной лиминальности.

Пребывание в истинной лиминальности, или в лиминальной истине, означает, однако, *пребывание* в ней навсегда. Это заложено в природе переживания. Это абсолют, и здесь нет возврата к предлиминальному существованию. Душа чувствует, что возврата не будет и что эта ситуация будет длиться все время или до тех пор, пока она не угаснет. В этой ситуации обманчиво постоянной лиминальности Гермес является проводником и, может быть, учителем. В качестве архетипической пограничной личности он всегда существует в этих ограниченных условиях и чувствует себя здесь как дома. Поэтому Гермес - проводник душ: он провожает души женихов в «обитель душ, призраков смертных уставших». И здесь в этой группе мужчин происходит душевный разговор.

В книге «Истоки европейской мысли» Онианс приводит замечательное обсуждение древнегреческого понятия *psyché*, одного из греческих слов, обозначающих «душу». Слово *psyché*, пишет он, необходимо отличать от «дыхания-души», которое существует в легких и диафрагме и исчезает или разрушается при смерти. С другой стороны, *psyche* имеет сходство с нашим понятием жизненной силы и продолжает существовать после смерти в потустороннем мире в виде призрака, тени или *eidolon*, образа. Эта душа, *psyché*, располагается в голове. В заключение этой главы я по-гермесовски позаимствую короткий отрывок у Онианса, связав его с моей темой освобождения души на стадии лиминальности в середине жизни:

«Для Пиндара *àìownos eidolon* [бессмертный образ] (= *psyché*), "в одиночестве исходящий от богов" и сохраняющий существование после смерти, "спит, когда конечности действуют, но для тех, кто спит, во многих сновидениях являет выбор вещей приятных и мучительно вкрадчивых". Поэтому и у Гомера *psyché*, очевидно, не участвует в обычной бодрствующей жизни и может считаться пребывающей в голове, содержание которой, в отличие от содержания груди, также, по-видимому, не движется в обычной бодрствующей жизни. Важно также и то, что, подобно духу в сновидении (*óneiro*), *psyché* умершего и бог, являющийся человеку во сне, описываются во всех семи рассматриваемых отрывках как стоящие не рядом с ним и не у его ног, а возле головы или над головой спящего».

(Onians, 1973, p. 102-103)

Размышляя над приведенным отрывком в контексте нашего обсуждения лиминальности в середине жизни, можно заключить, что на стадии лиминальности душа не только освобождается, но и пробуждается. Эта сторона нашего существа, психика, которая обычно остается незамеченной и дремлет, когда мы заняты и активны, появляется только в сновидениях, освобождается и полностью пробуждается на стадии лиминальности. Благодаря поражению и смерти мы осознаем душу, так как наши формы сознания прекращают действовать. Душа отсоединяется от компактной совокупности идентификаций Эго, и Гермес, который представляет ведущую и направляющую функцию бессознательного, ведет сознание в область, где субъективность является не просто реальностью, а *единственной* реальностью. Здесь души - яркие образы, и они общаются друг с другом, размышляя о существовании и выказывая сочувствие. Гермес является проводником к психическому существованию, и лиминальность, к которой он приводит в середине жизни, представляет сферу души.

При размышлении о психологическом предназначении переходной стадии середины жизни и о переживании длительной напряженной лиминальности, на этой стадии следует выделить один важный момент: она вызывает к жизни новый вид самоуглубления, осознания того, что в других обстоятельствах, возможно, ощущается, но только смутно, как подразумеваемый фон бодрствующей жизни, как «бессознательное». Лиминальность позволяет человеку осознать, что он является самостью, душой, а не только функцией Эго. В юнгианской терминологии эта осведомленность о самом бессознательном приводит к ощущению основ, на которых зиждется сознание, архетипических аспектов психологической реальности. В конечном итоге это приводит к осознанию неэгоической самости, которая действует на всех стадиях переживания, хотя обычно воспринимается только неясно, если вообще воспринимается, и даже лишается чисто эгоического самовосприятия при кажущемся великолепии, но действительной затуманенности. В середине жизни на основе переживания лиминальности душа освобождается от этого самообмана и осознает уровень, который простирается за пределы поражения и смерти Эго.

## Глава 4

## ВОЗВРАЩЕНИЕ ВЫТЭСНЕННОГО НА СТАДИИ ЛИМИНАЛЬНОСТИ СЕРЕДИНЫ ЖИЗНИ

Однако нехватку денег и нищету вора ни в коей мере нельзя считать причиной его воровства, ибо многие честные люди стойко выносят и более тяжкие невзгоды. Поэтому мы должны искать причину в другом, а не в нехватке денег, ибо это страсть скупцов, а не воров.

Уильям Блейк

В своих герметических размышлениях о лиминальности середины жизни я рассмотрю несколько сентенций из книги Норманна О. Брауна «Гермес - вор» (Brown, 1969). Браун, классик, отмечает, что в греческом языке характерные термины, употреблявшиеся для обозначения Гермеса как вора, являются производными от *kléptein*, которое в Афинах пятого века означало то же самое, что слово «вор» означает теперь для нас. Но в греческом языке времен Гомера этот корень имел два устойчивых значения: «тайно уносить», но чаще - «обманывать» (р. 10). Браун также отмечает, что «единственный ритуал, в котором разыгрывалось поведение бога, выполнялся на празднике Гермеса в Самосе, когда всем разрешалось *воровать (kléptein)*» (р. 6). И наконец, сказуемое *kléptein* он комментирует следующим образом: «корень *kléptein*, который вместе с корнем *dolos* образует характерные слова для обозначения Гермеса Трикстера, а впоследствии и Гермеса Вора, проливает дополнительный свет на примитивную концепцию волшебного. Вначале он означал "тайное действие". Для первобытного сознания "тайное действие" означает волшебное» (р. 19).

Чтение текста Брауна с его частым повторением греческого слова *kléptein* для обозначения воровства и подчеркиванием, что Гермес - *вор*, привело меня к рассмотрению патологической возможности выражения этого архетипа на стадии лиминальности и перевала середины жизни, а именно клептомании, мании (или компульсивности) воровства. Не скрывается ли за этой формой психопатологии Гермес? Не является ли клептомания замаскированным проявлением Гермеса? И если это так, то что может означать предположение, что данный вид патологии проявляется на стадии лиминальности середины жизни?

Но прежде, чем приступить к рассмотрению этих проблем, необходимо задать следующий вопрос: какой смысл заключается в словах: «бог» присутствует «в» эмоциональной реакции или паттерне поведения или скрывается «за» ними? До того как эта идея может стать полезной, необходимо понять ее теоретическую базу. В своем «Комментарии к "Тайне Золотого цветка"», опубликованном в 1929 г., Юнг делает заявление, которое обобщает теоретическое обоснование архетипической интерпретации психопатологии:

«... мы даже смеем льстить себе надеждой, что уже достигли этой ступени просветленности, ибо уже давно как будто бы освободились от таких призрачных богов. Однако то, от чего мы освободились, всего лишь словесные химеры, а не душевные факты, ответственные за возникновение этих богов. Мы по-прежнему одержимы нашими автономными душевными содержаниями с точно такой же силой, как если бы они были богами. Нынче их зовут фобиями, навязчивыми идеями и т. д., короче говоря, это невротические симптомы. Боги превратились в болезни, и Зевс правит теперь не Олимпом, а *plexus solans*,<sup>[9]</sup> становясь причиной редких клинических случаев или приводя в расстройство умы политиков и журналистов, которые, сами того не ведая, сеют психические эпидемии»

(Фрейд, 1967, § 54).

Эти строки, написанные за несколько лет до того, как немецкие нацисты навязали миру психопатологию их собственного типа, обобщают многие предшествующие теоретические рассуждения. В сжатом виде идея заключается в том, что созданные некогда образы богов и мифических событий не исчезли с угасанием религиозной веры, а продолжают влиять на сознание человека, только теперь в различных формах невроза и психопатологии. Короче говоря, боги теперь проявляются в болезнях и симптомах. Отсюда следует, что инсайт и терапия значительно обогатились бы благодаря знанию соответствий между мифическими паттернами и психопатологическими симптомами. Это знание дало бы важные ключи к пониманию того, что означают расстройства.

На вопрос, что означает проявление архетипа в виде психопатологического симптома, Юнг дает ключевой ответ в своей самой сжатой и ясной работе по взаимосвязи психики и мифа - «Психология Архетипа ребенка»:

«Архетипы были и по-прежнему остаются живыми психическими силами, которые требуют, чтобы их воспринимали всерьез, и которые причудливым образом следят за произведенным ими. Они всегда были носителями защиты и спасения, и их уязвление влекло за собой "душевные напасти" - хорошо известные из психологии первобытных людей. Кроме того, они - неизбежные причины невротических и даже психотических расстройств, так как ведут себя словно запущенные и истерзанные органы тела или органические функциональные системы».

(Jung, CW 9i, § 266)

Основным положением этого отрывка, которое подробно рассматривается в оставшейся части этой главы, является утверждение, что психопатологические симптомы - это проявления «архетипов, оставшихся без внимания». Отсюда следует, что «способ лечения» психопатологических симптомов предусматривает устранение состояния запущенности и узнавание архетипа («бога»), которым пренебрегли, с последующим «оказанием ему должных почестей». На стадии лиминальности середины жизни мы часто находим удивительные проявления патологических



симптомов, которые ставят нас в тупик и, при правильном истолковании их значений, могут сообщить нам то, что оказалось вытесненным и заброшенным благодаря требованиям и ограничениям, установленным в процессе предыдущего формирования доминирующего паттерна организации либидо, которое повлияло на расщепление психического и исключило возможность проявления некоторых его частей.

Следующий пример иллюстрирует утверждение, что архетипы проявляются как эго-одержимость и что этот психопатологический симптом может быть устранен религиозной установкой по отношению к тому архетипу, который порождает данный симптом. В своей статье, озаглавленной «Подозрительные спасители корейских домашних очагов», Лорел Кендалл (Kendall, 1980), западный антрополог, изучающая корейский шаманизм, описала случай одержимости как «шаманский призыв»:

«Отверженная и официально назначаемая, подозреваемая в шарлатанстве и возможная спасительница, шаманка сама изначально двойственно относится к своей деятельности. Свою профессиональную жизнь она начинает с борьбы с богами. Ее страдания и вынужденное сопротивление, которые свидетельствуют о правдивости ее призыва, подтверждают ее законность. Никто из женщин не хочет стать шаманкой, но женщины говорят, что те, кто отвергают волю богов, умирают буйнопомешанными.

Боги нисходят в душу предполагаемой шаманки и приводят ее к странному и необузданному поведению. Инициация в шаманки является единственным возможным решением. Признанная шаманка организует обряд инициации. После посвящения новая шаманка контролирует наступление видений и может гадать с помощью монет или зерен риса. Женщины толпами приходят в ее дом, чтобы проверить ее способности. Некоторые приобретают славу, большую клиентуру и немалое состояние. После смерти они надолго остаются в памяти людей как "великие шаманки".

... Мать Йонгсу (как ее звали в деревне)... приглашала меня на несколько инициаций и терпеливо объясняла предсказания богов и духов во время моей практики. Идеальный информатор, она была пронизательной, ясно выражала свои мысли и вела себя независимо в обществе, где женщина мало к кому может обратиться за помощью.

Овдовев после двух лет замужества, она осталась с двумя пасынками и одним своим сыном. Она занималась уличной торговлей, одним из немногих видов деятельности, доступных для женщины, которая обеспечивает семью. В конце траурного периода она обратилась к старшей шаманке по поводу инициации.

Когда женщины деревни надели шаманские костюмы и стали танцевать, чтобы развлечь богов и принести своим семьям удачу, шаманка убедила Мать Йонгсу танцевать для обеспечения успеха в ее рискованных делах.

Поэтому я облачилась в одеяния и сразу пустилась в неистовый танец. Танцуя, я вбежала в святилище и схватила флажки Духа Воина... Я потребовала денег. Все

женщины давали мне деньги. Домой я неслась во весь дух. Мое сердце неистово билось. Как безумная, я хотела только одного - умереть. Впоследствии я с разных сторон обсуждала происшедшее и решила, что иного выхода не было. Поэтому в следующем году я получила посвящение мансин.

Теперь, сорокалетняя женщина с семилетним стажем шаманства, Мать Йонгсу зарабатывает на жизнь только шаманством. Благодаря ее душевной теплоте и озорному юмору ее дом стал излюбленным местом собрания женщин деревни, многие из которых стали ее постоянными клиентками» (р. 46).

Здесь мы видим, как в «примитивных» обстоятельствах с помощью архетипической интерпретации происходит лечение психопатологического состояния; исцеление осуществляется посредством нахождения значения симптомов и религиозного отношения к архетипическому содержанию, которое лежит в их основе. Таким путем воздаются почести психическому и происходит высвобождение Эго из состояния одержимости.

Современный психотерапевт распознает присутствие «бога» в симптоме с помощью архетипической интерпретации. Такую интерпретацию терапевт проводит методом амплификации, который позволяет установить связь между личным психологическим материалом индивида (симптомами) и соответствующей архетипической (обычно мифической) фигурой или мотивом. Но нахождение соответствующего мифа является только первой стадией в этой герменевтике. На второй стадии обнажается то, что Юнг называл «бессознательным ядром смысла», которое лежит в основе и симптома, и мифа (Jung, 1959a, § 266). Формулировка этого «ядра смысла» всегда неисчерпывающая и частичная, но, в случае адекватности, она конституирует ясную и психологически приемлемую переформулировку архетипа, из которого выводится и набор симптомов, и мифический образ. Важно признать и то, что «богом», которого мы ищем, является не мифическая амплификация, а это «ядро смысла».

Интерпретация полностью завершается, когда вновь сформулированное «ядро смысла» возвращается и применяется в существующей жизненной ситуации индивида. Этим шагом завершается «герменевтический цикл». Юнгианский аналитик обычно выполняет этот заключительный шаг с помощью принципа компенсации, который гласит, что «бессознательное ядро смысла» («бог») находится в компенсаторном отношении к односторонности сознания и выполняет телеологическую функцию: концентрируется на критическом дефиците в рамках позиции эго-сознания и показывает, что надо сделать, чтобы устранить его.

На третьей стадии интерпретации поднимается вопрос о психотерапевтическом потенциале этого метода. Интерпретатор-целитель в традиционной культуре мог бы сказать своему «пациенту» что-нибудь вроде следующего: «Эти симптомы свидетельствуют о том, что такой-то бог недоволен и чувствует себя забытым. Иди к этому богу и прояви уважение к нему. Посоветуйся с богом, что тебе надо еще сделать». Быть может, это приведет к тому, что пациент станет приверженцем какого-либо культа или станет служить богу в качестве священника или истово верующего. Современный психотерапевт, с другой стороны, мог бы высказать пациенту следующее предположение: «Ваши симптомы свидетельствуют о

недочетах в развитии и об односторонности сознательной установки, что приводит к недоучету (или подавлению) важных частей самости; именно это и лежит в основе ваших невротических симптомов (или психотической одержимости). Ваши симптомы отражают попытки со стороны психики исцелить вас, привести к более высокой степени психологической интеграции и целостности. Вы должны быть благодарны им, потому что они сообщают вам, чему вы должны уделить внимание для вашей индивидуации». Открывая эго-сознание пациента для бессознательного и уделяя внимание «заброшенному» архетипу, терапевт-толкователь старается расчистить путь саморегулируемым процессам психики для работы и для возможности осуществления их целительных эффектов.

Для проведения такого рода интерпретации в процессе терапевтической практики психотерапевт, очевидно, должен хорошо знать мифические паттерны и фигуры. «Бессознательное ядро смысла» невозможно выявить на этом уровне до тех пор, пока не будут поняты и учтены содержание и динамика коллективного бессознательного. Архетипическая интерпретация помещает симптом в сферу религиозного расстройства, что само по себе уже придает симптому определенный смысл, которым он в иных обстоятельствах не обладает: один из архетипов («богов») требует внимания и призывает душу к служению ему. Этот вид интерпретации способствует возникновению у пациента религиозной установки в том смысле, в котором определил ее Юнг - «внимательное разглядывание и наблюдение за определенными динамическими факторами, которые воспринимаются как «силы»: духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы, - или другими, иначе названными, факторами в жизни человека, которые он считает достаточно могущественными, опасными или полезными, чтобы внимательно относиться к ним, или достаточно возвышенными, прекрасными и значимыми, чтобы поклоняться и любить их» (Jung, 1963, § 8). По Юнгу, *Homo religiosus* (человек религиозный) - «человек, который учитывает и внимательно наблюдает за некоторыми факторами, влияющими на него и его общее состояние» (Там же, § И). Такое отношение к психологическим причинам симптомов и призван создать у пациента указанный вид интерпретации.

Приведенная характеристика метода интерпретации будет использована в последующих размышлениях о психопатологическом симптоме, известном как клептомания.

В «Гарвардском руководстве по современной психиатрии» (Nicholi, 1978) клептомания относится к категории «импульсных расстройств». Альфред Стэнтон, автор раздела этого руководства, посвященного изменениям личности, приводит следующее описание типичных симптомов: «Пациенты с импульсными расстройствами периодически выполняют сложные стереотипные действия, обычно явно антисоциальные, часто при значительном, хотя и неясном, возбуждении и страхе быть пойманными, по причинам, которые они затрудняются объяснить» (p. 291). Лица, страдающие этой формой психопатологии, несомненно, находятся во власти бессознательного (для них) содержания и динамики, когда они разыгрывают свои драматические инсценировки. Стереотипность и большая предсказуемость их действий указывает на присутствие какой-то базовой фантазийно-действенной структуры, бессознательно определяющей «паттерн поведения». Высокий уровень испытываемого ими возбуждения имеет неясное происхождение и значение, указывая на бессознательные истоки либидо. И то, что причины их действий абсолютно неясны им самим, указывает на существование бессознательного центра

контроля и управления. Прimitивные личности, разумеется, считают, что люди в этом психологическом состоянии находятся во власти духов и обязаны точно выполнять их предписания и указания, соблюдая ритуальный порядок. Возбуждение и энтузиазм указывают на присутствие «демонов» или «богов».

Стэнтон далее говорит: «Точно так же, как и компульсивная личность, «неспособная» перестать дергать за дверную ручку, кусать свои ногти или теревить какие-то части своего тела, пациент с импульсным расстройством задает себе вопрос, почему он продолжает делать то, что делает, принимает решения, понимая, что рискует, и продолжает делать это» (Там же, р. 291-292). Этот человек, несомненно, должен находиться во власти чего-то большего или психологически более могущественного, чем его Эго. Это «нечто большее» является одним из «динамических факторов, которые воспринимаются как «силы», описанные Юнгом при обсуждении архетипов (1963, § 8)».

Клептомания представляет собой одно из импульсных расстройств, перечисленных в «Гарвардском руководстве»: трансвестизм (расстройство, которое проявляется в компульсивном желании носить одежду противоположного пола и воображать себя представителем этого пола; менять половую идентичность на противоположную), вуайеризм (компульсивное желание подглядывать за людьми во время таких интимных актов, как раздевание, соитие и т. п.), эксгибиционизм (компульсивное желание демонстрировать свои гениталии на публике), пиромания (компульсивное желание стимулировать сексуальное возбуждение разжиганием пожаров и их созерцанием), компульсивное желание играть в азартные игры, наркомания и компульсивное желание тратить деньги. Все эти расстройства можно рассматривать как проявления «нормальных» человеческих побуждений. Но патологическими их делают компульсивность, неясность мотивации и общая бессознательность этих форм поведения. Замечательное наблюдение состоит в том, что каждое из этих расстройств может быть поставлено в соответствие мифическому паттерну Гермеса и интуитивно понято с помощью этой фигуры. Быть может, архетип, лежащий в основе образа Гермеса, проявляется во всех импульсивных расстройствах. Но это в наибольшей степени справедливо для kleптомании, так как в мифе Гермес тесно связан с актом воровства.

Клептомания, импульсивное *расстройство*, представляет собой нарушение в рамках нормального импульса. Побуждение воровать само по себе не является расстройством: каждый испытывает его в тот или иной момент, и, хотя оно может оказаться антисоциальным, его, в сущности, нельзя считать aberrантным или психопатологическим. Оно заложено в природе человека. Поскольку этот импульс входит в состав человеческой нормы, поддерживается архетипом и представлен в архетипических образах, воровство имеет более широкое распространение среди людей, чем довольно редкий его вариант, kleптомания. Распространенность этого побуждения привела к тому, что государство вынуждено в законодательном порядке защищать индивидов и общество от разрушительных последствий, к которым может привести это побуждение в случае коллективного потакания ему. Очевидно, что если бы этот импульс не был общечеловеческим, настоятельное требование соблюдать законы, направленные против воровства, не присутствовало бы во всех обществах без исключения.

Для понимания kleптомании полезно также рассмотреть ее в сравнении с такими формами асоциального поведения (характеропатиями), как психопатия и

социопатия. Когда люди совершают кражу по причине kleptomании, вследствие импульсного расстройства, они ощущают внутренний запрет на воровство, понимают, что действуют неправильно, и чувствуют себя виновными в совершении кражи под воздействием побуждения. С другой стороны, при характеропатиях, когда запрет на воровство воспринимается как внешний для самости, индивиды не чувствуют вины или угрызений совести за совершение кражи под воздействием импульса. Поэтому внутренние психологические структуры kleptomана являются более сложными, чем у вора-социопата, который просто действует под влиянием импульса, не обращая внимания на других и на общее благополучие.

Когда побуждение к воровству проявляется без осложнений и в нормальной форме, как, например, желание получить что-либо без оплаты или без заключения торговой сделки по данному предмету, понять мотивы такого поступка нетрудно - они более или менее прозрачны, и цель поступка вполне конкретна. Более того, побуждение остается под контролем Эго, поэтому закон обоснованно считает нас ответственными за совершение действий на основе желания украсть. Но kleptomания является *манией* воровства, и побуждение украсть настолько заряжено энергией, что Эго становится практически бессильным и часто не способно противиться ему. Вызывает сомнение, стоит ли считать людей, страдающих от этого состояния, ответственными за воровские поступки. Кроме того, при доминировании kleptomании цель воровства остается очень неясной. Маниакальная страсть к воровству принципиально отличается от обычного воровства, когда человек хочет чего-то, но не имеет денег, чтобы заплатить за это. Когда *само воровство* структурируется в психике как непреодолимое побуждение, тогда неважно, может человек заплатить за вещь или нет; этой вещью необходимо завладеть путем воровства и никаким иным путем. Сам предмет часто оказывается весьма банальным, его ценность в основном символическая, а не денежная.

Преыдущее обсуждение приводит к следующим психологическим вопросам. Почему психика структурируется указанным образом? Что представляет собой дефицит развития и односторонность эго-сознания, при которых указанное расстройство оказывается патологической попыткой к компенсации? Как надо понимать цели этой любопытной формы психологического самолечения, особенно когда такое самолечение происходит на стадии лиминальности середины жизни?

Я придерживаюсь того взгляда, что эпизодическая kleptomания в середине жизни отражает проявление Гермеса. Архетип, действуя из бессознательного, утверждает мощную противостоящую волю в форме компульсивного воровства, и эта сила захлестывает Эго и приводит его в замешательство относительно ее смысла и намерения.

Однажды ко мне на прием пришла женщина среднего возраста по поводу предполагаемой проблемы в браке и попутно сообщила о том, что страдала последний год от неконтролируемого компульсивного желания воровать мелкие предметы с косметических прилавков в дешевых магазинах. Эта женщина была женой известного в городе человека и матерью нескольких «прекрасных детей». Она стеснялась и стыдилась этого странного поведения и жила в страхе быть пойманной. Она не могла понять, какая сила овладела ею и почему она должна была воровать вещи, которые она вполне могла бы купить.

Эта женщина была воспитана в религиозной семье и придерживалась строгих взглядов. Однако в последние годы ее набожность ослабела, так как муж отдалился от нее и начал проявлять постоянный и более чем тревожащий интерес к другой женщине. Ее материнская функция претерпела существенные изменения, так как дети выросли и стали независимыми. Ее значение в семье и поддержка ее со стороны семьи уменьшились, и поэтому неудивительно, что началось снижение ее самооценки, которая в основном опиралась на необходимость быть «хорошей», т. е. ставить себя и свои желания на последнее место - после мужа и его карьеры, после детей и их потребностей, после родителей и их родственников и т.п. Она чувствовала, что теряет почву под ногами.

Поставленными под угрозу оказались прежний доминирующий паттерн самостной организации этой женщины как жены и матери, а также опирающиеся на этот паттерн идентичность и самооценка. Более того, это случилось в тот период ее жизни, когда происходили и другие внутренние интрапсихические изменения, и все эти силы, объединившись, «раскололи монолит» и вызвали состояние лиминальности в середине жизни. Когда эта женщина пришла ко мне на прием, она уже около года находилась в этом состоянии и хотела, чтобы я помог ей вернуть все на свои места.

Воровство внедрило в жизнь этой женщины компульсивный и бессознательно определенный набор действий. Ее акты воровства зарождались в подавленной части ее личности (в «тени», по юнгианской терминологии), и в эпизодах kleptomании эта часть возвращалась в ее поведенческий репертуар. Но сам специфический и опосредованный способ, с помощью которого она проявляла себя, не позволял ей понять, что она собой представляет и чего требует. На сознательном уровне эта женщина не знала, что она делала и почему.

С большой долей вероятности можно предсказать, что вытесненная тень вернется в середине жизни и скорее всего - на стадии лиминальности. Чувство, сопутствующее ее возвращению, часто описывается как «молодость»: «Я вновь чувствую себя молодым». Ранее вытесненные импульсы, влечения, фантазии, устремления и желания с новой силой проявляются в середине жизни. Это происходит либо потому, что механизмы защиты от бессознательного частично утратили способность удерживать подавленные содержания, либо потому, что бессознательное заряжено энергией больше, чем обычно, и способно прорываться через заградительные барьеры, либо из-за того и другого вместе. Это внезапное проявление подавленного бессознательного может принимать множество форм, и одной из них является такое компульсивное расстройство, как kleptomания. При kleptomании подавленное бессознательное действует напрямую во внешнем мире, в обход Эго, которое оказывается относительно бессильным, чтобы помешать бессознательному играть свою игру. Тот, кто разыгрывает эту драму, обычно не может понять, что хочет бессознательное. Бессознательное говорит на символическом языке, как и в сновидениях, только здесь оно выражает себя посредством действия.

Моя пациентка, женщина в среднем возрасте, страдающая от kleptomании, сформировала на основе своего предыдущего развития такую идентичность и паттерн сознания, которые мешали ей осознать, что она хотела для себя. Это сильное ослабление способности желать чего-то для себя и развитие способности реагировать на желания других достигло такой степени, что она больше не знала, какими могут быть ее собственные желания и предпочтения и даже, вообще,

способна ли она чего-то желать. Поэтому ее поведение говорило ей о бессознательности ее желаний.

Гермес, с другой стороны, демонстрирует совершенно иное отношение к побуждению и желанию, так что если это действительно он проявляет свой лик в kleptomании, то он делает это в совершенно искаженной форме. Тем не менее, сохраняя нашу точку зрения на то, что Гермес действительно проявляется в побуждении украсть, можно понять, каким образом бессознательное могло бы пытаться исцелить себя с помощью этого симптома.

Вероятно, для всех греческих богов и богинь, и в особенности для Гермеса, будет справедливо утверждение, что связь сознания и побуждения является совершенно прямой и непосредственной. Это становится ясным в самый первый день появления Гермеса. Он знает, что ему хочется - поест мяса, - и угоняет скот Аполлона. Нет времени на обдумывание своего желания. Он имеет прямой доступ к осуществлению своего желания и знает, что может удовлетворить его. Более того, у Гермеса желание тесно связано с действием. Осознание побуждения прямо приводит к действию. В Гермесе нет места Гамлету (погруженному в мучительные размышления). И в силу тесной связи между сознанием, побуждением и действием производится непосредственное энергичное усилие: Гермес всем своим существом сознательно включается в действие.

Различия между герметическим паттерном и kleptomаниакальным поведением моей анализируемой заслуживают внимательного рассмотрения. Гермес сразу распознает, чего он хочет, и идет кратчайшим путем к достижению своей цели, а именно путем воровства. В отличие от Гермеса, моя анализируемая могла заполучить желанный предмет только обходным путем, а именно путем отыгрышания под давлением бессознательно детерминированного компульсивного желания украсть его. Затем она (возможно) могла осознать, чего она хотела, глядя на то, что она похищала (косметика = Афродита, очарование, женская привлекательность, ценность).

Поскольку она не могла просто хотеть ту или иную вещь, она была вынуждена украсть ее, чтобы узнать, что она хотела. Kleptomания была (наряду с неясностью и опосредованностью своего проявления) средством установления связи с подавленным желанием, и искаженное проявление Гермеса в виде компульсивного желания воровать было посланником и проводником в тот мрачный, заброшенный и наглухо закрытый угол ее психики, в котором было спрятано исцеляющее, компенсирующее побуждение.

Если приведенные выше размышления о психологической динамике и значении kleptomании точны и в силу этого могут быть с использованы для углубления понимания и изменения поведения, то в нашем случае компульсия воровать должна существенно снизиться при условии, что желание, которое движет этим процессом, является осознанным и принимается как правомерное и несущее выздоровление желание. В этом состоит тактика и цель терапевтического лечения. Но самое трудное для пациента-kleптомана - это признавать указанное желание правомерным и действительно полезным для здоровья. Поскольку отношение к побуждению и желанию у этой личности нарушено, вожделенный предмет должен быть получен с помощью действия, которое обманчиво вдвойне. К этому двойному обману сводится похищение на основе сознательно детерминированного

компульсивного желания: вначале обманываются другие, а затем - тот, кто теперь владеет предметом, как будто бы он его не приобрел. Если Гермес обманывает только раз, то клептоман должен обмануть дважды.

Желание и его объект *не могут* быть признаны законными. Они находятся под запретом (табу), опозорены Тенью и потому исключены из сферы сознания. И возникшее в результате беспокойство в отношении побуждения и желания порождает обратный эффект, который содействует достижению цели самообмана. Если в случае Гермеса последовательность событий включает: (а) осознание побуждения, потребности или желания и самого объекта желания, (б) действие, (в) сознательное принесение в жертву предмета желания (другим богам), то для клептомана последовательность имеет следующий вид: (а) сознательное принесение в жертву желания (через подавление), (б) вдвойне обманное действие, (в) (редко) осознание желания. Тем не менее, несмотря на двойное усилие устранить подавленные содержания бессознательного, даже при побуждении действовать на основе бессознательного желания, обман не работает, и двойной обманщик обманом же вовлекается во владение запретным объектом. Это «дар» Гермеса.

Когда бы Гермес ни появлялся, даже в таком замаскированном и искаженном явлении, как клептомания, он, стимулирует установление связи с удаленным бессознательным содержанием. Он - посланник, посредник для бессознательного комплекса, который соединяет в себе желания, вожделения, побуждения, мысли и образы, сгруппировавшиеся вокруг архетипического ядра. Но Эго, укрепившееся в своих привычках и идентификациях, вполне определенно оказывает сопротивление этому посланнику, как оно в прошлом сопротивлялось давлению самого комплекса. Поэтому, при сопротивлении на сей раз компульсивному желанию, сопротивление Эго должно удваиваться, что вызывает сознательное состояние напряженной тревоги, которое описано в «Гарвардском руководстве»: «Действия [клептомании] сопровождаются незаметным, но реальным невротическим изменением характера, при хронической тревоге, выходящей за пределы непосредственного страха быть пойманным, вины, боязни сойти с ума, стыда и обычно торможения нормальных сексуальных реакций» (Nicholi, 1978, p. 292). В действительности, именно сопротивление Эго давлению со стороны бессознательного, в частности тому, что возникает из области Тени, заставляет Гермеса являться в этой теневой форме, клептомании. Однако так или иначе Тень возвращается в середине жизни, и тогда могилы открываются и демонстрируют своих мертвых.

Эти размышления о присутствии богов в наших психопатологиях, и особенно о явлении Гермеса в форме клептомании, служат здесь нескольким целям. Они отражают рискованное предприятие в сфере архетипической психопатологии - попытку понять с учетом действия архетипов динамику и смысл патологического поведения. Страдание пациентов, которые приходят на консультацию с этими расстройствами души, невозможно постичь без признания архетипического аспекта бессознательного, которое действует на заднем плане.

Эти мысли призваны также пролить свет на то, почему и как вытесненные содержания Тени возвращаются в сознание в середине жизни, особенно на ее лиминальной стадии. В некоторой степени я захожу вперед и излагаю мысль, которая будет обсуждаться в последней главе: сознательное возвращение «трупов» имеет важное значение для перехода на стадию лиминальности середины жизни и прохождения этой стадии. Но эти «трупы» существенно отличаются от трупов,



нуждающихся в похоронах, которые обсуждались в предыдущей главе. Они представляют нереализованные возможности развития, а не изношенные структуры сознательной личности. Когда в середине жизни начинает проявляться бессознательное, на первый план энергично выходят отвергнутые части личности, которые остались неразвитыми и были по той или иной причине отброшены когда-то в процессе быстрого развития личной истории. Жизнь все еще сильно привязана к ним. На самом деле семена будущего лежат в этих заброшенных фигурах, которые теперь возвращаются, требуют восстановления и внимания.

Как уже отмечалось, вхождение в переживание лиминальности в середине жизни происходит обычно через потери, поражения, оплакивания и похороны. Процесс психологического расставания, вызванный этим переживанием, приводит к возможности психологического «плавания», установки непривязанности, важной для существования в лиминальности. «Плавание» требует более непосредственного отношения к побуждениям, чем в более спокойные и стабильные периоды жизни. Теперь существует прямая, непосредственная связь с желанием, страстью, побуждением, и это прямо связано с действием, как сказано о Гермесе в первый день его существования: «И мясца ему вдруг захотелось. Выскочил вон из чертога душистого быстро в пещеру, хитрость в уме замышляя высокую...» (Нумп, 64-66). Поэтому в процессе герметического движения в лиминальность сознание сразу регистрирует желание и переходит к действию, планируя пути к его удовлетворению.

Традиционной темой, которая обсуждается в психологии, и особенно в глубинной психологии и психоанализе, является «отыгрывание». Это действие осуществляется человеком по причинам, которые остаются для него неясными и неосознанными. В этом случае отношение между Эго и побуждением или желанием затуманивается такими защитными механизмами, как отрицание, подавление или проецирование. В эту категорию входят действия, характерные для людей, страдающих от такого импульсного расстройства, как клептомания: их действия носят характер отыгрывания. Однако герметическое действие носит совершенно иной характер. В строгом смысле оно *не* отыгрывание (acting out), а разыгрывание (enactment). В этом случае отношение между Эго и побуждением вполне ясное и не загромождается защитными механизмами или даже рационализацией. Гермес преподает - учитывая, что мы стараемся научиться у него, как надо действовать в рамках переживания лиминальности в середине жизни, - урок разыгрывания, сознательного исполнения желания. Благодаря вступлению в такую тесную связь с бессознательным на стадии лиминальности Эго теперь способно на разыгрывание. Оно становится отчасти гермесоподобным.

Действие в направлении исполнения желаний Самости и установление прямой связи этого действия с желанием содействуют компенсаторному воздействию бессознательного на сознание. Желание является сигналом, посланием от бессознательного, и его исполнение тесно связано с тем, что необходимо одностороннему эго-сознанию для своего осуществления. Куда ведет Гермеса желание отведать мяса и побуждение к воровству? К скоту Аполлона и к Аполлону, диаметральной противоположности Гермеса в пантеоне олимпийских богов. Куда оно ведет анализируемую, страдающую клептоманией женщину, которая посвятила всю свою взрослую жизнь паттерну материнства Деметры и заботе о других и удалила из своего сознания все проблески личного желания ради исполнения желаний других? К прилавку с косметикой, к острову во владениях Афродиты.

Проявление Гермеса (в клептомании) приводит эту женщину к архетипу, который был мучительно подавлен в прошлом и теперь крайне необходим для ее завершенности как женщины в настоящем и будущем. Поэтому, если вы зайдете слишком далеко в своем побуждении к воровству, вы можете встретить архетипическую структуру, от которой вам нужно что-то получить. Рафаэль Лопес-Педраса предлагает другой, тесно связанный с нашим обсуждением вывод из Гермесовой кражи: «Образ этой первой кражи, и при том совершенной по отношению к Аполлону - брату Гермеса, позволяет высказать определенную спекулятивную идею: психологическое воровство неизменно осуществляется по отношению к тому, кто, по той или иной причине, близок нам, является нашим родственником; в мифе кража происходит в рамках братского родства. Для совершения психологической кражи, т. е. для того, чтобы одна психика украдала у другой, необходима достаточная близость» (Lopez-Pedraza, 1977, p. 31).

Повинуясь побуждению герметически, т. е. незамедлительно и прямо в соответствии с естественной склонностью либидо, мы оказываемся в лиминальной ситуации, где подразумеваемая взаимосвязь может быть выявлена и установлена как сознательная. Этот путь к взаимосвязи открывается потому, что преодолевается священная и неприкосновенная граница между «моим» и «твоим», которая имеет ключевое значение для интрапсихической и межличностной «несхожести». Наше пересечение этой границы выявляет тайную связь близости и родства. Зависть говорит нам о том, чем мы пренебрегали в нас самих. Точно так же и побуждения к воровству говорят нам о том, что нам нужно, с кем мы уже тайно связаны родством и что мы должны интегрировать.

Однако важно признать и то, что Гермес не ограничивается кражей, что произошло бы, если бы он занял позицию аполлонического владения и держался бы за нее как за новую идентичность. Он уклоняется от того, чтобы быть вовлеченным в этот вид энантиодромного движения к противоположности, и после кражи имущества Аполлона *не* становится аполлоническим. Он остается лиминальным.

Герметическая кража предполагает не только попытки найти и присвоить желаемое, повиновение побуждению и реализацию его в действии, но, как ни парадоксально, и последующий отказ от захваченных трофеев. Это и есть жертва. Но не в том смысле, что герметического вора внезапно охватывает чувство вины и он стыдливо возвращает трофеи их владельцу. Так Гермес, конечно, не поступает. Однако он и не ест мяса, которого ему сильно хотелось отведать. Обращая добычу в жертву, он, использует ее, чтобы установить отношения с другими богами. Таким образом Гермес сохраняет свободу «плавания» и не впадает в идентификацию с его новообретенными объектами. Они используются для установления взаимоотношений, а не для разрушения их путем создания новой системы различий «твое» и «мое», «Я» и «не-Я». Аналогичным образом, как показывает *Гимн*, похищение принадлежащего Аполлону скота направлено на создание связи между этим новым необузданным существом, которое недавно появилось на свет («незаконнорожденный ребенок», Гермес), и общепризнанным доминирующим комплексом («законным владельцем», Аполлоном). Обмен подарками между Гермесом и Аполлоном - изобретение Гермеса (лира) было обменено на предмет, принадлежавший Аполлону (корову), - символизирует поток либидо между двумя архетипическими структурами, первая из которых только что родилась из бессознательного, а вторая является общепризнанной и доминирующей. Строительство моста между Эго-сознанием и бессознательным

является главной задачей середины жизни и предоставляет благоприятную возможность для индивидуации.

## Глава 5

# СОБЛАЗН СБЛИЖЕНИЯ С ДУШОЙ НА СТАДИИ ЛИМИНАЛЬНОСТИ СЕРЕДИНЫ ЖИЗНИ

Путешествие создает благоприятную ситуацию для любви. Теснины, над которыми «воспаривший» проносится, подобно призраку, могут оказаться пучинами невероятных любовных приключений - островами Цирцеи и Калипсо...

Кереньи

Юнг пишет: «Архетипы были, и все еще остаются, живыми психическими силами, которые требуют к себе серьезного отношения. Они странным образом убеждают нас в своей эффективности» (Jung, 1959a, § 266). В предыдущей главе я анализировал их работу в эпизодическом проявлении kleptomании в середине жизни. Суть этой главы заключался в том, что «подавленное» - Тень, по юнгианской терминологии, - возвращается и требует нового к себе отношения, так как в нем скрываются семена психологического обновления и возможные перспективы жизни. Из этих семян может родиться призвание, и они, конечно, нуждаются в дальнейшем, часто непредсказуемом психологическом развитии.

Если психологические содержания, некогда персонифицированные в виде богов и «сверхъестественных существ», не погибли, а продолжают проявляться в наших психопатологиях, превращая болезни в скрытые сигналы от бессознательных знаков души, это вовсе не означает, что спектр их проявления ограничивается грубо патологическими формами. Сновидения, спонтанные фантазии, видения, синхронийные события, «комплексные реакции» - все эти психологические явления, которые некоторые могут считать второстепенными патологиями, также сообщают о присутствии архетипов. Одно из гениальных прозрений Юнга заключается в признании того, что близость архетипов к сознанию может иметь психологически защитную функцию: их присутствие не всегда является патологическим, даже если они неизбежно искажают сознание. «Они [т. е. архетипы] всегда защищают и спасают», - добавляет к приведенным выше строкам Юнг. Это наблюдение образует ядро мысли, вокруг которой организована настоящая глава.

Я хочу рассмотреть роль *Гермеса как стража* и соотнести ее с переживанием лиминальности середины жизни. Меня интересуют следующие вопросы: *От чего* необходимо в первую очередь защищаться на стадии лиминальности середины жизни? Далее - как бессознательное защищает нас от уничтожения, к которому оно само ведет, когда мы проходим эту стадию? И наконец, что можно почерпнуть из

рассказов о мифической фигуре Гермеса, которые должны пролить свет на то, как бессознательное охраняет нас на этой стадии и выполняет функцию «защитника и спасителя»?

В какой-то мере парадоксальным является то, что мы должны рассматривать Гермеса как защитника от нападок бессознательного в середине жизни, поскольку, как я отметил в предыдущей главе, он олицетворяет собой прямую и спонтанную связь с побуждением, и именно из этой сферы мы ожидаем опасности. Отсюда, естественно, возникает вопрос: если на стадии лиминальности середины жизни мы становимся герметическими и «плаваем» в более или менее (или, по крайней мере, более чем обычно) тесном соприкосновении с нашими побуждениями и формирующимися бессознательными содержаниями, то что же удерживает нас от впадения в амок при импульсивности, от потакания глубоко регрессивным побуждениям, от поиска грубых наслаждений? Почему мы не уступаем Ид с его склонностью к извращениям и его деструктивным потенциалом?

Это недоверие к природе человека и к тому, куда могут привести побуждения, если дать им свободу, нельзя отместить только на том основании, что оно являет собой устаревшее наследие иудео-христианской религии и обусловлено переживанием ощущения первородного греха. Великий модернист Фрейд предлагает полностью секуляризованную версию этой подозрительной оценки бытия человека. Разумеется, Юнг с его теориями Тени и темной стороны самости тоже не оставляет без внимания и не отвергает этот взгляд на реальность. Образы глубоко укоренившегося в человеке потенциала регрессии и саморазрушительного поведения также можно найти в мифах, религиях и рассказах во всех уголках мира. Скорее всего, они отражают архетипические структуры и представляют собой общепризнанную истину.

Однако узким и чрезмерно пессимистическим может оказаться предположение, что природе нельзя доверять лечение природы. Когда между природой и культурой возникает раскол и культура рассматривается как единственное средство защиты человечества от разрушения, Эго-сознание становится нашей единственной надеждой и мы с испугом приходим к выводу, что без внешних культурных и законодательных запретов и актов отдельные люди и человечество в целом вырождаются и безвозвратно погрязнут в регрессивных установках и поведении. Хотя это мнение, безусловно, переоценивает возможности Эго-сознания в плане исправления человечества, оно также не признает, что запрет на регрессию сам по себе архетипичен и потому в самой природе человека заложен эффективный механизма защиты от этой опасности. Таким образом, вопрос для этой главы можно сформулировать следующим образом: как природа защищает нас от природы на стадии лиминальности середины жизни?

Напомним, что на стадии лиминальности ощущение перспективы у человека становится туманным и неясным; детали будущего жизненного пути оказываются туманными и не имеют даже самых общих ориентиров и утрачивается даже само представление о будущем. Позади остался период деструктурирования и расставания: общий распад Персоны и идентичности, сознательно поддерживаемых и утвержденных ценностных приоритетов, самостных образов, грез о будущем, идеалов. Все это откладывается в сторону, и освобождение обитавшей в них души открывает ворота в область психологического «плавания». Теперь перед человеком открывается неизведанный, неясный путь: он уже не может руководствоваться

коллективными ценностями, идеалами юности, прежними привычками; им овладевает тревожное чувство неуверенности, в каком направлении ему следует идти. Человек в замешательстве и беспокойстве стоит на каком-то внутреннем распутье. Психологические функции и установки, которыми можно было руководствоваться в прошлом, теперь кажутся неубедительными. Далее оказывается, что желание обрести родственную душу - как еще можно выразиться? - которое было отклонено в прошлом, или направлено на другие цели, или, возможно, ранее никогда не возникало с такой интенсивностью, вторгается теперь в сознание и будоражит его желанием и картиной полной психологической близости. Поэтому на стадии лиминальности середины жизни становится актуальным вопрос, как отнестись к *этому* желанию, *этому* видению. Можем ли мы обратиться к Гермесу, этому богу странников и душ в переходном состоянии, за помощью на этой стадии лиминальности середины жизни?

Я собираюсь поразмыслить об всей совокупности обстоятельств, возникающих на этой стадии, и о покровительстве, которое оказывает Гермес, обратившись к эпизоду с Цирцеей в «Одиссее». Полагаю, что этот эпизод является классическим символическим отражением переходной стадии середины жизни. Он представляет, в терминологии Юнга, встречу мужчины с Анимой. Во время этой фатальной встречи, которая является поворотным пунктом для всего жизненного странствия, Гермес появляется в одном из самых привлекательных обликов - как покровитель архетипического странника, Одиссея, который олицетворяет долгое странствие и переход души через лиминальность. В этом эпизоде Цирцея, обольстительница и чародейка, использует власть над изнуренными доверчивыми мужчинами, привлекая их сладостным голосом, затем потчует их вином и зельем и, наконец, превращает в свиней своим волшебным жезлом. Очевидно, что ее остров представляет потенциальную опасность во время перехода через лиминальность середины жизни.

Встреча с Цирцеей происходит в десятой песне «Одиссеи». Эта песнь начинается с радостных надежд на скорое возвращение на Итаку: Эол, царь плавучего острова и любимец богов, дает Одиссею мешок:

«Шкуру содравши с быка девятигодового, в той шкуре

Крепко Эол завязал все пути завывающих ветров.

Стражем сделал его Громовержец над всеми ветрами,

Дав ему власть возбуждать иль обуздывать их по желанью.

На корабле моем полом шнуром он серебряным мех тот

Перевязал, чтоб ни малого быть не могло дуновенья.

Только Зефиру велел провожать нас дыханьем попутным,

Чтобы понес и суда и самих нас».

(X: 19-26)

Этот план оказался удивительно эффективным: «в день десятый уж поля показались Итаки». Но затем Одиссей, уверенный, что он вернулся домой, необъяснимо засыпает. Проснувшись, он, к своему удивлению и ужасу, обнаруживает, что его спутники по глупости развязали мешок и освободили безумные ветры, которые понесли их туда, откуда они отправлялись в путь, - к острову царя Эола.

Это возвращение затрагивает еще одну значимую тему в наших размышлениях о злключениях души на стадии лиминальности: в тот момент, когда дрейф и блуждание близятся к концу и предвидится какая-то развязка, происходит критическая потеря сознания и приходится все начинать сначала. Это столь же тривиально, как и поразительно: на переходной стадии середины жизни происходит повторение одних и тех же схем: рециркуляция, возвращение назад и движение вперед, повторное прохождение одного и того же участка. Сознание не способно усваивать «уроки» и учиться на опыте. Поэтому движение *похоже* на круговое. Но необходимо помнить и то, что Гермес, покровительствующий возвратному движению (Lopez-Petrazza, p. 31-32), может породить возвращения, замаскированные под простые повторения, каждое из которых в действительности углубляет переживание лиминальности и приводит к более глубокому переживанию глубин психического существования. Эти возвращения находятся на службе у самости: они ведут сознание вниз, к его истокам в бессознательном.

Однако мы пойдем дальше, потому что теперь для нас представляет интерес эпизод, связанный с возвращением Одиссея и его спутников. Когда истощенные путешественники приблизились к острову Эола, царь прогнал их - и они вновь пустились в путь. Многие члены команды погибли, когда гигантские лестригоны обрушили огромные камни на корабли, а те, кто уцелел, измученные и истощенные, прибыли к берегам острова Цирцеи: «На берег выйдя, мы там пролежали два дня и две ночи, и пожирали все время нам сердце печаль и усталость» (X: 142-143).

Состояние истощения и изнеможения является предсказуемым моментом в переживании лиминальности середины жизни. В «Одиссее» это состояние предваряет появление Гермеса. Не зная, где они находятся и что они найдут на этом незнакомом острове, Одиссей обращается к своим товарищам: «Слушайте слово мое, хоть и много пришлось уж страдать вам! Нам совершенно, друзья, неизвестно, где тьма, где заря здесь, где светносное солнце спускается с неба на землю, где оно снова выходит. Давайте размыслим скорее, есть ли нам выход какой?» (X: 189-193).

Где находится остров, к которому прибыли эти люди, и что он собой представляет? Вне сомнения, он не находится в границах «нормального» мира. Его ландшафт мифический, и владеет им скучная богиня Цирцея. Кереньи комментирует эти строки в «Одиссее» и размышляет о многозначности местоположения ее острова:

«В мифологическом восприятии форм ландшафта коренится особая причина, по которой греки верили, что опознали остров Цирцеи... недалеко от западного берега Италии, где сегодня находится гора Цирцеи (Monte Circei). Это место соединяется с

материком болотистой тропой, которая до осушения болот называлась Понтийскими болотами. Ранее это место отделялось от материка болотом и, соответственно, являлось уединенным островом. Ландшафт этого места, окруженного морем и болотом, где мысы еще были покрыты лесами, когда я здесь побывал, произвел на меня настолько чарующее впечатление в лунном свете, что великая архаическая Богиня, чей силуэт мы обнаруживаем вокруг Цирцеи при чтении «Одиссеи», могла вполне чувствовать себя здесь как дома».

(Kerenyi, 1979, p. 6-7)

Кереньи воспринимает Цирцею как поблекшую версию «той великой архаической Богини», комбинации Афродиты и «Повелительницы диких животных», которая также известна как Ближневосточная Великая Богиня. В этой области архетипического женского оказывается Одиссей в решающий момент его лиминальной одиссеи, и с этой Богиней теперь ему придется иметь дело.

Если рассматривать эпизод с Цирцеей как *сновидение* мужчины, который проходит стадию лиминальности середины жизни, мы можем избежать опасности застрять на уровне поверхностных параллелей с сознательным переживанием. Мы используем более глубокую герменевтику, которая позволит выявить динамику личного и коллективного бессознательного, а тем самым - и «общее бессознательное ядро смысла», архетипический аспект, который лежит в основе этих параллелей. Надо сказать, что рассматриваемый эпизод естественным образом подходит для этого уровня интерпретации благодаря магическим трансформациям, которые происходят на подвластной Цирцее территории. Подобные трансформации формы столь же известны в сновидениях, сколь они кажутся странными нормальному бодрствующему сознанию и здравому смыслу. Поэтому текст сам требует интерпретации на уровне бессознательного процесса. Наконец, этот вид интерпретации помогает избегать грубо моралистических наблюдений и размышлений, которые неизбежно затемняют более тонкие психологические значения подобных событий. Поэтому я поставлю вопрос следующим образом: что говорит эпизод с Цирцеей о состоянии психики на стадии лиминальности середины жизни? Как действует Гермес в качестве покровителя и что означает его помощь в психологическом отношении в этот критический период испытаний на переходной стадии?

Юнгианская интерпретация сновидений (Jung, 1969, § 561) обычно начинается с поиска в *ситуации* сновидения первого ключа к разгадке бессознательного содержания, которое в нем заключается. По мнению Кереньи, в тексте эпической поэмы эпизод с Цирцеей помещен в сферу «великой архаической Богини», Ближневосточной Матери-Богини и Богини Любви, и потому он формирует еще одну связь в целой серии сновидений, изложенных в «Одиссее», - в серии встреч Одиссея с архетипическим женским. Но этот момент в странствии Одиссея, когда он встречается и общается с Цирцеей, имеет особое значение. Его символизм равнозначен тому, что Юнг часто называет возвращением к матери (Jung, 1970a, § 351ff), моментом процесса индивидуации, который обычно наступает в середине жизни, когда констеллируются темы раннего детства, симбиотического единения с матерью и повышенной потребности в заботе и психологической близости, которые отражают интрапсихическую потребность Эго-сознания в восстановлении связи с

источником (материнским), бессознательным. То, что по ошибке может быть принято только за регрессивную тягу к оральности и слиянию с матерью (или с символом матери - носителем этой проекции), в действительности указывает на необходимость выработки нового вида отношений с бессознательным, которое появляется в виде контрасексуальной фигуры (символически или в проекции) Анимы в мужчине, Анимуса в женщине. Эпизод с Цирцеей изображает опасности, присущие этому спуску в бессознательное, а также вознаграждение и обновление, которые могут быть получены в случае успешного прохождения через эти беспокойные воды. Но успех этого предприятия, как свидетельствует рассказ, зависит от своевременного покровительства и помощи со стороны другой фигуры бессознательного - Гермеса.

Как далее говорится в рассказе, уцелевшие проводят два дня на берегах острова Цирцеи, а затем приступают к его обследованию. Одиссей остается на корабле, а другие отправляются в глубь острова. Вскоре они обнаруживают дворец и слышат «прекрасно поющую в доме Цирцею. Около стана ходя, нетленную ткань она ткала - тонкую, мягкую» (X: 221-222). Не подозревая ничего худого, голодные мужчины принимают великодушное предложение Цирцеи зайти к ней во дворец. «Сыра, зеленого меда и ячной муки замесила им на прамнийском вине и в напиток подсыпала зелья» (X: 234-235). Они не знали о подмешанном «зелье», которое заставило их «забыть о милой отчизне» (X: 236). Утолив их голод, Цирцея внезапно ударяет каждого длинным жезлом, превращает всех в свиней и загоняет в загон. Таким образом путники, разум которых остался прежним, обретают тела свиней. Только один Еврилох, недоверчивый юноша, оставшийся ждать снаружи, потому что он заподозрил худое, избегает этой участи и мчится сообщить Одиссею о злополучной доле товарищей. Он пытается убедить Одиссея поднять паруса и бросить друзей, но тот отказывается делать это и отправляется на поиски товарищей в надежде спасти их от унижительного свинского состояния. По пути к дворцу Цирцеи Одиссей встречает Гермеса, «похожего на юношу видом, с первым пушком на губах, - прелестнейший в юности возраст!» (X: 278-279). Далее следует такая беседа:

«Куда по горам ты бредешь одиноко,

Здесьнего края не зная? Товарищи все твои в хлеве

Густо теснятся, в свиней превращенные зельем Цирцеи.

Или, чтоб выручить их, сюда ты идешь? Уж поверь мне:

Ты не вернешься назад, останешься тут с остальными.

Но не пугайся. Тебя от беды я спасу и избавлю.

На! Иди с этим зельем целебным в жилище Цирцеи.

От головы твоей гибельный день отвратит оно верно.

Все я тебе сообщу, что коварно готовит Цирцея.



В чаше тебе замешает напиток и зелья подсыплет.  
Не околдует, однако, тебя. До того не допустит  
Средство целебное, что тебе дам я. Запомни подробно:  
Только ударит тебя жезлом своим длинным Цирцея,  
Вырви тотчас из ножен у бедра свой меч медноострый,  
Ринься с мечом на Цирцею, как будто убить собираясь.  
Та, уstraшенная, ложе предложит тебе разделить с ней.  
Ты и подумать не смей отказаться от ложа богини,  
Если товарищей хочешь спасти и быть у ней гостем.  
Пусть лишь она поклянется великою клятвой блаженных,  
Что никакого другого несчастья тебе не замыслит,  
Чтоб ты, раздетый, не стал беззащитным и сил не лишился. -  
Так сказавши, Гермес передал мне целебное средство,  
Вырвав его из земли, и природу его объяснил мне;  
Корень был черен, его цветы же молочного цвета.  
"Моли" зовут его боги. Отрыть нелегко это средство  
Смертным мужам. Для богов же - для них невозможного нету».

(X: 281-306)

Следуя этим указаниям Гермеса, Одиссей действительно устанавливает плодотворные отношения с Цирцеей и добивается освобождения своих товарищей от чар. На острове Цирцеи путники провели год, в конце которого стали беспокоиться о том, что им пора возвращаться домой. От богини они получают указания относительно следующего этапа их странствия: они должны отправиться к Аиду и там обратиться к слепому провидцу Тиресию, который «все про дорогу расскажет, и будет ли долог путь к возвращенью домой» (X: 539). Услышав ужасные новости, путники «сели на землю, и рыдали, и волосы рвали. Не получили, однако, от слез проливаемых пользы» (X: 567-568).

Эпизод с Цирцеей отображает классическую картину индивидуации середины жизни: встречу с Анимой (Цирцеей) которая приводит к сознательному установлению отношений с этой фигурой с последующим спуском в лиминальность

(Аид), и встречей с фигурой старого мудреца (Тиресия). На данный момент, однако, мои размышления касаются Цирцеи, того вида угрозы, который она представляет, и того вида помощи, которую предлагает Гермес, чтобы обратить эту угрозу в ключевую возможность дальнейшей индивидуации.

«Кризис середины жизни» является предметом защитного юмора, потому что он пугает, часто несет на себе печать сильного проявления либидо, которое стимулируется регрессией. Острая и напряженная эмоциональность, трогательная задумчивость, резкая импульсивность - состояния ума и чувств, паттерны поведения, которые обычно в большей степени ассоциируются с подростками и малыми детьми - нарушают деятельность «нормального» Эго-сознания взрослого человека. Взрослые не должны поступать и чувствовать подобным образом. На стадии лиминальности середины жизни такие мнимодетские и подростковые эмоциональные паттерны могут укорениться и казаться более компульсивными и иррациональными, чем в детстве. «Ах, этот кризис середины жизни» - такое ироническое, оборонительно снисходительное замечание делают в адрес магнатов, которые ездят на спортивных машинах и бросают своих жен ради длинноногих молоденьких секретарш, или в адрес успешных и известных врачей, которые вызывают возмущение общественности близостью с медсестрами, не намного старше их дочерей, или о домохозяйках, живущих в пригородах, которые влюбляются в инструкторов тай-чи или водителей автобусов. Все это подрывает социальные основы, кажется иррациональным и ужасным, потому что подобное могло случиться и с вами!

Юнг сформулировал свою теорию Анимы и Анимуса, архетипических структур, лежащих в основе вторжения либидо, в возрасте между 37 и 43 годами, с 1912 по 1918 гг., в годы написания «Конфронтации с бессознательным», когда сам переживал период лиминальности середины жизни (Jung, 1961, p. 170-199). Его взгляды на этих архетипических *даймонов* (daimons) и их непреодолимую власть над сознанием сформировались совсем не в результате наблюдений за подростками или на основе объективных научных исследований. Они глубоко коренились в его напряженных переживаниях анимы и аналогичных переживаниях взрослых, с которыми он вел тогда аналитическую работу. Способность анимы и анимуса соблазнять, привлекать и очаровывать, проявляемая в переживаниях эмоционально насыщенного сюжета больших сновидений, в навязчивых фантазиях об авантюрных и романтических приключениях или в отношениях с людьми, которые воплощают эти бессознательные фигуры и несут их спроецированные образы, формируется под воздействием настоящего побуждения соединить пару психологических противоположностей. Действенность такого взгляда на объединение заключается в гарантировании глубочайшего из того, что можно вообразить, психологического исцеления. Но это настоящее стремление соединиться с человеком, который воплощает в себе задушевного друга, заключает в себе также способность к созданию захватывающих иллюзий и самообмана. Таким образом возникает способность творить чудеса с восприятиями эго-сознания. Анима - это Майя, созидательница фантазий и иллюзий (Jung, 1959b, § 20ff), и в своей руке она держит жезл Цирцеи.

В своей автобиографии Юнг описал случай попытки соблазнения со стороны анимы, которая дала ему ключ к пониманию того, как эта фигура действует и как надо справляться с такими проявлениями бессознательного - желаниями и мыслями. Этот случай поразительно напоминает эпизод с Цирцеей. Юнг пишет (Jung, 1961,

р. 185-186), что в какой-то момент его «встречи с бессознательным» им овладело серьезное сомнение в научной ценности его работы и его посетила мысль, что все, что он делает, является не наукой, а «искусством». Он рисовал интересные рисунки и картины (судя по его работам, он действительно был наделен художественным даром), и, поскольку они не были наукой, внутренний голос сказал, что они должны быть искусством! Он был не врачом-медиком или ученым, а художником! Когда эта довольно привлекательная мысль промелькнула в его голове, он прислушался к ней, но объективно, как ученый, который обращает внимание на любопытный феномен. Он признал в нем интернализированный притягательный «голос» его пациентки, «талантливой психопатки» (р. 185). (Здесь мы можем распознать работу коварной Цирцеи, очаровывавшей и затуманивавшей ощущение идентичности человека, которое и так остается неясным на стадии лиминальности.) Однако Юнг не отказался от этой мысли, а стал экспериментировать с ней, позволив ей и фигуре, лежащей в ее основе, свободно говорить все, что ей вздумается. Далее он смог оценить ее суть: из содержания и тональности сказанного он заключил, что анима соблазном старалась отвлечь его от уже сложившегося призвания - это походило на голос сирены, которая могла увести его в Париж и оставить в одиночестве на богемной вилле подобно тому, как товарищей Одиссея оставили в чужой стране в совершенно чуждом им окружении.

Подозрительное отношение Юнга к фигуре анимы и ее колдовским способностям имеет параллели в рассказе о Цирцее: вначале их можно уловить в фигуре спутника Одиссея Еврилохе, а затем - в совете Гермеса Одиссею. Похожую здоровую подозрительность в том, что их хотят обольстить, часто проявляют в середине жизни как мужчины, так и женщины. Куда приведут вас ваши побуждения и желания, если вы уступите им? Можете ли вы доверять своим обольстителям, или же они покинут вас в критический момент, когда вы будете слабы и уязвимы? Может быть, они используют вас, а затем отбросят в сторону? Откажитесь ли вы от того, ради чего вы работали, чтобы однажды узнать, что вы поставили себя в глупое положение? Подобные сомнительные мысли вторгаются в сознание и сновидения на стадии лиминальности середины жизни. Впрочем, это и хорошо. Это здоровая паранойя, она помогает человеку не застрять на этой стадии его странствия.

Этот спонтанный всплеск недоверчивости в равной степени зависит и от бессознательного, и от соблазняющего аниматического мышления (anima-thinking). Это один из аспектов защиты природы от природы. Это проявление предотвращает наивную регрессию к инфантильным уровням эмоционального развития: сознание человека, обманом помещенного в тело свиньи, образ регрессии Эго к стадии орального наслаждения и инфантильной зависимости от кормящей матери - в то время как более развитые уровни мышления остаются незатронутыми и функционирующими. В таких случаях рациональный ум может познавать, анализировать и понимать положение дел, но склонности, побуждения, потребности, зависимости и другие аффективные состояния продолжают руководить эмоциональными реакциями и актуальным поведением.

Эта опасность регрессивного вырождения в свинское существование, когда Эго оказывается безнадежно прикованным к соматическим и инстинктивным процессам и желаниям и стремлению к их непосредственному удовлетворению, возникает перед нами как критическая и поистине устрашающая трансформация в середине жизни. Идеалы и мечты молодости умерли и похоронены. Что же остается в жизни, кроме жадного удовлетворения личных желаний и стремлений? Без

здорового чувства недоверчивости и метода преодоления кризиса духа существует реальная возможность застрять на этой стадии. «Застревание» представляет собой беспомощную привязанность к точке зрения, что это все, что осталось в жизни. (Снадобье Цирцеи заставляет путников забыть о родине.) Как психологическая установка, она существенным образом сводится к конкретике инфантильного субстрата животного существования. Что еще остается для жизни и духа человека, кроме грубой физической природы, ее велений и тревоги по поводу смерти?

Эта беспомощность поддерживается странным неведением в отношении того, что происходит, будто бы это вполне естественно (при условии, что вы не связаны моральными ограничениями и коллективными табу) - ненасытно стремиться к богатству и власти, заработать тридцать фунтов стерлингов и продолжать жиреть в середине жизни, уповать на бутылку в шкафчике со спиртным и выпить четвертую стопку перед обедом, чтобы скоротать вечер, или непрерывно предаваться сексуальным утехам без эмоционального вознаграждения за все усилия. Человек может настолько запутаться в этих паттернах наслаждения и сопутствующего им цинизма, что эго-сознание станет слишком слабым, чтобы справиться с ситуацией. Единственное, что остается для рационального ума, - это подсчитывать затраты и прибыли. Это логос середины жизни!

Строки Бодлера:

«Безумье, скаредность и алчность и разврат

И душу нам гнетут, и тело услаждают...

Сам Дьявол нас влечет сетями преступленья

И, смело шествуя среди зловонной тьмы,

Мы к Аду близимся, но даже в бездне мы

Без дрожи ужаса хватаем наслажденья;

Как грудь, поблекшую от грязных ласк, грызет

В вертепе нищенском иной гуляка праздный,

Мы новых сладостей и новой тайны грязной

Ища, сжимаем плоть, как перезрелый плод»

(Baudelaire, 1982, p. 5),**[10]**

можно прочесть как комментарий к следующей картине из «Одиссеи»:

«Им подала она. Выпили те. Цирцея, ударив  
 Каждого длинным жезлом, загнала их в свиную закутку.  
 Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность  
 Стали свинными. Один только разум остался, как прежде.  
 Плачущих, в хлев загнала их Цирцея и бросила в пищу  
 Им желудей и простых и съедобных и деренных ягод -  
 Пищу, какую бросают в грязи почивающим свиньям».

(X: 237-243)

Таким образом, недоверчивое отношение к этому обману со стороны анимы представляет одну из сторон попечительства Гермеса в этот опасный момент странствия на стадии лиминальности середины жизни. Более того, «идея» творческого, а не только защитного общения с анимой-чародейкой приходит в голову Одиссея благодаря появлению Гермеса. Гермес дает Одиссею совет, как можно избежать опасности вовлечения в свинское существование и с выгодой использовать встречу с богиней.

В нашем «сновидении» Гермес появляется не только как отражение своевременной недоверчивости Одиссея, но и как *бог*, который осуществляет свое попечительство над ним через передачу ему того, что он не мог бы получить для себя. И так, что же представляют дары Гермеса Одиссею, если считать их своевременными дарами бессознательного в переходный момент середины жизни мужчины, когда необходимо справиться с анимой?

Во-первых, моли.<sup>[11]</sup> Ученые разошлись во мнении относительно того, корень какого растения имеется в виду, хотя и согласны с тем, что он связан с колдовством. Я склоняюсь к мнению ученых и ботаников, которые определяют моли как разновидность средиземноморского чеснока (*Allium victorialis*), который наделяется магическими свойствами (Rahner, 1971, p. 186). Это мнение сопрягается с общей темой настоящей главы - встречей с чарующей способностью и регрессивной тягой анимы в середине жизни.

Чеснок обычно ассоциировался в древности с колдуньями и колдовством. «Его клали на перекресток дорог и посвящали Гекате; кроме того, его носили путешественники, чтобы защититься от нее» (Funk and Wagnalls, 1972, p. 441). Поэтому Гермесов дар моли позволяет Одиссею установить связь с Гекатой, греческой богиней колдуний, колдовства, черной магии. Их связь через моли подкрепляется дополнительным сходством - храмы обоих богов располагались на

распутье. Это сходство между Гермесом и Гекатой приводит к мысли, что то, что Гермес дает Одиссею для противодействия колдовству и колдовской силе Цирцеи, само в какой-то степени является колдовством. Успешное противодействие колдовству фигуры Анимы/богини на стадии лиминальности середины жизни, несомненно, требует определенного сознательного сходства с ней, так что при встрече она не кажется совсем незнакомой, чужой, инородной и потому неизвестной в отношении ее поведения. Напротив, при встрече она кажется знакомой. Разум Одиссея должен вобрать в себя что-то от чаровницы-анимы-колдуньи, чтобы противодействовать Цирцее, не поддаться ей или ее силам. Гермес помогает Одиссею обрести это сходство с Цирцеей. Сделать это он может потому, что хорошо знает побуждения и желания, на которых зиждется ее способность к трансформации.

Если образ Гермеса представляет то, что можно назвать архетипом подозрительности или здоровой паранойей, связанной с его идентичностью как трикстера (трикстер всегда остерегается обмана), он, он также олицетворяет, как мы уже видели, прямую связь с побуждениями. Благодаря несомненной связи с желаниями и побуждениям Гермес способен обеспечить такую позицию, благодаря которой можно сознательно сопротивляться тяге анимы к регрессии. Для поимки вора нужен вор. Точно так же нужен колдун и волшебник, чтобы увидеть уловки колдуньи и уклониться от них.

Напомним о том, как анима искушала Юнга назвать его работу искусством, а его самого - художником. Чтобы понять эту чарующую и соблазнительную мысль и воспротивиться ей, Юнг должен был распознать источник побуждения (лицо, скрывающееся за голосом). Гермес приводит его к осознанию побуждения и его источника (лица анимы-чаровницы), обеспечивая тем самым защиту от бессознательного поведения, которое может быть инициировано в том случае, когда человек просто очарован им. Бессознательное обладает большой способностью очаровывать, потому что способно стимулировать отыгрывание, т. е. действие на основе бессознательно мотивированных желаний и вождлений.

Таким образом, при встрече с анимой в середине жизни моли представляет ту часть интегрированного Гермесова сознания, которая рассказывает вам о природе побуждения и его источнике, тем самым давая вам возможность противодействовать ему.

Но противодействие не является последним средством в общении с анимой в середине жизни. Ведь в конечном итоге она *является* душевной подругой. И совет Гермеса Одиссею идет гораздо дальше обеспечения его стратегией противодействия ухищрениям Цирцеи, хотя на самом деле этот акт осуществляется в первую очередь и имеет первостепенное значение. Поскольку Гермес хорошо знает Цирцею, ибо он сам волшебник и чародей («жезл держал он, которым глаза усыпляет у смертных, если захочет, других же, заснувших, от сна пробуждает», как сказано в XXIV песне «Одиссеи»: 3-4), он способен дать Одиссею совет не только по поводу способа противодействия ей, тем самым оберегая его в этом первоначальном, хотя и ограниченном смысле, но и в том, как использовать эту неминуемую встречу с чарующей анимой для дальнейшего продолжения странствия.

Встречу с анимой в середине жизни необходимо *пережить*, чтобы продолжить индивидуацию и перейти от лиминальности к следующей стадии - интеграции

личности вокруг нового ядра. Уклонение, подавление или бегство с острова и объявление его враждебной и опасной территорией (в духе Еврилоха - неисправимого скептика и циника) означают прерывание процесса. Это приводит к мертвой точке в середине жизни в той же степени, что и уступкачарам Цирцеи. Эту остановку при переходе в середине жизни Юнг называл регрессивным восстановлением Персоны (Jung, 1966, § 254-259), что является достаточно реальной опасностью и нередким исходом «кризиса середины жизни». Еврилох представляет нам эту тенденцию к отходу от проблемы глубинного противодействия бессознательному и к соглашению с ним, и если бы Одиссей последовал этому паническому совету своего спутника, он обрек бы других своих товарищей на свинское существование и сам не выполнил бы одну из главных задач индивидуации в середине жизни.

Лопес-Педраса не раз повторяет в своей книге, что Гермес обычно приводит все в движение и поддерживает это движение. Он дает совет Одиссею, поучая его, как надо относиться к Цирцее и понимать тот вид помощи, которую она способна оказать ему, чтобы он мог продолжить странствие. Поэтому при правильном подходе Цирцея будет содействовать, а не препятствовать странствию:

«Только ударит тебя жезлом своим длинным Цирцея,  
 Вырви тотчас из ножен у бедра свой меч медноострый,  
 Ринься с мечом на Цирцею, как будто убить собираясь.  
 Та, уstraшенная, ложе предложит тебе разделить с ней.  
 Ты и подумать не смей отказаться от ложа богини,  
 Если товарищей хочешь спасти и быть у ней гостем».

(X: 293-298)

В этом тонком взаимодействии между сопротивлением и повиновением формируется отношение, которое позволяет Одиссею освободить спутников от свинского существования, а ему самому получить заботу и уход.

Интригующее и, быть может, не совсем объективное противопоставление этому типу герметической искусности, ловкости и хитрости в вопросах обхождения с властью женского начала существует в библейском рассказе об Иосифе и супруге Полифара (Книга Бытия: 39) - рассказе о добродетельном сопротивлении молодого человека могущественной и оболстительной женщине, уклонении от ее уговоров, последующем несправедливом лишении свободы и освобождении. Юный Иосиф вписывается в столь характерный для библейских героев архетипический паттерн невиновности, преследования и конечного оправдания. В этот паттерн не вписывается хитрый Одиссей, ветеран Троянской войны в среднем возрасте. Во всяком случае, в мире «Одиссеи» вмешательство Гермеса исключает подобную

невинность и бесхитрость и потому требует и дает другую стратегию общения с женским началом, которая вынуждает *богиню* взять на *себя* ответственность за путешествие герметического странника. Но вначале Одиссей должен заставить ее произнести «великую клятву». Последние слова Гермеса, когда он дает совет, разъясняют возможную опасность:

«Пусть лишь она поклянется великою клятвой блаженных,

Что никакого другого несчастья тебе не замыслит,

Чтоб ты, раздетый, не стал беззащитным и сил не лишился».

(X: 299-301)

На стадии лиминальности середины жизни очарование анимы может оказаться особенно опасным, ее песня - смертельно привлекательной, а ее обещания - неописуемо соблазнительными. Здесь очень важно оказать сопротивление и по простоте душевной не попасться в руки Могущества. Но теперь уже существует возможность, как никогда прежде, установить - с помощью Гермеса! - отношения взаимного равенства и доверия с этой чаровницей бессознательного. Поэтому после того, как Одиссей поначалу воспротивился Цирцее, высказал в ее адрес угрозы и устоял перед ее уговорами отведать яств и питья, Цирцея предложила ему разделить с ней ложе:

«Ну, так вложи же в ножны медноострый свой меч, а потом мы

Ляжем ко мне на постель, чтоб, сопрягшись любовью и ложем,

Мы меж собою могли разговаривать с полным доверьем».

(X: 333-335)

И Одиссей принимает ее предложение: «... после того, как она поклялась и исполнила клятву, я немедля взшел на прекрасное ложе Цирцеи» (X: 346-347). При всей своей загадочности комментарий Кереньи к этой сцене - о необходимости заставить Цирцею дать клятву, о ее удивительной готовности сделать это и значении этого эпизода - наводит нас на размышления:

«Здесь уже идет разговор не о примирении, а о верности и доверии, об абсолютной покорности в неприкрытом подчинении чужой воле (таков смысл простого греческого выражения, обозначающего доверие)... Это неотъемлемая часть



таинственной природы Цирцеи: она может быть «лживой», но не через утаивание, а через выход за пределы человеческого масштаба, чтобы открыто вверить тайну Одиссею и таким образом уничтожить его как мужчину. По этой причине она вначале должна поклясться великой клятвой. И делает это она потому, что оборонительные редуты ее магической власти были прорваны и она осталась в одиночестве».

(Kerenyi, 1979, p. 19)

Следуя совету Гермеса, Одиссей прорвался через оборонительные редуты магической власти анимы и заставил ее спуститься до уровня человеческого существования и взять на себя человеческие обязательства. В психологическом отношении это равнозначно воздействию Иова на Иегову, которое обсуждается Юнгом в его «Ответе Иову»: оказав решительное сопротивление архетипическому Могуществу, индивид может заставить его вступить в связь с человеческим сознанием. Поэтому Одиссей способен установить полезные отношения с Цирцеей - одной из разновидностей Великой Богини, которая, в свою очередь, представляет один из главных разделов коллективного бессознательного. Какую помощь она ему оказывает?

В строках, описывающих заключительную часть пребывания спутников Одиссея в обличье свиней, слышится некоторое удивление:

«... и Цирцея пошла чрез палаты и вышла,  
 Жезл держа свой в руке, и, свиную открывши закуту,  
 Выгнала вон подобья свиней девятигодовалых.  
 Вышедши, стали они одна близ другой, а Цирцея,  
 Всех обходя по порядку, их мазала зелием новым.  
 Тотчас осыпалась с тел их щетина, которою густо  
 Были покрыты они от ужасного зелья Цирцеи.  
 Все они сделались снова мужами - моложе, чем прежде,  
 Стали значительно выше и ростом и видом прекрасней».

(X: 388-396)

Более примечательным мне кажется то обстоятельство, которому ученые уделяли мало внимания, а именно то, что недолгое знакомство спутников Одиссея со

свинским существованием омолодило и оживило их: освободившись от чар, они стали моложе и (как сказано в тексте) «значительно прекрасней», чем прежде.

Произошло обновление. Символизм обновления обветшало и истощенной психологической доминанты через возвращение в «чрево Матери» с последующим преображением в этом чреве имеет аналогию в алхимии, где Старый Король вновь входит в мать, растворяется в ее чреве и затем возрождается в облике жизнеспособного юноши (Jung, CW 14, § 356ff.).

Истощенные спутники Одиссея, претерпевшие погружение в бессознательное и подвергнутые длительному принудительному повиновению аниме, т. е. свинскому существованию - симбиотическому слиянию с депрессивными настроениями, соматизациям, символизирующим психологический конфликт, - вернулись к своей человеческой идентичности с обновленной силой и энергией.

Опасность застревания в этом регрессивном состоянии была преодолена благодаря покровительственной помощи Гермеса - архетипического фактора бессознательного, помогающего Эго индивида отделиться от той части психики, которая претерпевает дезинтегративную трансформацию и «проплывает» через лиминальный период. Но, наряду со способностью к пассивному плаванью, «фактор Гермеса» обеспечивает тот вид тонкого равновесия, который можно нестрого назвать «методом» противодействия бессознательному и его влечению к регрессивному симбиозу с анимой - совокупностью установок и действий, которая включает недоверие к нему, активное сопротивление ему и, наконец, подчинение ему. Эта герметическая деятельность приводит к установлению доверительного отношения к бессознательному. В результате поступков Одиссея, совершенных по совету Гермеса по отношению к Цирцее, колдунья была вынуждена сказать спутникам Одиссея:

«Сядьте теперь за еду и вино распивайте, покуда

Снова в груди у себя вы прежний свой дух обретете, -

Тот, с каким вы когда-то покинули землю родную

Вашей скалистой Итаки. Теперь, изнуренные духом,

Робкие, только о тяжелых скитаньях вы помните, сердцем

Всякую радость забыв: ведь бед вы познали немало».

(X: 460-465)

Цирцея чудесным образом становится целительницей духа с помощью тех же средств, которые раньше использовались ею как угроза подчинения свинскому существованию: еде и питью.

Это сложное и тонкое взаимодействие между стимулированным Гермесом сознанием и обещанным анимой наслаждением является решением поставленной в начале этой главы проблемы о том, как Эго индивида, оказавшееся вовлеченным в текущее состояние на стадии лиминальности середины жизни, может открыто вступить в схватку с побуждениями и желаниями, которые констеллируются силами бессознательного, не поддаваясь при этом их натиску. Я задал вопрос: как природа защищает нас от природы? На этот вопрос я ответил, что природа защищает нас от природы внедрением архетипа, Гермеса, который облегчает прохождение этого периода и помогает нам не увязнуть в нем. Без Гермеса, как сказал Лопес-Педраса, совершаются не переходы, а только бесконечные повторения, это психопатология без бога.[12]

Но я еще сохранил напоследок часть моего ответа на этот вопрос. Вне сомнения, существенным для такого исхода, представленного заключительной частью эпизода с Цирцеей, является то, что сознание знает, с *чем* оно встречается. Это дар Гермеса Одиссею, и при том один из самых важных его даров. Он сообщает Одиссею, кем является Цирцея - *богиней* (X: 297). Эта герметическая интерпретация говорит Одиссею о том, с кем он имеет дело. Этот вид понимания не «раскрывает», «редуцирует», «связывает» или «переводит». Он *распознает* и *видит*. В середине жизни, при встрече с анимой, мы имеем дело с *богиней*.

Ощущение, что за побуждением, желанием или симптомом скрывается «богиня», имеет существенное значение для превращения анимы в надежного друга и помощника. Она должна быть *видимой*. Приведу цитату из работы Юнга «Психология архетипа ребенка»: «... каждая интерпретация, которая приближается к скрытому смыслу (симптома, побуждения, фантазии и т. п.), изначально всегда не только претендовала на абсолютную истину и обоснованность, но и тотчас требовала поклонения и религиозного рвения» (Jung, 159a, § 266). Встреча с анимой означает встречу с богиней, и поэтому она должна быть признана таковой, к ней необходимо обращаться вежливо, ее надо почитать за то, кем она является. Визионерское прорицание и мечтательность (дар Гермеса, касающийся проблем середины жизни) проливают свет на активную встречу сознания с бессознательным - на сей раз в его истинно архетипическом величии «богини» - как в высшей степени религиозную борьбу.

## Глава 6

### ЧЕРЕЗ ЦАРСТВО ГАДЕСА: КРУТОЙ СПУСК НА СТАДИИ ЛИМИНАЛЬНОСТИ СЕРЕДИНЫ ЖИЗНИ

... солнце тем временем село, и тенью покрылись дороги.

«Одиссея»

Существует ли в переходный период середины жизни какое-либо ключевое переживание и, соответственно, набор ключевых психологических задач, которые отличают его от других переходных периодов жизни и придают ему особый смысл?

Разумеется, переживание расставания с устаревшей идентичностью и необходимость признания потери этой прошлой самости, оплакивание и отказ от нее имеют существенное значение. Но этот этап, который, в сущности, представляет собой расставание с прежней персоной, являются общим и для других переходных периодов. Кроме того, общими для всех переходных периодов является переживание лиминальности и, по ходу его, задача объективации вытесненных элементов личности при их возвращении в сознание зачастую в патологических и регрессивных формах. Более специфическими для переходного периода середины жизни являются встречи и неспешные переговоры с бессознательным как контрасексуальной противоположностью - анимой или анимусом. Это переживание и, особенно, качество и смысл этой борьбы типично для переходного периода середины жизни и, конечно, имеет решающее значение для его исхода.

Однако поворотным переживанием тех психологических изменений, которые происходят в середине жизни, и тем элементом, который безошибочно указывает на уникальность этого периода и раскрывает его глубочайший смысл, является четкое осознание смерти как предопределенного завершения своей жизни. Леденящее осознание этого факта происходит с небывалой силой, и ощущение абсолютного предела личного существования проникает во все уголки сознания и затрагивает все, к чему оно обращается. Хотя это осознание само по себе не является конечной целью трансформации души в середине жизни, оно является одним из важных катализаторов достижения этой цели и оставляет неизгладимые следы на конечном продукте процесса трансформации. Как говорили алхимики, золото проглядывает через ржавчину (Jung, 1953, § 206-208). Такой ржавчиной в переходном периоде является ощущение смерти как неизбежной судьбы, неумолимо ожидающей нас в конце хронического заболевания - жизни.

Метафорически можно сказать, что смерть действительно наступает в середине жизни, когда идентичность и сознательные установки человека претерпевают глубокие внутренние трансформации и вновь организуются вокруг нового ядра психологических содержаний и значений. На более глубоких и более бессознательных уровнях архетипические доминанты, лежащие в основе паттерна сознательной самостной организации и идентичности, претерпевают изменение: старик умирает. До вхождения в западную смерть процесс внутренней трансформации не может прийти к своему завершению, так как в середине жизни рождается новый человек.

Переходная стадия середины жизни - вхождение в эту западную, растворение и реформирование старых психологических структур вокруг нового психологического ядра - представляет собой лиминальный период. Решающим для лиминальности середины жизни является переживание нахождения в стране мертвых, которое возникает в фантазиях, сновидениях и чувствах: это может быть конец пути, город призраков, помещение без выхода, бессмысленное повторение одних и тех же действий, отчаяние. Переход в эту психологическую географическую область я называю, по аналогии со странствием Одиссея, спуском в Гадес - место мертвых, где существуют только чистые обнаженные души. Но в процессе самого спуска в этот мутный отстой лиминального существования возникает невероятная в других

случаях возможность проконсультироваться с Самостью. Здесь у Самости нет надутых щек неограниченного могущества, как в прежние годы. При консультации с Самостью, теперь в образе долговечной мудрости и основательной истины, начинают появляться признаки того, как именно человек воспримет суть своего существования и какие жизненные задачи он себе поставит. Это и есть золото.

Таким образом, в этой главе я буду размышлять о том, что в литературе по гуманитарным вопросам и в популярной прессе в самом общем виде и не совсем строго называется «страх смерти в середине жизни». Но при использовании здесь юнговского метода амплификации для анализа психической деятельности я применяю такой способ интерпретации, который существенно отличается от обычно применяемого при исследовании этого феномена. Метод амплификации интерпретирует психологические феномены, начиная с недавнего личного опыта, затем переходя к более масштабной архетипической и мифической перспективе и кончая последующим возвращением к исходному опыту. Это герменевтический круг. Как и любой другой метод интерпретации или исследования, данный метод может применяться неправильно, приводя к абсурдности и тривиальности. Поскольку я надеюсь избежать таких ошибок, то, прежде чем непосредственно приступить к главной теме этой главы, сделаю здесь остановку и постараюсь подойти к ней обходным путем, вначале более внимательно исследовав эту методологию и рассмотрев то, что мы имеем в виду, когда говорим или думаем, что середина жизни связана с *nekia*, со «спуском в Гадес». Не является ли это лишь поэтической формой выражения того, что в возрасте около сорока лет вас начинает ужасно беспокоить вопрос о смерти?

На протяжении всей этой книги я работаю с разными источниками и сплетаю их вокруг темы перехода в середине жизни: это рассказы и образы, которые группируются вокруг греческого бога Гермеса и некоторых других мифических фигур, различные антропологические исследования по инициации и ритуалам, связанным с изменением социального статуса, и переживания середины жизни людьми в современном западном обществе, которые изучаются и обсуждаются специалистами в области общественных наук и встречаются в моей аналитической практике. Наше внимание будет сосредоточено на феномене, который называется психологическим *переходом*, так как он является общечеловеческим переживанием, встречающимся в разных культурах и у обоих полов. Далее все эти материалы будут объединяться для понимания того, что происходит в середине жизни на психологическом уровне, и особенно для исследования некоторых менее очевидных характеристик ядра этого переживания, лиминальности.

Но как эти материалы соотносятся друг с другом? Если бы метод амплификации заключался только в сравнении и интерпретация заключалась бы лишь в нахождении нескольких общих моментов в группах существенно различных материалов, то результатом этого метода могла бы стать лишь поэзия сомнительного достоинства - например, такое сравнение, как «страх смерти в середине жизни похож на спуск в Гадес». Однако амплификация предназначена не для создания сравнений, а для выявления бессознательного значения. И методология, лежащая в ее основе, требует совершенно иной увязки этих материалов, лежащей не в горизонтальной плоскости, что характерно для метода «сравнений и противопоставлений».

Наш аргумент состоит в том, что общий архетип, расположенный в бессознательных слоях психики человека, лежит в основе всех вышеупомянутых источников: мифического мира Гермеса и Гадеса, различных культурных форм, выраженных в ритуалах перехода из одного социального статуса в другой, и переживания индивидами в наше время этих стадий перехода и лиминальности. В общем архетипе они укоренены вертикально, а не связаны горизонтально. Несмотря на определенную гибкость и модификацию со стороны индивидуальных и культурных влияний, этот архетип определяет устойчивый паттерн психологических характеристик переходного периода: его распределение во времени, динамическое движение, стадии, содержание образа, восприятие, чувствование, генерацию идей, соматическое проявление и синхронные события. Затем уже конкретный архетип формирует и оживляет эту часть переживания и истории жизни человека.

Цель метода амплификации - сделать этот архетип максимально обозримым. По мере того как я собираю вместе различные явления, продуцируемые этим архетипом, каждая часть которого является, по меньшей мере, его частичным или непрозрачным отражением, появляются данные о его структуре, динамике и месте в общем паттерне жизни. Этот метод на научном уровне приводит к этологическому исследованию поведения человека и описанию общих унаследованных паттернов функционирования человеческой психики (Jung, 1976, § 1228). На более практическом и экзистенциальном уровне он призван пролить свет на функционирование архетипов в психологической жизни индивидов, обнаружить смысл и обеспечить ориентацию и понимание, которые могут быть использованы в прагматических целях. Однако на обоих уровнях потенциальная ценность этого метода зависит от проникновения через внешние покровы взаимосвязанных материалов, чтобы, по меньшей мере, приблизиться к тому, в чем они совместно коренятся, - к фактору, который Юнг называл «бессознательным ядром смысла» (Jung, 1959a, § 266).

Архетип, с которым мы имеем дело при рассмотрении переживания глубинной психологической трансформации в середине жизни, и есть тот архетип, который действует во все другие переходные периоды жизни. Он находит отражение в образах предела, пограничных линий и границ, порогов между пространствами и временами. Люди, чье сознание оказывается захваченным в силовое поле этого архетипа, когда бы такой захват ни происходил, переживают лиминальность с ее характерными и часто предсказуемыми фантазиями, чувствами, видениями, сновидениями и даже синхронными событиями. Мифическое воображение видело владыку этой формы существования, лиминальности, в Гермесе и называло его проводником душ и богом порогов и переходов между различными сферами существования. Поэтому высказывание, что Гермес присутствует в какой-либо ситуации, с более строгой точки зрения означает, что в этой ситуации действует архетип, представленный в виде мифической фигуры Гермеса, и он порождает эти эффекты.

Но для глубин самой лиминальности характерны и другие образы: смерти, Гадеса, таких человеческих страданий, как страдания Иова и Ионы, странствий по ночному морю, *nigredo* (*nigredo*) в алхимии. Поэтому, когда мы говорим, что на стадии лиминальности середины жизни происходит крутой спуск в Гадес, мы подразумеваем, что архетипическая сила втягивает сознание в ловушку радикальной лиминальности. Здесь мир и существование в целом кажутся несущественными, призрачными, тщетными, совершенно нематериальными и

инвертированными в ценности и приоритеты; мы обречены на точные задачи, пределы и повторения. Неудивительно, что эта перспектива вызывает у нас тревогу.

На практике рассмотрение мифических образов - фигур, тем, географий - призвано дать ориентацию сознанию. Воображение, которое видело Гермеса и наполняло мир лиминальности подробностями и драмой, показывает нам пути вхождения в переживание радикальной лиминальности, преодоления ее и понимания ее предназначения. Поэтому мы обращаемся к мифам о Гермесе в поисках руководства, покровительства и подсказок к тому, как следует понимать эти периоды жизни, проходить через них и двигаться вперед.

Как метод психотерапии и анализа, а не научного исследования, амплификация, конечно, начинается с индивида и на нем же заканчивается, т. е. сосредоточена на субъективном переживании отдельного пациента. Исходя из материала непосредственной психологической матрицы человека - паттернов чувствования и мышления, образов, сновидений, амплификация движется к видению конфигурации этих элементов на фоне более явных архетипических паттернов. Терапевтическая цель этого процесса заключается в том, чтобы сделать архетипические глубины более осязаемыми, открыть видимую поверхность сознания для невидимого присутствия архетипических перспектив, уходящих за его пределы. В каждом из нас живут первобытные силы, животные и боги, инстинкты и дух. Амплификации как раз и проводится в анализе для того, чтобы увидеть и почувствовать их присутствие в нас и вокруг нас.

Цель этого исследования, призванного проанализировать «бессознательное ядро смысла» переходного периода середины жизни и переживание лиминальности на этой стадии, отличается от цели исследования таких мифологов, как Кереньи. Работы Кереньи описывают мифические паттерны, содействуют изучению истории религий и делают античные формы мышления и воображения доступными для современного сознания. Отличается также моя цель и от того, что делают социологи и культурные антропологи при изучении мифа. Эти исследователи и мыслители склонны помещать миф в контекст социально-культурных паттернов смысла и поведения для понимания обществ и, возможно, нахождения новых точек зрения на наше общество. Метод амплификации, напротив, использует миф для выявления архетипических паттернов психологического функционирования и выяснения значения психологических событий в жизни современных индивидов на том основании, что отдельные лица сегодня психологически укоренены в тех же коллективных и архетипических паттернах психики, что и древние и первобытные народы, которые персонифицировали эти паттерны в форме мифа. Благодаря этим целям моя работа отличается от работы Кереньи, с одной стороны, и от работы Тернера, с другой, хотя этот довод оправдывает использование их исследований мифа и культурного паттерна для продвижения моей работы.

Возвращаясь от методологического отступления к главной теме этой главы, мы обратимся к изображению Гадеса и рассказу о странствии Одиссея в эту страну мертвых как амплификации с целью истолкования низшего предела лиминальности в середине жизни, ее глубочайшего и критического момента. Как можно описать этот психологический паттерн переходного периода середины жизни? Какое психологическое значение и какую функцию он выполняет в жизни человека в целом? Рассмотрением этих вопросов я займусь в остальной части этой главы.

Гадес, область мертвых душ, символизирует переживание лиминальности в крайней форме (*in extremis*). Здесь душа существует как тень, чистая форма или образ (*eidolon*) без материальной субстанции. Эта форма существования также представляет некоторую разновидность несуществования. В «Одиссее» Гадес - самое дальнее место, куда забирается Одиссей по пути из Трои домой на Итаку; это дальняя точка его герметического странствия. Точно так же в христианском символизме спуск Христа в ад во время его лиминального существования между распятием и воскресением знаменует дальнюю точку его странствия из божественного мира в мир бытия человека. Но если Гадес и не самое опасное место, где побывал Одиссей во время своего странствия, то, несомненно, самое угнетающее, и, в отличие от путешествия Христа в ад, путешествие в Гадес не имеет ничего героического.

Увязка этого образа Гадеса с нашим пониманием лиминальной стадии переходного периода позволяет приблизиться к «бессознательному ядру смысла» в переживании середины жизни. Известно, что лиминальность является одной из основных особенностей ритуалов инициации и церемоний изменения социального статуса, когда происходит глубочайшая трансформация. Гадес тесно ассоциируется с темами трансформации, так как даже если ничего не происходит в самом Гадесе, который представляется как абсолютная конечная точка, то этот образ приводит к функционированию более глубокого архетипического паттерна смерти и возрождения. Здесь мы рассматриваем действие и значение *этого* архетипа на стадии середины жизни и откладываем в сторону вопрос его функционирования на других стадиях.

Когда образ Гадеса или его эквивалент - преисподняя, ад, Шеол, обратная сторона луны и т. п. - появляется в сновидениях и фантазиях или как наилучшее имагинальное представление текущего состояния сознания, это указывает на состояние лиминальности. Этот образ больше всех других служит безошибочным показателем присутствия лиминальности. Однако значение его появления в конкретном случае зависит от ряда факторов и отношений между ними: возраста, непосредственных социальных и семейных обстоятельств, недавних событий, психодинамически определяющих структур и сил. Этот образ лиминальности, например, может символизировать нарциссическую или пограничную фрагментацию, сильную депрессивную реакцию, шизоидное замыкание в себе, другие патологические состояния. Поэтому на практике появление этого образа в психологическом материале индивида должно помещаться в личный контекст. Середина жизни и переживание переходного периода середины жизни представляет собой одно из возможных сочетаний времени и места, где этот образ может появиться и действительно появляется.

Рассказ Одиссея и его спутников, плывущих на кораблях в Гадес, содержит подробное описание ландшафта этого переживания лиминальности:

«С тяжелой печалью на сердце, роняя обильные слезы.

Был вослед кораблю черноносому ветер попутный,

Парус вздувающий, добрый товарищ, нам послан Цирцеей



В косах прекрасных, богиней ужасною с речью людскою.  
Мачту поставив и снасти наладивши все, в корабле мы  
Сели. Его направлял только ветер попутный да кормчий.  
Были весь день паруса путеводным дыханием полны.  
Солнце тем временем село, и тенью покрылись дороги.  
Мы наконец Океан переплыли глубоко текущий.  
Там страна и город мужей киммерийских. Всегдашний  
Сумрак там и туман. Никогда светоносное солнце  
Не освещает лучами людей, населяющих край тот,  
Землю ль оно покидает, вступая на звездное небо,  
Или спускается с неба, к земле направляясь обратно.  
Ночь зловещая племя несчастных людей окружает».

(XI: 5-19)

На ландшафты лиминальности важно обратить внимание потому, что они представляют собой существенные формы и особенности переживания. Виктор Тернер, современный антрополог, который энергично ввел концепцию лиминальности в текущую интеллектуальную дискуссию, отмечает, что, поскольку

«неофиты... структурно невидимы (хотя физически они видимы) и в ритуальном отношении производят осквернение, их очень часто полностью или частично изолируют от сферы культурно определенных и упорядоченных состояний и статусов. Для обозначения лиминального периода среди туземцев, например Ндэмбу (Ndembu), часто используется локативная форма существительного в значении "место уединения" (*kunkunka, kung'ula*). Иногда о неофитах говорят, что они "находятся в другом месте". Они обладают физической, но не социальной «реальностью», поэтому их надо прятать, так как видение того, что не должно быть в данном месте, является парадоксом, скандалом. Когда их не удаляют в священное место уединения, они часто изменяют внешность, носят маски или гротескные костюмы, разрисовывают себя полосами из белой, красной или черной глины и т. п.».

(Turner, 1967, p. 98)

Мифическое царство Гадеса представляет «другое место» - место глубокой невидимости и уединенности. Оно описывает область психологического существования, отъединенную от области обычных социальных и психологических структур, темноты и невещественности, куда неизбежно должны отправиться все души. Это место состоит только из психики, чистого психического существования.

Тернер потрясающе увлекательно обсуждает лиминальность - в основном с использованием понятий социальных слоев и межструктурных переходов между социально классифицированными категориями. Лиминальность возникает тогда, когда человек переходит из одной социальной группы в другую. Поэтому, по мнению ученого, переживание лиминальности преимущественно отражает социальный опыт. Но эти социальные понятия имеют психологические эквиваленты, и для наших целей их необходимо перевести в психологические понятия. Классификационные социальные категории соответствуют стабильным структурам в психике и истории жизни индивида, которые коренятся в бессознательных доминирующих паттернах самостной организации (архетипах). Подобно социальным категориям, они структурируют сознание и опыт человека так, что у него возникают сильные и определенные чувства идентичности. Неструктурированные стадии соответствуют периодам психологической текучести и путаницы, когда доминирующие паттерны претерпевают глубокие изменения, а ранее вытесненные или нереализованные аспекты самости становятся более заметными, и в результате социальное положение и статус часто оказываются недостаточными для сохранения ощущения идентичности. В период психологической лиминальности социально определенная идентичность становится «просто персоной», просто поверхностной маской, за которой можно спрятаться или с помощью которой можно разыграть бессодержательную роль в обществе.

С точки зрения этого психологического подхода, такие коллективные ритуалы, как «церемонии, связанные с изменением социального статуса», имеют своим источником и причиной существования (*raison d'être*) психологические потребности индивидов и в действительности создаются для их удовлетворения. Поэтому такие психологические факты, как идентичность и доминанты сознания индивида, не служат побочными продуктами формирования социальных структур и категорий, хотя и не являются абсолютно независимыми от социальных сил и категорий. Отношения между психологическими потребностями, динамикой и структурами индивидов, образующих культуру, и формирующими силами общественных форм и ролевыми ожиданиями их культурной среды, должно быть, кажутся равноправными, однако психика играет преобладающую роль. Социальные обычаи, паттерны и ритуалы выражают, или контейнируют, различные аспекты динамики психики, архетипических паттернов и форм, целей. Я не говорю о *непосредственной* психологической обусловленности социальных динамики и структур, но я утверждаю, что психика является их *первой* и *последней* причиной.

Антропологические исследования, подобные исследованиям Тернера и Ван Геннепа, которые никоим образом не разделяют вышеприведенную точку зрения, тем не менее, предоставляют данные, которые позволяют говорить об архетипической природе психологического опыта индивида. Эти исследования не только показывают и помогают устанавливать межкультурные аспекты и общие формы конкретных переживаний человека, но и, подобно образам мифа, дают материал для

их амплификации и, следовательно, исследования «бессознательного ядра смысла», лежащего в основе или в рамках жизненного опыта индивида.

Итак, мы обратимся к проведенным Тернером подробным антропологическим исследованиям лиминальности для амплификации восприятия лиминальности в середине жизни современных индивидов. «Символизм, связанный с лиминальной *персоной* и окружающий ее, сложен и причудлив», - пишет Тернер.

«Структурная «невидимость» лиминальных *персон* имеет двойственный характер. Они одновременно уже не классифицированы и еще не классифицированы. Поскольку они "уже не классифицированы", представляющие их символы заимствуются во многих обществах из биологии смерти, разложения, катаболизма и других физических процессов с отрицательным оттенком - таких как менструация (которая часто рассматривается как отсутствие или утрата плода)... Поскольку неопит структурно мертв, к нему могут относиться длительное или короткое время так, как относятся к трупу в его обществе (см. цитату Стобея, вероятно, из утраченной работы Плутарха: "инициация и смерть соответствуют друг другу дословно и предметно" [James, 1961, p. 132]). Неопита могут похоронить, заставить лежать неподвижно в обычной для похорон позе. Его могут окрасить черной краской, заставить жить некоторое время в обществе уродливых мумий в масках, олицетворяющих, в частности, мертвых, или же, что еще хуже, не жить (un-dead). По отношению к неопитам часто применяется метафора разложения; им разрешается ходить грязными, и их отождествляют с землей, обобщенной материей, в которую превращается каждый конкретный индивид. Определенная форма здесь становится общей материей. Их часто лишают имен и каждого называют общим словом «неопит» или "посвященный"».

(Turner, 1967, p. 96)

В этой области «уже не классифицированных и еще не классифицированных» персон мы обнаруживаем утрату личной идентичности и соединение образов могилы и чрева: образы трупов и призраков идут вместе с образами эмбрионов и неопитов. Однако теперь акцент делается на смерти и разложении. В вышеприведенной цитате из работы Тернера встречается интригующее предложение из труда Стобея: «инициация и смерть соответствуют друг другу дословно и предметно». Образы смерти и разложения удивительно подходят к тому, что происходит во время инициации и переживания лиминальности. Рассматривая греческий образ Гадеса, радикальный образ смерти и мертвых, мы видим суть этого переживания. В этом отношении миф и религия могут оказаться более полезными, чем соблюдение ритуалов, так как миф, подобно сновидению, дает собственное отображение невидимых и, возможно, в основе своей непознаваемых процессов в глубоких бессознательных областях психики. Из этой области проистекают религиозное переживание и мышление.

Тернер несколько раз ссылается на обряды и инициации, которые были неотъемлемой частью Элевсинских и Орфических мистерий в Греции. Орфизм, как религиозная философия и практика, указывает путь к внутреннему видению

лиминальности и перспективе, которую она предлагает. Учения орфизма представляют отношение к жизни и смерти, которое отражает суть видения лиминальности, также представленной образом царства Гадеса. Практикующий орфик смотрел на жизнь и на вполне сознательное переживание изнутри переживания лиминальности. Нильссон (Nilsson, 1969) отмечает, что орфизм инвертировал категории жизни и смерти в том виде, как их понимал Гомер, и даже сегодня они должны бы пониматься посредством «нормального» восприятия, «нормальных» концепций жизни и смерти, с помощью здравого смысла. Он пишет:

«... Платон упоминает учение, согласно которому тело является могилой души, где она лежит похороненной во время жизни, и добавляет, что орфики называли ее так потому, что душа заперта в теле как в тюрьме. Гомерово представление о живом теле как самом человеке и души как бледной, безжизненной тени вывернуто наизнанку полностью. Почему стало возможным подобное полное выворачивание, можно понять из фрагмента труда Пиндара. Тело, говорит он, подчиняется могущественной смерти, но душа бессмертна, так как только она исходит от богов. Душа, продолжает он, спит, когда конечности действуют, но когда люди спят, она показывает будущее в сновидениях. Это означает, что, поскольку сновидения посылаются богами и душа является божественной, душа должна освободиться от ограниченности тела для восприятия божественного, т. е. сновидений. Похожее воззрение встречается и в рассказах о необычных людях, чья душа свободно парила, пока тело лежало в трансе...».

(Nilsson, 1969, p. 24).

Орфическое учение о переселении душ также отражает лиминальное переживание и ощущение психической реальности. Когда душа покидает тело, в котором она обитает во время жизни, она входит в сферу бестелесного существования, где продолжает жить до тех пор, пока - для дальнейших испытаний или наказания - не будет вновь отправлена в другое тело. Переселение души представляет процесс ее проверки и очищения, и этот процесс заканчивается, когда душа освобождается от цикла перерождений, потому что в течение трех последовательных перевоплощений она воздерживалась от совершения греха. Душа существенна, тело несущественно. «Произошла инверсия этой жизни и другой, - обобщает Нильссон, - и этим мы можем объяснить парадокс, что тело - могила души. Когда тело умирает, душа освобождается и отправляется в другой мир. Когда душа вновь отправляется в этот мир, она оказывается в тюрьме тела» (Nilsson, 1969, p. 25).

Орфизм как религия лиминальности показывает, насколько осязаемой становится душа во время лиминальности, и при усилении ощущения психической реальности ослабевают ощущение важности материального мира. Валентность объектного мира убывает по мере возрастания силы и яркости переживания *психологической* реальности - сновидения, образа из сферы бессознательного, ощущения «тонкого тела», которое отражает психику на соматическом уровне. Консенсуальная социальная реальность также теряет убедительность, а жесткость социальных ролевых ожиданий в управлении идеалами и поведением ослабевает. Человек в состоянии лиминальности «выпадает»,

«отправляется» в «другое место», «исчезает» в социально-психологической невидимости. Здесь имеет место радикальная разновидность интроверсии и погружения в бессознательное, так что внутренний мир становится более реальным и заряженным энергией, чем внешний адаптивный контекст. Переживание мира внутренних объектов становится более важным, и взаимосвязи между этими внутренними объектами - имаго, фигуры людей, своеобразие мест, запечатленных в памяти и воображении, облик и драма комплексов и архетипов - становятся настолько притягательными и важными, что проблемы межличностных отношений или требования внешнего адаптивного контекста отходят на задний план.

Тернер дает содержательный комментарий к возможной культурной функции лиминальности: «У нас нет возможности узнать, ограничивались ли примитивные инициации сохранением традиционных знаний. Быть может, они также формировали новое мышление и новые традиции» (Turner, 1967, p. 97). Его предположение, что в период лиминальности может формироваться что-то новое и что лиминальность представляет период глубокой, хотя нередко и неясной креативности, могут подтвердить на индивидуальном уровне многие психотерапевты, которые работали с индивидами в период лиминальности середины жизни. Лиминальность становится чревом после того, как она была могилой.

Эпизод со «странствием в Гадес» в «Одиссее» ясно демонстрирует и развивает эту идею. Гадес - место мертвых, но Одиссеей обретается здесь два аспекта знания, которые должны оказать серьезное влияние на остальную часть его жизни: отрицательный аспект - он получает точное знание пределов, и положительный - он обретает долгосрочную жизненную задачу. Эта комбинация, знание пределов и утверждение в жизненной цели и задаче составляет суть знаменательного исцеления от переживания лиминальности в середине жизни. Она является продуктом инициации, и на ней основывается будущее ощущение идентичности и цели человека.

В конце эпизода с Цирцеей Одиссеей со своими спутниками сталкивается с ужасной задачей плавания в Гадес, чтобы посоветоваться с Тиресием о том, как им добраться домой. Последовательность фигур от Цирцеи до Тиресия психологически толкуется как движение от Анимы (которая, как говорит Юнг (Jung, 1961, p. 191), «устанавливает связь с общностью мертвых; ибо бессознательное соответствует мифической стране мертвых, стране предков») к мудрому старцу - фигуре, олицетворяющей мудрость и «высшую интуицию» (Там же, p. 183).

Тиресий символизирует мудрость. Слепленный Великой Богиней Герой за то, что стал на сторону Зевса в споре о сексуальном удовольствии, Тиресий получает «второе зрение» - способность видеть то, что скрывается под поверхностью, невидимое и бессознательное для других. Его знание есть знание бессознательного. (Именно Тиресий открыл истину об Эдиповом осквернении.) Эта фигура представляет знание бессознательных паттернов и фактов; его видение направлено на невидимое, психику.

Тиресий являет собой фигуру, эквивалентную той, что была описана Юнгом в автобиографии как Филемон:

«Именно Филемон научил меня относиться к своей психике объективно, как к некой реальности.

Беседы с Филемоном сделали для меня очевидным различие между мной и объектом моей мысли. А поскольку он являлся именно таким объектом и спорил со мной, я понял, что есть во мне нечто, объясняющее вещи, для меня неожиданные, которые я не готов принять».

(Jung, 1961, p. 183)

Через образ Тиресия или Филемона самость обращается к тем, кто осмелился отправиться к центру лиминальности.

Во встрече Одиссея с Тиресием мы находим аналогию встречи Юнга с Филемоном - фигурой бессознательного, которая олицетворяет мудрость, объективность и связь с источником психологической истины и знания. Его роль заключается в посвящении неопита в следующую стадию жизни и следующий уровень сознания. Сцена этой встречи в XI песне «Одиссеи» отражает один из самых ярких моментов во всей западной литературе:

«В это время душа Тиресия старца явилась,

Скипетр держа золотой; узнала меня и сказала:

- Богорожденный герой Лаэртид, Одиссей многохитрый!

О несчастливцев, зачем ты сияние солнца покинул,

Чтобы печальную эту страну и умерших увидеть?

Но отойди же от ямы, свой меч отложи отточенный,

Чтобы мне крови напиться и всю тебе правду поведать. -

Так говорил он. И в ножны вложивши свой меч среброгвоздный,

В сторону я отошел. Когда безупречный провидец

Черной крови напился, такие слова мне сказал он:

- О возвращении сладком домой, Одиссей, ты мечтаешь.

Трудным тебе его сделает бог. Забыть он не может,

Что причинил ты ему, и гневом пылает жестоким,

Злобясь, что милого сына его ослепил ты. Однако

Даже при этом, хоть много страдавши, домой вы вернетесь,  
Если себя и товарищей ты обуздаешь в то время,  
Как, переплыв на своем корабле винно-чермное море,  
К острову ты Тринакрии пристанешь и, выйдя на сушу,  
На поле жирных увидишь овец и коров Гелиоса,  
Светлого бога, который все видит на свете, все слышит.  
Если, о родине помня, ты рук на стада не наложишь,  
Все вы в Итаку вернетесь, хоть бедствий претерпите много.  
Если же тронешь стада - и тебе предвещаю я гибель,  
И кораблю, и товарищам всем. Ты смерти избежнешь,  
Но после многих лишь бед, потерявши товарищей, в дом свой  
Поздно в чужом корабле вернешься и встретишь там горе:  
Буйных мужей, добро у тебя расточающих нагло;  
Сватают в жены они Пенелопу, сулят ей подарки.  
Ты, воротившись домой, за насилия их отомстишь им.  
После того как в дому у себя женихов перебьешь ты  
Гибельной медью - открыто иль хитростью - снова отправься  
Странствовать, выбрав весло по руке, и странствуй, доколе  
В край не прибудешь к мужам, которые моря не знают,  
Пищи своей никогда не солят, никогда не видали  
Пурпурнощеких судов, не видали и сделанных прочно  
Весел, которые в море судам нашим крыльями служат.  
Признак тебе сообщу я надежнейший, он, он не обманет:  
Если путник другой, с тобой повстречавшийся, скажет,  
Что на блестящем плече ты лопату для веянья держишь, -  
Тут же в землю воткни весло свое прочной работы,

И кабана, что свиной покрывает, быка и барана  
 Жертвой прекрасной зарежь колебателью недр Посейдону, -  
 И возвращайся домой, и святые сверши гекатомбы  
 Вечно живущим богам, владеющим небом широким,  
 Всем по порядку. Тогда не средь волн разъяренного моря  
 Тихо смерть на тебя низойдет. И, настигнутый ею,  
 В старости светлой спокойно умрешь, окруженный всеобщим  
 Счастьем народов твоих. Все сбудется так, как сказал я. -  
 Так говорил он».

(XI: 90-137)

Одиссей получает от Тиресия и предостережение, и задание: с одной стороны, он должен устоять перед искушением удовлетворить свой голод, похитив и убив коров и овец Гелиоса; с другой стороны, он, он должен отнести весло корабля так далеко внутрь страны, чтобы люди не узнали его, и установить его там в честь Посейдона. Таким образом, ему дается поручение выполнить требования доминанты коллективного сознания (солнечного бога Гелиоса) и отдать должное ранее неучтенной доминанте коллективного бессознательного (бога моря Посейдона).

(В скобках отметим, что запрет на коров Гелиоса оказался непосильным для голодных спутников Одиссея. Испытывая сильный голод, они убивают животных, когда Одиссей спит, и за это их корабли поражает молния и они тонут. Одиссей с трудом спасается на плоту из обломков разбитого корабля.)

Новое состояние сознания, которое формируется на основе длительного переживания лиминальности середины жизни, включает в себе двойной смысл - основных пределов и более широких целей и задач. Оба аспекта этой психологической установки поддерживаются религиозной восприимчивостью, которая является носителем их смысла и значения: прерогативы коллективного сознания и требования коллективного бессознательного распознаются и почитаются как исходящие от «богов». Присутствует ощущение, что оба они поддерживаются архетипическими силами.

В своей автобиографии Юнг описывает это сложное сочетание установок более личным психологическим языком. По завершении периода конфронтации с бессознательным в возрасте сорока трех лет Юнг обрел твердую веру в то, что все, чему он научился на этом опыте, заключало в себе нравственный императив выполнения запросов коллективного сознания (культуры) и почитания бессознательного деймона, который мучил и преследовал его с раннего детства. «Тяжелым заблуждением, - пишет он, - является мысль, что достаточно достичь



некоторого понимания образов и что познание может здесь остановиться. Интуитивное понимание их должно трансформироваться в этическое обязательство» (Jung, 1961, p.192-193). Это высказывание отражает этическое обязательство по формированию жизни в соответствии с ограничениями и задачами, поставленными интуитивными открытиями, обретенными во время инициации при спуске. Эти факторы совместно формируют внутреннее ощущение направления и смысла. Это положение обобщается в ретроспективных размышлениях Юнга о смысле его переживания лиминальности в середине жизни, приведенных им там же спустя сорок пять лет после события:

«Когда я возвращаюсь к прошлому и перебираю в памяти все случившееся со мной тогда, мне кажется, что это было послание - род приказа. Эти образы содержали нечто, относившиеся не только ко мне. Именно тогда я начал сознавать, что отныне не принадлежу себе, что у меня больше нет на это права. Мои научные изыскания относились к областям, в ту пору наукой еще не освоенным. Я экспериментировал над самим собой, но задачу ставил шире - «пересадить» результаты моего субъективного опыта на реальную почву, иначе они останутся фактами моей личной биографии. Тогда же я заставил себя целиком подчиниться собственным психическим состояниям. Я их любил и одновременно с тем ненавидел, но они были моим единственным достоянием. Посвящая свою жизнь их изучению, я понимал, что лишь таким образом смогу переживать свое бытие как нечто всеобщее».

(Jung, 1961, p. 192)

Юнг описывает ощущение своего призвания - «посадить плоды моего опыта в почву реальности» - с помощью сельскохозяйственной метафоры, не столь уж далекой от задания, данного Одиссею: установить весло, эмблему его переживания в водах бессознательного, в земле, где другие никогда не слышали о море (во времена Юнга - о научном сообществе). Это задание обязывает Одиссея уважительно относиться к его опыту на море, выразить и символизировать его для других. Это побуждение не всегда носит миссионерский характер, хотя может также корениться в требовании представить зримые доказательства внутреннему переживанию. Одиссей призван продемонстрировать эмблему бога, который больше всего отравлял его существование: Посейдона Сотрясателя Земли, Владыки Недр. Для Юнга этот бог олицетворял психику, которая была для него нуминозным деймоном креативности (cf. Jaffé). Юнг вышел из переходного периода середины жизни с единственным обязательством по отношению к психике.

В одной из предыдущих глав я процитировал ученого-классика Онианса, который сказал, что для древних греков «душа» (*psyché*) дремлет, когда человек бодрствует и занимается мирскими делами, сражается, приспособляется и т.д. Душа пробуждается только во время сна и при смерти. Эта точка зрения очень похожа на инверсию психологической установки и взгляда на жизнь, примером чему служит орфизм, с его изменением ценностей и «нормального» ощущения реальности, сновидениями и обретением «другого мира» в реальности за счет материального повседневного телесного мира. На стадии лиминальности середины жизни более полно осознается *psyché*, субъективный фактор на заднем плане нашего

переживания, душа, дремлющая и незримая при ярком свете бодрствующего сознания. Основным результатом лиминальности середины жизни является сознание души или душа-сознание.

С учетом сказанного и тождественности греческих слов для обозначения души и бабочки (оба понятия выражаются словом *psyché*) я представлю сновидение женщины, оказавшейся в глубинах лиминальности середины жизни. На сознательном уровне она ничего не знала о психологическом смысле символизма в ее сновидении. Я рассматриваю это сновидение как парадигму лиминальности середины жизни и ее отдаленного исхода.

«Я уныло бреду по дороге. Наткнувшись на могильный камень, опускаю взор и вижу мое имя на нем. Поначалу я испытала потрясение, но затем странное облегчение. Стараюсь извлечь труп из гроба, но понимаю, что этот труп и есть я. Становится все труднее держать себя в руках, так как практически ничего не осталось, что могло бы удерживать тело в целостности.

Я проникаю через дно гроба в длинный темный тоннель. Иду дальше и прихожу к небольшой, очень низкой двери. Появляется дряхлый старик и говорит: "Наконец ты пришла". (Я замечаю в его руках жезл, обвитый двумя змеями с обращенными друг к другу головами.) Спокойно, но целенаправленно он приносит бесконечно длинное египетское полотно и обортывает меня им с ног до головы, так что я становлюсь похожей на мумию. Затем он подвешивает меня вверх ногами на один из многих крюков на низком потолке и говорит: "Ты должна быть терпеливой, так как это займет много времени".

Внутри кокона темно, и я не могу разглядеть, что происходит. Поначалу мои кости удерживаются вместе, но затем я начинаю чувствовать, что они отделяются друг от друга. Затем все становится жидким. Я знаю, что старик положил внутрь одну змею сверху и другую снизу, и они перемещаются сверху вниз, вперед и назад, из одной стороны в другую, образуя восьмерки.

В это время я замечаю, что старик сидит у окна и смотрит, как проходят времена года. Я вижу приход и уход зимы, весны, лета и вновь зимы. Проходят многие времена года. В помещении нет ничего, кроме меня в коконе со змеями, старика и окна с видом на времена года.

Наконец старик разворачивает кокон. Там находится мокрая бабочка. Я спрашиваю: "Она очень большая или маленькая?"

"И то, и другое, - отвечает он. - Теперь мы должны идти в солнечную комнату, чтобы обсушить тебя".

Мы идем в просторное помещение с большим кругом, вырезанным сверху. Я ложусь на круг, чтобы обсохнуть. Старик наблюдает за этим процессом. Он говорит мне, что я не должна думать о прошлом или будущем, но просто "быть здесь и не двигаться".

Наконец он приводит меня к двери и говорит: "Уйдя отсюда, ты можешь идти на все четыре стороны, но ты должна жить в середине жизни".

Теперь бабочка взлетает в воздух. Затем она спускается на землю и идет по грязной дороге. У нее постепенно появляется голова и тело женщины. Бабочка поглощается, и я могу чувствовать и видеть ее в своей груди».

## Глава 7

### НА ЖИЗНЕННОМ ПУТИ ПОСЛЕ СЕРЕДИНЫ ЖИЗНИ

Гермес, ибо тебе больше из всех богов нравится быть спутником человека...

Илиада

Во всех своих размышлениях о Гермесе и о душе в середине жизни я лишь слегка затронул роль Гермеса как спутника. Остановливаясь подробно на таких его функциях, как *проводник* (через защитные рубежи к трупам, который необходимо возвратить и похоронить), *похититель* (имущества «брата») и *защитник* (от овладения силой богини), я не уделил достаточно внимания другой классической характеристике Гермеса - друга и спутника людей. В данной главе я особо остановлюсь на этой стороне Гермеса, ибо основной ценностью, которую можно извлечь из периода кризиса и неразберихи, является религиозная установка, а именно, продолжающееся и по завершении переходного периода середины жизни осознание присутствия Гермеса в жизни человека.

Свое вдохновенное исследование по Гермесу Кереньи заключает следующим предложением: «Для всех тех, для кого жизнь является любовным или духовным приключением, он - общий проводник. *Koinos Hermes!*» (1976, р. 91). Эти заключительные слова призваны выделить существенную особенность Гермеса и указывают на мифическое ядро, вокруг которого вращаются размышления в этой главе.

Что подразумевает Кереньи под *koinos Hermes*? В греческом языке прилагательное *koinos* означает «обычный, находящийся в общем владении... общий для всех людей, общественности» (общий Гермес). Оно также может обозначать «посредственность» в смысле чего-то ничтожного, профанирующего или даже вульгарного (вульгарный Гермес). Греческий язык, на котором написано Евангелие, называется *koine*. Это несколько вульгарный диалект простого народа. По отношению к государству и *полису (polis) koinos* - существительное, обозначающее «общее достояние», то, чем совместно владеют все члены сообщества и что в равной степени принадлежит всем людям в данном сообществе (Гермес как общее достояние). Поэтому в своем заключительном приветствии Гермесу Кереньи хотел указать на общедоступность Гермеса для каждого: «Для всех тех, для кого жизнь является любовным или духовным приключением, он - *общий* проводник». Гермес

не входит в социальную или культурную, интеллектуальную или религиозную элиту, во всяком случае, не более чем бессознательное, которое, как мы сегодня считаем, руководит, ворует, заботится о душе, защищает и является недоступным для тех, для кого жизнь является приключением...

*Koinos* имеет и другое значение, которое наиболее подходит для нашего рассмотрения Гермеса как спутника на пути в лиминальность середины жизни, при переходе через нее и за ее пределами. При употреблении этого прилагательного по отношению к людям оно указывает на человека, который «беспристрастен, любезен, доступен». Присоединив к нему суффикс *toys*, греки образовали существительное *koinotays*, обозначавшее как «любезность», так и «общее владение, товарищество». Поэтому применительно к Гермесу («*Koinos Hermes!*») этот эпитет указывает на доступного и компанейского Гермеса - бога, который привносит чувство товарищества в человеческое общение и качество общности в группу.

Часто бывает так, что два путника буквально или метафорически встречаются в лиминальном пространстве и чувствуют присутствие Гермеса: между ними внезапно возникает необыкновенно напряженная атмосфера близости. Вначале один ведет разговор, затем другой, и нить беседы проходит через бурный поток на что-то намекающих, но незаконченных мыслей и едва различимых жестов, которые сближают их и делают их отношения глубже. Возникает чувство непосредственной близости, связи и единения общими узами духовного родства и появляется удивительно важный потенциал для глубокого переживания этой части странствия по жизни. Психика изливается в форме историй, секретов, желаний, сновидений, воспоминаний, и ее потоку не препятствуют различия в общественном классе, месте рождения или происхождении, возрасте, уровне образования и психологическом типе личности, которые в иных обстоятельствах оказались бы непреодолимыми. Это общение может протекать через разные каналы - через уста, руки, глаза. И не это ли одна из наших самых устойчивых надежд и фантазий - найти где-то в пути спутника и душевного друга? Быть может, мы бессознательно ищем Гермеса, чувство общности, которое доставляет нам этот архетип, когда мы вместе проходим дорогой лиминальности. Сходство того, что психологически проявляется в этом пространстве, и того, что в психотерапии называется переносом, не случайно: Гермес - бог переноса.

Стремление к товарищескому общению с Гермесом имеет два аспекта: стремление к самому странствию, пребыванию в странствии, а также стремление к глубокому чувству близости и общности. «Его спутниками являются спутники по странствию, - пишет Кереньи, - не те, которых он хочет отвести домой, как Одиссей своих товарищей, а те, к которым он присоединяется... Вместе со спутниками человек переживает открытость, доходящую до высшей степени чистой обнаженности, как если бы он, находящийся в пути, оставил позади всю одежду или оболочку» (р. 14). Герметическое странствие предполагает эту глубокую форму общения, «высшую степень чистой обнаженности». Этот вид радикальной близости без чувства смущения является признаком области Гермеса. Переживание жизни и мира в границах этого архетипа означает переживание существования «в пути» и открытие там первенства дружеского общения и взаимности, которое существует между обнаженными душами.

«Ибо общность (*communitas*), - пишет Виктор Тернер, - имеет экзистенциальное качество; она предполагает целостного человека в его отношении к другим целостным людям». Тернер подчеркивает, что лиминальность неизменно включает переживание *общности (communitas)* среди тех, кто находится в ней, в отличие от иерархически структурированных социальных отношений, которые имеют место в других обстоятельствах. «Структура обладает когнитивным качеством, - продолжает Тернер, - Леви-Стросс считал, что в сущности она представляет набор классификаций, модель размышления о культуре и природе, упорядочения общественной жизни. Общность также обладает потенциальностью: она часто употребляется в сослагательном наклонении. Отношения между всеми людьми порождают символы, метафоры и сравнения; их продуктами является не правовые и политические структуры, а искусство и религия».

(Turner, 1969, p. 127-128).

По поводу общности Тернер цитирует Мартина Бубера - великого современного еврейского «поэта-пророка»: «Общность означает бытие одного человека не рядом (и, можно было бы добавить, не над или под), а с другим человеком из множества людей. И это множество, хотя оно и движется к одной цели, тем не менее, переживает везде поворот, динамическое обращение к другим, истечение от Я к Ты» (Там же, p. 127). В общностях, созданных людьми, собравшимися в переживании лиминальности или благодаря ему, нет положений «рядом» и «один выше», а «другой ниже». Вместо этого мы встречаем здесь «истечение от Я к Ты», общительность, формирование символа и метафоры - коллективное проявление Гермеса.

Тернер выделяет элемент общности (*communitas*) в группах лиминальных персон, тогда как Кереньи представляет совместное странствие двух влюбленных как ключевое переживание дружеского общения с Гермесом. Свадебное путешествие, по его мнению, амплифицирует основные особенности герметического странствия и тот вид близкого общения, который встречается в лиминальное время и в лиминальном пространстве.

Бубер, должно быть, имел в виду аналогичную модель для определения отношений Я-Ты: его концепцию можно представить как странствие двух влюбленных душ, которые представляют в своем воображении и помогают представить другому реальность целостной психологической личности. Отношение Я-Ты смешивает субъектов в зоне общей субъективности, где все важные объекты мира имеют субъективную ценность и значимость и по этой причине продолжают существовать в этой области.

Это имеет в виду и Кереньи, упоминая свадебное путешествие. Но, в отличие от Бубера, он помещает переживание вне структур нормальной общественной жизни. Этот момент не так сильно выделен у Бубера. Кереньи пишет: «Разве не отправляются в свадебное путешествие те, кто стремятся освободиться от обязательств перед обществом, в котором они выросли и с которым они тесно связаны, и те, кто хотят быть безоговорочно и безгранично открытыми друг перед другом, как две обнаженные души (*Hochzeitstreise*)»? (1976, p. 14). Здесь в том, что мы называем свадебным путешествием, собираются вместе стремление к свободе от

социальных ограничений, переживание лиминальности и глубокое чувство близости.

Свадебное путешествие, конечно, представляет рискованное погружение в лиминальность, находящуюся между статусами и идентичностями, и поэтому происходит в психологической области, где доступен весь набор лиминальных переживаний. Эмоциональная валентность свадебного путешествия может легко колебаться и в сторону образов спуска в подземный мир, как в мифическом захвате Персефоны Гадесом и последующем их свадебном путешествии в страну мертвых, и в сторону перехода Я-Ты через неведомые земли и приятные моменты времени, сопряженные с изменением сознания. Свадебное путешествие может оказаться опасным периодом эмоционального подъема и напряженного беспорядка или же периодом деликатного дружеского общения и беззащитной близости. Присутствие Гермеса предполагается на обоих концах этого спектра: на одном - как похитителя и трикстера, на другом - как стимулятора переноса и душевного общения. Кереньи объединяет эти два аспекта присутствия Гермеса в предложении, которое идет сразу после процитированного отрывка: «Не является ли это путешествие "*Heimführung*" ("отвозом домой" невесты), а также "*Entführung*" ("бегством с возлюбленным") и поэтому "герметичным"?» (Там же).

*Heimführung*, или отвоз невесты домой, относится к древнегреческой практике похищения невесты, которая также встречается и у других народов, когда мужчины одного племени совершали набеги на другие племена, обычно ночью, с целью похищения женщин и превращения их в своих невест. Комментируя этот вид похищения в связи с исследованием по Гермесу, Норманн О. Браун пишет следующее:

«Первобытные общины выходят за пределы своих границ в поисках не только материальных благ, но и жен. И поскольку передача женщин из одной семейной группы в другую сопряжена с такими же опасностями и трудностями, как и передача собственности, обычаи и традиции, сложившиеся вокруг брака, имеют сходство с обычаями и традициями, определяющими торговлю. Похищение невесты, следы которого сохранились в брачных обычаях греков, происходит по той же схеме, что и обмен по взаимному согласию на похищение; формально оно соблюдается даже при согласии семьи невесты на брак. В эпоху деревенских общин праздники на границе предоставляли удобный случай как для заключения брака, так и для торговли. Таким образом, традиция заключения сексуальных договоренностей на праздниках существовала уже в классические эпохи. «Похищение» незнакомой женщины было магическим актом, который совершался в обрядах на границе. Именно так Гермес стал покровителем магического искусства обольщения и брака.»

(Brown, 1969, p. 43-44)

У Кереньи слово *Heimführung* включает в себе ссылку на сцену отправки похищенной невесты домой, и это путешествие представляет герметическое событие, особенно когда невеста готова сотрудничать и идет на это добровольно.

Ибо в этом случае магия Гермеса возымела действие потому, что невеста была соблазнена. Это второе значение слова *Entführung* у Кереньи. С одной стороны, оно означает «бегство с возлюбленным», когда двое возлюбленных украдкой ускользают ночью и отправляются в свадебное путешествие без благословения семьи или общества. Но оно может оказаться не связанным с браком и означать просто «обольщение», магическое действие, посредством которого возлюбленный чарами преодолевает сопротивление другого возлюбленного или возлюбленной и мягко убеждает его или ее уступить бессознательному желанию без обязательств по обеспечению в будущем очагом и домом. Поэтому *Entführung* может иметь значение «быть введенным в заблуждение», и здесь Гермес играет роль трикстера. Извилистый путь герметического странствия внезапно исчезает или превращается в тупик («Мало пользы он приносит и ночью бесконечно обманывает племена смертных» (*Hutn*, 577-578)). Герметическое странствие характеризуется неясностью и сложностью, и его качества и исход во многом непредсказуемы. Мы можем думать, что нас ведут домой, когда в действительности нас взяли только на прогулку.

Неясности, составляющие неотъемлемую часть лиминальности, свадебного путешествия и структуры при отсутствии явных противоречий, согласуются с наблюдениями Кереньи: «Странствие - лучшее условие для любви» (Там же). «Странствие» в смысле свадебного путешествия, по Кереньи, означает переход в лиминальность и прохождение через нее и отличается от «поездки». Торговцы, государственные деятели и туристы «совершают поездки». Лиминальные персоны «странствуют». Кереньи пишет:

«... мы должны... вообразить часто воспринимаемую реальность «странствия» как нечто совершенно особенное... Одиссей не «путешественник». Он - «странник»... не только по причине переездов с места на место, но и в силу его экзистенциальной ситуации. Путешественник, несмотря на переезды, придерживается постоянной базы, даже если она узко не ограничена. С каждым шагом он овладевает следующим куском земли... он всегда остается привязанным к надежной почве под ногами... Возле каждого очага, повстречавшегося на его пути, он требует предоставления ему гражданства... Его хранителем является не Гермес, а Зевс - бог безграничных просторов и надежной тверди. Напротив, ситуация странника определяется движением, неустойчивостью. Тем, кто глубже укоренился, даже путешественнику [*sic*]], кажется, что он всегда находится в полете. В действительности он заставляет себя исчезнуть ("испариться") для всех, в том числе и для себя. Все вокруг становится для него призрачным и невероятным; даже его собственная реальность кажется ему призрачной. Он полностью поглощен движением, но не человеческим общением, которое могло бы связать его».

(Kerényi, 1976, p. 12-14).

Таким образом, это не просто акт поездки, который определяет герметическое странствие и составляет «оптимальное условие для любви», а скорее состояние лиминальности, точным словом для которого является «пребывание в пути».

Понятие «странствия» у Кереньи, которое по существу совпадает с моей идеей «плавания», включает ощущение нереальности и невероятности. Странники или плователи воспринимаются подобно призракам, даже для самих себя («Разве это делаю я?»); они исчезают из поля зрения своих стабильных друзей и окружающих, растворяются в воздухе («испаряются»), эмоционально исчезают; они избегают социальных обязанностей и обязательств, уклоняются от ответственности, ускользают от понимания, дрейфуют, прячутся, исчезают. Эти глаголы характеризуют движения Гермеса. Это и есть его мир. Однако в этом мире парадоксальным образом появляется особая возможность уникальной любви и дружеского общения, которые превосходят коллегиальность по напряженности и уступают ей по надежности.

Какой смысл тогда имеет утверждение, что «странствие» составляет «оптимальное условие для любви»? «Теснины, над которыми «испарившийся» пронесется подобно призраку, - пишет Кереньи, - могут оказаться безднами невероятных любовных приключений - островами и бухтами Цирцеи и Калипсо; они также могут оказаться безднами в смысле отсутствия возможности стать на твердую почву и наличия возможности дальнейшего плавания между жизнью и смертью» (Там же, р. 14). «Призрак» - эквивалент «души», и в лиминальности душа пробуждается и освобождается. Таким образом, в этот переходный период Гермес ведет человека, входящего в психологические области, которые в других обстоятельствах остаются неизвестными, недоступными или запрещенными - «острова и бухты Цирцеи и Калипсо». Пробуждаясь на стадии лиминальности и освобождаясь от уз привязанности и верности традиционному сообществу, душа также освобождается от убаюкивающих эффектов привычек, паттернов и идентификаций. Человек теперь способен переживать «теснины» и «бездны» существования и вступать в «невероятные любовные отношения» с другими душевными фигурами - носителями огромных субъективных значений и проекций архетипического бессознательного, которые часто сияют нуминозностью и предвещают исцеление и спасение. В этом состоянии перенос архетипичен, что придает любви особую лучающую интенсивность.

Архетипический перенос расширяется также на весь огромный мир. Мир предстает в виде необъятного поля души, пропитанного сверху донизу *анимой, anima mundi*. Каждый объект и человек в нем является душевной фигурой и требует внимательного исследования; каждый предмет вызывает ощущение важности и символической значимости, значительно выходящих за пределы того, что может быть понято людьми, которые живут в бесцветном мире (персоны) дорожных знаков, налогов и прагматических стратегий меновой торговли. В этом герметическом пространстве «отсутствует возможность стать на твердую почву», поскольку «твердая почва» состоит из идентификаций, обязательств и привязанностей, когда чувства тревоги и неуверенности, вызванные этим состоянием, часто считаются малозначительными по сравнению с его положительной религиозной ценностью.

Однако когда мы вступаем в сферу лиминальности и в мир Гермеса и остаемся там столько, чтобы за это время могла произойти глубинная психологическая трансформация, душа начинает компенсировать это состояние сознания реализациями *его* односторонности и зарождающимся осознанием положительных ценностей того, что осталось вне этого мира и было исключено из него. Постепенно начинает появляться сбалансированное переживание противоположностей,



существенно отличное от разделения на черное и белое, которое раньше необходимо было для стимуляции полного вхождения человека в переходный период. О возрастании уровня сбалансированной валентности свидетельствуют такие противоположности, как странствие и дорога по сравнению с ведением домашнего хозяйства и очагом; неустойчивость, перемены, новизна, непостоянство по сравнению с устойчивостью, последовательностью, надежностью, основательностью; невероятные любовные отношения и душевное общение субъективностей по сравнению с «добрыми отношениями» и надежными обязательствами; личность по сравнению с характером. Теперь необходимо ослабить напряжение этих противоположностей, но не за счет подавления одной стороны, а путем их интеграции.

Многих из нас, конечно, привлекает интенсивность переживания, доступная в мире Гермеса, даже когда мы боимся его побочных эффектов в виде неуверенности, неустойчивости и уязвимости. С другой стороны, нас также привлекает перспектива уверенности при укоренении в домашнее хозяйство и очаг, даже когда мы боимся его сковывающих побочных эффектов в виде рутины, скуки и предсказуемости. Существует ли возможность избежать мнимой неизбежности успокоения в скучном браке после увлекательного ухаживания и герметического медового месяца? Отражает ли стадия лиминальности середины жизни только мимолетное переживание без приобретенного чувства психологической ценности или способности трансформировать сознание? Остается ли Гермес?

К счастью для индивидуации человека, длительное переживание лиминальности в переходный период середины жизни делает невозможным полное возвращение к *status ante quo*. Некоторые из знаний, полученных на стадии лиминальности, должны сохраниться при переходе человека в новый период стабильности и консолидации.

Но сколько таких знаний сохраняется? Здесь мы сталкиваемся с ключевой психологической проблемой и задачей «реинтеграции» - третьей стадией переходного периода середины жизни. При констелляции вышеупомянутых противоположностей психика требует целостности. Однако Эго стремится решить проблему противоположностей и созданного ими психического напряжения путем принятия одной стороны (и идентификации с ней) и непринятия (и подавления) другой. Это приводит к конфликту между Самостью, которая состоит из противоположностей и желает их брачного «союза», и Эго, которое не выносит напряжения и добивается надежности и комфорта посредством зашитых реакций, односторонности и идентификации. Таким образом, главная задача на этой стадии, когда противоположности поддерживают лояльность Эго с равной настойчивостью и убежденностью, состоит в том, чтобы поставить Эго на службу Самости, уговорить его терпеть напряжение психологической алхимии, т. е. постараться объединить противоположности в амальгаме, которая станет совершенно новым элементом - психологическим «золотом». Это золото, «наше золото», как его называют алхимики, являет собой сознательное присутствие Самости в будничном мире индивидуального (egoic) существования.

Гермес остается не как доминирующий архетип, каким он был в период лиминальности, а как фактор психологического движения и изменения. Оптимальный результат переходного периода середины жизни, как мне кажется, заключается в создании переделанного, психологически более емкого, а

следовательно, и более сложного сознательного ощущения идентичности. Однако это ощущение принимает форму не каменного памятника личности, а уникально и решительно канализированного потока либидо, что все еще оставляет место для плавания в лиминальности. Об этой установке свидетельствует греческий обычай держать изображение Гермеса у ворот или у входа в дом. Статуя Гермеса в этом месте говорит о том, что рядом находится дорога, и, даже когда вы сидите у домашнего очага, странствие *всегда* возможно. Таким образом, в рамках вновь интегрированной установки сознания сохраняется восприимчивость к постоянно лиминальному состоянию психики и длительному присутствию Гермеса.

Но это идеальная ситуация. Психологическая опасность на третьей стадии переходного периода середины жизни состоит в избыточном исключении лиминальности из здания идентичности и сознания, которое строится на этой стадии. Эти структуры, которые были мало выражены на стадии лиминальности, теперь начинают быстро разрастаться, и они способны блокировать бессознательное до такой степени, что лиминальность лишь едва ощущается. Непреложность установок и мнений может только усилиться, когда человек минует середину жизни и вступит в зрелый возраст. Таким образом, одна из основных психологических задач людей в период после середины жизни заключается в идентификации способов эффективного пребывания в контакте с лиминальностью, поскольку это может вступить в противоречие с внутренним содержанием их вновь обретенных структур. В оставшейся части этой главы я постараюсь предложить несколько практических способов сохранения подобного контакта.

Ранее я рассматривал идею, что, когда мы переживаем лиминальность и в связи с этим испытываем состояние запутанности и замешательства, рядом с нами находится Гермес в качестве проводника, защитника, какявление бессознательного. Здесь я хотел бы развить эту идею и высказать предположение, что когда присутствие Гермеса означает, что мы находимся в лиминальности или рядом с ней. Таким образом, если мы в состоянии определить мимолетное присутствие Гермеса в периоды стабильности и устроенности, то, вероятно, нам легче будет сохранять контакт с лиминальностью и поддерживать активную диалектику между устроенностью и лиминальностью.

Когда мы ощущаем присутствие Гермеса в повседневной жизни? Сновидения, конечно, представляют *locus classicus* деятельности Гермеса и появления лиминальности во все периоды и на всех стадиях жизни. Но существуют и другие события, в которых можно заметить деятельность Гермеса. Древние греки, к примеру, видели присутствие Гермеса в паузах в разговоре: когда все умолкает, по комнате проходит Гермес. Так, лиминальный мир Гермеса внезапно открывается в разгар развлечений и во время статусных собраний, и вы испытываете тревогу перед сверхъестественным и непредсказуемым, перед лиминальностью. Такое внезапное наступление темноты в полдень знаменует появление Гермеса.

Представим себе другой сценарий. Вы собираетесь отправиться в путешествие. Вы заблаговременно платите за проезд, приобретаете дорожные чеки, оформляете страховые полисы, загружаетесь дорогостоящим багажом и за три месяца бронируете место в гостинице. Наконец, вы отправляетесь в путь как путешественник и турист, но, очевидно, что не как странник. Но самолет возвращается на ремонт и вылетает на несколько часов позже; багаж по ошибке отправили в другую часть мира; вы теряете дорожный чек, и этот чек вовсе не

фирмы *American Express*, еда вызывает у вас недомогание. За все это отвечает трикстер Гермес, и вы неожиданно странствуете в лиминальности вместо того, чтобы с комфортом путешествовать по твердой поверхности к определенной цели. Когда мир побеждает Это, душа может всплыть на поверхность; затем фантазия и воображение, бессознательное получают шанс выйти на сцену и быть замеченными.

В предисловии ее мужа к книге по Гермесу Магда Кереньи рассказывает историю, которая иллюстрирует способность автора замечать присутствие Гермеса в ситуации внезапных перемен: «... Гермес мог... обнаружить свое присутствие через противоположность», - пишет она и приводит случай, описанный Кереньи в его дневнике:

«... Панамский перешеек. Впервые это случилось с книгой Анатоля Франса *Révoque des Anges* в греческом переводе... И теперь у меня вновь украли Анатоля Франса - *Thais* в не очень хорошем переводе; томик исчез вместе с зарезервированным мною креслом... Не собирается ли Гермес вновь сыграть со мной в ту же игру? Во всяком случае, у меня осталось чувство обворованности, чего-то сверхъестественного, смутное ощущение перемены обстоятельств - поистине чего-то герметического».

(Kernyi, 1976, p. V).

Кереньи был хорошо знаком с лиминальностью и странствованием. Беженец из Венгрии, он жил жизнью свободного ученого в Асконе (Швейцария), где часто чувствовал себя одновременно и дома, и за границей. Поэтому ему было хорошо знакомо «смутное ощущение перемены обстоятельств», отмеченное в его дневнике в 1952 г., через десять лет после того, как ему разрешили покинуть родину и жить в Швейцарии. Это было ощущение едва уловимого присутствия Гермеса в событиях и близости лиминальности.

Что можно сказать о семейной жизни как возможном месте герметического богоявления? Супружество часто считают одним из тех устойчивых институтов традиционной жизни, которые решительно исключают лиминальность из сферы своих полномочий. В случае бракосочетания двух людей переживание свадебного странствия по лиминальности исключается, так как риски глубокой близости обмениваются на безопасность, заключенную в повторяющихся семейных паттернах. Архетипический перенос замещается личным переносом как связующим элементом взаимоотношений. К сожалению, это приводит к омертвлению брака и возникновению потребности в переживании лиминальности и мира Гермеса (в одном из вариантов - «невероятных любовных приключений») за пределами брачных границ. Возможно ли после переходного периода середины жизни заключить брак так, чтобы сохранить понимание Гермеса в рамках постоянных моногамных отношений? Может ли брак быть тем местом, где диалектика структуры и переноса занимала бы центральное место?

Если все указанное возможно, то как это можно осуществить? Ответ на этот вопрос заключается во внимательном отношении к присутствию Гермеса в семейной жизни, и ответственность за это целиком лежит на психологической установке лица,

состоящего в браке, а не на системе или предполагаемой врожденной «природе» брачных отношений. Стратегия изменения брачной системы путем плохого выполнения правил игры, чтобы сделать ее более «открытой», может не только внедрить лиминальность, но и серьезно подорвать структуру. Вы получаете лиминальность, но теряете брак. Поскольку Эго склонно устранять напряжение между противоположностями путем идентификации с той или иной стороной воспринимаемой полярности, мы полагаем, что этот предпочтительный выбор лиминальности, по сравнению со структурой, является преимущественно одной из уловок Эго. Как техника сохранения диалектики структуры и лиминальности в браке это имеет очевидные недостатки.

Однако брак в большинстве случаев побуждает человека к идентификации со структурой и поэтому чаще в жертву приносится лиминальность, чем структура. Предполагается, что брак, подобно родительской семейной системе, должен исключать хаос жизни, а потому и Гермеса, и мир лиминальности. Это допущение, которое является возвратом к детскому наивному представлению о безопасности, предоставляемой браком и семейной жизнью, отражает работу личного переноса в браке. Когда дело обстоит таким образом и в браке появляется возможность сохранения диалектики между структурой и лиминальностью, Эго терпит поражение: предположения Эго о защищенности и преобладании мощи структуры над лиминальностью опровергаются текущими событиями.

«Что ты сделал с моими ключами?!» Пусть это выражение означает типичную реакцию, которая встречается в семейной жизни, когда Гермес одерживает победу над Эго и лиминальность угрожает существованию Эго. Раздражение в этой реакции обусловлено поражением Эго (Мне немедленно нужны ключи! Мне нужно кое-куда сходить!), и неодобрительная реакция заключает в себе предположение, что структуры брака должны обезопасить человека от случайностей, путаницы и неприятностей жизни, от лиминальности. Эта основанная на переносе реакция также отражает сопротивление присутствию Гермеса и лиминальности. Гермес, подобно вору, проник в дом и похитил ключи. Вас обманули. Вы бессознательно положили ключи не на то место, и, порицая свою жену, вы осуждаете свою неорганизованность. Это отражает не только дурное обращение с вашей женой, но и критику Гермеса. Таким образом, вы упускаете возможность обратить внимание на работу бессознательного за сценой. Здесь упущена возможность включения лиминальности в рамки структурированного существования брака.

Когда случайные и бессознательно детерминированные события препятствуют осуществлению намерений Эго, в каких бы жизненных обстоятельствах это ни происходило, в том числе и в браке, это означает, что Гермес начал действовать, и лиминальность предоставляет непосредственную возможность, которой надо воспользоваться для сохранения этой диалектики.

Аниела Яффе описывает определенную личностную установку, которую я очень рекомендую. «Юнг реагировал в типичной для него манере», - пишет она в своей книге «О жизни и трудах К. Г. Юнга».

«Мы создали архив НЛО... который состоял из многочисленных книг и специальных работ по НЛО, а также фотографий, вырезок из газет со всего мира, писем,

сообщений о сновидениях, заметок самого Юнга. Они быстро заполнили несколько книжных полок и пять или шесть папок, которые по причине нехватки места я разместила в двух разных ящиках стола. Однажды в послеобеденное время Юнг не мог найти изображение НЛО, которое он хотел показать посетителю, - досадное, но не очень важное событие. Поскольку я в тот день работала в своей квартире, кто-нибудь из домашних слуг мог бы позвонить мне по телефону, и я в двух словах уладила бы дело. Но такой выход из положения никогда не пришел бы ему в голову. Когда в подобном затруднительном положении предлагалось такого рода удобное решение, он, он отвергал его. Это объясняется не его неприязнью к телефону и другим современным техническим новинкам, а базисным отношением ко всему происходящему: он предпочитал, чтобы события развивались своим путем. "Не вмешиваться!" - была одна из его руководящих аксиом, которую он соблюдал до тех пор, пока не появлялась возможность без опасности занять выжидательно-наблюдательную позицию... Эта позиция Юнга была диаметрально противоположна позиции праздности; она возникла из характерной для исследователя любознательности в отношении жизни и событий. События происходили, и он позволял им происходить, не отворачиваясь от них, внимательно наблюдая за их развитием, терпеливо выжидая, какой будет результат. Юнг никогда не исключал возможность, что жизнь лучше корректирующего ума знает, как ей следует поступать, и его внимание было направлено не столько на сами предметы, сколько на неизвестный фактор, который организует событие за пределами воли и знаний человека. Он стремился понять *скрытые намерения организатора* и проникнуть в его тайны так, чтобы ни одно из событий не было слишком тривиальным и ни один момент не был бы слишком кратковременным» (*Курсив М. Стайно*).

(Jaffe, 1971, p. 102)

Таким образом воздаются почести Гермесу и с ним сохраняется дружеское общение в структурированных областях жизни. Гермес и лиминальность почти равнозначны, когда мы сидим за столами, или у домашнего очага с подругами, или работаем в наших садах.

Предполагается, что Юнг (и вслед за ним - юнгианские аналитики) выдвигал постоянную лиминальность как психологический идеал (Nomans, 1979, p. 208). Для нашего обсуждения это предположение означает, что после завершения переходного периода середины жизни не должно происходить ни обновления психологической структуры, ни формирования стабильного ощущения идентичности. (Говорят, Юнг считал, что Одиссей должен вечно странствовать по земле.) Критика этой юнгианской позиции исходила от учеников Юнга, которые сами отдавали предпочтение обязательствам перед коллективными институтами и адаптации Эго к существующим социальным формам. С другой стороны, юнгианцев обвиняют в переходе на сторону структуры, в излишней приверженности развитию сознания и адаптации Эго к обществу и культуре, избыточному недопущению Гермеса и лиминальности. (Говорят, что Юнг позволяет Одиссею отрастить характерный для среднего возраста живот.) Эта критика исходит от терапевтов и учеников, которые склонны к романтике и, возможно, представляют постоянную лиминальность как идеал.

По моему мнению, когда юнгианцы впадают в ту или иную крайность указанной полярности или когда сам Юнг в своих работах и в истории своей личной жизни иногда в большей степени отражает одну сторону, чем другую, это происходит из-за сложности юнгианской позиции, которая склонна сохранять энергичную диалектику между структурой и лиминальностью. Когда Юнг защищает развитие «трансцендентной функции», которая представляет психологический мостик для движения между сознанием и бессознательным, или проживание «символической жизни», которое означает ощущение архетипических аспектов в паттернах, действиях и альтернативах выбора в повседневной жизни, он говорит в пользу этого диалектического отношения между структурой и лиминальностью. Это я как раз и предлагаю в качестве идеального исхода переходного периода середины жизни.

По мере завершения переходного периода середины жизни, возвращается ощущение психологической стабильности. Происходит возвращение домой: Одиссей обретает покой со своей преданной и надежной женой Пенелопой и вновь вступает во владение своим царством. Но странствие, дорога и дружеское общение с Гермесом не становятся лишь воспоминаниями о делах минувших дней, хорошими историями у домашнего очага. Одиссею еще предстоит выполнить задание, о котором он узнал в Гадесе. Весло должно быть вставлено в уключину.

Поэтому извилистый путь уходит вдаль, и в обществе Гермеса, *Koinos Hermes*, вторая половины жизни продолжается как странствие с душой.

## ЛИТЕРАТУРА

Athanassakis A. N, trans. *The Homeric Hymns*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976.

Baudelaire C. *Les Fleurs Du Mai*. Translated by Richard Howard. Boston: David R. Godine, 1982.

Brown N. O. *Hermes the Thief*. New York: Vintage Books, 1969.

Buber M. *I and Thou*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Dante A. *The Divine Comedy: Hell*. Translated by Dorothy L. Sayers. Penguin Books, 1974.

Ellenberger H. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books, 1970.

Erdman D. V., ed. *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

Erikson E. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton, 1968.

Fellini F. «Dream Report». *Dreamworks*, 1980, 1/1: 5-6.

Funk and Wagnalls *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. New York: Funk and Wagnalls, 1972.

Gennep A. van *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedomand Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Henderson J. L. *Thresholds of Initiation*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

Hillman J. *The Dream and the Underworld*. New York: Harper amp; Row, 1979.

Homans P. *Jung in Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Jaffe A. *From the Life and Work of C. G. Jung*. new York: Harper Colophon Books. 1971.

Jaffe A. «The Creative Phases of Jung's Life». *Spring: Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 1972, 162-190.

Jung C. G. *Psychology and Alchemy*. Collected Works, vol. 12. new York: Pantheon Books, 1953.

Jung C. G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected Works, vol. 9, part 1. new York: Pantheon Books, 1959a.

Jung C. G. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Psyche*. Collected Works, vol 9, part 2. new York: Pantheon Books, 1959b.

Jung C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. new York: Vintage Books, 1961.

Jung C. G. *Psychology and Religion: West and East*. Collected Works, vol. 11. new York: Pantheon Books, 1963.

Jung C. G. *Two Essays on Analytical Psychology*. Collected Works, vol. 7. new York: Pantheon Books, 1966.

Jung C. G. *Alchemical Studies*. Collected Works, vol. 13. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Jung C. G. *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Collected Works, vol. 8. Princeton University Press, 1969.

Jung C. G. *Symbols of Transformation*. Collected Works, vol. 5. Princeton: Princeton University Press, 1970a.

Jung C. G. *Mysterium Coniunctionis*. Collected Works, vol. 14. Princeton: Princeton University Press, 1970b.

Jung, C. G. *The Symbolic Life*. Collected Works, vol. 18. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Kendall L. «Suspect Saviors of Korean Hearths and Homes». *Asia*, May/ June 1980, p. 12-15, 46-47.

Kerenyi K. *Hermes, Guide of Souls*. Spring Publications, 1976.

Kerenyi K. *Goddesses of Sun and Moon*. Spring Publications, 1979.

Lattimore R., trans. *The Iliad of Homer*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1951.

Lattimore R., trans. *The Odyssey of Homer*. New York: Harper Colophon Books, 1967.

Levinson D. *The Seasons of a Man's Life*. New York: Knopf, 1978.

Lopez-Pedraza R. *Hermes and His Children*. Spring Publications, 1977.

Nicholi A. M., ed. *The Harvard Guide to Modern Psychiatry*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1978.

Nilsson M. P. *Greek Piety*. New York: W. W. Norton, 1969.

Onians R. B. *The Origins of European Thought*. New York: Arno Press, 1973.

Otto W. F. *The Homeric Gods*. London: Thames and Hudson, 1979.

Rahner H. *Greek Myths and Christian Mystery*. New York: Biblo and Tannen, 1971.

Stein J. O. «A Study of Change during the Midlife Transition in Men and Women, with Special Attention to the Intrapsychic Dimension». Ph. D. dissertation, Northwestern University, 1981.

Turner V. W. *The Forest of Symbols*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.

Turner V. W. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969.

---

[1] Гомер. Илиада. Пер. Н. И. Гнедича.

[2] Рус. пер.: Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994, с. 173-201.

[3] Там же, с. 294.



[4] Рус. пер.: *Элленбергер Г.* Открытие бессознательного. Т. 2. СПб., 2004, с. 340-343.

[5] Пластинка, служащая для игры на струнах.

[6] Перевод В. В. Вересаева.

[7] Необходимо отметить, что когда Юнг давал классическое определение Персоне во втором из *Двух эссе по аналитической психологии* и писал, что «только маска, которую носит коллективная психика, *симулирует индивидуальность*» (CW 7, § 465; рус. пер.: Юнг К. Г. *Очерки по психологии бессознательного*. М., 2006, пар. 465), он сам, как свидетельствует его автобиография, был глубоко погружен в переходный период середины жизни и переживал напряженную лиминальность.

[8] *Гомер*. Одиссея. Перевод В. Вересаева.

[9] Солнечным сплетением (*лат.*).

[10] *Бодлер Ш.* Цветы зла. Предисловие. Перевод Эллиса.

[11] Чудодейственный корень в греческой мифологии.

[12] Личное сообщение, 1982 г.