

УДК 008:1

**ОНТОЛОГИЯ АРХЕТИПОВ:
ОТ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ К ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ПАРАДИГМЕ****Н.А. НИКОНОВИЧ**
(Институт философии НАН Беларуси, Минск)

Рассматривается понятие архетипа и его связи с культурой и бессознательным в работах М. Элиаде и С. Грофа. Проводится сопоставление исходной теории К.-Г. Юнга и наработок упомянутых ученых.

Понятие «архетип» хорошо изучено в философской литературе благодаря разработкам аналитической психологии К.-Г. Юнга. Однако его подход не единственный, где понятие «архетип» является ключевым для построения теории. Большое значение в контексте проекта румынского учёного-религиоведа М. Элиаде по реабилитации мифологической парадигмы придается такому ключевому понятию, как «архетип», «мифологической единице», по выражению Ю.М. Антоняна [1, с. 114]. Элиаде употребляет этот распространенный в философии культуры термин в значении, близком к августирианскому – как прообраз всего существующего. Семантическое значение этого понятия у Элиаде существенно отличается от значения, вкладываемого в него К.-Г. Юнгом, целиком и полностью связывавшего его с концепцией бессознательного. Элиаде не отказывается от категории «бессознательное», однако привносит в него свои семантические коннотации. К особенностям подхода Элиаде можно отнести то, что он полагает возможным существование архетипов на трех уровнях сознания: подсознательном, сознательном и сверхсознательном, при этом на каждом уровне функционирования архетипов существуют свои логические законы. Однако если Юнг представляет психологический подход к изучению архетипов, то подход Элиаде можно обозначить как онтологический. Ученый подчеркивает причастность архетипов к бытию: «...подлинно реальны только архетипы» [10, с. 116]. Как считает Элиаде, «архетипические модели» детерминируют духовную и социальную жизнь первобытного общества – любое действие имеет своим образцом прадействие, совершенное божеством или предком «во время оно». Архетипы выполняют методологическую функцию в структуре «архаической онтологии», являясь условием существования недетерминированной временем повторяемости. Ритуалы в своей основе воспроизводят архетипы, и это бесконечное повторение продуцирует настоящее. Между понятием «архетип» и концептом «вечное возвращение» существует определенная логическая связь и взаимозависимость. Архетипы являются тем субстратом, матрицей, которая обуславливает парадигмальную повторяемость. Без наличия этого онтологического субстрата становится невозможным возобновление вечных космогонических ритмов, на которых основывается способ жизнедеятельности в традиционных культурах. Жизнь в «космических ритмах» не подразумевает детерминированного временем становления; оно «выносится за скобки», трансформируясь в одноментную бытийственность, репрезентированную космогонической действительностью.

При том, что во взглядах К.-Г. Юнга и М. Элиаде на природу архетипов существует много различий (их, прежде всего, подчеркивает сам Элиаде, дистанцируясь от подхода, представленного в рамках аналитической психологии), у них имеется нечто общее: и Юнг, и Элиаде связывают это понятие с коллективным началом, растворяющем личность либо в коллективном бессознательном (Юнг), либо в круговороте архетипов (Элиаде). С точки зрения Элиаде, в первобытном сознании бытие мира лишается присущей ему ценности, если оно не причастно архетипам. В этом смысле архетипы не только конституируют, но и продуцируют реальность. Элиаде представляет в своих работах универалистскую методологию архетипов, показывая, что на ней базируется вся архаическая ментальность. Помимо того, что архетипы выступают в качестве исходных парадигм, их значение сводится к онтологическому обоснованию всего многообразия первобытной культуры. Здесь Элиаде обнаруживает исток онтологической укорененности первобытного сознания: «Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии» [10, с. 33]. Архетипы делают невозможным историческое становление, возвращая архаическое сознание во время «вне времени». Вследствие своей связи с мифологической историей они имеют трансцендентный источник. Не все в человеческом мире имеет свой сакральный архетип; то, что его лишено, связывается в первобытном сознании с бесструктурным Хаосом [10, с. 36]. В сущности, представления Элиаде об архетипах воспроизводят платоновскую модель: также как для Платона эйдосы являются идеальными прообразами мира чувственных вещей, так для Элиаде архетипы являются образцами человеческого бытия в мире. Особая роль в функционировании архетипов отводится Элиаде ритуализации, которая вселяет дух жизни в безмолвствующие архетипы. Доминантным в механизмах ритуализации является космогонический сюжет, воспроизводящий в своей целостности возникновение сущего и тем самым закладывающий онтологический фундамент бытия архаического человека в мире. Элиаде в своих работах подчеркивает значение латинского термина «ab origine» (от основания) для мира архаической культуры. В системе румынского мыслителя этот термин приобретает значение возврата к мифическим временам. Как отмечают К. Кереньи и К.-Г. Юнг в совместной работе «Введение в сущность мифологии», «Это возвращение к истокам и первоначальным

чальному состоянию является основной чертой всякой мифологии» [17, с. 19]. Таким образом, для первобытного сознания значим не настоящий момент в его уникальности и самоценности, а события прошлого, которые для архаического мировосприятия становятся подлинным настоящим. Это свидетельствует о том, что в недрах архаической культуры живет сопротивление подверженности становлению, и в имплицитной дихотомии бытие – становление приоритет отдается бытию. Элиаде всячески подчеркивает, что ценность архетипов для архаического мира заключается в их инкорпорированности в онтологическую субстанцию. Архетипы конституируют реальность – эта мысль является пафосом многих работ ученого. При этом то, что не имеет аналога в виде архетипической модели, является неподлинным и не-сущим.

К особенностям подхода Элиаде в изучении архетипов следует отнести их универсалистскую трактовку: архетипы существуют во всех культурных ареалах независимо от региональных различий. При этом Элиаде рассматривает архетипы не как реликты первобытной культуры, ставшие достоянием истории, но как праформы, латентно существующие в сознании и связанные с потенциальной возможностью их актуализации, а также с существенными изменениями в человеческой природе: «Осмыслив собственную антропологическую символику, которая является ничем иным, как вариантом архаической системы символов, современный человек овладевает новым существенным измерением, неведомым экзистенциальному: это подлинная и наивысшая модальность бытия, которая уберет человека от нигилизма и исторического релятивизма, при этом не отрывая его от истории» [11, с. 146]. Методологическим следствием идей Элиаде является положение о наличии религиозного начала во всех культурах. Природа *homo religious* проявляется на разных уровнях: сознательном, бессознательном и предсознательном. На каждом из них религиозное начало проявляется в различных модификациях. Мифологические сценарии имплицитно присутствуют в современной культуре, что дает повод Элиаде говорить о наличии «скрытой мифологии». В этой связи он обращается к фигуре К. Маркса, показывая, что субстрат марксизма – «миф о Золотом Веке» [13, с. 128]. В психоанализе Элиаде также обнаруживает мифологические предпосылки: нисхождение к безднам собственного бессознательного коррелирует с мифологической идеей нисхождения в Ад в инициационном процессе. Религиозно-сакральное наполнение человеческой психики может приобрести латентную форму и вытесниться в сферу бессознательного, но никогда – исчезнуть полностью. «Идея абсолюта не может быть выкорчевана; она может лишь подвергаться деградации», – полагает мыслитель [12, с. 394].

В своей работе «Образы и символы. Эссе о магико-религиозной символике» Элиаде вводит термин «метапсихоанализ» [11, с. 145], обозначающий синтез данных различных наук (психологии, этнографии, социологии) с историей религий и открывающий перспективу глубинного проникновения в мир архетипов. Здесь Элиаде намечает контуры имплицитной методологии изучения архетипов, способной реконструировать архетипический каркас первобытной культуры и трансформировать человеческий образ. Это свидетельствует о наличии методологических новаций в системе Элиаде.

Понятие архетипа у Элиаде конкретизируется в образе «Центра Мира», являющимся одним из базовых архетипов. Мысль Элиаде в изучении онтологии Космоса движется через дихотомию «Хаос – Космос», где Космос представляет собой сакрализованное бытие, наделенное статусом непреходящей реальности в силу одномоментности акта Первотворения. Данная дихотомия концентрируется в противопоставлении централизованного пространства пространству, лишенному центра. Стремление космозировать Хаос отличается первобытную культуру от всех последующих культурных формаций. Как показывает В.Н. Топоров, знаковым образом, отделяющим Хаос от Космоса, является Мировое Древо – метамодель структурированного Космоса. «Древо мировое отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов», – пишет он [7, с. 404]. Трансформация Хаоса в Космос осуществляется в процессе сакрализации, и здесь, как указывает Элиаде, большое значение имеет установление онтологического Центра Мира (по другой терминологии – Оси Мира, Древа Мира. Архетип Центра (Оси Мира – *Axis Mundi*) прослеживается, по мнению Элиаде, во всех культурах. В структуре индийского космоса это гора Меру, урало-алтайского – Сумеру, палестинского – Фавор. В христианстве это Голгофа. Символика Центра связана с космогонией: зарождение мира имеет своим началом некий единый центр, освященный процессом иерофании, выступающей воплощением сакрального. «Высшей ценностью (максимум сакрального) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т.е. центр мира, место, где проходит мировая ось» [8, с. 15], – пишет В.Н. Топоров в статье «Первобытные представления о мире». Зримым воплощением архетипа Центра является Храм. Однако, как считает Элиаде, освящаться и сакрализовываться может не только Храм, но и любой объект социальной и культурной жизни человека. Центр Мира необязательно должен находиться в каком-либо пространственном центре – центром его делает качественное проявление субстанции сакрального, что превращает его в центр ментальной вселенной первобытного человека: «Достигнуть Центра означает обратиться к священному, пройти инициацию» [8, с. 349]. Элиаде показывает, что обнаружение Центра равносильно обретению божественной природы, «самости», говоря в терминах аналитической психологии К.-Г. Юнга. Здесь мысль Элиаде приближается к идеям швейцарского психолога, и об этом свидетельствует корреляция между архетипом Центра в концепции Элиаде и архетипом самости у К.-Г. Юнга. Такие тенденции архаической культуры, как тенденция к сакрализации и тенденция к обретению метафизического Центра, являются взаимосвязанными; последняя существует

в двух аспектах: как космологический Центр мира и центр человеческой личности. В силу базового тождества микрокосма и макрокосма эти центры совпадают, и обретение их является взаимосвязанным. Центр Мира одновременно и трансцендентен, и имманентен человеку. Его достижение сопряжено с трудностями как внешнего, так и внутреннего порядка, что символически выражено в образе лабиринта, однако имеет своим конечным результатом достижение «абсолютной реальности» [12, с. 348].

Установление Центра Мира связано с пространственной градацией универсума; Ось Мира членит его на три метафизических уровня: Небо, Землю и Преисподнюю, а темпоральный континуум – на прошлое, настоящее и будущее [7, с. 399]. Центр связует три пространственные области, упорядочивая их. Подобные представления восходят к онтологии архетипов, фундирующей идею Центра. На примере пигмеев племени семанг Элиаде показывает, что в мифологических сюжетах различных народов имеется представление об Оси, соединявшей в правремя Небо и Землю [11, с. 149]. С идеей Центра связано представление первобытных народов о возможности перемещения в неоднородном и иерархизированном пространстве, где космические уровни взаимосвязаны посредством формообразующего элемента – Мировой Оси. Как показывает Элиаде, мифологические представления о Центре Мира пересекаются с идеей «утраченного рая» [11, с. 150] – первоначального антропокосмического состояния.

Актуализация символики Центра осуществляется посредством ритуального воспроизведения космогонического акта, который повторяет первоначальное освящение пространства, упорядочивающее Хаос. Подобное тотальное уподобление космогонии Элиаде прослеживается на примере ведического обряда возведения алтаря. Его возведение – символическая имитация возникновения мира из Хаоса, повторение первоначальных архетипических моделей: элементы, используемые в ритуале, отождествляются с первоначальными элементами, из которых возник мир. Космогонические мотивы смыкаются с антропогоническими: в Центре происходит не только творение и упорядочивание мира, но и появление человека связано с архетипом Центра и происходит в центре сакрализованного Космоса. В шаманской традиции образ Мировой Оси наделялся трансцендентным смыслом в силу того, что он является возможностью достижения Небес. Так, например, целью шаманского сохождения является достижение девятого Неба, где пребывает божество Бай Улган (Ульгень) [11, с. 153]. С Осью Мира связана возможность перемещения из десакрализованной в сакральную сферу. Элиаде подчеркивает, что значение Мировой Оси заключается в смене «модальностей бытия» [11, с. 156].

С понятием Центра Мира связано понятие сакрального пространства. Проблема сакрального пространства затрагивается Элиаде в работе «Священное и мирское». Согласно концепции Элиаде, любому виду человеческой деятельности соответствует свой архетип. Такой же архетип (сакральное пространство) соответствует и пространственному континууму человеческого мира. «Жажда священного пространства» служит мотивом для актуализации идеи Центра. «Само понятие священного места включает в себя идею повторения древней иерофании, благодаря которой оно выделилось, отделилось от окружающего профанного пространства и тем самым было освящено» [12, с. 338]. Таким образом, налицо разделение пространственных сфер универсума, которое носит аксиологически выраженный характер. Элиаде демонстрирует стремление первобытных культур к регенерации не только мифического времени, но и мифического централизованного пространства. По мнению Элиаде, представления о пространстве различаются в разных культурах: классические западноевропейские представления о пространстве связаны с понятием однородности, тогда как пространство в архаических культурах отличается гетерогенностью и многоуровневостью. Эта особенность архаических представлений была отмечена и В.Н. Топоровым: «Для архаического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т.е. бесструктурностью» [8, с. 15]. Признаком, на основании которого дифференцируется пространство в этих культурах, является степень выраженности сакрального. По мысли Элиаде, централизованное пространство – это, прежде всего, сакральное пространство. К особенностям подхода Элиаде следует отнести тот факт, что тенденция к сакрализации является такой же определяющей для первобытной ментальности, как и тенденция к онтологизации. Однако здесь, по мнению румынского ученого, имеет место архаический парадоксализм: сакральное пространство трансцендентно и в то же время достижимо, оно притягивает и отталкивает.

Следует также отметить корреляцию между архаико-первобытными представлениями о пространстве и концепциями современной физики. Подобное концептуальное сходство отмечено М.Д. Ахундовым, характеризовавшим архаические представления о трех уровнях мира следующим образом: «Такая конструкция является образным аналогом представления о расслоенных пространствах, которые начинают играть очень важную концептуальную и методологическую роль в современной физике» [2, с. 55]. Таким образом, первобытные представления о многоуровневом централизованном пространстве предвосхищали новейшие достижения в физической науке.

Говоря о сакральном пространстве, следует особо выделить пласт идей, касающийся онтологии сакрального, без обращения к которой остаются труднодостижимыми базовые презумпции его системы. Определяя сакральное как «реальность совсем иного порядка» [13, с. 15], мыслитель полагает, что первобытной культуре имманентно присуща интенция к отождествлению с этой реальностью. Элиаде постулирует идею о двухмерности архаического существования в мире: с одной стороны, жизнь в мире

архаических форм имеет сугубо человеческий, экзистенциальный вектор развития, с другой – она инкорпорирована в космическое целое, освященное присутствием богов. Именно эта связь с космическим бытием придает смысл и значимость человеческой жизни, находящейся в тисках прошлого и будущего. Архаический способ бытия в мире характеризуется стремлением преодолеть человеческий (в терминологии Элиаде – профанный) модус существования и обрести надчеловеческое, онтологически значимое основание. Элиаде отмечает тенденцию к тотальной сакрализации, которая фундирует космос архаической культуры. Бытие вне категорий священного превращается в ничто. Можно сделать вывод, что сакральное во всех своих проявлениях связано с бытием, тогда как вещи и предметы, не причастные ему, подпадают под категорию становления. Сакрализация актов жизнедеятельности глубоко присуща архаической культуре, и без привнесения «онтологического элемента» немислима архитектоника первобытного сознания. Феномен сакрализации основывается на базовом постулате о воспроизводимости предустановленных архетипических форм, а ее целью является преобразование природно-антропокосмической субстанции, уподобление человеческого образа первоначальным мифологическим парадигмам. Румынский мыслитель подчеркивает «открытость миру» в архаико-символическом способе существования, которая выражается в идее космизации, основанной на тождестве микрокосма и макрокосма. Для позиции Элиаде характерно сближение понятий «сакрализация» и «онтологизация» вплоть до их отождествления. Проблема сакрального связана с проблемой существования мира. Мир обладает онтологическим статусом в силу того, что он причастен сакральному. Элиаде предпринимает попытку построить морфологию сакрального, и решению этой задачи посвящена работа «Очерки сравнительного религиоведения».

Антитезой понятию «сакральное» является понятие «профанное», которое в «архаической онтологии» М. Элиаде наделяется статусом небытия. Его неподлинность связана с отсутствием онтологического основания в виде архетипов, а также с одномоментностью и необратимостью всего, что происходит в сфере профанного. Логически понятие профанного можно определить «от противного»: то, что присуще понятию сакрального, отсутствует в понятии профанного. Анализируя природу сакрального, Элиаде постулирует два, на первый взгляд, взаимоисключающих, тезиса: с одной стороны, принципиальную несоизмеримость категорий сакрального и профанного (иначе – священного и мирского); с другой – их взаимопроникновение и способность к взаимопереходу. Подобное наличие противоречащих друг другу постулатов свидетельствует о надлогической природе сакрального и невозможности дефинировать это понятие в логически-артикулированной форме. Элиаде репрезентирует своеобразную имплицитную диалектику сакрального и профанного, которая проявляется в том, что сакральное манифестируется в профанное, не утрачивая при этом своего онтологического статуса. При том, что сакральное являет собой сферу завершенного, оно способно являть себя в непостоянстве, пребывая в становлении, но не отождествляясь с ним. «Сакральное являет себя в профанном объекте», – пишет Элиаде [12, с. 42], полагая, что противоречия, связанные с категориями «сакральное» и «профанное», являются «мнимыми». Надлогическая природа сакрального проявляется в том, что оно может быть отождествлено с противоположным себе – профанным, десакрализованным, но в то же время отлично от него. Говоря логическим языком,

А есть А и не-А одновременно. Переходя от бытия к становлению, сакральное не теряет потенции бытия. Элиаде пишет о «сдвиге онтологического уровня» [12, с. 46], который заключается в нераздельности сакрального и профанного, манифестируемого и манифестации. Следуя подобной диалектике, можно заключить, что бытие переходит в становление, но в последнем имплицитно присутствует бытие.

Говоря о возможности манифестации сакрального в мир, Элиаде использует такие термины, как теофания (богоявление) и иерофания (проявление священного). Семантическое истолкование этих концептов содержится в таких работах Элиаде, как «Трактат по истории религий», «Очерки сравнительного религиоведения», «Священное и мирское» и других. Иерофании как проявления сакрального перманентны, что делает возможным воспроизведение их архетипического содержания. Будучи явлены в истории, они не детерминированы ею. Именно поэтому Элиаде, анализируя специфику водных иерофаний, рассматривает туземные культы параллельно с христианским крещением. Хотя эти явления принадлежат к разным культурно-хронологическим пластам, они имеют общую онтологическую основу. В природе иерофаний можно обнаружить совмещение временного и вневременного параметров. Как пишет сам мыслитель, «любая иерофания демонстрирует нам парадокс совпадения сакрального и профанного, бытия и небытия, абсолютного и относительного, вечного и становящегося» [15, с. 78]. Иерофании способны преобразжать пространство, наделяя его статусом священного. С этим понятием связывается освящение пространства у древних народов. Функции, которые выполняют иерофании, огромны. «Человек пытается «онтизировать» через посредство иерофаний самые банальные и обыденные акты», – пишет Элиаде [12, с. 45]. Проявление иерофании приводит к «разрыву пространства», что делает возможным установление онтологического Центра Мира. Иерофании могут являть себя не только в семантике Центра; по сути, проявлением иерофании может стать любой предмет – «...предмет становится сакральным в той мере, в какой он воплощает нечто иное, нежели он сам» [12, с. 28]. Прорыв священного может быть осуществлен не единожды, но, в силу «вечного возвращения» архетипов может актуализироваться многократно.

Надлогическая природа сакрального проявляется во взаимопереходе сакрального и профанного времени: «иерофаническое» время манифестируется в историческое, не теряя при этом своего онтологического основания. Быть непрерывным в прерывном – таково свойство «времени Сновидений». Оно проявляется в каждом акте, воскресающем сакральное. Очевидно, что периодичность не затрагивает природу «иерофанического» времени, хотя одной из его особенностей является возможность пребывать в происходящих событиях. Иным предстает профанное время – не будучи тождественным «иерофаническому», оно представляет собой, говоря словами М. Хайдеггера, «забвение бытия».

В рассуждениях Элиаде о сакральном значительное место занимает понятие «перехода», который в некоторых случаях может носить трансцендентный характер. Элиаде представляет своего рода классификацию переходов, в которой важнейшее место занимает космо-антропоцентрический переход от несотворенного Хаоса к сотворенному Космосу и от небытия к возникновению человека. Смысл перехода конкретизируется в присутствии архаическим обществам представлению о духовной незавершенности человека, который обретает свой подлинный облик посредством церемоний «второго рождения». Главное в переходе – смена онтологических уровней: к примеру, в шаманизме, как и в мифологическом мышлении в целом, наличествует, по выражению А. Косарева, представление о «многослойности пространства» [6, с. 207], при этом между различными топологическим уровнями возможна коммуникация. В шаманской мифологии обычно выделяется три таких уровня: Небо, Земля, Преисподняя [10, с. 145]. В мифологической картине мира коммуникация обеспечивается посредством проходящей сквозь все уровни Оси Мира. Таким образом, шаман, для которого не существует «разрыва уровней», способен проникать в сакральное пространство, местопребывание в котором характеризуется смещением темпоральных параметров. «Помещая свою душу в различные потоки времени, он может отправиться в прошлое или будущее, присутствовать при событиях, которые еще не произошли или уже произошли» [6, с. 206]. Элиаде называет шаманский переход «парадоксальным», указывая на то, что он происходит на грани мыслимого и немислимого. Исходя из этого, можно констатировать трансцендентность подобного перехода.

Определенный интерес представляет тема «миф – бессознательное», затрагиваемая Элиаде. Вставляемых им акцентах не миф является производным от бессознательного, но, наоборот, структуры бессознательного детерминированы мифом. Данная идея служит доказательством того, что религиозное содержание не может быть элиминировано из сферы сознания. В этом пункте намечается расхождение между онтологической парадигмой Элиаде и фрейдистской концепцией. Тем самым Элиаде предписывает терапевтическую функцию религии, отождествляя ее с онтологией [13, с. 130]. Таким образом, религиозность имеет перманентный характер; трансформируясь, она продолжает существовать.

Идеи Элиаде могут быть дополнены концепцией аналитической психологии К.-Г. Юнга, в которой понятие архетипа также является одним из центральных. Что касается вопроса о происхождении архетипов в человеческой психике, Юнг придерживается филогенетического объяснения происхождения архетипов, то есть выводит их возникновение из общей эволюции человеческого рода. В целом Элиаде не касается вопроса об их возникновении, делая в своих работах акцент на их функционировании в культуре. Что касается подхода Элиаде, то он базируется на представлении о перманентном присутствии архетипов в сознании и культуре. У Юнга также можно обнаружить подобную идею, но функционирование архетипов переносится им в сферу бессознательного. К.-Г. Юнг дает следующее определение архетипа: «Архетип» означает: *typos* (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре» [20, с. 37]. Они безличны и всеобщы, являются принадлежащими той части психики человека, которую Юнг обозначил термином «коллективное бессознательное». Юнг на многочисленных примерах показывает архетипическую природу бессознательного, показывает, как функционируют культурные образцы в психической ткани человека [19]. Вектор психического развития личности оказывается тесно связанным с этими надличностными формированиями. В своих работах К.-Г. Юнг проводит мысль о том, что игнорирование проявлений архаических отпечатков (архетипов) приводит к диссоциации структур личности, психозам и распаду сознания на автономные части. «Архетипы всегда были и по-прежнему остаются живыми психическими силами, которые требуют, чтобы их восприняли всерьез и которые странным образом утверждают свою силу» [17, с. 92]. Содержание архетипов не определяется четко заданными параметрами, оно предстает в различных вариациях в бессознательном слое психики и не детерминируется культурой и социумом. Из этого положения следует важное методологическое следствие: архетипы имеют интересующий и всеобщий характер. Юнг приводит многочисленные подтверждения надличностного и надкультурного характера архетипов, из которых наиболее показательным является пример негра, увидевшего сон с распятым на колесе человеком [20, с. 37]. Юнг трактует данный сон как архетипический, в котором отсутствует влияние культурного контекста.

Тесно связанными с архетипом у Юнга являются понятия индивидуации и самости, без понимания которых невозможно проникнуть в смысл юнгианской психологии. Самость предстает как конечный пункт развития человеческой личности, это предельная реализация всех возможностей человека, центр его существа, к которому ему надлежит прийти. В религиозно-культурном контексте образу самости соответствует символ мандалы, репрезентированный в различных культурах (в частности, индийской).

Данная корреляция свидетельствует о совпадении бессознательного в человеке и культуре. Термин «бессознательное» у Юнга достаточно широк – он включает как формы низших, нерелексируемых остатков психики, так и ее высшие слои, которые, являются сверхсознанием. Таким образом, символ мандалы является образцом целостности и завершенности на всех уровнях – как религиозном (символ единства человека с Богом), так и антропологическом – как символический образ слияния сознания и бессознательного. Синтез идей Элиаде и Юнга способствует новому решению классической проблемы бытия и сознания: одно не выводится из другого, но совпадает на глубинном уровне функционирования культуры и сознания. Как замечает А.А. Дружиненко, «...можно говорить о тождественности мифического архэ, символизируемого космогонией, и архетипа в юнговском понимании» [5, с. 92].

Идея регрессии является общей для Элиаде и Юнга. «Это возвращение к первоначальной природе, эта религиозно-организованная регрессия к психическим условиям ранней эпохи – общим всем религиям, в глубочайшем смысле живым, начиная с регрессивных отождествлений в тотемических церемониях у австралийских негров, и вплоть до экстазов у христианских мистиков нашего времени и нашей культуры», – пишет К.-Г. Юнг [18, с. 313]. Цель подобной регрессии – в ее способности выводить сознание человека за рамки собственной ограниченности к «изначальному состоянию», которое в психологии Юнга символизирует точку пересечения высшего и низшего начал, их воссоединение и гармонизацию. Таким образом, идея мифо-архетипической регрессии Элиаде (как ее можно обозначить) дополняется идеей психологической регрессии К.-Г. Юнга, что открывает возможности для их взаимодополнения и синтеза. Тесно связанными с темой регрессии являются «переживания трансцендентности жизни», как их обозначил К.-Г. Юнг [17, с. 255]. Данные переживания, как отмечает Юнг, вызываются ритуалами, которые являются средством возведения сознания до метаантропологического уровня. Также «трансцендирование жизни» является «моментом вечности во времени» [17, с. 256]. Здесь можно провести аналогию с воззрениями М. Элиаде об упразднении времени посредством архетипических ритуалов в первобытной культуре.

Тему «совпадения противоположностей» затрагивают в и Юнг, и Элиаде. Последний исследует различные подходы в этнографической и социологической науке к проблеме дуализма и совпадения противоположностей в традиционных обществах, выделяя социологизм, диффузионизм и структурализм. Социологизму Дюркгейма и Мосса присуща тенденция к экстраполяции принципов развития социальной структуры общества на ментальные структуры туземных обществ; логический дуализм является здесь производным от социального. Элиаде критически осмысливает этот подход наряду с диффузионистским подходом Гребнера и Шмидта, отказываясь от идеи редукции мифа к чему-либо отличному от него самого.

Исследуя дуализм и противоположности, Элиаде структурирует дихотомии следующим образом. К первой группе полярностей (бинарных оппозиций, по выражению Леви-Стросса) относятся полярности, связанные с бытием универсума – «космические полярности» – высокое/низкое, ночь/день, жизнь/смерть; ко второй группе – связанные с человеческим существованием – мужское/женское, добро/зло и другие [10, с. 249]. Дихотомия сакральное – профанное, фундирующая всю архаическую ментальность, является, по мнению Элиаде, универсальной и служит основой всех последующих форм дуального членения Космоса. Введение Элиаде этой дихотомии было высоко оценено Е.А. Торчиновым, который предлагает различать религиозный опыт по этому определяющему признаку [9, с. 18]. Не менее значимой дихотомией является бинаризм Космоса и Хаоса. Важно отметить, что, по мнению Элиаде, все модификации дихотомий выражают фундаментальную идею круговорота. Важнейшее свойство архаического дуализма заключается в способности к самоотрицанию и интенции к выходу за свои пределы – в сферу *coincidentia oppositorum*. В концепции Юнга дуализм сознательного и бессознательного начал также преодолевается в идее «совпадения противоположностей», архетипическим прообразом которой является архетип Младенца. «Совпадение противоположностей» в юнгенианской психологии – ни что иное, как воплощение идеи «самости» или целостности.

Для понимания сущности понятия «архетип» большое значение имеет трансперсональная парадигма, представленная чешским ученым и врачом С. Грофом. Многочисленные исследования, проведенные им с использованием ЛСД и техник холотропного дыхания, позволяют увидеть функционирование архетипов на уровне бессознательного в новом ракурсе. Исследования Грофа показывают, что в измененных состояниях сознания обнаруживается универсальная природа архетипов и мифологических форм, что подтверждает идеи К.-Г. Юнга об общезначимости архетипов. Одно из достижений Грофа заключается в выявлении новой области психики человека – перинатальной (предшествующей рождению) [4, с. 55], в которой содержатся различные переживания человека. В зависимости от характера перинатальных переживаний, формируется личность [4, с. 63]. Перинатальная область структурируется, по Грофу, «базовыми перинатальными матрицами». Их содержание различно, но в основном оно включает в себя мотивы смерти-рождения. Также это уровень проявления архетипов различных культур – мексиканской, индийской, античной, христианской и других. Гроф выделяет четыре типа «психоделических переживаний»: эстетические, психодинамические, перинатальные, трансперсональные. Перинатальные переживания характеризуются тем, что именно в них наиболее полно представлена дилемма «смерть-возрождение» и связанные с нею мифологические и культурные образы [3]. Одним из самых значительных и глубоких является корпус трансперсональных переживаний. Под собственно трансперсональными переживаниями в трансперсональном подходе подразумеваются переживания, превосходящие «я» человека, которые можно назвать «мета-

антропологическими». Они отличаются недетерминированностью личностными свойствами и трансцендируют «я» человека. Для трансперсональных состояний сознания характерно релевантное соотношение между внешней и внутренней реальностью [3]. Трансперсональные исследования подтверждают базовую идею древней и средневековой философии о тождестве микрокосма и макрокосма.

Имеющая место в измененных состояниях сознания регрессия к бессознательному также приводит к обнаружению архетипических праформ, существующих за порогом сознания. Помимо этого, в подобных переживаниях происходит переосмысление категории «смерть», которая перестает восприниматься как конец [4, с. 73]. Содержания трансперсонального опыта, полученные и проанализированные С. Грофом и его последователями, пересекаются с духовным опытом культур первобытности и Древнего мира, в которых, как известно, смерть рассматривается не как завершение, а как этап, за которым следует возрождение. С. Гроф считает взаимосвязанными взгляды на природу сознания и мира. Также важно отметить, что в опытах, проводимых с сознанием, трансформируется временной континуум и в целом претерпевают изменения представления человека о существовании и не-существовании, форме и пустоте [3].

Ключевым концептом мифоонтологической парадигмы Элиаде является понятие «архетип», понимаемый как прообраз всего существующего и выступающий способом продуцирования реальности; также он является онтологическим субстратом воспроизводимого времени. Архетипы в системе Элиаде выступают в качестве своеобразной методологической основы, условия круговорота всего сущего. Онтологизация архетипов приводит к деконструкции ментальных «профанических» структур. Элиаде подчеркивает конститутивный аспект архетипов как фундирующий возможность бытия в противоположность небытию: мир как таковой существует благодаря явленным образам архетипов. Характерной чертой архаической культуры является тенденция к сакрализации, изоморфная тенденции к онтологизации. Сакральное (конкретизируемое Элиаде в понятиях «сакрального времени» и «сакрального пространства») обладает двойственной природой, что выражено во взаимопереходе сакрального в профанное. Сакральное антагонистично по отношению к профанному, но на субстанциально-онтологическом уровне бытия Космоса может осуществляться отождествление профанного и сакрального уровней в силу универсальности последнего, что свидетельствует о надлогической природе сакрального.

Таким образом, можно констатировать возможность синтеза мифоонтологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживаются в субстанции культуры и в сознании (бессознательном). Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме архетипов: они имеют психологическую и онтологическую природу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонян Ю.М. Миф и вечность. – М.: Логос, 2001. – 464 с.
2. Ахундов М.Д. Пространство и время: от мифа к науке // Природа. – 1985. – № 8. – С. 53 – 64.
3. Гроф С. За пределами мозга. – М.: АСТ, 2005. – 504 с.
4. Гроф С., Хэлифакс Дж. Человек перед лицом смерти. – М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1996. – 246 с.
5. Дружиненко А.А. Сад и руина (тождественное различие двух символов и его архетипический исток) // Вестник МГУ. Сер. 7. – 2003. – № 5. – С. 86 – 94.
6. Кереньи К., Юнг К.-Г. Введение в сущность мифологии // Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М.-К.: ЗАО «Совершенство» – «Port Royal», 1997. – С. 11 – 208.
7. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: Учеб. пособие для вузов. – М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 304 с.
8. Топоров В.Н. Древо Мировое // Мифы народов мира: Энцикл. – М., 1987. – Т. 1. – С. 398 – 406.
9. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности / Под ред. Р.С. Микилинского. – М.: Наука, 1982. – С. 8 – 40.
10. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 384 с.
11. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы: Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение); Шаманизм и космология; Параллельно существующие мифы, символы и обряды; Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности. – М., 1987. – 312 с.
12. Элиаде М. Образы и символы. Эссе о магико-религиозной символике // Избранные сочинения. – М.: Ладомир, 2000. – С. 127 – 247.
13. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – 488 с.
14. Элиаде М. Священное и мирское – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
15. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 2. – СПб.: Алетейя, 2000. – 394 с.
16. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – 396 с.
17. Юнг К.-Г. AION // Избранное. – Мн.: Попурри, 1998. – С. 159 – 246.
18. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М.-К.: ЗАО «Совершенство», «Port-Royal», 1997. – 384 с.
19. Юнг К.-Г. Психологические типы. – СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995. – 716 с.

20. Юнг К.-Г. Символы трансформации. – М.: ПентаГрафик, 2000. – 496 с.
21. Юнг К.-Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: её теория и практика. – К.: СИНТО, 1995. – 236 с.