

ВЕРШИННЫЕ СОСТОЯНИЯ ДУХА

Т.А. Шеркова

ОБРАЗНО-СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ДОДИНАСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация. Космогонические мифы имели самое непосредственное отношение к жизни социума. Жизнедеятельность социального организма и поверие человека символически уподоблялись совершенному, священному, гармоничному космосу, картине мира, восходящей к первоистокам. Отсюда и основная функция ритуалов — восстановление, обносления космического порядка, направленных на вечное возвращение к началам мироздания в циклическом потоке времени. Поэтому ключевым считалось познание истоков, давших энергетический заряд, либидозную энергию развитию общества и человека. Образно-символический язык додинастической культуры древнего Египта заложил почву для дальнейшего развития культуры, отразившись в религиозно-мифологических текстах и ритуальной практике. Мифологические образы и мотивы архаического периода древнего Египта сопоставимы с архетипическими образами и символами в трансперсональной психологии. В статье сопоставляются мифологические символические образы и мотивы с идеями трансперсональной психологии. Основное направление этих сопоставлений связано с важнейшим образом Великой матери, ее функциями в контексте космогонических представлений, сопоставимых с идеей эмбриологических исследований в глубинной психологии. В русле современных тенденций синтеза наук данная статья посвящена исследованию древнеегипетской мифологии, архетипических символических образов, которые являются основой для изучения ряда аспектов в трансперсональной психологии. Так, образно-символический язык древнеегипетской культуры раскрывает осознаваемые архетипические образы бессознательного древнего и современного человека.

Ключевые слова: энергетика первотворения, возвращение к истокам, познание первоистоков, символ, трансцендентная функция, архетипические образы, эмбриология, глубинная психология, духовность Великой Матери, самость.

«... основой всякой мифологии является ее возвращение к истокам, к исходному состоянию»¹.

«...погружающийся в себя человек одновременно и открывает себя»².

Мифологическое сознание³ зарождалось на заре человеческой истории, в первобытных культурах охотников и собирателей как способ познания мира и места в

нем человека. В каком бы аспекте ни изучался миф, в терминологии К.Г. Юнга, служивший мостком между коллективным бессознательным и сознанием, в первую очередь, речь идет о его функции *возвращения к истокам*, к тем правременам, когда произошел творческий акт создания мира и всего в нем сущего трансцендентными силами. Следование некоей парадигме из поколения в поколение во время ритуальных действий, причастных к важнейшим событиям, во время которых воспроизводились мифы о происхождении мира, служило средством символического соприкосновения с божественными силами. Эти ритуалы были призваны для восстановления, обновления космического порядка, направлены на вечное возвращение к началам мироздания в циклическом потоке времени.

В этой связи, как представляется, уместно привести цитату из исследования М. Элиаде, в которой

¹ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2005. С. 12.

² Там же. С. 14.

³ Здесь и далее автор данной статьи обращается к учению создателя аналитической психологии К.Г. Юнга, назвавшего коллективное бессознательное матерью сознания.

отразилась идея возвращения к истокам в древних и традиционных обществах. «Космогония есть модель для подражания в любой области: не только потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно для всех творческих ситуаций и для любого творчества, но также потому, что Космос — это божественное творение; он освящен в самой своей структуре. В расширительном смысле все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом; “космизированного”, все, что похоже на Космос, — все священно. Делать что-либо, творить, конструировать, создавать, организовывать, придавать форму, воплощать, формировать — все это значит осуществлять что-нибудь в реальности, давать жизнь чему-то и в конечном счете сделать это “что-то” подобно самому гармоничному организму — Космосу»⁴.

Таким образом, ключевым является содержание понятия познания истоков в древних и этнографических культурах. «Для древнего человека, — отмечал К.Г. Юнг, — мифология его народа была не только убедительной, т.е. обладающей смыслом, но и объясняющей, т.е. придающей смысл всему остальному»⁵. Мифы лежали в основе традиций социальной жизни, формировали ее во всех сферах. «Заложить основы, дать почву — в этом заключается суть мифологии, которая отвечает не на вопрос “почему?”, а на вопрос “откуда?”»⁶ — писал К.Г. Юнг⁶. В первую очередь, это относилось к религии, ритуалам, искусству, знаниям в широком смысле. Но мифы также служили моделью поведения в социальной жизни: рождению, правилам кормления, брачным отношениям, трудовым навыкам, возрастным изменениям, переходным обрядам. Знание мифов о сотворении мира, людей и всех вещей, созданных в первоначала сверхъестественными существами, вносило в социум мощную энергию первотворения, и этот перенос в земную человеческую жизнь придавал ей смысл через традицию незыблемости принципов миротворения. «Космогония представляет собой образцовую модель для любой ситуации творения, — отмечал М. Элиаде, — все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле “деяние” как таковое, архетипический жест бога-творца: сотворение мира»⁷. Миф не просто

воспроизводится во время ритуальных действий, он переживается. Он дает человеку возможность «познать “происхождение вещей”, что позволяет овладеть ими и манипулировать по своей воле; речь идет не о “внешнем”, “абстрактном” познании, но о познании, которое “переживается” ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием)»⁸.

Эти высказывания М. Элиаде основаны на исследованиях разных традиционных культур, находящихся на ранних уровнях развития сознания. Для древнего Египта реконструировать мифологические мотивы возможно не ранее неолита, сложения оседлого образа жизни и развития производящих форм хозяйства — земледелия и скотоводства. Этот период додинастического Египта, V-IV тыс. до н.э., непосредственно предшествующий созданию Раннего царства, неизмеримо короче существования многочисленных археологических культур охотников и собирателей, в которых, безусловно, существовали представления о возникновении мироздания. Однако фрагментарность археологических данных этих культур не позволяет рассматривать духовную сферу жизни их носителей, образно-символический язык мифологического сознания. Вместе с тем обилие материальных источников неолитической поры, архаического времени, когда население Египта пришло к оседлой жизни, дают возможность обнаружить целый ряд символических образов первопредков и богов, мифологические представления. Это те истоки, которые раскрывает религиозная литература письменного периода, образы сверхъестественных сил, сотворивших мироздание; в качестве архаизмов они обнаруживаются в космогонических представлениях в исторической перспективе древнеегипетской культуры.

Образно-символический язык додинастической культуры проявился в ритуальной практике, в первую очередь, в погребальном обряде, поскольку в основном объекты материальной культуры происходят из некрополей. Вместе с тем существенную информацию предоставляют раскопанные древнейшие святилища, которые, впрочем, относятся к конечным этапам додинастического времени и к первым династиям Раннего царства. Но прежде чем обратиться к материалам, необходимо уточнить содержание такого базового

⁴ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 42.

⁵ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2005. С. 9.

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Там же. С. 41.

⁸ Там же. С. 28.

понятия, как символ. Поскольку основная задача данной статьи связана с попыткой раскрыть историко-психологический аспект древнеегипетской культуры через символические образы, запечатленные в артефактах.

Основоположник глубинной психологии К.Г. Юнг писал, что символ — это название или образ, кроме общеупотребительного он обладает особым дополнительным значением чего-то неизвестного, неопределенного. Это высказывание он иллюстрирует примерами из древних культур, где господствовало мифологическое сознание. В структуре психики бессознательное рождало символические образы, фигуративные, растительные геометрические и пр., смысл которых понятен носителям древних культур, как и адептам современных религий, а познается религиоведами, равно и реконструируется исследователями древних культур. Примечательно для данной статьи, что одним из примеров, приведенных К.Г. Юнгом, является архетипическая четверица, в христианстве воплощающая образы евангелистов, а в древнем Египте сыновей бога Хора. Трое из них представляют образы животных и один — антропоморфный. Концепция К.Г. Юнга исключает путь заимствования. Здесь работает психологическое основание, глубинные процессы, рождающие универсальные архетипические образы. «Следовательно, — продолжает К.Г. Юнг, — символическим является такое слово или образ, значение которого выходит за рамки прямого и не поддается точному определению или объяснению»⁹. Осмысление бессознательных архетипов, в культурах с доминирующим мифопоэтическим сознанием, изъясняется на образно-символическом языке.

Вопрос «почему именно те или иные образы использованы в культуре», который приходится слышать, когда речь заходит о древнеегипетских символических образах, ставит в тупик. Это как если бы у психолога, знающего об удивительной «способности» бессознательного спонтанно порождать сновидческие образы, тотчас выяснить, что они означают. В каждом случае требуется введение в контекст. Есть лишь одно, что сближает древнюю и символику сновидений, — они являются продуктами глубинных бессознательных слоев психики, которые существовали как у первобытных, так есть они и у современных лю-

дей. Это радикальное изменение психологии в начале XX столетия, сделанное К.Г. Юнгом открытие коллективного бессознательного, дает основания психологам обращаться к проблемам мифологического сознания, как и историкам, опирающимся на идеи К.Г. Юнга, высказавшегося в духе современности о синтезе наук: «Без истории нет психологии». И напрашивается встречная мысль: «без психологии нет истории». Уже не раз случалось находить на страницах исторических исследований высказывания о том, что история есть наука о развитии сознания. С психологической точки зрения, высказанной К.Г. Юнгом, становлению сознания мы обязаны символу, который постепенно формировался с глубокой древности рода человеческого. Основу символа составляет архетип, представляющий собой фундамент универсальной структуры психики на протяжении всей истории человечества. «Символ есть образ архетипа, то, что позволяет бессознательному архетипу превратиться в образ, проявить себя»¹⁰. В контексте юнгианского понимания либидо как психической энергии архетип-символ служит посредником, «благодаря которому человек оказывается принадлежащим не только к физическому миру, но также и к миру символического созидания. Символ становится медиатором, поскольку проясняет бессознательное либидо через сознательный смысл. Таким образом, существует индивидуальное сверхсознательное, которое является областью символа»¹¹.

К.Г. Юнг подчеркивал, что символ — это образование, имеющее в высшей степени сложную природу, поскольку «он слагается из данных, поставляемых всеми психическими функциями. Вследствие этого природа его ни рациональна, ни иррациональна... Богатство предчувствием и чреватость значением, присущие символу, одинаково говорят как мышлению, так и чувству, а его особенная образность, приняв чувственную форму, возбуждает как ощущение, так и интуицию»¹². Речь, таким образом, идет о трансцендентной функции, соединяющей противоположности, — сознание и бессознательное через объединяющий их символ как посредник между проявленным и скрытым. Символ выступает как «наилучшее — из всех воз-

⁹ Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1998. С. 15–17.

¹⁰ Дешарне Б., Нефонтен Л. Символ. М., 2007. С. 130.

¹¹ Там же.

¹² Юнг К.Г. Психологические типы. Минск, 2003. С. 494–495.

можных — выражение какого-то сложного факта, еще не до конца воспринятого сознанием»¹³.

Экскурс в понятие символа в юнгианском учении о коллективном бессознательном при исследовании образно-символического языка в древнеегипетских религиозно-мифологических представлениях додинастического времени, как представляется, необходимо завершить цитатой из К.Г. Юнга о живом символе. Ведь, как отмечал К.Г. Юнг о коллективных религиозных образах — это коллективные представления, идущие от первобытных сил и творческих фантазий, спонтанных по природе¹⁴. И предназначение религиозных символов состоит в том, чтобы придать смысл человеческой жизни¹⁵. Только живой, жизненный символ переживается, объединяя рациональные и иррациональные психические функции. «Жизненный символ, — писал К.Г. Юнг, — оформляет некий существенный, бессознательный фрагмент, и чем более распространен этот фрагмент, тем шире и воздействие символа, ибо он затрагивает в каждом родственную струну. Поскольку символ, с одной стороны, есть наилучшее и для данной эпохи непревзойденное выражение чего-то еще неизвестного, то он должен возникать из самого дифференцированного и самого сложного явления в духовной атмосфере данного времени. Но так как, с другой стороны, живой символ должен заключать в себе то, что родственно весьма широкой группе людей, для того чтобы вообще мог воздействовать на нее, то он должен и схватывать именно то, что может быть общим для большой группы людей. Таковым никогда не может быть самое высокодифференцированное, предельно достижимое, ибо последнее доступно и понятно лишь меньшинству; напротив, оно должно быть столь примитивно, чтобы его вездесущность не подлежала никакому сомнению. Лишь тогда, когда символ схватывает это и доводит до возможно совершенного выражения, он обретает всеобщее действие. В этом и заключается мощное и вместе с тем спасительное действие живого социального символа»¹⁶.

Содержание этой пространной, но, как представляется, необходимой в данном контексте цита-

ты, спроецированной на психологический аспект древнеегипетской додинастической культуры, является основой для рассмотрения символических образов и ритуальной практики, — переходных обрядов и, в конечном счете, космогонических представлений древних египтян в исторический отрезок накануне и на первых этапах становления государства. Разумеется, в рамках статьи нет возможности детально проследить все образно-символическую систему, однако наиболее значимые из символических образов и связанные с ними ритуалы позволяют реконструировать религиозно-мифологические представления этой эпохи в исторической динамике. Это те самые истоки, о которых писали К.Г. Юнг и М. Элиаде.

Нет сомнения, что в период существования целого ряда локально-территориальных групп оседлого населения, принадлежавшего единой археологической культуре Нагада в долине Нила и Буто-Маадийскому культурному комплексу в Дельте Нила, представлявших собой системы вождеств, не существовало представлений о картине мира. Ее контуры вырисовываются при анализе артефактов, рассмотренных под углом зрения реконструкции смыслового содержания символических образов, рожденных мифологическим сознанием. В рамках историко-событийной динамики можно проследить развитие образно-символического языка, выявляющего трансформацию духовных ценностей общества, находившегося в процессе социально-политических преобразований на пути от существования вождеств к возникновению единого государства. В процессе объединения Египта культура Нагада ассимилировала территории Низовья Нила, и в результате этих событий Египет стал двуединым¹⁷ государственным образованием во главе с вождем-царем из южного района со столицей городом Иераконполем (Нехен). Эти преобразования отразились в мифологической картине мира, образно-символических представлениях. Вместе с тем и в последующие периоды сохранились мифические образы, присущие додинастическому времени.

¹⁷ Двуетниство страны сохраняясь на протяжении всей истории Древнего Египта, что было связано далеко не только с различием климатических условий, отразившихся в сельском хозяйстве. Этот феномен имел целый ряд аспектов. Даже номовая система основывалась на местонахождении той или иной локально-территориальной единицы в долине или дельте Нила. Нумерация номов Верхнего и Нижнего Египта велась отдельно.

¹³ Юнг К.Г. Трансцендентная функция // Юнг К.Г. Структура и динамика психического. М., 2008. С. 91.

¹⁴ Юнг К.Г. Символическая жизнь. М., 2010. С. 237.

¹⁵ Там же. С. 276.

¹⁶ Юнг К.Г. Психологические типы. Минск, 2003. С. 493.

Архетипический образ Великой Матери характерен для ранней, амратской фазы культуры Нагада (первая пол. IV тыс. до н.э.). Подобно другим древним культурам, где найдены изображения так называемой Венеры, это были изготовленные из глины стеатопегические фигуры с подчеркнутыми пышными телесными формами: большими грудью и животом, толстыми конечностями. Этот архетипический символический образ Великой Матери — культовое воплощение беременной богини плодородия, рождения, кормления и защиты, несущее дочеловеческий и сверхчеловеческий характер¹⁸, присущ первобытным культурам, хотя известен он и в значительно более поздних, неолитических археологических комплексах, датируемых IV тыс. до н.э., на Ближнем Востоке и в Египте.

От «Венер», происходящих из других культур, у египетской изображена довольно крупной голова с подчеркнуто крупными глазами, обведенными зеленой краской. Это самые ранние воплощения с окрашенными веками, на протяжении всей истории древнего Египта, — обычаям, ставшим каноническим при изображении антропоморфных персонажей, как людей, так и богов. Этот обычай окрашивания глаз зеленой краской («малахитовой зеленью») или черной галеной вошел ритуал «отверзания уст и очей» при мумификации. «Малахитовой зеленью» обводили глаза умершего на статуях и саркофагах, хотя этот обычай сосуществовал с вставлением инкрустированных глаз в глазницы. Техника изготовления инкрустированных глаз также имеет глубокие корни и относится к додинастическому времени. Для изображения белков глаз использовали скорлупу яиц страуса, а зрачок изготавливали из черного цвета материалов: камня или смолы. Позднее эта техника усложнилась. На многочисленных предметах мелкой пластики инкрустированные глаза вставляли также в зооморфные фигурки на различных вотивных предметах.

На ранней фазе археологической культуры Нагада, наряду с египетскими «Венерами», феминный образ воплощался и в другой иконографии. Иногда на изящных женских фигурках рисовали, подражая татуировке, геометрические зигзагообразные линии и изображения животных¹⁹. Осо-

рый интерес представляют фигурки, передающие синкретический образ, также выполненный из глины. Верхняя их часть окрашена белым, от талии — розовым цветом²⁰. Это женское удлиненное пропорций изображение со сведенными в виде конуса ногами. Вместо женского лица такие статуэтки имеют мордочки птиц, а руки, дугообразно возведенные вверх, завершаются кистями, обращенными к голове, напоминая змеиную головку. Поза рук имитирует раскрытые птичьи крылья или рога коровы. Сочетание этих образов в одном, женском, архетипично. И каждое из этих представителей бестиария в дальнейшем станет самостоятельным символическим образом богини. Подобные амратскому воплощению статуэтки присущи пластическому искусству древневосточных неолитических культур, где они символизируют антропоморфную богиню²¹.

Среди многочисленных статуэток амратской фазы культуры Нагада встречаются не только женские, но и мужские символические образы, в том числе аналогичные женским с конусообразным низом, хотя феминные образы количественно значительно преобладали²². Мужские статуэтки окрашивались иначе, чем женские. Верхняя часть тела покрывалась красным, а нижняя черным. Как в этой группе мужских статуэток, так и в других, изображались сильно преувеличенными подбородок (иногда борода) и фаллос. Мужские статуэтки указывают на причастность их к фаллическому культу, они наделялись магической силой способствовать сексуальной потенции и деторождению. Как и женские, они использовались в ритуальной практике.

В этот же период изображались выполненные из глины мужские воплощения головы, бюста и целой фигуры, которыми увенчаны стержни из слоновой кости²³. Это бородатые персонажи с крупными носами и короткими курчавыми волосами. Они одеты в короткие юбки, а через плечо перекинута перевязь с крупной бляхой. Такие изображения могли представлять мифических предков, так как

¹⁸ Нойманн Э. Великая Мать. М., 2012. С. 106–107.

¹⁹ Кинк Х.А. Художественное ремесло Древнего Египта и сопредельных стран. М., 1976. С. 61–62. Рис. 14.

²⁰ Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. Рис. 55.

²¹ Вадиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990.

²² Ucko P.J. Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece. L., 1968. P. 198–202.

²³ Adams B. Predynastic Egypt. L., 1988. Рис. 35.

эти стержни, происходящие из богатых погребений, с подобного рода навершиями, функционально аналогичны жезлам, увенчанным символическими геометрическими формами, служившими знаками отличия социально значимых людей в контексте культа предков.

Наряду с мужскими изображениями на стержнях в амратский период, как и на гребнях, палетках для растирания красок, штандартах номов, изображали животных и птиц. Они увенчивали эти предметы, которые являлись как бы продолжением их тел. В контексте символики вертикально установленных предметов, таким, как описанные женские и мужские фигурки, стержни и штандарты, — все они отражали представления о сакральности территории или телесного верха (головы в случае гребня или стерженьков, которые прикреплялись к ней), символизируя центр земли.

Свойственный мифологическому сознанию способ осмысления мира различными кодами, в том числе и телесным, позволяет вслед за М. Бахтиным интерпретировать эти символические образы как космические, а с учетом телесных особенностей, связанных с удлинённостью форм, он именовал этот стилистический прием как гротескный реализм. Гротескное тело — это космический образ, «в нем подчеркиваются общие для всего космоса стихии — земля, вода, огонь, воздух; оно непосредственно связано с солнцем, со звездами; в нем — знаки зодиака; оно отражает в себе космическую иерархию; это тело может сливаться с различными явлениями природы — горами, реками, морями, островами и материками; оно может заполнить собою весь мир»²⁴. Слияние тела с конкретным предметом, материалом, из которого он изготовлен, отражает идею невыделенности образа из окружающего мира, космоса. «В отличие от канонов нового времени, — писал М. Бахтин, — гротескное тело не ограничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает самого себя, выходит за свои пределы. Акценты приходятся на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, то есть где мир входит в тело или выпирает в мир, то есть в отверстия, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отростках: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос. Тело раскрывает свою сущность, как растущее и выходящее за свои пределы начало, только в та-

ких актах, как совокупление, беременность, роды, агония, еда, питье, испражнение. Это вечно неготовое, вечно творимое и творящее тело, это — звено в цепи родового развития, точнее — два звена, показанные там, где они соединяются, где они входят друг в друга. Это особенно бросается в глаза в гротескной архаике»²⁵.

В этом контексте позволительно сделать вывод о том, что на ранней фазе культуры Нагада выполненные в стилистике гротескного реализма изображения отражали модель мира с помощью телесного кода. Этой идее подчинены художественные приемы, акцентирование на определенных частях тела, соотносимых с частями космоса в его вертикальной протяженности. Это достигалось изображением верхней части тела персонажа, как правило, головы или бюста, которыми увенчивались предметы мелкой пластики; нарочитым преувеличением определенных частей тела при воплощении целых фигур. «Дается, в сущности, картина разъятого тела, не только отдельные части эти изображены в грандиозных размерах: живот, горбы, носы, очень длинные ноги, огромные уши, фаллы, тестикулы... Образы гигантов были тесно связаны с гротескной концепцией тела»²⁶. Та же идея космизма отразилась и в гигантских статуях богов и фараонов, установленных в храмах последующих исторических периодов древнего Египта.

Развитие культуры Нагада с присущими последующим фазам артефактами и изображениями позволяют определить смысл феминных и мускулиных изображений в мифологических представлениях. Возвращаясь к женским антропоморфным статуэткам, в которых соединены черты нескольких существ, слившихся в одном образе, важно акцентировать внимание на психологическом аспекте. На этом этапе развития сознания древних египтян этот образ отражал представления о неразделенности природного и женского производящего начала. Причем, что особенно существенно, этот синкретизм относится только к женскому образу, символизирующему Великую Мать-прародительницу. Вместе с тем антропоморфная основа его очевидна, и прочие существа узнаются по имитации их с помощью жестов богини. Как отмечалось выше, воздетые руки имитиру-

²⁴ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М., 1965. С. 355.

²⁵ Там же. С. 31.

²⁶ Там же. С. 355.

ют распахнутые крылья птицы (да и лик ее оформлен в виде птичьей мордочки), но одновременно поза рук подобна рогам коровы. А кисти рук, сложенные в кулачки или раскрытые, «показывают» головки змей. Космизм этого образа бесспорен. Он охватывает все стихии — небесную, земную и хтоническую, соединяя их в единый символический образ мифологической праматери. В сочетании с аналогичными мужскими итифаллическими статуэтками он отражает идею плодородия и рождения через межгендерный союз. Как самостоятельный образ, он выступает символизирующим солярные представления, хотя в фараоновский период солнечный аспект стал прерогативой мужских божеств. Женские образы стали их дополнениями, выступая в роли дочерей солярного бога²⁷. В психологическом аспекте это анима — структура коллективного бессознательного психической жизни как древнего, так и современного человека.

Сцены, происходящие в небесном водном пространстве, изображены на расписных сосудах типа D, характерных для герзейской фазы культуры Нагада (вторая пол. IV тыс. до н.э.). Специальный интерес представляют расписные сосуды с многофигурными композициями²⁸. Вокруг круглого тулова плывут по три лодки с парой тростниковых кабинок. По водному пространству «расхаживают» травоядные животные, изображена пышная растительность и символические s-видные знаки. На лодках воплощены женские «танцующие» фигурки с дуговидно изогнутыми и воздетыми над головами руками, подобные описанной глиняной синкретической Великой Матери. Среди фигурок на каждой лодке выделяется одна, более крупная. В другой группе сосудов с лодками изображены итифаллические фигурки²⁹. Наконец, к третьей группе принадлежат сосуды с лодками, где рядом с пышнобедрой «танцующей» женской фигуркой стоит приземистый итифаллический персонаж. Подобные сцены воплощают ритуал священного брака. Но кто эти персонажи?

Образ коровы исключительно популярен в материальной культуре додинастического времени.

Но танцующие фигурки на сосудах антропоморфны, хотя, как уже говорилось, поза рук «читается» как имитирующая рога коровы, альтернативная распахнутым крыльям птицы. Подобная двойственность образа отражает существование представлений о Небесной Корове, как и птице, связанной с солярным культом. Корова, дающая молоко (тождественное влаге в целом) выполняет одну из важнейших женских функций — питания. Этот центральный образ почитался как космическая сущность над и под землей³⁰.

Во многих этнографических и древневосточных культурах этот синкретический образ с чертами тех же животных, что и в додинастическом Египте, связан с ритуальными круговыми танцами, посвященными олицетворявшим солнце образам быка, буйвола, бизона³¹. В Египте же, уже с додинастического времени существовал культ Небесной Коровы, в письменный период получившей имя Нут. В Гелиопольской космогонии она стала богиней неба и воплощалась не только в образе коровы, но и женщины, свиньи, крыши, миниатюрного круглого сосуда pw. В мифологии она подняла на небо солнечного бога Ра. Она считалась матерью солярного бога, а также фараона, ее теленка. Но истоки этого образа уходят в додинастический период. Астральный аспект Великой Матери, богини в облики коровы, восходит к культуре Нагада. На одной из палеток для растирания «малахитовой зелени», которой окрашивали глаза, в соответствие с обычаем, отражающим солярные представления, согласно которым глаз и солнце отождествлялись³², изображена голова коровы, темя, концы рогов и глаза которой увенчаны пятиконечными «звездами». Это рельефное изображение, выполненное в условной стилистической манере, соотносится с танцующими женскими фигурками на сосудах с лодками.

Сосуд являлся одним из древнейших центральных символических образов Великой Матери. Этот естественный образ женского тела-сосуда переживался древним человеком как лоно-вместилище, кормящее, укрывающее, согревающее, защищающее, вынашивающее плод и выпускающее

²⁷ Шеркова Т.А. Образ Ока солнечного бога в древнеегипетских религиозно-мифологических представлениях: культурно-исторический и психологический аспекты // Психология и психотехника. 2013. № 3 (54). С. 246–265.

²⁸ Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. С. 249, табл. VI.

²⁹ Там же. С. 252, табл. VII.

³⁰ Нойманн Э. Великая Мать. М., 2012. С. 57.

³¹ Королева Э.А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977. С. 95, 141 и след.

³² Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. С. 269–296, рис. на с. 312.

его в мир. Но и сам мир, все жизненные формы заключены в беременном им теле — символическом образе сосуда, до поры вынашиваемый и сокрытый в нем. «Женское кажется великим, поскольку все, что в нем содержится, укрывается и питается, зависимо от него и находится в его власти. Нигде больше человеческое существо не переживается как “великое”, как в случае матери. Отблеск этого величия на младенце или ребенке подтверждает ее положение Великой Матери. Ее нуминозное превосходство констеллирует характерную ситуацию человеческого младенца, который отличается от новорожденного животного, которое гораздо более независимо при рождении»³³. Стоящие за этими представлениями психологические основания автор приведенных строк, последователь юнгианской глубинной психологии Э. Нойманн, формулирует следующим образом: «Архетипическое уравнение тела-сосуда имеет фундаментальное значение для понимания мифа и символизма, а также мировоззрения раннего человека. ... Внутреннее тела архетипически тождественно бессознательному, “месту” психических процессов, которые для человека происходят “в” нем и “во тьме”, а последняя, как и ночь, является типичным символом бессознательного»³⁴. Коллективное бессознательное проецирует свои содержания наружу (как рожденное во внутреннем мире, теле-сосуде), создавая мифологическую картину мира, в том числе, выраженную телесным кодом. Эта картина мира содержит духовные ценности, перенесенные на внешний мир, порождая семантические цепочки символических образов, ассоциирующих природные, астральные явления, существ мира животных с человеческим телом и его органами. Эта сложная картина единства и в то же время выделенности человека из мира природы, выражена символическим языком и образами, рожденными мифологическим сознанием.

Итак, делая выводы относительно образно-символического языка на ранней фазе развития додинастической культуры Египта, можно сказать, что в представлениях о картине мира доминирующую роль играло женское начало как символизирующее основные духовные ценности. Культ вознесенной до небес богини, в последующий письменный период трансформировав-

шийся в целый ряд богинь, обладавших своими именами, тем не менее, сохранил основные функции, важнейшей из которых стала защита. Однако мифы раскрывают их амбивалентность. Великая Мать, будь то небесная Нут или Исида, мать солярного бога Хора, проявляли и негативные черты. Амбивалентность образа Великой Матери проявляется и в додинастический период, что прослеживается, в частности, по такому образу, как могила. Мотив священного брака небесной богини-коровы с итифаллическим существом, в котором есть основания видеть земных существ, социальных лидеров, вождей, свидетельствует о воссоединении небесного, божественного и земного, достигающего трансцендентности через культ предков.

На поздней фазе развития культуры Нагада, во второй половине IV тыс. до н.э., связанной со сложением вожеств, в духовной жизни древних египтян произошли изменения. На первое место вышел мускулинный культ, культ первопредков-победителей, удачливых воинов, наделенных божественной маной. Однако, феминный культ не исчез, он вписался в новые представления, будучи неразрывно с ними связанный. Доминировавший иераконпольский ном, на юге Египта, стал собирателем земель в долине и дельте Нила. Здесь почитался легендарный первопредок сокол-Хор, имя которого прибавлялось к именам вождей, а позднее, начиная с I династии, — царей объединенного Египта. В царской титулатуре, состоящей из пяти Великих имен, имя Хора-имярек стояло на первом месте. Тогда Хор стал почитаться как солярное божество, земным воплощением которого считался царь. С I династии цари носили также и имя Небти — Две владычицы. Эта пара символизировала божественное материнство и покровительство царя. Они выступали в паре, поскольку Египет считался двуединой целостностью, соединением долины и дельты, а богини эти символизировали эти регионы. Одна из них, Нехбет из города Эль Каб, изображалась как самка коршуна, другая, Уаджет, происходила из столичного города Буто в Низовье и воплощалась в виде кобры. Еще одна богиня в виде коровы, также почиталась как мать царя уже при I династии. На знаменитой церемониальной палетке царя Нармера симметричная пара голов богини-коровы расположена на верхней ее части, по сторонам от имени Хора-Нармера. В дописьменный период она была безымянной, но в письменную эпоху она стала величаться богиней Хатхор

³³ Нойманн Э. Великая Мать. М., 2012. С. 51.

³⁴ Там же. С. 48.

(что означает «место Хора») и воплощаться в образе коровы или женщины с головой этого животного, как и другие богини, — небесная Нут и мать Хора Исида, — с рогами коровы.

Итак, все три символических образа, — коровы, птицы и змеи, соединившиеся в едином антропоморфном образе Великой Матери в додинастическое время, в фараоновский период трансформировались и почитались как отдельные богини. Так, Небесная Корова Нут в Гелиопольской космогонии приобрела статус богини неба (а ее брат-близнец Геб символизировал землю). Ее изображали в виде коровы, свиньи или женщины, живот которой покрыт звездами, но, негативный аспект ее сказывается в пожирании звезд с наступлением утра. В одном из мифов она подняла на свою спину солнечного бога Ра, когда стареющий бог пожелал удалиться на небо. Но и функция кормления сохранилась у небесной Нут. Она считалась матерью солярного бога Ра, ее тельца, и фараона в том же качестве. Другая богиня кобра-Уаджет также считалась матерью царя как земного воплощения солнечного бога. На его челе красовался Урей, источающий защитный огонь, направленный на враждебные силы. Образ птицы, самки коршуна трансформировался в образ богини Исиды, матери бога Хора, хотя в отличие от Нут, он прослеживается с династического времени.

Итак, архаическая символика Великой Матери сохранилась и включилась в последующие периоды культуры древнего Египта. Мифы изменялись, развивались, но основные архаические символы и мотивы вошли в них как основополагающие. «Такое восприятие символов, — писал Ю.М. Лотман, — не случайно: стержневая группа их действительно имеет глубоко архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе, когда определенные... знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива. Способность сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты сохранилась за символами... Символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее... С одной стороны, пронизывая толщу культур, символ реализуется в своей инвариантной сущности... Символ будет выступать как нечто неоднородное окружающему его текстовому пространству, как посланец других культурных эпох ...,

как напоминание о (“вечных”) основах культуры. С другой стороны, символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует. Его инвариантная сущность реализуется в вариантах. Именно в тех изменениях, которым подвергается “вечный” смысл символа в *данном* культурном контексте, контекст этот ярче всего выявляет свою изменимость»³⁵.

Приведенная цитата из исследования Ю.М. Лотмана, рассматривающая символ как семиотический феномен, возвращает нас к исходному положению данной статьи о стремлении носителей мифологического сознания к истокам. Возвращение к истокам, идеальной модели мира — главной ценности архаического общества, гарантировал базовый мотив социума — выживание, который духовно-эмоционально переживался во время ритуалов, многообразных по содержанию и раскрывающихся в разных аспектах. Воспроизведение первоначального акта творения в ритуале «актуализировало самое структуру бытия, придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковость этой структуры, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива. Для архаического сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь и теперь* с *там* и *тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею», — писал в большой теоретической статье о ритуале В.Н. Топоров³⁶. Автор подчеркивает социально-психологический аспект ритуала, который происходил в критическое время состарившегося космоса, которому необходимо обновление до исходного состояния перводелания мироздания. Он совершается в «экстремальных условиях, когда угроза безопасности жизни и миру максимальны (этому состоянию соответствует предельное возрастание негативных эмоций — беспокойство, тревога, угнетенность, печаль, тоска, отчаяние, страх и ужас). Исходя из данности, ритуал приводит к некоему оптимальному состоянию (ему сопутствует взрыв положи-

³⁵ Лотман М.Ю. Символ в системе культуры // Лотман М.Ю. Семиосфера. Культура и взрыв внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2004. С. 241–242.

³⁶ Топоров В.Н. О ритуале, введение в проблематику // Топоров В.Н. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 15.

тельных эмоций — радость, восторг, чувство особой полноты переживания мира, свободы и другие признаки праздника и его участников) и устранению энтропии (хаотическая стихия) и установлению порядка»³⁷. И далее: «Ритуал обращен ко всем находящимся в распоряжении человека средствам восприятия, познания, прочувствования мира, его переживания — к зрению, слуху, обонянию, осязанию, вкусу, к сердцу и разуму»³⁸.

Мифопоэтическое сознание, самовыражалось различными кодами, отождествляя космическое (природное) и человеческое, — макрокосм и микрокосм. Антропоморфизм символических образов имеет глубочайшие корни в древних и этнографических культурах, в том числе и в древнеегипетской. Эти образы феминных и мускулиных сверхъестественных существ (о которых речь шла выше) сакральны уже в силу того, что они космологизированы, т.е. являются частью высшей ценности — сотворившего жизнь социума. Вот почему так важны открытия, сделанные этнологами относительно смыслового тождества между космологическими и эмбриологическими идеями, на что обратил внимание В.Н. Топоров³⁹. Вынашивание, сохранение и кормление плода, его рождение соотносимы с рождением космоса, запечатленные в древнеегипетских мифах о творении мира. Именно этот символический образ Великой Матери существовал в Египте с ранней фазы культуры Нагада. В исторической перспективе в Гелиопольской версии мифа о творении мироздания богом Атумом, пробудившимся в недрах первобытного океана Нуна, Исида родила от своего брата-близнеца Осириса сына Хора, солярного бога героя-спасителя.

Сама идея зачатия бога, разумеется, составляла ритуальное действие, связанное с первоистоками, которые в динамике развития культуры отразились в мифах о творении. Но не только о творении, но и смерти с последующим воскресением.

В додинастическом Египте к идее смерти также была причастна Великая мать. Целый ряд символических образов указывает на это. Великая Мать, как вместилище, — это и могила, в котором в эмбриональной позе похоронен умерший. Ее статуэтки в виде беременной женщины с окрашенными зеленой краской огромными глазами, оставлен-

ные в могиле, указывают на существование представлений о посмертном воскресении, ибо уже в ту пору солнце как символ жизни, отождествлялся с глазом⁴⁰. Для «посмертного воскрешения» в могиле оставляли «малахитовую зелень», гальку для растирания этого порошка, цветовая символика которого отражала представления о возрождении, новой жизни. Предметы для данного обычая складывали в мешочки, корзиночки, ларчики, сосуды, семантически тождественные лону Великой Матери. А ее функция кормления символизирована обычаем класть в могилу часть туши, — заднюю коровы или быка. Многочисленные сосуды как основные символические образы Великой Матери, установленные в могилах, символизировали ее функцию хранения и вынашивания плода — ее дитя, через посмертное возрождение. Нередко младенцев, умерших до года, хоронили в крупных сосудах. Этот обычай непосредственно сопоставим с эмбриональным положением покойного, лежащего в скорченной позе (как и взрослые покойники в могилах). Нет ни малейшего сомнения в том, что именно представления об умершем отождествлялись с эмбрионом, находящимся в матке Великой Богини, которая даст ему новую жизнь в посмертном рождении в мире богов, — духовное рождение.

Из текстов письменного периода известно, что символизированная богиней Нут небесная сфера, где обитают боги, к которым присоединяются в переходном обряде посмертия умершие, представляет собой обводненное пространство. Этот мифологический мотив сопоставим с реальным процессом вынашивания плода женщиной в маточных водах. Символическое тождество между ними и изначальной стихией воды — архетипическим образом Великой Матери, «матери всего живого» совершенно прозрачно. «Материнское значение воды, — по словам К.Г. Юнга, — принадлежит к наиболее ясным мифологическим символическим толкованиям»⁴¹. Вода — мать всего живого, о чем писал еще Анаксимандр как о первичном бытии. Это первостихия архетипического образа Предвечного Младенца, — мифологического зачатка Космоса, но в плане глубинной психологии — это центр внутреннего мира человека, который раскрывается миру. В мифическом водном

³⁷ Там же. С. 17.

³⁸ Там же. С. 18.

³⁹ Там же. С. 12–13.

⁴⁰ Этот мифологический мотив подробно, в разных аспектах изучен в книге: Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. С. 269–296.

⁴¹ Юнг К.Г. Символы трансформации. М., 2009. С. 360.

просторе — материнском лоне Великой Матери этот растущий зародыш свободно живет, воплощаясь в обитателей морских глубин, как о том свидетельствует греческая и индийская мифология, описывающая Божественных Младенцев⁴².

Эти картины жизни в перинатальном состоянии испытали современные люди на семинарах по холотропному дыханию у специалиста по глубинной психологии С. Грофа, создавшего новую психологическую картографию. Он пишет: «...эмбрион — существо водное». Внутриплодные эмоциональные переживания на I базовой перинатальной фазе, при измененных состояниях сознания в холотропной практике раскрывают космическую беспредельность, свободу без границ, отождествление с галактиками, межзвездными пространствами, плаванием по морским просторам и отождествлением с существами, населяющими море. «Положительные внутриутробные переживания могут соединяться с архетипическими видениями Матери-природы — безопасной, прекрасной и, безусловно, питающей, подобно “доброй матке”... Мифологические образы из коллективного бессознательного, часто возникающие в этой связи, рисуют различные небесные сферы или виды рая, как они описываются в мифологиях различных культур»⁴³.

Древнеегипетские мифологические представления додинастического времени, где существовал культ Великой Матери в вышерассмотренных символических образах, дали импульс «рождения» череды божественных матерей. Они вышли из архаического синкретического образа, образа Небесной Коровы, хотя и этот он сохранился в образной системе религиозных представлений в фараоновский период. В отличие от всех древних мифологических картин мира, лишь в Египте космический верх, небесная сфера в космогонических представлениях символизирована феминным образом, в то время как земля — мускулиным богом Гебом. Это уникальное для древних космогоний «распределение» ролей привлекало внимание египтологов, однако адекватного решения этой проблемы до сих пор нет. Как представляется, поиски причин закрепления за женским принципом архетипического образа неба следует искать, опираясь на синтез научных знаний, включая, в первую очередь, изыскания в трансперсональной психологии.

⁴² Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2005. С. 58–60.

⁴³ Гроф С. Психология будущего. М., 2003. С. 62.

К этому древнеегипетскому мифологическому мотиву обращалась ученица К.Г. Юнга, блестящий специалист в аналитической психологии Мария Луиза фон-Франц. В контексте ее концепции о присутствующей древнеегипетскому сознанию конкретности идей, связанных с представлениями о вечности, бессмертии, с чем связана мумификация, возведение каменных погребальных помещений, строительство огромных храмов, гигантских статуй богов и царей, — всеми этими проявлениями конкретности религиозных идей, она ушла намного дальше, чем в других цивилизациях. И в этом аспекте автор рассматривает идею феминного образа неба: «Весь акцент делался на то, что мы зовем духовной реальностью, потусторонним миром, содержанием бессознательного»⁴⁴. И далее: «...там, где мы имеем духовное небо, египтяне имели больше эмоциональную атмосферу религиозных переживаний, а где мы имеем определенную реальность, у них была, в нашем понимании, духовная»⁴⁵.

Духовность небесного водного пространства в древнеегипетских представлениях ассоциировалась с загробным возрождением. Это божественная сфера, куда удаляются для вечной жизни те, кто закончил свой земной путь. «Книга Небесной Коровы», сохранившаяся во многих царских гробницах Нового царства (1550–1100 гг. до н.э.), состоит из нескольких текстов и изображения Небесной Коровы, которую бог Шу отделяет от бога земли Геба. Эта иконография буквально соотносима с устройством мироздания по Гелиопольской космогонии. В одном из текстов буквально пересказывается миф об Оке Ра, которое уничтожает людей, задумавших что-то негативное против стареющего бога солнца Ра. Он удаляется на небо — на спине Небесной Коровы, и плавает там вместе с другими богами в своей соляной лодке. Этот текст связан с погребальным ритуалом, где произносятся слова, устраняющие вину людей и позволяющие вернуться к исходному времени, когда боги жили вместе с людьми, однако уже после их смерти»⁴⁶.

А в заклинании 17 «Книги Мертвых» Небесная Корова выступает, как и другие богини — Хатхор, Тефнут, Маат, Сехмет, Исида — в роли дочери соляного бога Ра (его анимы). Но вместе с тем она

⁴⁴ Франц фон М.Л. Космогонические мифы. М., 2012. С. 65.

⁴⁵ Там же. С. 66.

⁴⁶ Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 178–182.

величается Небесной Короной, выпускающей из своих небесных вод и ягодиц Солнечного бога Ра⁴⁷, т.е. является его матерью. Этот пассаж позволяет усмотреть в этой двойственности заложенную в древнеегипетском бессознательном и осознанную близость образов матери и дочери, — потенциальной матери. В психологическом аспекте эта двойственность раскрывает целостность психической структуры человека, сочетающей бессознательное как прародительницы сознания, но осмысленной мифологическим сознанием древних египтян по своей логике.

Образно-символический язык древнеегипетского мифотворчества с его эпитетами, связанными с высочайшими ценностями — истоками мироздания, — сопоставимы с изысканиями К.Г. Юнга относительно возникновения сознания. Он обращался к этой проблеме, основываясь на древних источниках, средневековых трактатах и текстах христианских авторов. Одним из аспектов этой проблемы является отождествление световых явлений, света, золота, эпитетов — «яркий», «блестящий», Солнца и мифологически тождественного ему глазу (Небесному Оку, глазу человека и священного животного) и т.п.⁴⁸ с сознанием. «Если

светимость выступает в виде монады, к примеру, отдельного светила Солнца или глаза, то она чаще всего принимает образ мандалы, и тогда ее следует толковать как *самость*»⁴⁹. Какие содержания вкладывали в представления о Солнце, персонифицированном солярными богами Атумом, Ра, Хором? Во-первых, все те, что включаются в понятие боготворца иначе говоря либидозной энергией. И все же Небесным Оком являлись богини в роли дочери солярного бога (мифологема о Хоре занимает особое место). Они осуществляли защитные функции в отношении отца. Но в какой бы версии не передавался миф о Небесном Оке, оно сохраняет свою самостоятельность, обладая активным началом. Этот образ уже существовал в додинастическое время, и та синкретическая образность, включая Небесную Корова, стала одной из важнейших персонификаций богини-матери солярного божества. Она вошла в круг представлений о порядке и хаосе, который может наступить, если одна из ее ног не будет устойчиво стоять, а провалится в космическую бездну. Понятно, что в эпоху, доминирования «патриархального» сознания, доминирования верховного мускулинного солярного культа, феминные божества становились их дополнениями. Вместе с тем, существовавшие в представлениях древних египтян представления о священном, включали гендерные божественные отношения, в космогоническом плане отражающие основополагающий принцип гармонии и равновесия (что также отразилось в союзе Бога Тота и его супруги богини Маат). Выступая в роли дочери солярного бога-творца, эти богини, обладая всеми женскими функциями: зачатия, питания, сохранения и защиты, являлись матерями богов-младенцев в номовых триадах. Психологический аспект этой мифологеми представлен в статье автора, где Небесное Око рассматривается как анима солнечного бога⁵⁰. В данном контексте представляется уместным привести цитату из работы К.Г. Юнга, приведенную в той статье: «В контексте архетипических символов Самость как жизненная энергия, целостность, образ бога, включает в себя как женское, так и мужское начало»⁵¹. Это равновесие на высшем

⁴⁷ Ancient Egyptian Book of Dead. Transl. by R.O. Faulkner. L., 1993. P. 49.

⁴⁸ К числу представлений о светозарном начале, символизирующих в мифологии сознание следует причислить и понятия знания, познания. Можно привести фрагмент из древнеегипетского сочинения «Сказания о Сатни Хемуасе». Когда жрец храма Птаха Сатни-Хаэмуас, сын фараона Рамсеса II, выносил священную книгу, написанную богом Тотом (Книгу мертвых) из гробницы жреца Неферка-Птаха, перед книгой возникло сияние света, а позади оставалась тьма. Этот пассаж позволяет трактовать сокровенные знания, познания мира в его целостности, в связи с сознанием. В древнеегипетской традиции эти представления отражены в термине саху — просветление, от корня аху — сила сияния, сила, которой обладает дух, преимущественно употреблявшемся в отношении силы сакрального слова, высветившая смысл культовых событий и действий. Эта сила слова связана с божественным знанием. (Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 140–141). Архетипичность «родственной близости» понятий «священного» (святости) и сияния подкрепляется и на языковом уровне, — писал В.Н. Топоров: «Яркое, блестящее, сияющее ср. с огнем, водой и т.п., ср. святой огонь и святые воды и др. Это соображение подтверждается бесспорной связью «священного», святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотом и пурпурным цветом». (Топоров В.Н. О ритуале, введении в проблематику // Топоров В.Н. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 37).

⁴⁹ Юнг К.Г. Об энергетике души. М., 2008. С. 233.

⁵⁰ Шеркова Т.А. Образ Ока солнечного бога в древнеегипетских религиозно-мифологических представлениях: культурно-исторический и психологический аспекты // Психология и психотехника. 2013. № 3 (54). С. 246–254.

⁵¹ Юнг К.Г. Эон. М., 2009. С. 89.

духовном уровне отражали те ценности, которые на образно-символическом языке мифотворчества символизировали единство мироздания, смысл жизни, который вновь и вновь циклически возвращал к священным первоисточкам в мифотворчестве и ритуальной практике.

В этой связи представляется уместным привести цитату из статьи В.Н. Топорова о ритуалах, в которых отражены представления о «священном», изначальных ценностях в древних и этнографических культурах. «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия и целостности знания о нем, понимаемое как благо, и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага. Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте дает человеку ощущение собственной укорененности в данном универсуме, сознание вовлеченности в сферу закономерного, управляемого определенным порядком, благого. На этих путях складываются определяющие религиозные концепции, в числе их и одна из основных, связанная с понятием сакральности, неотделимой от ритуала, но им, естественно, не исчерпываемой»⁵².

Нам ничего не известно о духовных практиках в древнем Египте, однако нет оснований и отрицать их существование. Этот аспект проблемы требует специального исследования. Но, как свидетельствуют исследования в глубинной психологии, эти сакральные знания основаны на сведениях из традиционных и древних культур. Измененные состояния сознания не были тайной «за семью печатями для культуры Древнего Египта. В додинастическом Египте, где коллективное бессознательное осознавалось в символических образах, создавалась письменная традиция, в которую вошли в виде архаизмов древнейшие представления. Но что, быть может, еще важнее, — в переходные обряды, в которых через более частные явления социум пробивался к первообразам, самим истокам, космогоническим мотивам.

Мифологические представления и образно-символический язык додинастического периода сопутствовали динамике исторического развития Египта в один из важнейших периодов его развития. Это был период социально-политических

трансформаций, превращения системы вождеств в первое государственное образование, монархию с единым правителем, по отношению к которому все население страны, независимо от социального положения считались его подданными. Подобная социальная структура была тождественной божественной, возглавляемой солярным богом-творцом. Две части Египта — долина и дельта Нила навсегда наложили отпечаток двойственности на целостность, всю страну. Это сказалось на многих аспектах, в том числе на стилистике мифотворчества. Наряду с тождеством между божествами пантеона, мифологическая мысль раскрыла поллярность не только между противоборствующими богами, но и ими самими, обладавшими как позитивными, так и негативными сторонами этих архетипических образов. Эти моменты не так явно выражены в додинастический период, как в письменный, когда развернулась религиозная жизнь, запечатленная в космогонических и прочих мифах и ритуалах, раскрывающих максимальную ценность и священное делание — первостроительство мироздания. Его истоки уходят в додинастический период, раскрывая врата будущему мифотворчеству, позволяя более основательно интерпретировать изначальные символические образы. Но, с другой стороны, додинастическая образность позволяет наиболее адекватно понять некоторые принципы миростроительства в образах тех или иных божеств.

На начальной стадии развития додинастической культуры Нагада самой священной архетипической фигурой была Великая Мать, первопричина всего сущего, космоса и человека. Этот символический образ содержал в себе и природные образы животных; эта сематическая цепочка удлинилась с развитием религиозно-мифологических представлений в последующую эпоху древнего Египта. При этом некоторые архаические образы вписались в динамические изменения в духовном плане. В Гелиопольской космогонии женский образ также символизировал небо, в то время как ее брат-близнец бог Геб, иконографически представленный мужчиной со змеиной головой, символизировал землю. Структурируя мироздание, бог-творец Атум «породил» близнецную гендерную пару космических первоэлементов: Шу (воздух, дуновение, дух) и Тефнут (=Маат) гармонию, порядок. От их союза возникли небо — богиня Нут и земля (бог Геб); Шу поддерживал небо над землей «Патриархальное» сознание из-

⁵² Топоров В.Н. О ритуале, введение в проблематику // Топоров В.Н. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 17.

начального бога Гелиопольской Эннеады Атума сохранило древний феминный образ неба — божественного, духовного пространства (в качестве дочери божественного рода, его анимы), представив земной, хтонический мир мускуливному Гебу, которому солярный бог Ра передал власть на земле, удалившись на небо. Наряду с изначаль-

ными функциями женского божества, Великой Матери с ее природными инстинктами зачатия, вынашивания, кормления, рождения в трансперсональном архетипическом образе Нут отразились представления о духовности, символизированной ее причастностью к космическому верху, миру светлых богов.

Список литературы:

1. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.
2. Байбородов А.Ю. О специфике коэкзистенциального символа // Философия и культура. 2010. № 11. С. 32–35.
3. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М., 1965.
4. Вадиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990.
5. Гроф С. Психология будущего. Уроки современных исследований сознания. М., 2003.
6. Дешарне Б., Нефонтен Л. Символ. М., 2007.
7. Кинк Х.А. Художественное ремесло Древнего Египта и сопредельных стран. М., 1976.
8. Королева Э.А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977.
9. Лотман М.Ю. Символ в системе культуры // Лотман М.Ю. Семиосфера. Культура и взрыв внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2004.
10. Нойманн Э. Великая Мать. М., 2012.
11. Орешкин А.С. Человек — символическое животное // Психология и психотехника. 2010. № 10. С. 21–28.
12. Орешкин А.С. Эрнст Кассирер: символ как основа человеческой культуры // NB: Психология и психотехника (электронный журнал). 2013. № 1. С. 131–182. (URL: http://www.e-notabene.ru/psp/article_346.html).
13. Спирова Э.М. Кула и Потлач: психологический смысл (знак, символ и симулякр в трактовке Ж. Бодрийяра) // Психология и психотехника. 2011. № 5. С. 48–56.
14. Спирова Э.М. Символ и образ как психологические реальности // Психология и психотехника. 2010. № 12. С. 15–21.
15. Топоров В.Н. О ритуале, введение в проблематику // Топоров В.Н. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
16. Франц фон М.Л. Космогонические мифы. М., 2012.
17. Шеркова Т.А. Божественный Младенец и Великая Мать в древнеегипетской мифологии: мифологический и психологический инцест // Психология и психотехника. 2010. № 11. С. 39–49.
18. Шеркова Т.А. Образ Ока солнечного бога в древнеегипетских религиозно-мифологических представлениях: культурно-исторический и психологический аспекты // Психология и психотехника. 2013. № 3 (54). С. 246–265.
19. Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004.
20. Шеркова Т.А. Феномен познания в Древнем Египте // Психология и психотехника. 2010. № 9. С. 27–35.
21. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010.
22. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2005.
23. Юнг К.Г. Психологические типы. Минск, 2003.
24. Юнг К.Г. Символы трансформации. М., 2009.
25. Юнг К.Г. Трансцендентная функция // Юнг К.Г. Структура и динамика психического. М., 2008.
26. Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1998.
27. Юнг К.Г. Эон. М., 2009.
28. Adams V. Predynastic Egypt. L., 1988.
29. Ancient Egyptian Book of Dead. Transl. by R.O. Faulkner. L., 1993.
30. Ucko P.J. Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece. L., 1968.

References (transliteration):

1. Assman Ya. Egipet. Teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii. M., 1999.
2. Baiborodov A.Yu. O spetsifike koekzistentsial'nogo simvola // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 11. S. 32–35.
3. Bakhtin M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekovogo renessansa. M., 1965.
4. Vadiman E. Zhenshchina v drevnem mire. M., 1990.
5. Grof S. Psikhologiya budushchego. Uroki sovremennykh issledovaniy soznaniya. M., 2003.
6. Desharne B., Nefonten L. Simvol. M., 2007.
7. Kink Kh.A. Khudozhestvennoe remeslo Drevnego Egipta i sopredel'nykh stran. M., 1976.
8. Koroleva E.A. Rannie formy tantsa. Kishinev, 1977.
9. Lotman M.Yu. Simvol v sisteme kul'tury // Lotman M.Yu. Semiosfera. Kul'tura i vzryv vnutri myslyashchikh mirov. Stat'i. Issledovaniya. Zametki. SPb., 2004.
10. Noimann E. Velikaya Mat'. M., 2012.
11. Oreshkin A.S. Chelovek — simvolicheskoe zhitovnoe // Psikhologiya i psikhotehnika. 2010. № 10. S. 21–28.
12. Oreshkin A.S. Ernst Kassirer: simvol kak osnova chelovecheskoi kul'tury // NB: Psikhologiya i psikhotehnika (elektronnyy zhurnal). 2013. № 1. S. 131–182. (URL: http://www.e-notabene.ru/psp/article_346.html).
13. Spirova E.M. Kula i Potlach: psikhologicheskii smysl (znak, simvol i simulyakr v traktovke Zh. Bodriyara) // Psikhologiya i psikhotehnika. 2011. № 5. S. 48–56.
14. Spirova E.M. Simvol i obraz kak psikhologicheskie real'nosti // Psikhologiya i psikhotehnika. 2010. № 12. S. 15–21.
15. Toporov V.N. O rituale, vvedenie v problematiku // Toporov V.N. Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh. M., 1988.
16. Frants fon M.L. Kosmogonicheskie mify. M., 2012.
17. Sherkova T.A. Bozhestvennyi Mladenets i Velikaya Mat' v drevneegipetskoi mifologii: mifologicheskii i psikhologicheskii intsest // Psikhologiya i psikhotehnika. 2010. № 11. S. 39–49.
18. Sherkova T.A. Obraz Oka solnechnogo boga v drevneegipetskiykh religiozno-mifologicheskikh predstavleniyakh: kul'turno-istoricheskii i psikhologicheskii aspekty // Psikhologiya i psikhotehnika. 2013. № 3 (54). S. 246–265.
19. Sherkova T.A. Rozhdenie Oka Khora. Egipet na puti k rannemu gosudarstvu. M., 2004.
20. Sherkova T.A. Fenomen poznaniya v Drevnem Egipte // Psikhologiya i psikhotehnika. 2010. № 9. S. 27–35.
21. Eliade M. Aspekty mifa. M., 2010.
22. Yung K.G. Dusha i mif. Shest' arkhетipov. Minsk, 2005.
23. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy. Minsk, 2003.
24. Yung K.G. Simvoly transformatsii. M., 2009.
25. Yung K.G. Transtsendentnaya funktsiya // Yung K.G. Struktura i dinamika psikhicheskogo. M., 2008.
26. Yung K.G. Chelovek i ego simvoly. M., 1998.
27. Yung K.G. Eon. M., 2009.
28. Adams B. Predynastic Egypt. L., 1988.
29. Ancient Egyptian Book of Dead. Transl. by R.O. Faulkner. L., 1993.
30. Ucko P.J. Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Grece. L., 1968.