

Древнеегипетские переходные обряды в контексте Юнгианской психологии

Т.А. Шеркова, канд.истор. наук,снс

Центра египтологических исследований РАН

Исследуя бессознательное в целостной психике человека современного, знаменитый психолог и философ К.Г.Юнг (1875–961) в поисках исторических оснований для аналитической или комплексной психологии выстроил структуру из «трех китов»: сравнительной мифологии, гностических учений и европейской алхимии. Квинтэссенция досконально изученных им источников по всем трем направлениям позволила великому ученому ответить на главный вопрос его научной жизни, – что же есть человеческая личность, вопрос, который встал перед ним в 13 лет, о чем он пишет в книге «Воспоминания, сновидения, размышления».

Странным образом при выборе профессии юноша К.Г. Юнг размышлял об археологии и медицине, но в реальности эти, весьма далекие друг от друга научные знания, как две противоположности, примирились благодаря соединяющему символу – великому духу Меркурия, «жившему» в первооткрывателе научного направления в психологии и психиатрии – глубинной психологии, синтезировавшей знания о человеке во всей его целостности.

Сакратово «познай самого себя» и Кантово «Познаешь себя – познаешь мир» актуализировалось в творчестве К.Г.Юнга в познании личности человека эмпирически и реализовалось в огромном психолого-философском наследии, в котором ключевой является идея о коллективном бессознательном, объединяющем все народы и поколения когда-либо живших на Земле. Именно бессознательное – материнское лоно сознания, которое изучал К.Г.Юнг, породило мифы, мотивы, богов как проекций

психики человека, его внутреннего мира с инстинктами и архетипами, имеющими выход в духовную сферу жизни.

В этом аспекте в данном тексте исследуется проблема соотношения древнеегипетских инициаций, не только и не столько как феномен культурно-исторический, но в контексте Юнгианской психологии изучения бессознательного как создателя мифов.

Как правило, в исследованиях по исторической антропологии, культурологии и другим гуманитарным дисциплинам, связанным с изучением религиозно-мифологических представлений и ритуалов в древних обществах, символика мифических образов анализируется в контексте важнейших природных феноменов, которые наблюдал человек. Несмотря на правомерность и плодотворность подобного подхода, за пределами исследований остается иная сторона, – психика человека, его внутренний мир, коллективное бессознательное – творец мифов со всеми их нагромождениями, нестыковками и противоречиями, в которых развивалось нечто иррациональное – символ, разрешавший конфликты между парой противоположностей. По утверждению К.Г.Юнга, миф имеет «чисто психологическую природу и пользуется данными метеорологических или астрономических явлений лишь как материалом для своего выражения» [1] А боги – это результат персонификации «психологических сил», атрибут бессознательного [2].

Для носителей древнеегипетской культуры символика ритуалов, и зарождающихся театральных представлений была понятна, так как общество посвящало его членов в мифологическую историю. Культурная символика существовала на протяжении тысячелетий, поскольку религия всегда относилась к консервативной сфере жизни социума. Институт ритуальной практики была важнейшим путем к познанию мира и человека, служила регулятором в жизни общества, взаимодействии людей и богов. Ритуал совершался в экстремальных условиях, с усилением угрозы безопасности миру и жизни достигали максимального уровня.

Психологически эти состояния вызвали отрицательные эмоции, – тревогу, беспокойство, угнетенность, ужас, страх, отчаяние. Ритуал же снимает напряжение, приводя к положительным эмоциям, вызывая радость, удовлетворение, чувство полноты жизни, поскольку космос сохранен, а основные ценности, переданные мифопоэтическим мышлением в форме космологических мифов, восстановлены. «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия, и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага», – писал В.Н. опоров [3].

Наряду с коллективным аспектом ритуал был направлен на индивидуацию человека, вычленение его из мира при формировании отношения «человек– мир». Существенно, что ритуал привносит знание о человеке, являясь прообразом наук о человеке [4]. В этом контексте анализ аспектов древнеегипетских ритуалов предоставляет важнейшую информацию для аналитической психологии.

В мифопоэтическом сознании древних египтян «дорога Жизни» проецировалась на ежедневное циклическое круговое движение солнца, проходящее четыре фазы: восхода, зенита, захода и пребывания в преисподней, где солярное божество, побеждая своего антипода – змея Апопа, вновь появляется на восточном горизонте, чтобы продолжать свой ежедневный путь. Это архетипический образ героя, приносящего в мир самую великую ценность, – восстановление гармонии Мироздания. В пространстве юнгианской психологии эта мифологема соответствует установлению психического баланса человека между сознанием и бессознательным целостной личности – архетипа Самости в процессе индивидуации.

Этот самый мощный архетипический мифический образ солнца как бога–творца, истоки которого уходят в далекую ретроспективу относительно классической египетской солярной теологии, сопоставим с либидо – психической энергией, действенной силой, жизненным

энергетическим процессом, поэтому, – отмечал К.Г. Юнг, – «солнце более, чем что либо, способно изображать собою видимое божество этого мира, то есть действенную силу нашей собственной души, именуемую нами либидо, и сущность либидо состоит в том, чтобы производить как полезное, так и вредное, добро и зло» [5]. Солнце, как образ видимый, его движение по небесной сфере является наиболее адекватным символом бога–творца Мироздания во всем его многообразии. Творящая сила солнца, – писал К. Г. Юнг, – переносится в мифах на солярных богов: «Сравнение его (либидо – *Т.Ш.*) с солнцем снова и снова учит нас, что в динамическом плане боги – это психическая энергия», «результат персонификации психологических сил» [6], а “психологические силы”– это атрибут сферы бессознательного.

Итак, солнце как мифический образ в аналитической психологии соответствует психической энергии – либидо в аспекте «нейтральной энергии, ответственной за образование таких символов, как свет, огонь, солнце и тому подобное». Но либидо обладает не только инстинктивной основой влечения. Архетип, будучи образом влечения, – продолжает К.Г. Юнг, – с психологической точки зрения,– представляет собой духовную цель, к которой подталкивает природа; это море, к которому промывают свои русла все реки, это награда, которую добывает в борьбе с драконом герой. Так и в древнеегипетской мифологии солярный бог Ра побеждает змея Апопа в преисподней при прохождении царства Осириса, выступая в роли героя, приносящего в мир максимальную физическую и духовную ценность, – свет миру и просветление душам.

Духовностью наделены архетипические символические образы в мифопоэтическом наследии древнеегипетской культуры, отраженной в религиозных текстах и фольклоре (в сказках и лирических произведениях). Архетипический мотив пути в религиозно-мифологическом и ритуальном контекстах (переходных обрядах,

инициациях) относится к ключевым представлениям, связанным с моделью мира.

Известный египтолог Я.Ассман, писал, что иконография циклического, четырехфазного круговращения солнца «не просто относится к разряду основных парадигм египетской религии, но становится своего рода формулой мирового устройства, центральной идеей египетской картины мира» [7]. В классической древнеегипетской теологии она охватывала всю целостность Мироздания, включая представления о посмертном существовании умершего, который, преодолев чертоги преисподней с помощью магических заклинаний бога познания Тота, сам становился богом после смерти, достигая небесного мира богов, как солнце на утренней заре восходит над восточным горизонтом. Так, цикл следует за циклом в божественном мире, который вносит смысл в земное существование человека.

Из всех фаз движения солнца по кругу самым важным был восход, возрождение бога, представавшего в различных образах. В погребальном обряде, инициации умершего восхождение в небесное пространство увенчивало путь его души, означало духовную трансформацию и возрождение в образе «просветленного» в свите солярного бога.

Концепция Я. Ассмана о том, что египетские боги обладали личностью, соотносится с архетипом Самости. Божественной сущностью наделялись и умершие, которые после смерти, пройдя инициацию, преодолевая испытания на опасных путях подземного мира, руководствуясь магическими заклинаниями против демонов, восходили в верхний мир. И уже в этом новом качестве «просветленные» становились духовной сущностью *ба* в облике птицы (сокола) с человеческой головой.

Эта бессмертная духовная субстанция, обладала свободой перемещения в пространстве, поэтому могла навещать тело покойного в гробнице. К. Г. Юнг полагал, что в древнеегипетских представлениях *ба* как бессмертная часть человека, его жизненная сила эквивалентна

Самости [8]. Иначе говоря, личностями считались существа иного, божественного мира, трансцендентные, нуминозные, сверхличности, к которым присоединялся дух «просветенного», приравненного к богам.

«Юнг писал, что мифические образы относятся к структуре бессознательного и являются неличностным достоянием. Эту «верховную личность» он и называет Самостью, идет ли речь о мифическом образе или о бессознательном современного человека. В каждой культурной традиции, где существовали представления о Космическом (Великом, совершенном человеке), то есть о внутреннем психическом образе, эта целостная личность наделялась разными именами. Ученица К.Г. Юнга, блестящий психолог Мария-Луиза фон Франс писала: «Вся внутренняя психическая реальность каждого индивидуума в конечном счете ориентирована на этот архетипический символ Самости. ...Для нашей Западной цивилизации Космический человек отождествлялся главным образом с Христом, а на Востоке – с Кришной или Буддой. ...Его образ (Великого человека – *Т.Ш.*) присутствует в сознании человека как своего рода цель или выражение сокровенной тайны нашей жизни» [9]

Если мифологема циклического круговорота Солнца являлась моделью мироздания для египетского социума, то инициация перехода умершего в инобытие была необходима для каждого человека, покидающего земной мир в надежде на продолжение жизни за гробом. Эти спекулятивные представления были исключительно важны для древнеегипетской культуры, если в источниках с определенными разночтениями, они существовали на протяжении всей истории древнего Египта, в ряде текстов, сопровождаемых изображениями, начиная с эпохи пирамид, в Древнем царстве. Согласно Текстам Пирамид, цари попадали на небо в лодке перевозчика, ибо небесные пространства мыслились заполненными многочисленными водными потоками, или на крыле бога Тота в облики птицы ибиса. В том же источнике упоминается и Осирис как повелитель нижнего мира мертвых, прообразом которого являлись

некрополь, находящийся неподалеку от древней столицы Египта – Мемфиса (Ра–сетау, совр. Саккара). Свод источников (письменных и изобразительных, нанесенные на стены гробниц и саркофагов) об устройстве и обитателях преисподней представлен так называемыми книгами с говорящими названиями: «Книга двух путей», «Книга врат», «Книга амдуат», «Книга мертвых». Переход из одной части страны мертвых в другую осуществляется через врата, количество которых колеблется от 3 или 4 до 7. Чтобы пройти через охраняемые стражами врат демонами, вооруженными ножами, змеями и прочими опасными для души умершего существами, необходимо знать заклинания. Магическими знаниями они наделялись самим богом Тотом, который считался их проводником через преисподнюю. В ряде текстов умерший берет на себя функции Тота, уподобляясь ему и даже с ним сливаясь [10].

В текстах дается инструкция для умершего, – не следует идти по узким путям. Надо выбирать широкий путь Осириса, ночной ладьи солнечного Ра, что гарантирует ему, сопровождаемому богом Тотом, выход к последним вратам, ведущим к свету. На всем пути через преисподнюю к небесным вратам умерший именуется в магических формулах именами богов: Тота, Осириса, Атума, иначе говоря, нейтрализует силы зла.

В «Книге мертвых» прошедший через шесть врат умерший попадает в седьмое помещение, где синклитом богов перед изображением сидящего на троне Осириса, вершится суд, – взвешивается его сердце на одной из чашечек, а противовесом ему служит перышко богини порядка, правды, истины Маат. В идеале должен установиться баланс. Это последняя часть инициации перед тем, как дух покойного войдет к чертоги бога–творца, солярного Ра.

В Предисловии к «Тибетской книге мертвых» К. Г. Юнг, изучая этот текст в аспекте глубинной психологии, отмечал сходство его с египетской «Книгой мертвых» как наставлений покойным. При всем различии

культур, из которых происходят эти тексты, обнаруживается их архетипичность. Правда, К. Г. Юнг уточняет, что в отличие от египетской «Книги мертвых» тибетская содержит очень понятную философию и обращена к человеку, а не к божествам или дикарю [11]. Но ведь и египетская «Книга мертвых» предназначена для души умершего, который в своем путешествии по загробному миру нейтрализует демонов силой сияющего слова *аху* (магических заклинаний бога Тота). Эти путеводители для просветленных, находящихся в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением в «Тибетской книге мертвых» и возрождением, подобно солярному божеству – в египетской «Книге мертвых». И как во всякой инициации, разделенной на три фазы (отделение, лиминальность или социальное безвременье, приобщение), эта средняя фаза нахождения в пресподней с опасными для души умершего существами, соответствует в юнгианской психологии соотносится с видениями в измененном состоянии сознания, в которых появляются подобные существа. Относительно Тибетской книги мертвых К.Г.Юнг отмечал, – что она состоит из архетипических содержаний бессознательного. ...Мир богов и духов – «не что иное как» коллективное бессознательное **во мне**» [12]. Этот вывод применим и к египетской «Книге мертвых», как и другим магическим текстам о путешествии умершего в загробье, хотя в древнем Египте бессознательные содержания проецировались на действия богов, т.е. **во вне**. Вместе с тем тот факт, что просветленные в загробном мире брали на себя функции бога Тота, произнося заклинания, именовали себя богами – Осирисом имярек и Атумом, позволяет высказать предположение, что и в этой культуре, где существовали тайные знания в среде жречества, архетипические образы богов и демонов могли осознаваться как порожденные «внутренним человеком», бессознательным. Уже тот факт, что человек обладал несколькими духовными сущностями: двойником–ка, ах, ба, тенью,

именем, позволяет сделать вывод о богатой палитре магических представлений о сложной духовной сущности человека.

Сближает обе книги и их архетипичность в плане «сюжетов». Испытания, которым подвергается просветленный, завершается видением света, что так характерно для многих религиозных традиций, мифологических и метафизических представлений, наконец, для современного человека это измененное состояние сознания хорошо известно по данным, связанным с клинической смертью. Так или иначе, мотив пути через преисподнюю и видение света как окончание инициационных испытаний и переход в иной мир, можно трактовать как успешное завершение духовной трансформации. В Юнгианской психологии это соответствует процессу индивидуации, – писала М. –Л. фон Франц о древнеегипетских представлениях о посмертии [13].

В Комментарий к китайскому тексту «Тайна Золотого Цветка», в котором он приводит одно из значений понятия *дао* как пути, К. Г. Юнг далее пишет: психологически это круговращение солнца соответствует «хождению по кругу вокруг себя самого»... «Полюсы света и тьмы приходят в круговое движение»[14]. Однако, в развитии гипотезы существования в древнем Египте представлений о внутреннем человеке, посмертном отождествлении умершего с богом Тотом, обратимся к другим источникам.

М.–Л. фон Франц, цитируя авторов, переводивших герменевтические тексты в аспекте изучения проблемы внутреннего человека, внутреннего учителя, спутника, Самости, пришла к заключению, что во всех случаях, где эти понятия персонифицированы космическим богом Гермесом–Тотом, он зависит от человека [15]. Исследуя психологию образа Меркурия в европейской алхимии, которая, по мнению К.Г. Юнга, во многом имеет египетские корни, он полагал, что его предшественником был не только древнегреческий Гермес, но и древнеегипетский Тот, «который все души заставляет дышать» [16]. Греческий Гермес же

изначально происходит от египетского Тота, и обоих богов объединяет архетипическая идея духа жизни, что отражено в их функциях [17], в том числе как проводников душ, богов–оракулов, что в аналитической психологии соответствует Самости.

Но в отличие от инициаций, связанных с самым важным переходом – переходом в иной мир, мир предков и богов, прижизненные инициации посвящения, также основанные на осевых представлениях о единстве противоположностей, жизни и смерти, последняя носила символический характер, как смерть в одном качестве и последующее прижизненное возрождение в новом социальном (возрастном) статусе. По образу и подобию прижизненных инициаций существовали представления об изменении социального статуса и умершего. Для иницируемого или посвящаемого трехфазовый характер в переходных обрядах означал не только внешние события, но и внутренне переживаемые духовно – психические состояния. Отделение личности от коллектива на первой фазе переходило в пороговое, состояние лиминальности, уподобляемое смерти и актуализирующееся в синонимических символах: утробному состоянию, невидимости, темноте. Эти и другие символические образы неразрывно связаны с присущим состоянием лиминальности безвременья, что характерно для бессознательного. На третьей фазе восстановления или воссоединения переход завершался. Религиозно-мифологические представления о смерти как переходном обряде, инициации вписывается в модель мира о циклическом круговом пути, возвращении к истокам. Подобное мироощущение сопоставимо с тем, что можно назвать путем к себе в комплексной психологии бессознательного. В кризисных ситуациях, включая возрастные, личность переживает символическую смерть, «утрату души», всего, что, составляло

смысл и цель жизни. И вновь всплывают образы египетского Тота и греческого Гермеса как проводников через преисподнюю. Это проекции внутреннего образа учителя, наставника, помогающего своей исконной целительной силой преодолеть жизненные тупики, регресс либидо, чтобы восстановить свою целостностную личность, Самость.

Литература

1. Юнг К. Г. Психологические типы. Минск: «Харвест», 2003. С. 207.
2. Юнг К.Г. Душа и миф. Минск: «Харвест». С. 368.
3. Топоров В.И. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 17.
4. Топоров В.И. О ритуале. Введение в проблематику. С. 20.
5. Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: «АСТ», 2009. С. 210.
6. Юнг К.Г. Об энергетике души. М.: «Академический Проект», 2008. С. 250.
7. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: «Присцельс», 1999. С.170.
8. Юнг. К. Г. Структура психики и архетипы. М: «Академический проект», 2013. С. 132.
9. Франц М.-Л фон. Процесс индивидуации// К. Г. Юнг. Человек и его символы. М.: «АСТ», 1998. С.199–200.
10. Тураев Б. А. Бог Тот. Спб.: «Летний сад», 2002. С. 51.
11. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол». – К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. Составитель В. Бакусев. М.: «Медиум», 1994. С. 26.
12. Там же. С. 34-35.
13. Франц фон М.–Л. Космогонические мифы. М.: серия «Суверенное Юнгианство», 2012. С. 64.

14. Юнг К. Г. Комментарий к «Тайне Золотого Цветка» // К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. Составитель В. Бакусев. М.: «Медиум», 1994. С. 67.
15. Франц фон М.–Л. Проекция и возвращение проекций в Юнгианской психологии. М.: серия «Суверенное Юнгианство», 2011. С. 177.
16. Юнг К. Г. Дух Меркурия. М.: «КАНОН», 1996. С. 28.
17. Юнг К. Г. Психология и алхимия. М. «Рафл–бук Ваклер», 2003. С. 149-150.