
ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Т.А. Шеркова

МОТИВ ПУТИ В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Аннотация. Предметом исследования архетипа пути в древнеегипетской мифологии и ритуальной практике в сопоставлении с идеями и образами бессознательного в целостной психике современного человека в Юнгианской комплексной психологии. Автор подробно рассматривает такие аспекты темы как мифологические представления о круговом вращении солярного бога-творца как пути бога, отраженном в планировке храма-пути. Эта мифологема отразилась в инициации умершего, идущего по божественным путям через преисподнюю. Его проводником считался бог познания Тот. Магическими заклинаниями он нейтрализовал демонов страны мертвых. Этот путь приводил душу покойного в небесный божественный мир вечной жизни. Эти мифологические представления сопоставляются с такими ключевыми понятиями в комплексной психологии как либидо, внутренний человек, архетипами Самости, Мудрого старца и др.

Исследование основано на сравнительно-сопоставительном методе в аспекте научного синтеза в области изучения мифологического сознания и комплексной психологии.

Основными выводами проведенного анализа являются: мифологическое сознание основополагалось на изоморфизме материально-чувственного и духовно-психического в представлениях о картине мира и роли в ней человека. Мотив пути в древнеегипетских представлениях, рассмотренный в аспекте единства мифа о солярном боге-творце и инициации в погребальном обряде, «перебрасывает мост» к философско-психологической идее К.Г. Юнга о борьбе противоположностей и снятии конфликтов благодаря связующему символу в единой целостности – Самости. Особым вкладом автора в исследование темы является обстоятельное рассмотрение архетипа пути в сопоставительном историко-психологическом анализе. Новизна исследования заключается в том, что впервые в сравнительной мифологии раскрываются глубинные основы ключевого мотива пути личности, что возможно только на основе комплексной психологии К.Г. Юнга. Данное исследование может найти практическое применение при чтении лекций и в практической работе, в психотехнике.

Ключевые слова: солнечный бог-творец, инициация, бессознательное, самость, храм-путь, либидо, душа, дух, проводник, внутренний человек.

Review. In the present research the motif of the road in ancient egyptian mythology and ritual practice is compared with the ideas and images of the unconscious developed within the framework of the integral personality in the analytical psychology of Carl Gustav Jung. Studying mythological conceptions of the eternal gyre of the Sun God – the supreme Creator – the author finds out that these mythological beliefs were reflected in the architecture of the motif of the road. This mythologeme also occurs in the initiation of the deceased walking along divine ways through the netherworld. Thoth – the God of knowledge and scholarship – was considered to be the guide of the dead. He could manage demons of the other world with the help of magic spells. Following these ways the soul of the deceased was brought to the divine celestial world of the eternal life. The discussed mythological beliefs are also compared with such fundamental concepts of the analytical psychology as libido, the inward man, the archetypes of what Jung has called in German – Selbst (Self), the wise man, etc. The research work is based on the comparative method in terms of scientific synthesis applied in the area of mythological consciousness and analytical psychology. The main conclusions are the following: The mythological consciousness was based on the similarity between the material-sensual and the spiritual-psychical in the beliefs about the picture of the world and the role of man in it. The motif of the road in the ancient egyptian mythological conceptions

was studied in terms of unity between the myth of the Sun God – Creator and initiation in the burial custom. In the course of research the author of the article ‘built the bridge’ to the philosophical-psychological idea of Carl Gustav Jung concerning the conflict of opposites and elimination of conflicts by means of what he has called Selbst in German – the symbol of uniform integrity. The main contribution to the theme is the detailed comparative historical and psychological analysis of the archetype of the road. It is for the first time in the academic literature of the comparative mythology that the deep-laid origins of the individual’s motif of the road are studied on the basis of the analytical psychology founded by Carl Gustav Jung. This work can be applied in the course of lectures and in the practical work in psychotechnics.

Keywords: sun god – creator, initiation, the unconscious, Selbst, the temple-road, libido, soul, spirit, guide, inward man.

«...без истории нет психологии
и в первую очередь это относится
к психологии бессознательного»
(К.Г. Юнг)

Традиции, идущие от гностиков и средневековой алхимии послужили той основой, на которой К.Г. Юнг изучал мир бессознательного. Но и типология мифологического наследия сыграла значительную роль в его изысканиях, в том числе и образно-символический язык древнеегипетских религиозно – мифологических представлений и ритуальной практике. В контексте аналитической психологии ключевым является вопрос о том, какой психической реальности соответствуют архетипические мотивы и образы мифопоэтического мышления, вопрос, на который К.Г. Юнг дал ответы в своем гигантском научном наследии.

Данная статья посвящена анализу мотива пути в древнеегипетской религиозно-мифологической и ритуальной традиции при соотнесении его с психическими содержаниями бессознательного в глубинной психологии К.Г. Юнга.

Духовно-психологический аспект пути: солярное божество и Самость. Путь как судьба

«Дорога и движение по ней, – писал М. Элиаде, – способны приобрести религиозную значимость, так как всякая дорога символизирует “дорогу Жизни”, а всякое движение – “паломничество”, странствие к Центру Мироздания» [1, с. 114]. В мифопоэтическом сознании древних египтян «дорога Жизни» проецировалась на ежедневное циклическое круговое движение солнца, проходящее четыре фазы: восхода, зенита, захода и пребывания в преисподней (3+1), где солярное божество, побеждая своего антипода – змея Апопа, вновь появляется на восточном горизонте, чтобы продолжить свой ежедневный путь. Это архетипический образ героя, приносящего в мир самую великую цен-

ность, – 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» [2, с. 210]. 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 – *ТШ.*) с солнцем снова и снова учит нас, что в динамическом плане боги – это психическая энергия» [2, с. 332], «результат персонификации психологических сил» [3, с. 368], а “психологические силы” – это атрибут сферы бессознательного [3, с. 368].

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» [2, с. 235]. Но либидо обладает не только инстинктивной основой влечения. Архетип, будучи образом влечения, – отмечал К.Г. Юнг, – с психологической точки зрения представляет собою духовную цель, к которой подталкивает природа; это море, к которому промывают свои русла все реки, это награда, которую добывает в борьбе с драконом герой [4, с. 250]. 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 картиной мира, но также и с пространством-временем, его векторами и структурой.

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» [5, с. 250]. (В этой книге автор, изучая письменные источники, обосновал гипотезу «близости к богу» (как пространство действия и смысловой горизонт) и установил три измерения: культовый, космический и мифологический). В классической древнеегипетской теологии она охватывала всю целостность Мироздания, включая представления о посмертном существовании умершего, который, преодолев чертоги преисподней, с помощью магических заклинаний бога знаний Тота, сам становится 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.

Разумеется, с религиозной точки зрения, путь бога-творца (как и других богов египетского пантеона) наделен духовным содержанием. В религиозных письменных и изобразительных текстах, начертанных в гробницах и храмах, этот, как и другие мотивы и образы богов, воплощались как видимые, хотя в пространстве земли божества представляли в виде культовых статуй. Духовные, внутренние процессы невозможно выразить иначе, чем символически, в образах, понятных носителям той или иной культуры. Для мифологического сознания свойственна буквальность того, что оно осознает, что воплощается в тех формах, которые присущи культуре, хотя речь идет о невидимых, ощущаемых духовно-психических событиях и образах. Так, например, В египетской «Книге мертвых» находим

такие слова: «Хорошо – ходить по путям бога, великий удел достанется тому, кто поместит его (бога) в свое сердце. В этом – его (бога) памятник на земле. Тот, кто заключил его (бога) путь в свое сердце, будет процветать, завершит свой жизненный срок с радостным сердцем и станет более “просветленным”, чем равные ему» [5, с. 42]. В этой цитате удивительным образом отражено определенное сходство с работой психоаналитика, – раскрыть клиенту путь в его бессознательное, чтобы, пройдя трудный путь в свой внутренний мир, он смог осознать символические архетипические образы, расширить сознание, ассимилируя содержания бессознательного для адаптации на жизненном пути.

В древнеегипетских представлениях сердце являлось источником мыслей, эмоций, желаний и всей жизни, но и сознания также [6, с. 141]. Иероглиф, с помощью которого выписывалось слово «сердце», подобен сосуду. И такие сосуды в форме сердца изготавливались для ритуальных церемоний с нанесенными на них магическими текстами. При мумификации сердце (в отличие от 4 других внутренних органов, помещавшихся в специальные сосуды – канопы) не извлекали из тела. При пеленании мумии на нее укладывали многочисленные амулеты. На сердце помещали изображение скарабея, символизировавшего возрождение [7, р. 155-156, fig. 84]. В преисподней на суде Осириса умерший должен был отчитаться в своей земной жизни, не нарушались ли им при жизни этические нормы, существовавшие в социуме. И сердце должно было подтвердить правдивость его слов. На виньетке к 125 изречению в «Книге мёртвых» изображена сцена взвешивания сердца умершего. На весах его уравнивало перо Маат – богини правды, порядка, истины. Благополучное прохождение этой инициации открывало перед умершим путь вверх, в мир светлых богов. Этот религиозно-мифологический мотив установления баланса между сердцем умершего и символом богини Маат позволяет увидеть (метафорически) сходство с целью психоаналитической работы по восстановлению баланса между противоположностями в психике человека, сознанием и бессознательным (символически умершего для последующего возрождения нормального функционирования психики), то есть для восстановления целостностной гармоничной личности.

Из всех фаз движения солнца по кругу самым важным был восход, возрождение бога, представившего в различных образах. В одном из вариан-

тов образ солярного бога на рассвете мыслилось и воплощалось в виде стоящего на задних лапах скарабея с солнечным кругом в передних. Он именовался Хепер (от глагола со смысловым значением становления, существования), символизируя восходящее солнце.

Символическим аналогом утреннего солнца был образ бога Гарпократа (Хора-младенца), сына Исиды и Осириса (иногда изображавшегося сидящим на раскрытом цветке лотоса). Солнце в зените – это сокол с мужской головой, а Атум сочетал тело мужчины и голову барана. Но в иных версиях солярное божество выступает исключительно в антропоморфном облике, различаясь лишь возрастными признаками: ребенка на восходе, Ра в образе мужчины, когда солнце находится в зените, и старца Атума на закате. Четвертая фаза, когда солнце заходит за горизонт, наступает тьма, светозарный бог «проваливается» в яму, – страну мертвых, он, превратившись в рыжего кота, отсекает голову змею Апопу во время их еженощных сражений.

Как правило, в исследованиях по исторической антропологии, культурологии и другим гуманитарным дисциплинам, связанным с изучением религиозно-мифологических представлений 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» [8, с. 207]. А боги – это результат персонификации «психологических сил», как атрибут бессознательного [3, с. 368].

Боги как нуминозные силы уже в додинастический период воплощались в различных обликах: объектов флоры и фауны, – птиц, животных, существ, сочетающих в одном образе признаки зоо- и антропоморфных существ. Но позднее боги приобрели чисто антропоморфный облик, хотя синкретическая иконография не исчезла вовсе. Тем не менее, преимущественно боги изображались антропоморфными с символическими атрибутами.

Я. Ассман, основываясь на религиозных текстах, изображениях с рецитациями, гимнах богам, а также их действиях установил важнейший факт – египетские боги считались личностями: «появление богов-личностей, то есть персонификация и антропоморфизация египетского понятия “бог”, знаменовало рождение политеизма» [5, с. 159]. При этом существенно, что боги становились личностями только в силу своей включенности в конstellляции, будучи в контакте с другими богами [5, с. 159-160]. Ученый рассматривает бога как личность в двух аспектах: речевом (коммуникативном) и действенном. Божественная речь предназначалась как другим богам, так и людям посредством сакрального, «просветляющего» слова (*ах*, от *аху* – «сила сияния»), имеющего смысл «объяснять». «Сакральное слово, “просветляющее”, приоткрывает божественную сферу значений, которая, будучи выше земной, – отмечал Я. Ассман, – объясняет эту действительность, придает ей смысл» [5, с. 146-147].

Действенность солярного божества проявляется в его трехфазном движении по небу днем и одной – ночью, под землей, в царстве мертвых при изменении имени, облика в конstellляциях с другими богами, что отражено в религиозно-мифологических письменных и изобразительных текстах. Как событие в мире богов циклическое круговращение солнца имело смысл борьбы порядка с хаосом, восстановление гармонии.

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, присоединяясь к сонму богов в свите солярного бога. И уже в этом новом качестве, трансформируясь, «просветленные» становились духовной сущностью *ба* в виде птицы (сокола) с человеческой головой. Этот образ они приобретали, подобно богу Ра в мире мертвых, сидящему на теле Осириса – «вчерашнего», «умершего» солнца. Эти представления уже с эпохи Древнего царства (2707–2170 гг. до н.э.) распространялись не только на богов, но и людей, обладавших духовными сущностями. Впрочем, среди египтологов нет единого мнения относительно сущности *ба* – душа это или дух. Иногда *ба* переводят как жизненную силу. Как бы то ни было, речь идет о вечной духовной субстанции, которая перемещается в небесную сфе-

ру после смерти человека, но навещает его тело в гробнице. К.Г. Юнг полагал, что в древнеегипетских представлениях *ба* как бессмертная часть человека, его жизненная сила эквивалентна Самости [9, с. 166]. Иначе говоря, личностями считались существа иного, божественного мира, трансцендентные, нуминозные, сверхличности.

«Мифические образы, – писал К.Г. Юнг, – относятся к структуре бессознательного и являются неличностным достоянием» [10, с. 132]. Эту «верхнюю 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. Ссылаясь на рассуждения средневекового мыслителя Мейстера Экхарта, 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» [11, с. 199-200].

Символами архетипа Самости служат геометрические фигуры (крест, мандала, круг, квадрат, треугольник), представители животного мира, флоры, антропоморфные существа. И в этой связи примечательно, что в письменности древнего Египте солярное божество Атум-Ра обозначался морфологической основой, сопровождаемой детерминативом в виде круга с точкой в центре или этой геометрической фигурой и изображением сидящего антропоморфного или в образе сокола бога [12, р. 147]. Образ круга с точкой в центре как изображение солнечного диска тождественен аналогичному символическому образу Самости – тотальной сверхличности. И в свете сказанного о существовании в древнем Египте представлений о божественной личности этот образ вполне может быть интерпретирован как архетип Самости – регулирующий центр психического, архетип целостностной личности, перенесенный на энергетически мощный, видимый астральный объект – солнце, как символизирующее Бога-творца, наделенного разными обликами и именами, объекту поклонения как

источнику света, тепла, плодородия, собственно, жизни. К.Г. Юнг так комментирует это следующим образом: «психическая энергия или либидо творит Бого-образ, используя архетипические паттерны, а человек, соответственно, поклоняется психической силе, действующей внутри него самого, как чему-то божественному» [2, с. 164].

Подобные психологические идеи не были известны древним египтянам. В мифологическом сознании внутренние образы проецировались на наиболее выразительные природные объекты в контексте истоков жизни социума. На мифопоэтическом образно-символическом языке солярное божество, вышедшее из первобытных вод Нуна, породило весь мир, всех божеств и человека. Круговой, циклический путь солнца стал каноническим для представлений о жизненном (возрастном, социальном) пути человека и его посмертной судьбе. Но в то же время человек был наделен духовными сущностями, определяющими их внутренний мир. Помимо того, считалось, что магия – *хека* находится внутри человека. Эти феномены могли отражать представления о сверхъестественном мире богов и других нуминозных силах, осознаваемых как управляющих человеком изнутри.

Храм как синоним архетипа пути

Для мифопоэтического мышления образом центра мира было и жилище, и храм как дом бога, горизонт, где сходятся небесное и земное пространства, божественное и социальное. К числу сакральных архитектурных объектов относились и погребальные комплексы, так как и они актуализировали религиозно-мифологические представления в переходных обрядах, направленных на социальную, духовную и психическую трансформацию. Примечательно, что в древнем Египте царь, наделенный двойственной природой человека и бога, величался Большим домом, отсюда произошло древнегреческое искажение: древнеегипетское именование царя – *пер аа* превратилось в слово фараон. В дискурсе аналитической психологии мотив пути, архетип дома, переход через порог и дверь, вхождение в сакральное сооружение, символизирующее пуп земли, *imago mundi*, есть путь во внутренний мир человека, к центру личности – Самости, которая в то же время является и внешней ее окружностью. Этот путь к себе, познание себя у Сократа, в учении К.Г. Юнга адекватно пути к целостности личности, индивидуации, самодостаточности. По-

добный изоморфизм сакральной архитектуры в материальном мире и психической архитектоники сознательно-бессознательных структур и содержаний во внутреннем духовно-психическом мире человека аксиоматичны с древнейших времен, что нашло свое отражение в известной формулировке: «что вверху, то и внизу, что внутри, то и снаружи».

Мифологическое сознание наводит мосты между внешним, физическим и внутренним, духовно-психическим мирами. Этот изоморфизм актуализировался в древнеегипетской культуре путем «погружения в чисто наглядную, пластическую и архитектурно-формальную форму вещей» [13, с. 138-139], за которой стоят осевые представления о жизни, смерти и возрождении в вечности. Наиболее выразительно картина мира отражена в архитектуре, которая моделирует освоенное пространство по образу Мироздания. Архитектура – это «символическое переживание геометрических форм, отложившееся в памяти культуры, в ее кодирующих системах» [14, с. 678], в мотиве пространственно-числовой иерархии внутри единства, разворачивающегося во множественности.

Несмотря на значительные различия между древнеегипетскими храмами, возводившимися на протяжении почти трех тысячелетий, они отражали модель мира, космологические представления в архитектуре. Даже в самых ранних, додинастических святилищах сферический потолок символизировал небо, пол – земную твердь, а само святилище служило символическим синонимом изначального первобытного холма, поднявшегося из первичных вод океана Нуна (символика этого мифологического мотива, соотносится с идеей глубинной психологии рождения сознания из бессознательного), на который ступил воссуществовавший из тьмы солярный бог-творец. И все храмы вели свою генеалогию от образа первохрама, созданного в начале времен самим богом знания Тотом, как о том сообщают храмовые иероглифические надписи [5, с. 54-57].

Монументальные храмы представляли собой огражденные обводной стеной (теменосом) прямоугольные архитектурные комплексы, спланированные по принципу «центрической» перспективы. Вход через башню-пилон, расположенный на фасаде, выводил в анфиладу помещений: открытый двор, колонные залы, вестибюли, разделенные массивными дверями. Анфилада была фланкирована с обеих сторон симметричными относительно центральной оси помещениями – капеллами богов. В конце пути находилась святая

святых, небольшое помещение с наосом, в котором находилась статуя бога, которому был посвящен храм. По мере продвижения в храм уровень пола повышался, а потолок становился все ниже. Так что воплощение бога оказывалось погруженным во мрак внутреннего помещения, свет в которое поступал через небольшие окна, расположенные в верхней части стен.

Это самое энергетически заряженное помещение, где завершался путь в храм, приводило к богу, вместилищем которого была его статуя в видимом земном мире. Сияние бога становится доступным в праздничные дни, когда синоним статуи – божественная ладья спускалась на воды Нила, вызывая радостные эмоции у людей в связи с кульминационным моментом торжества – воссоединением с богом, получением его божественного «излучения», распространявшегося на весь профанный мир. «Эта идея праздничного выхода бога “наружу”, то есть высвобождение обычно герметически закрытой сакральной силы, находит архитектурное выражение в образе храма-пути» [5, с. 57]. Праздничное ликование из-за исчезновения границ между земным и небесным, профанным и сакральным, «между тем, что “вне” и тем, что “внутри”, а также возможность перехода из одной области в другую [1, с. 113], наделялось важнейшей значимостью, символизируя обновление постаревшего мира, воссоединение человека с божественным миром смыслов во время ритуальных церемоний, приуроченных к целому ряду общеегипетских праздников, мистерий и переходных обрядов.

Архетип порога

Физическая граница между сакральным и профанным пространством преодолевалась при пересечении порога сакрального сооружения, проходе через открытые двери святилища. Порог символизировал нейтральную, промежуточную, пограничную зону между сакральным и профанным миром. Его охраняли статуи богов, которым приносили жертвы. Мифологические образы порога, двери, засова как препятствий на пути, «требующих» жертвоприношений и магических заклинаний, отразились и в древнеегипетской любовной лирике:

*Ночью я проходил мимо ее дома,
Я постучал, но мне не открыли, –
Превосходная ночь для привратника,
О засов, я хочу отомкнуть тебя!*

*Дверь, Ты судьба моя,
Ты мой добрый дух.
Там, внутри, для тебя зарежут быка.
В жертву твоему могуществу, о дверь!*

*На закланье принесут длиннорогого быка –
тебе, дверь!
Короткорогого быка – тебе, замок!
Жирного гуся – вам, петли!
Жир – тебе, ключ!
(Пер. А. Ахматовой) [15, с. 90].*

В духовно-психологическом аспекте преодоление порога означало переход из одного состояния в другое. В контексте аналитической психологии (в изменённом состоянии сознания, видениях, сновидениях) пересечение порога означает переход из подпороговых слоев психики, бессознательно и поднятие на уровень сознания и осмысления архетипических образов. А путь к богу в сакральном пространстве храма сопоставим с внутренним переживанием архетипов, поднявшихся из глубинных слоев бессознательного в символических образах осознаваемых содержаний сознания.

В измененных состояниях сознания, в том числе в сновидениях, достаточно часто встречается образ дома, который как бы принадлежит сновидцу (и автору этих строк знаком этот сюжет), бродит по его пространству, открывая двери разных помещений, доселе ему неведомых. Планировка бывает различной: либо это длинная анфилада переходящих одно в другое помещений с распахнутыми дверями, либо многоэтажное сооружение с лестницами и многочисленными закрытыми дверями. Сновидец перемещается по этажам, как в лабиринте, в поисках единственной комнаты, в которой он побывал, но не может найти ее. Такого рода сновидения, по К.Г. Юнгу, «говорят» сновидящему о чём-то ему неведомом в его внутреннем мире. По этому поводу он писал: сон с неизвестной частью дома – часть моей личности, моего «я»: «она являлась чем-то принадлежащим мне, но мною не осозанным» [16, с. 201]. Бессознательное с его способностью к предвидению, в его компенсаторной функции «подсказывать» сновидящему его действия при осознании архетипических образов может указывать на судьбоносный путь, по которому необходимо пройти.

Так, К.Г. Юнг в поисках исторических оснований аналитической психологии трактовал некоторые свои сновидения, в которых он оказывался в

домах, обстановка которых указывала на XVII век, где он надолго «застрял». Эти сновидения раскрыли перед ним исторических предшественников аналитической психологии – европейских алхимиков, над чьими трудами он работал почти десять лет. Еще в одном сне он спускался по лестнице, минуя ряд культурных уровней, пока не попал в древнюю пещеру с двумя скелетами. Это сновидение он трактовал в связи с его идеей о генетической преемственности современного человека со всеми предшествующими поколениями. А изучение мифологии, мотивов и образов позволило изучать глубинные бессознательные образы у его пациентов с архаическим сознанием.

В сновидениях зачастую встречается мотив подъема и спуска по внешней поверхности высокого дома, колонны, тех же передвижений внутри углубленной в землю трубы. Приведенные примеры сновидений, как представляется, относятся к мотиву пути, который хорошо знаком в разных вариантах в мифах, сказках о героях в поисках ценных, сакральных объектов. В пространстве юнгианской психологии они соотносятся с мотивом обретения своего «я», целостной личности – Самости. И в этом аспекте работа с бессознательным находит много общего с древней ритуальной практикой, переходными инициационными обрядами посвящения, соотносимых с индивидуацией, путем к Самости.

Архетип пути в обрядах перехода

Ключевым в переходных обрядах является архетип пути (в материальном и духовном аспектах), ибо он непосредственно связан с моделью мира. В архетипической мифологеме небесный путь солнца, прохождение им самых значимых точек: восхода, зенита и захода во время его движения по небу в ежесуточном цикле завершается ночным путешествием солярного божества в подземном мире, где он побеждает своего врага змея Апопа, что гарантирует новый его восход. И, как всякий мифический герой-спаситель, он приносит в мир великую ценность, которая под силу только богу-творцу, в правремена создавшего себя, выйдя из тьмы бессознательного. Эта энергетическая сила, светозарное начало, символизирующее сознание, своим появлением на восточном горизонте разгоняет мрак ночи, восстанавливает порядок в Мироздании. Энергетическая сила солнечного бога-творца не убывает и в загробном мире. Уже не в качестве стареющего солнечного бога Атума,

который «проваливается в яму» между двумя горами на западном горизонте и попадает в преисподнюю, а в имени сияющего в зените бога Ра, он, расправившись со змеем Апопом, в виде души *ба* садится на труп Осириса – «вчерашнего солнца», погибшего от руки брата-близнеца бога Сетха и расчлененного им. Образ жертвы переносятся на Осириса, ставшего царем мира мертвых. Древнеегипетское мифотворчество видит Мироздание единым, но внутренне дискретным, разделенным на три уровня: небесный, земной и подземный. И в этой триаде мир земной является медиатором между нижним и верхним мирами, где царствуют солярные божества как аспекты единого солнечного бога в координатах пространства-времени. Эта логическая конструкция вполне реально отражала порядок вещей. Возрастной принцип лег в основу концепции круговращения солнца, персонифицированного бога-творца, выделив «реперные точки» в циклической конфигурации представлений о триаде – жизнь, смерть, возрождение, которые взаимосвязаны через ключевое в мифологическом сознании представление о жертвоприношении, соединяющем противоположности. Наиболее отчетливо эта идея просматривается в осирическом цикле мифов. Хор, сын Осириса и Исида приносит в дар Осирису Око Хора (в погребальном обряде все жертвоприношения именуются Оком Хора), с помощью которого Осирис получает вечную жизнь, но будучи царем преисподней. В этой мифологеме отражены представления о нерасторжимом духовном единстве отца и сына, из поколения в поколение. И этот мотив лег в основу представлений о принципах, на которых циклически возрождалась жизнь как восхождение к истокам.

Трехфазовая структура: жизнь–смерть–возрождение стала канонической в ритуальной практике, переходных обрядах, в том числе связанных с погребальным обрядом. Солнечный Ра оставил «свои следы» в преисподней на его божественном пути, по которому должен следовать умерший, чтобы взойти на небеса, где его душа *ба* присоединится к Ра и его божественной свите.

Итак, утреннее появление солнечного бога раскрывает высший смысл жизни – возрождение. Путь солнца, таким образом, указывает на связь верха и низа в едином, целостном универсуме. Этот мотив лег в основу древнеегипетских ритуалов, имеющих значение для общества в целом, так и в переходных обрядах посвящения одного человека или возрастной группы. Разумеется, в центре

ритуальной жизни древнеегипетского общества находилась фигура правящего царя (земного воплощения бога Хора, в то время как умерший царь символизировал Осириса), которому посвящались важнейшие из ритуалов: коронация, восхождение на трон, царский юбилейный праздник *сед*, смерть и похороны как подготовка к переходу в иной мир, где он становился Осирисом имярек.

В ритуальной практике общества преодолевались социальные границы и происходил переход из одного социального статуса в другой, включая смерть как переход в мир предков и богов. После проведения всех сложных процедур погребального обряда, включая мумификацию, направленную на сохранение телесной целостности, духовная сущность умершего спускалась в чертоги царства Осириса, где проходила инициация новопреставленного.

Образ пути в религиозно-мифологическом контексте раскрывает соответствие между героическими мифами и переходными обрядами, инициациями (изменением социального статуса, как при жизни, так и после смерти). Путь как феномен материального мира и изоморфный ему символический смысл пути в посвященных ритуальных действиях, направлены на изменения, происходящие с персонажем на физическом и внутреннем, духовно–психическом уровнях. Основное содержание мотива преодоления пути связано с целеполаганием (равно как и либидо стремится к исполнению желания), состоящем в овладении искомого чудодейственного объекта, внутренней трансформации героя и посвящаемого. Путь является основной преобразующей силой, символом, соединяющим противоположности, – начало и конец пути. Он играет роль медиатора между ними, являясь базовым элементом в мифе и ритуале, воспроизводящих модель мира. Начало пути может быть связано с сакральным центром или, напротив, периферией, куда направляется герой в мифах или испытываемый во время инициации. В этой роли актуализируется функция внутреннего смысла [17, с. 188-190] архетипа пути, поскольку он выполняет основное свое предназначение – осуществляет трансформацию, преобразование героя/испытываемого.

Путь через преисподнюю как процесс индивидуации

Если мифологема циклического круговорота Солнца являлась моделью Мироздания для египетского социума, то переход умершего в инобытие был

важнейшим, судьбоносным 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. Хотя, согласно Текстам пирамид, цари попадали на небо на лодке перевозчика, ибо небесные пространства мыслились заполненными многочисленными водными потоками, или на крыле бога Тота в облики птицы ибиса [18, р. 35, 48], в том же источнике упоминается и Осирис как повелитель нижнего мира мертвых, прообразом которого являлись некрополи, в первую очередь, находящийся неподалеку от древней столицы Египта – Мемфиса (Ра-сетау, совр. Саккара). Свод источников (письменные и изобразительные тексты, нанесенные на стены гробниц, все поверхности саркофагов) об устройстве и обитателях преисподней представлен, условно говоря, книгами с говорящими названиями: «Книга двух путей», «Книга врат», «Книга амдуат», «Книга мертвых». Топография страны мертвых различается в этих источниках, но многое их объединяет. Переход из одной части страны мертвых в другую осуществляется через врата, количество которых колеблется от 3 или 4 (сакральное число в Египте) до 7. Чтобы пройти через врата, охраняемые стражами-демонами, вооруженными ножами, змеями и прочими опасными для души умершего существами, необходимо знать заклинания. Магическими знаниями они наделялись самим богом Тотом, который являлся их проводником через преисподнюю. В ряде текстов умерший берёт на себя функции Тота, уподобляясь ему [19, с. 51].

На иллюстрации «Книги двух путей» путь по небу изображён сверху, а путь по земле – внизу, между ними находится водоем. Выбор пути определяет посмертную судьбу души умершего. Вообще преисподняя напоминает лабиринт. Врата с засовами, демоны с ножами, каналы и котлованы, огненное озеро и другие препятствия на путях через страну мертвых нейтрализуются только тем, что умерший не покинут богами. В текстах дается инструкция, по каким путям не следует идти. Надо выбирать широкий путь Осириса, ночной ладьи солнечного Ра, что гарантирует умершему, который преодолевает сложный путь с помощью бога Тота, выход к последним вратам, ведущим к свету,

к небесным богам, которые сопровождают бога Ра в плавании по небу в его небесной дневной ладье; к ним присоединяется «просветленный» умерший, сумевший преодолеть ужасные препятствия преисподней. На всем пути через страну мертвых к небесным вратам умерший называет себя именами богов: Тота, Осириса, Атума, нейтрализуя силы зла [20, с. 462].

В «Книге мёртвых» прошедший через шесть врат умерший попадает в седьмое помещение, где синклитом богов перед изображением сидящего на троне Осириса, вершится суд, – как уже говорилось, взвешивается его сердце. В этом источнике преисподняя как бы приобретает вид строения, состоящего из нескольких помещений. Такой же образ сакральной архитектурной постройки встречаем в Сказании о Сатни-Хаэмуасе (I в. до н.э.). И этот образ возвращает нас к храму-пути, где совершались ритуалы для живых.

В Предисловии к «Тибетской книге мертвых» К.Г. Юнг, рассматривая этот текст с точки зрения психологии бессознательного, отмечал сходство его с египетской «Книгой мертвых» как наставлений умершему. При всем различии культур, из которых происходят эти тексты, обнаруживается их архетипичность. Правда, К.Г. Юнг уточняет, что в отличие от египетской «Книги мёртвых» тибетская содержит очень понятную философию и обращена к человеку, а не к божествам или дикарю [21, с. 26].

Но ведь и египетская «Книга мертвых», и другие тексты о пути через преисподнюю предназначена для души умершего, силой сияющего слова нейтрализующей демонов, этих, в определении К.Г. Юнга, проекций человеческой души. Это путеводители для «просветленных», находящихся в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением в «Тибетской книге мертвых» и возрождением среди светлых богов – в египетской «Книге мёртвых». И как во всякой инициации, разделенной на три фазы, – отделение, социальное безвременье (лиминальность), приобщение [22, с. 95-96]. Средняя фаза, соответствует в юнгианской психологии анализу бессознательного. «Несомненно, – продолжает К.Г. Юнг, – что вся эта книга состоит из архетипических содержаний бессознательного. ...Мир богов и духов – «не что иное как» коллективное бессознательное во мне» [21, с. 34-35].

Однако, есть основания полагать, что представления о внутренних духовно-душевных феноменах не были чужды и для древних египтян. Каждый человек при жизни обладал *двойником-ка*,

духом ах, тенью, именем, а после смерти – «душой» ба. Кроме того, глубоко в телесности человека пребывала и сила магии – *хека*. В загробье покойный, произнося магические заклинания против демонов, выдавал себя за проводника бога Тота, сливаясь с ним, именовал себя Осирисом имярек и самим солнечным богом Атумом. Собственно, усопшие и мыслились как боги. Эти факты позволяют высказать гипотезу о том, что и в древнем Египте существовали представления о «внутреннем человеке», бессознательном, в терминологии психологии К. Г. Юнга, порождающем образы богов, демонов и других сверхъестественных существ. Ведь религиозно-мифологическое сознание – творец символических архетипических образов, рожденных бессознательным, внутренним миром психики человека. В древнем Египте внутренние образы богов проецировались во вне, но также и «во мне», подобно тому как духовно-душевные субстанции осознавались как принадлежавшие внутреннему миру человека. И как невидимые боги, внутренние субстанции воплощались в зримые образы.

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. 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 (иное состояние сознания), можно трактовать как успешное завершение духовной трансформации. Это процесс индивидуации, – писала М.-Л. фон Франц о древнеегипетских представлениях о посмертии [23, с. 64].

Бог Тот – проводник души «просветленного» в загробье. Внутренний учитель – Самость

Одним из аспектов или функций бога Тота, «правой руки» солярного бога-творца, вездесущего, снимающего конфликты между богами, бога познания – Трижды Великого Тота было сопровождение души умершего через преисподнюю, чтобы смогла она достичь вечной жизни в излучениях божественного света. Он исполняет роль проводника души умершего, владея божественной речью *аху*, придавая ей реальную силу в магических заклинаниях против демонов мира мертвых. Но в целом ряде

разновременных магических текстов умерший уподобляется, сливается с Тотом [19, с. 51-52], – великим, свободным крылатым духом, который «летает, где хочет».

Преодолев чертоги Осириса, успешно пройдя по путям богов, оправданный на суде царя загробного мира, покойный приобретал новый социальный статус, сам становился богом, «просветленным», сопровождая дневную ладью солярного бога в его свите. Обожествление умершего восходит к культу предков, сложившемуся задолго до рождения государства и религиозных воззрений о солярном божестве-творце как основателе генеалогической родословной мира богов. Переход в иной мир, в мир богов, проходящий инициацию, умирая в прежнем качестве и возрождаясь в новом, трансформировался и становился духовной сущностью *ба*. В Юнгианской психологии это соответствует внутренней целостностной личности, Самости. «Просветленный» повторял путь солярного бога, совершившего циклическое круговращение. В этом процессе, в пространстве аналитической психологии, воедино соединяются противоположности, – день и ночь, свет сознания и вневременное бессознательное в целостной психике. Этот круговой внутренний психический процесс, спроецированный на мотив круговращения солнца, К.Г. Юнг характеризует как процесс психического развития, выражающий себя в символах. В Комментарий к китайскому тексту «Тайна Золотого Цветка», в котором он приводит одно из значений понятия *дао* как пути, К.Г. Юнг пишет: психологически это круговращение соответствует «хождению по кругу вокруг себя самого»... «Полюсы света и тьмы приходят в круговое движение» [24, с. 67].

М.-Л. фон Франц, цитируя авторов, переведших герменевтические тексты в аспекте изучения 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 [25, с. 177]. 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» [26, с. 28]. Греческий Гермес же изначально происходит от египетского Тота, и обоих богов объединяет архетипическая идея духа жизни, что отражено в их функциях [27, с. 149-150], 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 на 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. Те же принципы существовали и применительно к умершему. Для иницируемого, посвящаемого трехфазовая структура переходных обрядов 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, тьме [28, с. 168-170]. Эти и другие символические образы неразрывно связаны с присущим состоянию лиминальности, вне времени, что характерно для бессознательного. На третьей фазе восстановления или воссоединения переход завершается.

Религиозно-мифологические представления о смерти как переходе, 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 как процесса перехода. Это проекции внутреннего образа учителя, наставника, помогающего своей исконной целительной силой преодолеть жизненные тупики, регресс либидо, чтобы восстановить свою целостностную личность, Самость.

Психолог-юнгианец М. Стайн в исследовании о кризисе среднего возраста, а также всех жизненных переходных духовно-психологических ситуаций, вызывающих утрату «почвы под ногами», сопоставляет психологический подход с инициациями, в которых мифический образ Гермеса (Тота) исполняет функции проводника испытуемого, «идущего» через мрак преисподней. Этот мотив соотносим с архетипом, который «проявляется в виде грани, кромки, разделяющих линий и границ,

порогов, промежутков в пространстве и времени. И люди, сознание которых подверглось воздействию силового поля этого переходного архетипа... переживают лиминальность со всеми присущими этому переживанию вполне предсказуемыми фантазиями, чувствами, видениями, снами и даже синхронистическими событиями [29, с. 119-120].

Состояние лиминальности – самый важный этап восстановления психического равновесия к кризисной ситуации. В подпороговом состоянии сознания человек утрачивает привычные ему паттерны собственного «я», доминируют отчужденность и маргинальность, он внутренне и внешне эмоционально напряжен, подвержен перемене настроений, угнетен, лишается идентификации, защиты и оказывается в «свободном плавании». Это и есть среда обитания и делания Гермеса (Тота), который появляется неожиданно [29, с. 119-120]. Он – посланник, посредник бессознательного комплекса, сосредоточенный вокруг архетипического ядра импульсов, желаний, мыслей и образов, всего того, что было подавлено эго-сознанием до перехода через порог наступления психологического кризиса. Позади осталась контролируемая эго-сознанием прежняя психическая структура, духовные ценности, а идентичность и Персона становятся охваченными потоками бессознательного, несущего в странствия душу.

В древнеегипетских представлениях о смертном путешествии души умершего с проводником богом Тотом на фазе лиминальности соотносится с переживанием психологического кризиса. В обоих случаях дух Тота (Гермеса) выводит на завершение инициации, которое, говоря в терминах египтологии, называется «выходением в свет», возрождением души «просветленного» в небесном мире солнечного Ра, а в Юнгианской психологии – восстановлением психического баланса между сознанием и бессознательным, гармонизацией личности для дальнейшей жизни в социуме.

Заключение

Нам, разумеется, неведомы переживания древнеегипетского умершего в его посмертной инициации перехода в иной мир, трансформации в духовное существование в образе души *ба*. Но истинность таких представлений продиктована мифологическим сознанием о целостной картине мира, в которой наделенный душевно-духовными субстанциями, жизненными силами человек проходит циклический

путь восхождения к мифическим истокам. Коллективная личность, следуя традиции нескольких тысячелетий культа предков и богов, о которых повествовали космогонические мифы, воспринимала мир через божественную волю и себя как часть мира, созданного солярным богом-творцом.

Как отмечал В.Н. Топоров, «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия, и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага 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» [30, с. 17-20].

В научной картине мира, на современном уровне развития процесса синтеза научных знаний о человеке изучение бессознательного в психологии К.Г. Юнга совершило грандиозный прорыв во внутренний мир человеческой личности. Он опирался на мифологические мотивы, образы, символы. И обратной связью является постижение древней коллективной личности благодаря его исследованиям бессознательного. Вот и мифологический мотив пути, архетип пути как многозначный по природе символ, раскрывает свои значения, исходя из космогонических мифов и инициаций древне-

го Египта. Во внешнем материально-чувственном мире он связан с пространственно-временными понятиями. Но в изоморфном ему внутреннем мире человека мотив пути ассоциируется с представлениями о судьбе. С психологической точки зрения, высказанной К.Г. Юнгом, смысл понятия пути связан с осознанием жизни, жизненной энергии, которая в древнеегипетской культуре, в трактовке ряда египтологов, заключена в духовно-душевных субстанциях, в том числе посмертной душе *ба*, которую в Юнгианской психологии отождествляют с Самостью.

В рамках статьи представляется уместным привести слова из христианского Писания: пути Господа неисповедимы. Но ведь говорится и о том, что и пути человека неисповедимы. Символика этих высказываний лишний раз говорит о глубоких, еще не раскрытых и неисчерпаемых тайнах человека, идущего по путям бога. Примечательно, что в древнем Египте существовали представления о пути бога Хора, земным воплощением которого был правящий царь. Весьма существенно, что в эпоху Среднего царства (2000-1750 гг. до н.э.) в религиозных текстах часто его имя выписывалось словом *путь* – *уат*, хотя обозначало бога Хора [31]. Такое написание, как представляется, раскрывает символику понятия пути бога, возможно, архетипичную путям Господа из Писания. Бог и есть путь.

Список литературы:

1. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Московский университет, 1994.
2. Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: АСТ, 2009.
3. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск: Харвест, 2005.
4. Юнг К.Г. Об энергетике души. М.: Академический Проект, 2008.
5. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999.
6. Меекс Д., Фавар-Меекс К. Повседневная жизнь египетских богов. М.: Молодая гвардия; ПАЛИМПСЕСТ, 2008.
7. Pinch G. Magic in Ancient Egypt. Lond.: British Museum Press, 1994.
8. Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Харвест, 2003.
9. Франс М.-Л. фон. Проекция и возвращение проекций в юнгианской психологии. М., 2011.
10. Юнг К.Г. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект, 2013.
11. Франц М.-Л. фон. Процесс индивидуации // Юнг К.Г. Человек и его символы. М.: АСТ, 1998.
12. Faulkner R.O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Lond.: Griffith Institute Oxford, 2002.
13. Кассирер Э. Философия символических форм. М.-СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 2.
14. Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб.: Искусство – СПб, 2004.
15. Поэзия Древнего Египта // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.
16. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск: Харвест, 2003.
17. Топоров В.Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 2. М.: Языки славянской культуры, 2014.
18. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature. Vol. I. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.
19. Тураев Б.А. Бог Тот. СПб.: Летний сад, 2002.
20. Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. СПб.: Журнал Нева, 2005.
21. Юнг К.Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» // Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий / Сост. В. Бакусев. М.: Медиум, 1994. С. 26-35.
22. Линч Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Восточная литература, 2001.

23. Франц фон М.-Л. Космогонические мифы. М., 2012.
24. Юнг К.Г. Комментарий к «Тайне Золотого Цветка» // Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий / Сост. В. Бакусев. М.: Медиум, 1994. С. 57-69.
25. Франц М.-Л. фон. Проекция и возвращение проекций в Юнгианской психологии. М., 2011.
26. Юнг К.Г. Дух Меркурия. М.: КАНОН, 1996.
27. Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: Рафл-бук Ваклер, 2003.
28. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
29. Стайн М. Когда полжизни прожито... Юнгианский взгляд. М.: Независимая фирма «Класс», 2009.
30. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.
31. Из устного сообщения египтолога М.Ю. Лаврентьевой, автора книги «Рамессейский Драматический папирус: перевод и комментарий» (готовится к печати).

References (transliteration):

1. Eliade M. Svyashchennoe i mirskoe. M.: Moskovskii universitet, 1994.
2. Yung K.G. Simvolny transformatsii. M.: AST, 2009.
3. Yung K.G. Dusha i mif. Shest' arkhetipov. Minsk: Kharvest, 2005.
4. Yung K.G. Ob energetike dushi. M.: Akademicheskii Proekt, 2008.
5. Assman Ya. Egipt. Teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii. M.: Pristvel's, 1999.
6. Meeks D., Favard-Meeks K. Povsednevnyaya zhizn' egipetskikh bogov. M.: Molodaya gvardiya; PALIMPSEST, 2008.
7. Pinch G. Magic in Ancient Egypt. Lond.: British Museum Press, 1994.
8. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy. Minsk.: Kharvest, 2003.
9. Frans M.-L. fon. Proektsii i vozvrasheniye proektsii v yungianskoi psikhologii. M., 2011.
10. Yung K.G. Struktura psikhiki i arkhetipy. M.: Akademicheskii proekt, 2013.
11. Frans M.-L. fon. Protsess individuatsii // Yung K.G. Chelovek i ego simvol. M.: AST, 1998.
12. Faulkner R.O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Lond.: Griffith Institute Oxford, 2002.
13. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. M.-SPb.: Universitetskaya kniga, 2002. T. 2.
14. Lotman Yu.M. Semiosfera. Kul'tura i vzryv vnuri myslyashchikh mirov. Stat'i. Issledovaniya. Zametki. SPb.: Iskusstvo – SPb, 2004.
15. Poeziya Drevnego Egipta // Poeziya i proza Drevnego Vostoka. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1973.
16. Yung K.G. Vospominaniya, snovideniya, razmyshleniya. Minsk: Kharvest, 2003.
17. Toporov V.N. Mifologiya. Stat'i dlya mifologicheskikh entsiklopedii. T. 2. M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014.
18. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature. Vol. I. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.
19. Turaev B.A. Bog Tot. SPb.: Letnii sad, 2002.
20. Kees G. Zaupokoinye verovaniya drevnikh egiptyan. SPb.: Zhurnal Neva, 2005.
21. Yung K.G. Psikhologicheskii kommentarii k «Bardo Tkhodol» // Yung K.G. O psikhologii vostochnykh religii i filosofii / Sost. V. Bakusev. M.: Medium, 1994. S. 26-35.
22. Linch E. Kul'tura i kommunikatsiya. Logika vzaimosvyazi simvolov. M.: Vostochnaya literatura, 2001.
23. Frants M.-L. fon. Kosmogonicheskie mify. M., 2012.
24. Yung K.G. Kommentarii k «Taine Zolotogo Tsvetka» // Yung K.G. O psikhologii vostochnykh religii i filosofii / Sost. V. Bakusev. M.: Medium, 1994. С. 57-69.
25. Frants M.-L. Fon. Proektsii i vozvrashcheniye proektsii v Yungianskoi psikhologii. M., 2011.
26. Yung K.G. Dukh Merkuriya. M.: KANON, 1996.
27. Yung K.G. Psikhologiya i alkhimiya. M.: Rafi-buk Vakler, 2003.
28. Terner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983.
29. Stain M. Kogda polzhizni prozhito... Yungianskii vzglyad. M.: Nezavisimaya firma «Klass», 2009.
30. Toporov V.N. O rituale. Vvedeniye v problematiku // Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh. M., 1988. S. 7-60.
31. Iz ustnogo soobshcheniya egiptologa M.Yu. Lavrent'evoi, avtora knigi «Ramesseiskii Dramaticheskii papirus: perevod i kommentarii» (gotovitsya k pechati).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович – доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, сектор истории антропологических учений, Институт философии Российской академии наук, главный редактор, журналы «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение».

E-mail: gurevich@rambler.ru.

119991, Россия, г. Москва, ул. Волхонка, 14, стр. 5, комн. 432.

ЖИРТУЕВА Наталья Сергеевна – доктор философских наук.

E-mail: zhr_nata@bk.ru.

299038, Россия, Респ. Крым, г. Севастополь, ул. Колобова, 18/2, кв. 43.

ЖУКОВ Николай Владимирович – магистр, кафедра социальной психологии, Южный федеральный университет.

E-mail: nikolay.jukov@ya.ru.

344038, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. Нагибина, 13.

КАЗАКОВ Юрий Николаевич – доктор медицинских наук, профессор, кафедра акмеологии и психологии профессиональной деятельности, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, помощник вице-президента Российской академии образования.

E-mail: kazakov-sm47@mail.ru.

119571, Россия, г. Москва, ул. Проспект Вернадского, 82, стр. 1.

КОЛОБАЕВ Сергей Андреевич – кандидат психологических наук, менеджер по развитию бизнеса, REDOX – Электрические витамины; аспирант, кафедра акмеологии и психологии профессиональной деятельности, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

E-mail: Apeiron_serg@mail.ru.

119571, Россия, г. Москва, ул. Проспект Вернадского, 82, стр. 1.

НИЛОГОВ Алексей Сергеевич – кандидат философских наук, доцент, кафедра гуманитарных дисциплин, Хакасский технический институт – филиал ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет».

E-mail: nilogov1981@yandex.ru.

655017, Россия, Республика Хакасия, г. Абакан, ул. Щетинкина, 27, оф. 202.

НОСС Игорь Николаевич – доктор психологических наук, профессор, кафедра психологии труда и организационной психологии, Московский государственный областной университет.

E-mail: innoss2007@yandex.ru.

125430, Россия, г. Москва, Пятницкое шоссе, 27.

ПИЩИК Влада Игоревна – доктор психологических наук, профессор, кафедра психологии и управления персоналом, Институт управления, бизнеса и права (г. Ростов-на-Дону).

E-mail: vladaph@yandex.ru.

344068, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. Нагибина, 33а/47.

ПОПОВА Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии Российской академии наук.

E-mail: J9035157641@yandex.ru.

119991, Россия, г. Москва, ул. Волхонка, 14, стр. 5, комн. 206.

ЧУГУНОВА Инна Олеговна – аспирантка Института философии Российской академии наук. *E-mail: inna.chugunova.2014@mail.ru.*

119991, Россия, г. Москва, ул. Волхонка, 14/1, стр. 5.

ШАЖИНБАТЫН Ариунаа – кандидат философских наук, профессор, вице-президент Монгольского философского общества, докторант Института философии Российской академии наук.

E-mail: ariun200503@yahoo.com.

119991, Россия, г. Москва, ул. Волхонка, 14/1, стр. 5, комн. 432.

ШЕРКОВА Татьяна Алексеевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр египтологических исследований Российской академии наук.

E-mail: sherkova@inbox.ru.

119049, Россия, г. Москва, Ленинский проспект, 29, стр. 8.