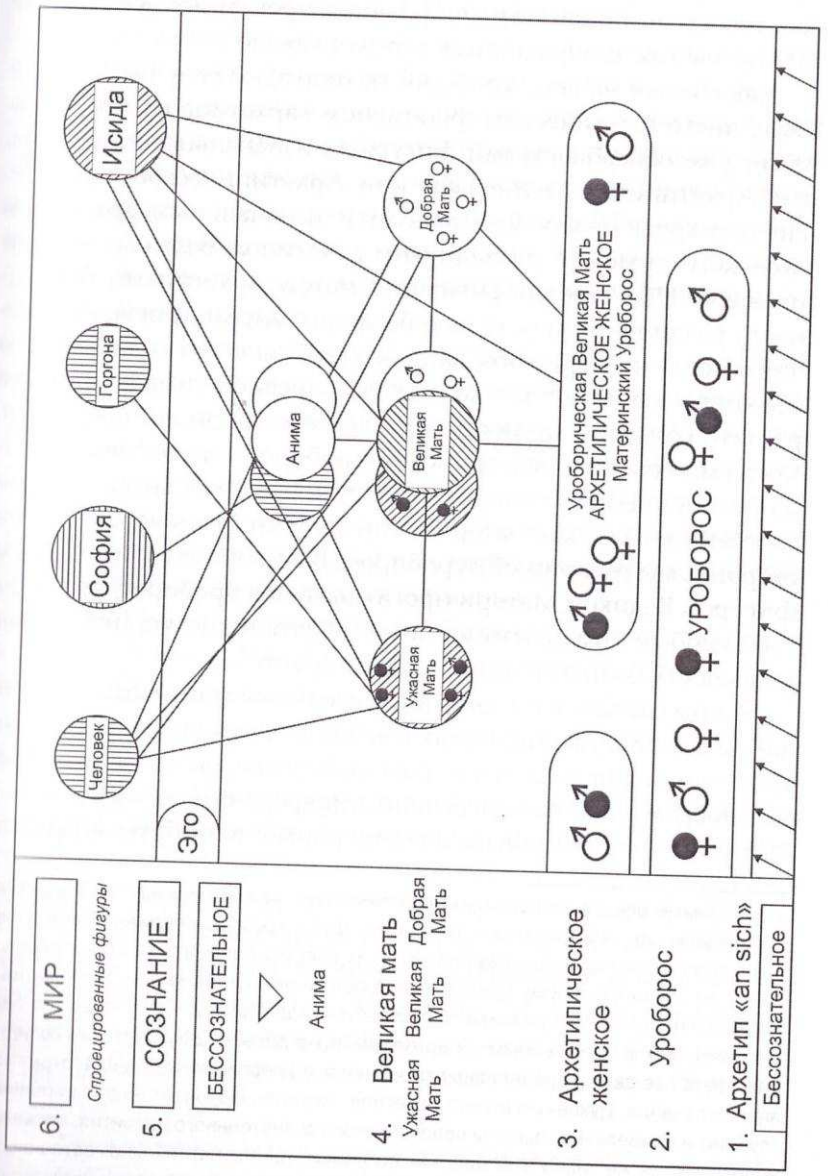
2 АРХЕТИПИЧЕСКОЕ ЖЕНСКОЕ И ВЕЛИКАЯ МАТЬ

Мы должны попытаться прояснить только что описанный процесс при помощи Схемы 1, показывающей развитие из уробороса через Архетипическое Женское до Великой Матери и дальнейшие дифференциации.

Сначала мы должны описать некоторые основные понятия, необходимые для понимания этой схемы. Как я уже детально изложил в другом месте[1], уроборос, змея, поедающая свой хвост – символ психического состояния начала, изначального положения, в котором сознание и эго человека еще малое и неразвитое. Как символ происхождения и противоположностей, в нем содержащихся, уроборос – это «Великий Круг», в котором перемешаны позитивное и негативное, мужское и женское, элементы сознания, элементы, сознанию враждебные и бессознательные элементы. В этом смысле уроборос также символ состояния, в котором хаос, бессознательное и психика в целом недифференцированы – и которое переживается эго как пограничное состояние.

Уроборическая тотальность также появляется в символе соединенных изначальных родителей, из которых позже кристаллизуются фигуры Великого Отца и Великой Матери. Потому это самый совершенный пример еще недифференцированного изначального архетипа. Хотя его парадоксальный и многофункциональный характер не очевиден в кажущемся простым

[1] Мое «Origins and History of the Consciousness»: «The Great Mother», стр. 39.



символе замкнутой в кольцо змеи, он становится очевидным, как только мы попытаемся дифференцировать все неисчерпаемые значения, содержащиеся в этом символе[1].

Как символ начала, уроборос находится между бесформенным, чисто фактическим феноменом «архетипа *an sich*» и такими уже обособленными фигурами изначального архетипа, как Архетипическое Женское или Архетипическое Мужское. Но переходы между уроборосом и изначальным архетипом Женского, и между последним и архетипом Великой Матери плавные. Ибо степень смешения между архетипами и трудность различения между еще бесформенными фигурами увеличивается по мере того, как мы углубляемся в коллективное бессознательное – так сказать, тем древнее символ и менее развито сознание личности, в психике которой он появляется. Когда мы говорим «материнский уроборос», мы делаем акцент на уроборическом элементе Архетипического Женского в этом состоянии, тогда как материнский элемент вторичен. С другой стороны, мы говорим об «уроборосе Великой Матери», когда за фигурой Великой Матери проглядывается уроборос, проявляя свой особый символизм и способ действия, но установленная реальность Великой Матери доминирует.

Чтобы сделать наше описание изначального архетипа таким же «неконцептуальным», как и его психическая реальность, мы избегаем в нашей схеме уточняющих символов, качеств, шаблонов поведения и так далее, лишь дифференцируя «мужские» и «женские», «позитивные» и «негативные» атрибуты: «позитивные» изображены белым, а «негативные» черным, а для женского и мужского используются обычные знаки[1].

[1] Самые ранние из появившихся символов – самые простые, их мы обычно обозначаем как «абстрактные», например, круг и крест. Они ближе всего к невизуальному характеру «архетипа an sich», их следует понимать как до-определенную и до-образную форму начала, чья простота элементарна и не абстрактна. В процессе психического развития их схематическая структура все больше и больше наполняется чувственным содержимым, но в дальнейшем развитии сознания они все более де-эмоционализируются и наконец переживаются как абстрактные знаки сознания. Духовный аспект архетипа, кажется, включает в себя первичные глубины и предельные высоты человеческого сознательного развития, поскольку использует те же знаки в начале как символы еще невнятной множественности предшествующей форме, а в конце как абстрактные концептуально устоявшиеся формы.

Наша первая схема требует понимания концепции проекции[2]. Как в кинокартине изображение, располагающееся позади зрителя, появляется перед ним на «проективном» плане экрана, так и содержания бессознательного по большей части неявно «спроецированы» как содержания «внешнего мира», а не переживаются напрямую как содержания бессознательного. Так, например, «демон» считается не частью человека, которому он является, а существом, которое наличествует и действует во внешнем мире.

Вдобавок к «внешнему плану проекции» есть и «внутренний», на который отражаются содержания бессознательного. Как внутренние явления, они не сопоставлены ни с чем из внешнего мира, но, как в случае снов, сохраняют свой характер проекций. Потому мир сновидений является сновидящему эго как нечто внешнее, а содержания внутреннего плана проекции *de facto* «психические содержания», переживаемые сновидящим эго в проекции как внешние содержания.

Схема 1 разделена на три слоя: бессознательное, сознание и мир. Сначала мы обратимся к бессознательному, которое представлено на четырех планах.

1. Это план невидимой реальности и действия «архетипа *an sich*».

2. Уроборос. Представлена только его правая половина, ведь нас интересует развитие только женского аспекта. Как примеры своей символической многозначительности он содержит четыре символических элемента, посредством которых наша схема пытается представить развитие: мужское позитивное ♂, женское позитивное ♀, мужское негативное ♂ и женское негативное ♀. Все они действуют вместе, без всякого порядка и строя. Иными словами, маленькое эго, свойственное изначальному положению, переживает женскую материнскую защиту ♀

[1] Поскольку символизм того, что обозначено как «женское» – основная тема всей нашей книги, мы не можем определить его с самого начала.

[2] Jung, "Psychological Types", Def. 43.

и в то же время убийственную агрессию ♂. Посредством одного и того же «объекта», ставшего носителем символа уробороса, неважно, божественный он или личностный, можно пережить и пожирающую женскую силу ♀ и силу, которая активно поддерживает сознание и эго ♂. Смесь всех этих элементов способствует незримому характеру положения, которое не может быть адекватно воспринято сознанием, и потому выражается в образных парадоксах символов. (Число элементов неважно.)

3. Архетипическое Женское и Архетипическое Мужское дифференцировались[1]. Архетипическое Женское несет черты и материнского уробороса, и уроборической Великой Матери. Оно содержит основные элементы Женского ♀♀, но они неупорядочены, и потому эго, которое с ними сталкивается, не может их ни упредить, ни постигнуть. Этот изначальный архетип Женского содержит позитивные и негативные мужские детерминанты ♂♂ отдельно от доминирующих женких элементов.

4. Устоявшаяся форма Великой Матери появилась из изначального архетипа. Теперь в элементах различим порядок. Она имеет три формы: добрая, ужасная и добрая-плохая мать. Добрые женские (и мужские) элементы составляют Добрую Мать, которая, как и Ужасная Мать, содержащая негативные элементы, может возникнуть независимо от единства Великой Матери. Третья форма – добрая-плохая Великая Мать, которая допускает единство позитивных и негативных атрибутов.

Великая Мать, Добрая Мать и Ужасная Мать образуют связанную архетипическую группу[2].

5. Пятый план нашей схемы – это слой сознания, вставленный между миром и бессознательным. Ему принадлежит эго как центр системы сознания. Эго может видеть и переживать архетипические констелляции бессознательного напрямую или косвенно – напрямую, воспринимая их на внутреннем проекционном плане как психические образы, косвенно, переживая их в проекциях на мир. Современный человек с его рефлектирующим сознанием говорит о прямом психическом опыте, когда содержание психики, т.е. архетип, появляется во сне, видении или воображении. Мы говорим о косвенном психическом опыте, когда внутрипсихическое содержание переживается как принадлежащее внешнему миру, например, демон как живой дух камня или дерева[1].

6. Шестой план нашей схемы – внепсихический слой, потому мы обозначаем его как «мир». Наша диаграмма, однако, относится к миру лишь в той мере, в какой он является внешним планом проекции, на котором переживаются спроецированные внутренние образы.

Косвенное переживание архетипических образов сознанием происходит в мире, в частности, через фигуры и личности. (Переживание через ситуации, объекты символы и так далее здесь не учитывается). Под переживанием через «фигуры» мы подразумеваем исключительно переживание богов. Это мы представили на примере трех женских божеств: египетской Исиды, до-эллинистической Горгоны и эллино-иудео-христианской Софии, или Мудрости.

Фигуры богов переживаются личностью как внешние, т.е. как то, что нормальное эго обозначило «реальным». Потому для греков Олимп и его боги – внешнее и мир, а не внутренняя психическая реальность эллинов, как для нас. То, что с психологической точки зрения фигуры – это проекции внутреннего мира, указано на схеме линиями, соединяющими их с архетипическими структурами бессознательного. Так, ужасающая фигура Горгоны со змеями вокруг ее головы – взгляд ее превращает людей в камень – это проекция Ужасной Матери, тогда как София – Доброй Матери. Фигура Исиды, однако, совмещая особенности Ужасной и Доброй Матери, соответствует

[1] Здесь мы не будем учитывать развитие Архетипического Мужского в Великого Отца и т.д.

[2] План *анимы* будет рассмотрен ниже.

[1] Для более наивного и менее рефлектирующего сознания раннего человека этого разделения либо не существует, либо оно имеет прямо противоположное значение. Для четко экстравертного подхода примитивного человека появление, например, бога во «внешней реальности» приходит как прямой опыт. А его появление во сне или видении считалось меньшим, косвенным опытом, если бог появляется «только» во сне, а не «лицом к лицу».

архетипу Великой Матери и раскрывает намеки на изначальный архетип Женского и уробороса[1].

Архетип также переживается косвенно через индивидуумов, на которых он спроецирован. На схеме примеры, соответствующие «фигурам», указаны в зоне мира. Но здесь Горгона спроецирована на женщину, которая, например, пронизывает ужасом при неврозе тревожности. Подобным образом, есть индивидуумы, в которых проецирующий бессознательно переживает фигуры Софии или Исиды. Такие проективные феномены, как открыла современная глубинная психология, имеют важнейшее значение не только для происхождения психоневрозов и их терапии, но и для нормального развития.

Структурный анализ архетипа Великой Матери, конечно, должен быть главной заботой любой психологии Женского в целом. Но прежде, чем мы попытаемся проследить развитие архетипа, необходимо объяснить, что мы подразумеваем под Женским.

[1] Ср. мое "Origins and History of the Consciousness", index, "Isis".

3 ДВА ТИПА ЖЕНСКОГО

Необходимо различать два типа Женского, которые в своем взаимопроникновении, сосуществовании и антагонизме составляют важнейшую часть Женского в целом. Это элементарный и трансформирующий тип Женского.

Это представление Женского на основе двух типов – попытка дать единую интерпретацию и женского переживания самой себя, и мужского переживания женщины.

Выравнивание по личному – то есть предположение, что каждое утверждение зависит от личной психологии говорящего, его бессознательной обусловленности, его предубеждений и так далее – применимо, в частности, к утверждениям о противоположном поле. Здесь явление проекции играет особую роль, поскольку элементы противоположного пола в собственной психике говорящего, анима в мужчине и анимус в женщине[1], переживаются как реальность противоположного пола.

Однако, это присутствие во всех структурах важного контрполового компонента, это гермафродитное качество, допускает внутренний «независимый» опыт противоположного пола. Иными словами, мужчина обладает внутренним, хотя по большей части бессознательным, опытом женщины, а женщина – опытом мужчины[2]. Этот опыт иного пола в дальнейшем

[1] Jung, "The Relations Between the Ego and the Unconsciousness", pp.. 186ff.

[2] Это становится ясно, когда культурная ситуация определяется психологическим доминированием *одного* пола, как в матриархате или патриархате. В патриархате, например, как я показал в другом месте, мы обнаруживаем, что, несмотря на разницу в психологии мужчины и женщины, мужская установка сознания и его развитие применимы также и к современной женщине, которая развилась и должна развить современное сознание. Верно и обратное, что в положении доминирования матриархальной психологии женское «матриархальное сознание» действительно и для мужчин.

объективизируется через живые отношения с этим полом, которые стали привычными в современном мире, и это дает возможность, в особенности для психолога, проникнуть в бессознательную структуру противоположного пола.

Утверждения о противоположном поле становятся менее сомнительными, когда, как в структурном анализе Архетипического Женского, материал, на котором они основаны, во многом происходит из коллективного бессознательного. Объективность этого глубочайшего слоя и его непроницаемость для человеческих влияний столь велики, что оставляют мало места для искажения недостатками наблюдателя. И это значит, что даже если наша интерпретация открыта для всяких возражений, который могут возникнуть в отношении субъективного взгляда, изобилие представленного материала гарантирует, по крайней мере, относительную объективность.

Элементарным типом[1] мы обозначаем аспект Женского, который, как Великий Круг, Великое Вместилище, стремится удерживаться за все, что возникает из него, и окружать его, как вечная субстанция. Все, рожденное из него, принадлежит ему и остается ему подчиненным; и даже если индивидуум становится независимым, Архетипическое Женское релятивизирует эту независимость до заменимого варианта собственного бесконечного бытия.

Бахофен великолепно показал этот элементарный тип как свойственный матриархату; и если понимать его открытия психологически, а не социологически, они имеют весьма широкое значение.

Элементарный тип Женского становится очевидным, когда эго маленькое и неразвитое, а бессознательное доминирует

[1] Когда мы говорим о «типе» Женского, мы подразумеваем две вещи. Во первых, мы имеем в виду Женское, как оно воспринимается в проекции, напри мер, через божественность, мир и жизнь. В то же время тип – это атрибут психики соответствующий психическим структурам и процессам, которые мы интерпрети руем и которые должны вызвать для понимания символических фактов мифоло гии. В описании эти два аспекта не могут быть всегда разделены, в частности, по тому что автономия типа взаимодействует с автономией комплекса или личност и должна быть описана именно так.

Следовательно, элементарный тип всего имеет «материнскую» детерминанту. Эго, сознание, индивидуум, неважно, мужской или женский, подобны ребенку и зависимы в своем отношении к этой детерминанте.

Элементарный тип, хотя и по сути неопределенный и относительный, как и трансформирующий тип, т.е. хотя и имеет «хороший» и «плохой» аспекты, является основанием той консервативной, устойчивой и неизменной части феминного, которая доминирует в материнстве.

В отношениях между эго и бессознательным можно наблюдать «психическую гравитацию», склонность эго к возвращению в изначально бессознательное состояние[1]. Эта склонность обратно пропорциональна силе эго и сознания. Иными словами, чем сильнее энергетический заряд сознания, тем более доступно для эго либидо в виде воли и интереса и тем менее выражена в психической гравитации инерция. И чем слабее сознание и эго, тем сильнее становится психическая гравитация, стремящаяся восстановить бессознательное состояние. И здесь эго и сознание могут быть недостаточно развиты для сопротивления гравитации – как в раннем человеке и ребенке – или они могут быть ослаблены слабостью, усталостью или иными констелляциями.

Мы имеем дело с напряжениями между энергетическими зарядами двух систем – сознания и бессознательного – и между их содержаниями. Здесь мы снова встречаем принцип притяжения большей массой, которая в психике проявляется как больший заряд энергии. С развитием сознание стремится образовать независимую и относительно самодостаточную систему с эго-комплексом в центре. Когда сознание достаточно заряжено, содержание остается в нем; можно сказать, содержание сознательно и открыто сознанию. Но когда заряд системы сознания убывает, и напряжение в его поле уменьшается, его содержания поддаются притяжению более высокозаряженными содержаниями бессознательного, комплексами и архетипами; иными словами, содержание снова становится бессознатель-

[1] Моё «Origins and History of the Consciousness», p. 280.

ным. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда определенные содержания перемещаются как комплексы в психическом поле, которое определяется энергетическим зарядом содержаний и их направлением. Такие отношения, однако, проявляются в психике не только как динамический, но и как символический процесс. План образов и символов ближе к бессознательному, чем к плану сознания, но часто процесс, происходящий на символическом плане, имеет упреждающий тип и делает возможным дальнейший сознательный процесс.

Психическая депрессия, например, характеризуется *abaissement du niveau mental*, утратой либидо сознанием, выраженной в недостатке энтузизма и инициативы, слабости воли, усталости, неспособности к концетрации и работе, а также в «негативных» содержаниях, таких как мысли о смерти и неудаче, утомительности жизни, склонности к суициду и так далее. Однако, часто этот психический процесс становится видимым; он, так сказать, появляется в знакомом символизме света, солнца, луны или героя, поглощенного тьмой в форме ночи, бездны, ада, чудовищ. Глубокий психологический анализ здесь обнаруживает вторжение архетипа, например, Ужасной Пожирающей Матери, психическое притяжение которого так велико из-за его энергетического заряда, что заряд эго-комплекса, неспособный ему противостоять, «тонет» и «поглощается».

Противоположное движение символически может быть представлено так: герой, поглощенный чудовищем, отрезает кусок его сердца и так убивает его. Этот символический процесс на образном плане соответствует сознательной реализации. Соответствующий процесс происходит на плане сознания, когда через «раскалывание архетипа»[1] эго возносится к сознанию; то есть, сознание приходит к «пониманию» частей архетипических содержаний и включает их в себя. Когда это происходит, эго укрепляется, а сознание расширяется. Сознание не только восстанавливает из архетипа утраченное в нем либидо, но и принимает новое либидо из «раскола» или «отрезания» части архетипа, «ассимилируя», т.е. усваивая его.

[1] Ibid., pp. 320ff.

Неслучайно, что в символах, приведенных нами для примера, сознание отождествляется с фигурой мужского героя, тогда как пожирающее бессознательное отождествляется с фигурой женского чудовища. Как мы подробно показали в другом месте[1], эта согласованность повсеместна; то есть у обоих полов активное эго-сознание характеризуется мужским символизмом, а бессознательное в целом – женским.

Явление психической гравитации, т.е. естественной инерции, принуждающей определенные содержания бессознательного оставаться бессознательными, а определенные содержания сознания – становиться бессознательными, – наряду с символическим явлением доминирующей женственности бессознательного относительно сознания – образует основание того, что мы называем «элементарным типом Женского».

В терминах психологической энергии элементарный тип Женского и его символизм выражают изначальное положение психики, которое мы потому обозначаем матриархальным. В нем бессознательное в целом доминирует над всякими индивидуальным содержаниями и склонностями. На этой фазе единство бессознательного определяет все психические процессы в большей степени, чем эго, которое как отдельный комплекс психики еще не может получить никакой независимости; снова и снова отдаваясь психической гравитации оно тонет в бессознательном или кружится, как спутник, вокруг Архетипического Женского.

Мы можем легко понять эту констелляцию, если не будем забывать о том, как относительно близко находился ранний человек к животному в психологическом смысле. (Мы не можем датировать эту фазу исторически, но без всякого сомнения знаем, что она существовала). Определяющая роль инстинктов и импульсов в созданиях на этой фазе означает, что они существуют по сути как части вида или, в нашей терминологии, что они под полным владычеством Великой Матери. Лишь постепенно появляется индивидуальность, эго, связанное со слабым, прерывистым поначалу, сознанием.

[1] Ibid., p. 42.

Но поскольку эго – центр сознания, само сознание на этой фазе в большой степени зависит от руководства бессознательного. Конфликт и живое напряжение между бессознательным и эго-сознанием, могут начаться только когда это эго-сознание стало относительно сильным и независимым.

Трансформирующий тип Женского – выражение иной фундаментальной психической констелляции, которая также связана с женским символизмом. В трансформирующем типе акцент делается на динамический элемент психики, который по контрасту с консервативной тенденцией элементарного типа толкает к движению, изменению и, иными словами, к трансформации[1]. В психическом развитии над трансформирующим типом поначалу «доминирует» элементарный, и только постепенно первому удается сбросить это доминирование, чтобы принять собственную независимую форму. Трансформирующий тип уже отчетливо присутствует в основной функции Материнского-Женского, в беременности, а также в рождении детей. Функцию кормления можно приписать или к элементарному, или к трансформирующему типу, в зависимости от того, делается ли акцент на сохранении того, что существует или на тенденции к расширению и изменению. Иными словами, два типа не противоположны с самого начала, а взаимопроникают и сочетаются друг с другом самыми разными путями, и только в необычных и крайних констелляциях мы можем найти только один или другой тип изолированными. Но хотя оба обычно присутствуют вместе, один из них почти всегда доминирует.

Тотальное доминирование Великого Круга в элементарном типе подразумевает, что в начале Великий Круг также интегрирует в себе трансфомирующий тип. Даже там, где происходит трансформация – а жизнь с самого начала связана с трансформациями – элементарный тип снова подчиняет все изменяющееся и изменившееся своему однообразию.

[1] Выяснение различий между трансформирующим типом и теми бессознательными силами, которые выражаются мужским символизмом, мы оставим для последующих глав.

Когда в элементарном типе присутствуют отношения с потомками, эти отношения удерживаются, как в неразрушимой связи матери и ребенка. Это *participation mystique* между матерью и ребенком – изначальное положение вместилища и вмещаемого. Это начало связи Архетипического Женского с ребенком, и оно соответствующим образом определяет отношение материнского бессознательного к эго и сознанию ребенка, пока эти две системы не отделены друг от друга[1].

Ощущение жизни каждого эго-сознания, чувствующего себя малым по сравнению с силами, подчинено превосходству Великого Круга, объемлющего все изменения. Этот архетип может переживаться внешне как мир или природа, или же внутренне как судьба и бессознательное. На этой фазе элементарный женский тип, который все еще содержит внутри трансформирующий тип, становится «мирским»; ему подчинено естественное существование со всеми его регулярными изменениям. Центральный символ этой констелляции – единство жизни посреди смены времен года и сопутствующих трансформаций живого. То, что Бахофен описывал как тип смерти материально-материнского, является выражением этого архетипического доминирования природы и бессознательного над жизнью, и точно так же над неразвитым, детским, или детски беспомощным, эго-сознанием. На этой фазе Архетипическое Женское не только направляет и ведет жизнь в целом и эго в частности, но и забирает все рожденное обратно в свое лоно зарождения и смерти.

Динамическое движение внутри этого Великого Круга уже принадлежит трансформирующему типу Женского, но на этой первой фазе он еще не обрел собственной формы и образа. Он лишь создает изменения внутри замкнутой змеи уробороса, ибо уроборос в начале не только Круг, но и колесо, катящееся

[1] В чисто психологическом смысле это означает, что психическая жизнь преимущественно статична и постоянна и что все процессы изменений и трансформаций продолжают возвращаться к изначальному положению, из которого появились. Потому мы находим элементарный тип женского, напр., как догму или как церковь, действующим позади всех связанных с традицией психических состояний.

само по себе, и змея, которая одновременно зачинает, рождает и пожирает.

В психологических терминах это означает, что там, где доминирует элементарный тип, все процессы изменения все еще происходят в бессознательном; и что даже там, где начало формироваться качество эго-сознания, оно обладает собственным существованием лишь краткое время, а затем снова растворяется в бессознательном[1].

Но по мере того, как личность дифференцируется и появляется из чистого бессознательного, трансформирующий тип тоже становится независимым и переживается именно таковым. Трансформирующий тип подталкивает к развитию; он так сказать, приносит движение и беспокойство. Следовательно, он переживается сознанием не более чисто позитивным чем элементарный тип переживается чисто негативным. Оба типа – носители амбивалентности, которая типична как для Архетипического Женского, так и для Великой Матери, и, более того, является изначальной характеристикой каждого архетипа.

Хотя элементарный тип, как и трансформирующий, переживается также и в проекции как качество мира, появляется он преимущественно как психическое качество, а именно, качество Женского. Мы, однако, должны проводить различия между мужским переживанием этого трансформирующего типа и женским переживанием самой себя. Во-первых и в-главных женщина естественно и непосредственно переживает свой трансфомирующий тип в беременности, в ее связи с ростом ребенка и в родах. Здесь женщина орган и инструмент трансформации как ее собственной структуры, так и структуры ребенка внутри нее и вне. Потому для женщины трансфомирующий

[1] Мифологически эта констелляция проявляется, например, в доминировании времен года, в установленном и предопределенном движении звезд, или в нуминозных силах и богах, от которых фаталистичным и почти неизменным образом зависит человеческая жизнь. Напротив, активная магия, как проявление человеческого эго, сознания и воли, представляет решительную попытку прорваться сквозь это кольцо определенности и установить независимое существование человека, и в особенности человеческого эго-сознания.

тип – даже тип ее собственной трансформации – с самого начала связан с проблемой отношения *ты*.

Трансформирующие мистерии женщины по преимуществу крово-трансформирующие, они ведут ее к переживанию собственной креативности и производят нуминозное впечатление на мужчину[1]. Этот феномен имеет корни в психобиологическом развитии. Трансформация из девочки в женщину подчеркивается гораздо сильнее, чем соответствующее развитие из мальчика в мужчину. Менструация, первая крово-трансформирующая мистерия в женщине, во всех отношениях гораздо более важное событие, чем первое извержение спермы у мужчины. Последнее помнят редко, тогда как начало менструации повсеместно считается судьбоносным моментом в жизни женщины.

Беременность – это вторая кровавая мистерия. Согласно примитивным взглядам, эмбрион составляется из крови, которая, как указывает прекращение менструации, не вытекает наружу в период беременности[2]. В беременности женщина переживает сочетание элементарного и трансформирующего типов.

Рост плода уже вызывает изменения в личности женщины. Но хотя женская трансформация к материнству завершается с рождением, оно приводит в движение новую архетипическую констелляцию, которая преображает жизнь женщины до самых ее глубин.

Питать и защищать, согревать и удерживать – вот функции, в которых элементарный тип женского действует относительно ребенка, и здесь снова это отношение становится основой собственной трансформации женщины. Бриффо[3] рассматривал отношения мать-ребенок и групповое женское поведение, построенное на них, как основание социальной жизни и потому всей человеческой культуры. Эта хорошо обоснованная гипотеза приобретает еще большую неопровержимость из биологических наблюдений, согласно которым человеческий

[1] Moe «Uber der Mond».
[2] Briffault, «The Mothers», vol. II, p. 444.
[3] Ibid., Vol I., pp. 195f.

вид – единственный, в котором ребенок в первые годы жизни может считаться «эмбрионом вне матки»[1]. Это означает, что он завершает внематочную эмбриоческую жизнь в социальном окружении, по существу определяемом матерью. Обстоятельства только увеличивают важность матери для ребенка и укрепляют привязанность матери к ребенку, чья эмбриоческая зависимость становится основой ее бессознательной и сознательной материнской заботы.

После родов свершается третья кровавая мистерия женщины: трансформация крови в молоко, которая стала основой изначальных мистерий преображения еды[2].

Вдобавок к этим ситуациям, в которых женщина переживает трансформирующий тип в собственном теле, есть и другие, где он действует в ее отношении к *ты*. Мужчина переживает этот аспект Женского прямо и косвенно как вызывающий, как силу, которая приводит его в движение и подталкивает его к изменению. Здесь не имеет значения, вызывается ли трансформация мужчины позитивным или негативным очарованием привлечением или отталкиванием со стороны женщины. Спящая Красавица и заточенная принцесса, как и активная инспирация Женского, властвующего над рождением нового – образцы трансформирующего типа, который достигает чистой формы в фигуре анимы. Анима[3], «образ души», который мужчина переживает как женское, как внутреннюю женственность и одушевленность – это элемент его собственной психики. Но анима – как впервые указал Юнг – образуется частью из личного мужчины, а частью из архетипического опыта Женского. По этой причине мужская фигура анимы, которая находит свое выражение в мифах и искусстве во все времена – это продукт высшего переживания природы Женского, а не только проявление мужских проекций на женщину.

Мы уже упоминали согласование между растущей независимостью эго-сознания и процессом, в котором архетипические фигуры становятся яснее и различимее между собой. Есть также соответствие между отделением фигуры анимы от архетипа матери (описанного в другом месте) и отделением трансформирующего типа от элементарного.

[1] Portmann, «Biologische Fragmente zu einer Lehre vom menschen», pp. 68ff.

[2] См. ниже.

[3] Ср. Jung, "Relations between the Ego and the Unconsciousness", p. 186f "Psychological Types", p. 48.

Если в дальнейшем мы упоминаем отношение мужчины к аниме как прототипу отношения сознания к трансформирующему типу Женского, это ни в коем случае не означает, что это отношение свойственно только мужчине. Исключительно особое отношение женщины к трансформирующему типу будет обсуждено в последней главе.

Анима – это носитель трансформирующего типа par excellence[1]. Она движитель, зачинатель нового, чье очарование подталкивает, манит и вдохновляет мужчин ко всем приключениям души и духа, к действию и творению во внутреннем и внешнем мире.

С появлением чего-то, похожего на душу – анимы – из Архетипического Женского, бессознательного, происходит не только изменение в отношениях эго с бессознательным и мужчины к женщине, но и само действие бессознательного в психике также обретает новые и творческие формы[2].

Тогда как элементарный тип Женского стремится растворить эго и сознание в бессознательном, трансформирующий тип анимы очаровывает, но не уничтожает; он приводит личность в движение, производит изменения и, в конечном счете, трансформацию. Этот процесс связан с опасностью, часто со смертельной угрозой, но если он действительно ведет к уничтожению эго, то потому что Великая Мать или даже материнский уроборос преобладают над анимой; т.е. отделение анимы от архетипа матери неполное[3].

[1] Мы выбрали обозначение «тип анимы» для трансформирующего типа, поскольку фигура и функция анимы часто описывались в аналитической психологии, и понимание трансформирующего типа может быть обогащено этими открытиями.

[2] Мое «Origins and History of the Consciousness»: «The Captive and the Treasure», p. 195ff, а также мое «Amor and Psyche».

[3] По причинам, в которые мы не можем здесь углубляться, такие смешанные ситуации характерны для определенного типа творческих людей. Романтики, например, находились в полном подчинении этой констелляции, в которой архетип матери в коллективном бессознательном преобладает над анимой, и своим очарованием ведет к уроборическому инцесту порыва к смерти или к безумию.

Фигура анимы также имеет позитивный и негативный аспекты; она сохраняет амбивалентную структуру архетипа и, как Великая Мать, образует единство, в котором позитивные, негативные и амбивалентно уравновешенные констелляции находятся бок о бок.

Когда личность атакована трансформирующим типом Женского и вступает с ним в конфликт, психологически это значит, что эго-сознание уже достигло определенной независимости. Констелляция такого рода уже не «естественна», она уже исключительно человеческая. Пока эго и сознание зависимы, трансформирующий тип содержится в элементарном, и трансформирующий процесс – как в эмбриональной жизни – протекает без конфликта, как бы предопределенный природой или судьбой. Но когда личность вступает в конфликт с трансформирующим типом Женского, кажется – мифологически говоря – будто бы Женскому суждено взять эго в мужья. Анима, как в бесчисленных сказках, ставит эго героя перед «испытанием», которое он должен пройти.

Но даже когда трансформирующий тип Женского появляется как негативный, угрожающий и раздражающий элемент, он вызывает напряженность, изменение и интенсификацию личности. Таким путем вызывается крайнее напряжение эго, а также прямо и косвенно «стимулируется» его способность к трансформации[1]. Но, конечно, трансформирующий тип не следует понимать как сознательное намерение женщины, как оно появляется в мифологическом образе; он достигает этой осознанности только позже, в высших формах женственности. Но даже бессознательное действие женского трансформирующего типа подстрекает мужчину к достижению и трансформации. Даже когда испытание Женского, в отличие от многих мифов и сказок, не запланировано сознательно, оно имманентно мужскому отношению к женскому трансформирующему типу.

Это означает, что фигура анимы, несмотря на огромную опасность, связанную с ней, ужасна не тем же образом, как

[1] Все это равно верно как для мужской личности, так и для женской, чье эго-сознание часто принимает мужскую форму в противостоянии бессознательному.

Великая Мать, которая вообще не заинтересована в независимости индивидуума и эго. Даже когда анима по видимости негативна и «намеревается», например, отравить мужское сознание, подвергает его опасности отравления и так далее – даже тогда возможен позитивный оборот, ибо фигура анимы всегда подвержена поражению. Когда Цирцея, волшебница, обращавшая людей в зверей, встречает превосходящую фигуру Одиссея, она не убивает себя, как Сфинкс, чью загадку разрешил Эдип, а приглашает его разделить с ней постель.

Многочисленные принцессы, загадывавшие загадки, действительно убивали своих неудачливых поклонников. Но они делали это только для того, чтобы добровольно отдаться победителю, чье превосходство, явленное в разрешении загадки, искупает саму принцессу, которая и есть эта загадка. Иными словами, даже по видимости «смертоносная» анима содержит позитивную потенциальность трансформирующего типа.

Бессознательное как элементарный тип Женского всецело независимо и самодостаточно, как, например, в спонтанных процессах коллективного бессознательного, которые можно продемонстрировать при умственных расстройствах. Это означает, что процессы бессознательного здесь не связаны с человеческой личностью, в которой действуют. Подверженный им индивидуум в действительности не «имеет» видений; скорее, они происходят внутри него как автономный естественный процесс. Структура трансформирующего типа уже относится к личности, объемля спонтанность сознания. Она относится к возможной будущей констелляции целостной личности и сообщает содержание или опыт, который жизненно важен для дальнейшего развития личности. Можно сказать, в трансформирующем типе анимы проспективная, упреждающая функция бессознательного персонифицировалась и устоялась; в противостоянии эго как не-эго она привлекает его и накладывает на него заклятье. Эго, однако, сначала переживает это очарование не напрямую в отношении собственной психики, а в косвенной проекции как требование или стимул снаружи, который для мужчины обычно представлен фигурой анимы.

показать, что иногда доминирует элементарный тип, а иногда – трансформирующий.

Так, например, Богиня может быть Доброй Матерью, в которой доминирует элементарный тип, или она может явить черты Ужасной Матери с преобладанием трансформирующего типа. Обе характеристики значимы для положения эго и сознания. Добрая Мать, например, может быть ассоциирована с инфантильным эго и быть типичной для ситуации негативного развития. Примером тому ведьма из сказки о Гензеле и Гретель, чем дом, т.е. внешнее, построен из имбирных пряников и сластей, а на самом деле она поедает детей. И наоборот, Великая Мать может быть ассоциирована с тенденцией к трансформирующему типу, т.е. к аниме; ее появление может знаменовать позитивное развитие, в котором эго подталкивают к маскулинизации и борьбе с драконом, т.е. к позитивному развитию и трансформации. Для этой констелляции типичен миф о Персее: Персей должен убить Ужасную Мать, прежде чем завоюет Андромеду[1].

Противостояние и сосуществование двух фундаментальных типов, как и смена их доминирования, могут быть продемонстрированы на каждой стадии развития Архетипического Женского. В его центре стоит единый образ, который появляется в вечно новых вариациях и объемлет оба типа.

[1] Moe «Origins and History of the Consciousness», стр. 213ff.

4 ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СИМВОЛИЗМ ЖЕНСКОГО

Этот центральный символ – *сосуд*. С самого начала и до самых поздних стадий развития мы находим этот архетипический символ как сущность женского. Основное символическое уравнение женщина = тело = сосуд соответствует тому, что, вероятно, можно назвать самым элементарным переживанием Женского – как мужским, так и женским.

Переживание тела как сосуда универсально для человека и не ограничено только женщиной. То, что мы обозначили как «метаболический символизм»[1], и есть выражение этого феномена тела как сосуда.

Все основные жизненные функции осуществляются в этой схеме сосуд-тело, чье «внутреннее» неизвестно. Его входы и выходы имеют особое значение. Еда и питье помещаются в этот неведомый сосуд, а все творческие функции, от выведения отходов и испускания семени до произведения дыхания и речи, «рождают» нечто из него. *Все* телесные отверстия – глаза, уши, нос, рот (пупок), прямая кишка, – как и кожа имеют, как места обмена между внешним и внутренним, нуминозный оттенок для раннего человека. Потому они выделяются как «украшаемые» и защищаемые зоны, и в человеческой художественной само-репрезентации они играют особую роль идолов[2].

Ощутимая вещественность тела-сосуда, чье внутреннее всегда остается темным и неизвестным – это реальность, в которой

[1] Moe «Origins and History of the Consciousness», стр. 28ff, 290ff.
[2] Klages, «Der Geist als Widersacher der Seele», Vol. III.

индивидуум переживает весь бессознательный мир инстинктов. Все начинается с элементарного переживания ребенком голода и жажды, которые, как все побуждения, каждая боль и каждый инстинкт, приходят изнутри, из тела-сосуда, чтобы тревожить его. И эго-сознание обычно расположено в голове, в которой воспринимаются чужеродные эффекты, возникающие изнутри тела-сосуда.

Архетипическое уравнение тела-сосуда имеет фундаментальное значение для понимания мифа и символизма, а также мировоззрения раннего человека. Его значимость не ограничена выходными зонами, которые превращают все, выходящее из тела в нечто «рожденное» – будь это рост волос или дыхание. Внутреннее тела-сосуда также имеет центральный символизм.

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.

Символизм тела как сосуда, содержащего психику, жив также и в современном человеке. Мы также говорим о своей «сущности» («inwardness»), о мире «внутренних» ценностей и так далее, когда подразумеваем психические или духовные содержания, как если бы они содержались «в» нас, в нашем теле-сосуде, и как если бы они выходили «из» него. В реальности, однако, содержания коллективного бессознательного, например, в том же смысле «снаружи», как и мир объектов; мы можем расположить их равно «снаружи», «вверху», «внизу» или «внутри» нас. Потому с незапамятных времен человечество проецировало одну часть архетипического «внутреннего» мира на «небеса», а иную часть в «ад». Но несмотря на эти проекции, характерная связанность с образом тела-сосуда, «в» котором содержания живут, по-прежнему осталась.

Это отношение к телу-сосуду в особенности проявляется в двух формах. В первой внешнее переживается как мир-тело-сосуд – как, например, когда «бессознательное содержание», переживаемое в мифологическом восприятии как космическая сущность, бог, звезда, видится «в животе» небесной женщины.

Тогда содержание, напр., воинственно-аффективный Нергал-Марс[1], которого мы обозначим как агрессивный импульс, в одно и то же время «снаружи», как звездная и космическая сущность, и «внутри», в животе небесной матери. Эта символически парадоксальная, двойственная природа проекции в точности соответствует психологической реальности, которую наше сознание формулирует, когда говорит о «коллективном», т.е. трансперсональном содержании, которое также *внутри* психики, а именно о коллективном бессознательном.

Ранний человек, сам того не осознавая, занимает положение в центре мира, откуда относит все к себе и себя ко всему, заполняя мир вокруг себя образами своего бессознательного. Вместе с этим он проецирует себя на три области внутренней поверхности мира-сосуда, который его окружает. Эти три области, в которых образы его бессознательного становятся видимы как образы мира, – это небеса над ним, земля, на которой он живет среди живых вещей и мир, который он переживает как темное пространство «под» ним, нижний мир, недра земли.

Тогда как первое соотнесение заключается в символе тела-сосуда, космически спроецированного на мир как на мир-тело-сосуд, второе, не менее важное, выражается в соотнесении определенных космических тел, направлений, созвездий, богов, демонов с областями и органами человеческого тела. Это соотнесение столь универсально для примитивного человека, что соответствие мир-тело можно рассматривать как закон примитивного мировоззрения.

Ранний магически-психический образ тела и внешнего мира соотносится не только с определенными силами, но также и с цветами, областями, растениями, элементами и так далее. Результирующее *participation mystique* мира в определенных зонах и органах тела проявляется взаимной магической зависимостью, в которой влияния переходят от мифической вселенной к человеку и областям его тела, и наоборот, от областей чело-

[1] Нергал – вавилонский, а Марс – римский бог войны, сооветствующие греческому Аресу.

веческого тела и веществ, связанных с ним, к мифической вселенной[1].

В Египте и Мексике, в Индии и Китае, в писаниях гностиков, а также в каббале мы находим схему тела как архетип первочеловека, по образу которого был создан мир[2]. Современное сознание интерпретирует эти процессы как проекции, т.е. как внешнее переживание архетипических образов. Но ранний человек жил посреди этого психофизического пространства, в котором внешнее и внутреннее, мир и человек, силы и вещи связаны вместе в неразрушимом единстве.

Символ этой изначальной психической ситуации – замкнутая змея, уроборос[3], которая как Великий Круг, или сфера, все еще является недифференцированным целым, великим хранилищем и сосудом мира, которая содержит в себе все существование раннего человека и так становится Архетипическим Женским, в котором доминирует элементарный тип сосуда[4].

Так, во многих мифологиях мы встречаем яйцо как архетипический символ творения мира. Как содержащее противоположности оно может быть, например, разделено на две половины, белую и черную, с небесами наверху и землей внизу. Это орфическое яйцо, чье символическое значение было прояснено Бахофеном[5].

По очевидным причинам женщина переживается как сосуд par excellence. Женщина как тело-сосуд – это естественное выражение человеческого переживания женщины, носящей детей «внутри» себя и мужчины, входящего «в» нее во время полового акта. Поскольку тождественность женской личности со всеобъемлющим телом-сосудом, в котором укрывается ребенок, при

[1] Это частично справедливо для воздействия магических веществ, таких как слюна, моча, кал, волосы и пот.

[2] Ср. мое «Origins and History of the Consciousness», стр. 25; понятие о «магической анатомии» в Denzel, «*Magie und Geheimuissenschaft*» и Cassirer, «Philosophy of Symbolic Forms».

[3] Мое «Origins and History of the Consciousness», стр. 5ff.

[4] Мужские компоненты, которые также содержатся в уроборосе, и к которым мы обратимся ниже, символически не соотносятся с типом сосуда Великого Круга.

[5] «Verruch uber die Grabersymbolik der Allen».

надлежит к основаниям женского существования, женщина не только сосуд, который, как и каждое тело, содержит что-то в себе, но и, как для нее, так и для мужчины, «жизненный сосуд как таковой», в котором содержатся жизненные формы, и который носит в себе все живые вещи и испускает их из себя в мир.

Конечно, в символе сосуда переживается преимущественно элементарный тип Женского. Ибо как Великий Круг он сохраняет и удерживает. Но вдобавок это и питающий сосуд, который снабжает едой и питьем как нерожденное, так и рожденное.

Только с учетом всего множества основных женских функций – порождение жизни, питание, согревание и защита – мы можем понять, почему Женское занимает столь центральное положение в человеческом символизме и с самого начала носит характер «величия». 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.

Тогда как у животных какое-то сенсорное сознание устанавливается сразу после рождения, в человеке сознание возникает в процессе первых лет жизни, и частично формируется социальной связью ребенка с группой, но в частности с ее самым влиятельным представителем, матерью[1].

Если мы совместим уравнение тело-мир раннего человека в его первой неустановленной форме с фундаментальным символическим уравнением женского, женщина = тело = сосуд, мы приблизимся к универсальной символической формуле для раннего периода человечества:

Женщина = тело = сосуд = мир.

[1] См. выше, гл. 3.

Это основная формула матриархальной стадии, т.е. человеческой фазы, в которой Женское преобладает над Мужским, бессознательное над эго и сознанием.

Сначала мы попытаемся представить заполняющий мир матриархальный символизм Великого Круга на основе сосуда-символа и его многочисленных ответвлений. Обзор такого рода поможет нам лучше понять судьбоносную важность Архетипического Женского в его конкретной реальности, как оно предстает перед нами в мифах и обрядах, образах и религиозных обычаях раннего человечества.

Здесь не следует забывать, что «раннее человечество» и «матриархальная стадия» – не археологические или исторические сущности, а психологические реальности, чья судьбоносная власть все еще жива в психических глубинах современного человека. Здоровье и креативность каждого человека во многом зависит от того, живет ли сознание в мире с этим слоем бессознательного или растрачивает себя в раздоре с ним.

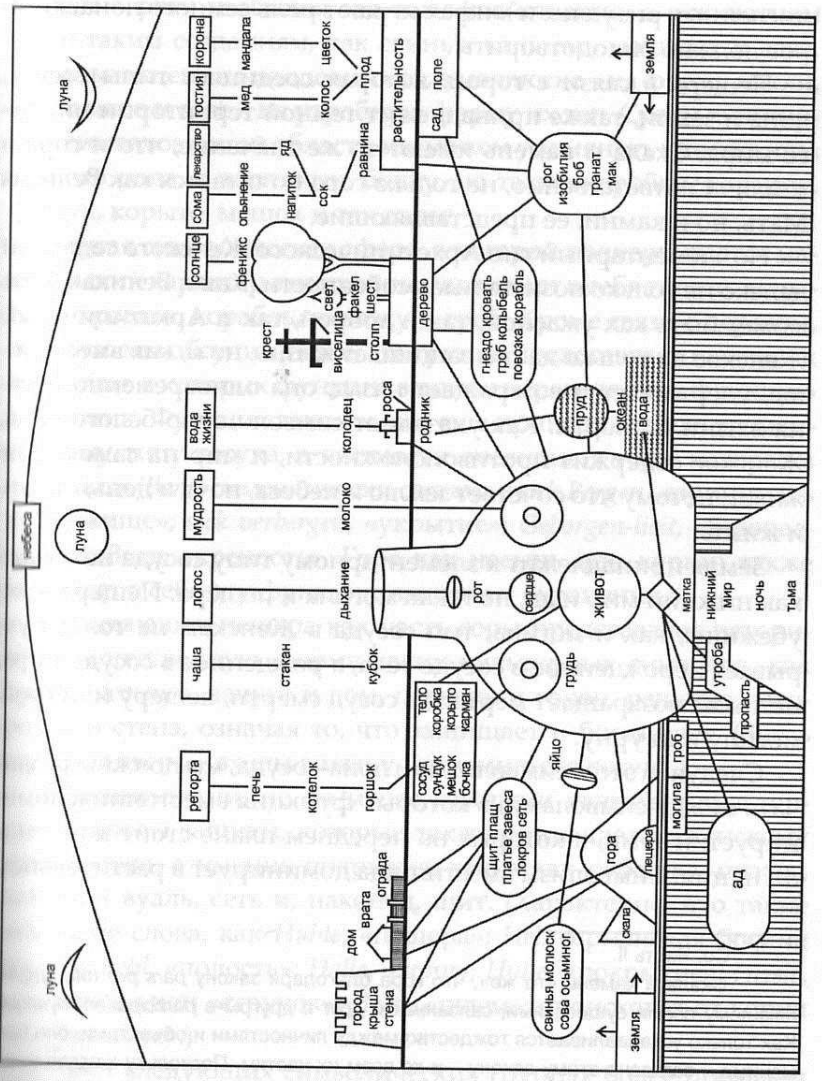
И снова мы должны опираться на общую схему (Схема 2). В Части II, где мы опишем развертывание Архетипического Женского и проиллюстрируем его изображениями, мы дополним и заполним это схематическое представление[1].

В центре схемы великий сосуд женского тела, который мы на самом деле знаем как реальный сосуд[2]. Его основные символические элементы – это рот, груди и матка. Ради простоты мы подчеркнули зону «лона», символизируя целостность тела сосуда, а как символ «нутра» мы обозначили соответствующий орган, сердце.

Мы начинаем с области лона, поскольку оно ярче всего представляет элементарный характер сосуда как содержащего. К нему принадлежит матка как символ входа в эту область. Самый нижний уровень этой зоны лона – нижний мир, который находится внутри или в «лоне» земли. Этому миру свойственн

[1] Поскольку описанный нами символизм – архетипический, его можно продемонстрировать в мифах и обрядах, легендах и искусстве всех времен, а также религиях и фольклоре всего мира, что, конечно же, выходит за рамки настоящей работы.

[2] Ср. рис. 16-18, 21 и 28; илл. 27-28, 31, 33a, 40-41 и 55b.



не только подземная тьма как ад и ночь, но и такие символы, как пропасть, пещера, бездна, долина, глубины, которые в бес численных ритуалах и мифах играют роль земного лона, кото рое должно оплодотворить[1].

Пещера в связи с горой, которая соединяет типы сосуда лона и земли, также принадлежит темной территории нижне го мира. Скала и камень имеют то же значение, что и гора и земля[2]. Соответственно, не только гора почитается как Великая Мать, но и камни, ее представляющие.

Но элементарный тип Архетипического Женского содержит далеко не только позитивные особенности. Как и Великая Мать может быть как ужасной, так и доброй, так и Архетипическое Женское не только дает и защищает жизнь, но и, как вместили ще, удерживает и возвращает назад; она одновременно боги ня жизни и смерти. Как указывает символ черно-белого яйца Женское содержит противоположности, и мир на самом деле живет, потому что сочетает землю и небеса, ночь и день, смерть и жизнь.

Земля принадлежит к элементарному типу сосуда не только как нижний мир и ад, но и как могила и пещера. Пещера – это убежище, как и могила; тип сосуда в Женском не только ук рывает нерожденное в сосуде тела, а рожденное в сосуде мира но также возвращает мертвое в сосуд смерти, пещеру или гроб могилу или урну.

Следуя за этим символизмом лона-сосуда, мы должны разли чать между символами, в которых функция вместилища доми нирует, и теми, в которых на переднем плане стоит защитна функция. Символизм вместилища доминирует в растительно

[1] Ср. Часть II.

[2] Скала и камень «то же», что гора благодаря закону *pars pro toto*, управ ляющему всеми сущностями, связанными друг с другом в *participation mystiqu* Как только устанавливается тождество между личностями и объектами, оно пр менимо – согласно этому закону – и ко всем их частям. Поскольку каждая част содержит целостность, которой принадлежит, поскольку целое действует или н него действуют в части, человек, например, может быть околдован врагом, кот рый достал обрезки его ногтей, а охотник может оказать магическое воздействи на животное, чьим образом обладает.

символе плода, например, граната и мака, в которых вмещение подчеркивается изобилием семян. Стручку и – в абстрактном смысле – рогу изобилия это тоже свойственно, а в животном мире таким созданиям, как свинья, кальмар, моллюск и сова. В свинье акцент на плодовитость, в моллюске – на форму матки, в кальмаре и сове – на утробную форму их тел. Среди культурных символов в этой области мы можем упомянуть вместилища разного рода, в частности, бочку, но также коробку, корзину, сундук, корыто, мешок и так далее.

Другая символическая сфера, в которой подчеркивается материнский характер вместилища, включает в себя гнездо, колыбель, кровать, корабль, повозку и гроб. Кроме связи с деревом, которую мы обсудим ниже, эта группа представляет переход к символам, в которых функция защиты перевешивает функцию вмещения. Функция защиты, все еще принадлежащая элементарному типу сосуда, в частности очевидна в горе, которая в немецком (*Berg*) символически связана с *sich Bergen*, «принимать прибежище»; *sick verbergen*, «укрытие»; *Geborgen-licit*, «безопасность»; *Burg*, «крепость». Гора как насыпь или курган также включает в себя эту функцию защиты и охранения.

Укрывающая пещера как часть горы представляет исторически естественную форму таких культурных символов, как храм и *temenos*, лачуга и дом, деревня и город, решетка, загородка и стена, означая то, что защищает и блокирует. (Здесь ворота и дверь – входы в матку материнского сосуда.)

Подчиненными, но не менее важными являются культурные символы защиты, которые также принадлежат женскому типу сосуда, а именно покрытия, такие как рубашка, платье, пальто и вуаль, сеть и, наконец, щит. (Характерно, что такие немецкие слова, как *Huhle*, «пещера»; *Hel*, германская богиня смерти; *hohl*, «полость»; *Halle*, «холл»; *Hulle*, «покрытие»; *Hrisle*, «скорлупа» или «стручок»; *Helm*, «шлем»; происходят от корня *hel*, «укрытие».)

В двух следующих символических группах более проявлен трансформирующий тип, хотя элементарный тип все еще первостепенен. Его типичное срединное положение между груп-

пами, в которых отчетливо доминирует элементарный или трансформирующий тип, очевидно из того факта, что первая группа расположена ближе к центру-лону женского сосуда, тогда как другая происходит из области грудей. В обоих группах мы имеем дело не с естественными символами, а с культурными, каждый из которых можно проследить сквозь всю историю человечества.

Первая группа, принадлежащая типу сосуда-лона, включает в себя кувшин и котел, печь и реторту. Здесь преобладает элементарный формальный тип Великого Круга, но некоторую роль играет и творческий аспект матки и возможности трансформации[1]. Если предположение о том, что происходит «внутри» них не включает тайну трансформации, эти символы будут не более, чем вмещающими сосудами и не выйдут за пределы элементарного типа.

Другая серия, происходящая от грудей женщины-сосуда, состоит из символов сосуда, кубка, стакана, чаши. Она сочетает элементарный тип вмещения с типом питания. Тот факт, что эти символы открыты по характеру и форме, подчеркивает мотив давания, дарения. Трансформирующий характер этих символов относится к питанию уже рожденного эго, или на стадии детства, или уже независимого. По этой причине, а также благодаря своим формальным качествам, эта серия принадлежит к символической группе груди. Так трансформирующий тип соответствует, символически во всяком случае, области тела-сосуда «выше» области элементарного типа[2], а именно, грудям, сердцу и рту.

Но символы трансформирующего типа практически всегда сохраняют связь с элементарным типом Женского и символами области матки и лона. В прямом соответствии с символизмом

[1] Относительно связи между этими символами и изначальными мистериями Женского и ранней человеческой культуры см. Часть II.

[2] Выделение грудей в трансформирующем типе также может быть выражено сужением грудей, например, когда элементарный тип питания отвергается в пользу трансформирующего характера «маленьких грудей». Интересно отметить, что мы находим нечто в этом роде на ранних фигурках изначальной матери (Илл.. 6).

тела-сосуда высшее построено на низшем и непостижимо вне связи с ним. Трансформация начинается на низшем уровне и включает его. В матриархальном мире она никогда не является свободно текущим, беспочвенным процессом, как обычно воображает абстрактный мужской интеллект.

Естественные элементы, существенным образом связанные с символизмом сосуда, включают в себя и землю, и воду. Эта вмещающая вода – изначальная матка жизни, из которой возникает жизнь в бесчисленных мифах. Это вода «внизу», вода глубин, наземная вода и океан, озеро и пруд.

Но материнские воды не только вмещают; они также питают и преображают, поскольку все живое строит и поддерживает свое существование на воде или молоке земли. Поскольку вода может быть символически отнесена как к груди, так и к матке, дождь может оказаться молоком небесной коровы, а земная вода молоком тела земли, ведь производящие молоко животные, в особенности корова и коза как центральные символы питания, существуют как космические сущности и над, и под землей.

Поскольку вода недифференцирована, элементарна и часто уроборична, вмещая мужские элементы бок о бок с материнскими, текущие и движущиеся воды, такие как потоки, бисексуальны и мужские, почитаемые как оплодотворители и движители.

Где доминирует матриархальное Женское, мы часто находим бок о бок с символизмом ребенка, символизмом того, что рождено из него, гермафродитический символизм, сохраняющий недифференцированный уроборический характер. Но даже когда родовые воды рассматриваются как мужские, то, что рождено из глубин сосуда матери-земли, имеет значение сына; для матриархальной сферы типично, что над сыном доминирует Великая Мать, крепко удерживающая его даже в его мужском движении и деятельности.

Миру земной воды принадлежит не только пруд и озеро, но также и родник. Тогда как в колодце элементарный тип Женского все еще очевиден – не случайно в сказках колодец часто

служит вратами в подземный мир и в особенности во владени земной матери[1] – в роднике сильнее подчеркивается восхо дящий, извергающий мотив «рожденного» и творческое дви жение, чем мотив содержимого. Однако символически связ родника с материнской землей, тем не менее, остается опреде ляющим фактором.

Этот тип «ребенка» – резюмируя множество похожих отно шений – принадлежит к огромному количеству символов и области Женского. Все, что выходит из тьмы в его сосуде, рас сматривается как отпрыск или ребенок, и доминирование надо всем этим Архетипического Женского констеллирует единств и судьбоносную силу матриархального мира.

Великая Мать-Земля, порождающая из себя всякую жизнь воистину мать всякого произрастания. Ритуалы плодородия мифы всего мира основаны на этом архетипическом контексте В центре этого растительного символизма – дерево. Как плодо носящее древо жизни оно женское: оно рождает, преображает питает; его листья, ветви, веточки «содержатся» в нем и завися от него. Защитный характер очевиден в верхушке дерева, ко торая укрывает гнезда и птиц. Но вдобавок ствол дерева – эт вместилище, «в» котором обитает его дух, как душа обитает теле. Женская природа дерева демонстрируется тем фактом что верхушка и ствол могут порождать, как в случае Адонис и многих других.

Но дерево также земной фаллос, мужской принцип, выда ющийся из земли, в котором порождающий характер переве шивает укрывание и вмещение. Это применимо в частност к таким деревьям, как кипарисы, которые, в противополож ность женским формам плодовых и лиственных деревьев, под черкнуто фалличны своими стволами. Фаллическая природ дерева, которая не исключает характер вмещающего сосуда ясно выражается в таких словах, как *Stammbaum*, «фамильно древо»; *ent-stammen*, «происходить от»; *ab-stammen*, «вести род *Stammhalter*, «перворожденный сын», происходящее от *Stamm* «ствол дерева». В этом смысле мачта и столб фаллически-ма

[1] См., например, сказку братьев Гримм «Мать-Гусыня».

кулинны, но также вместительно-феминны. Прекрасный пример этого – египетская колонна *джед* Осириса[1].

Здесь снова виднеется уроборическая природа[2], когда колонна, как в случае ашерах (asherah), является символом Великой Матери. Потому колонна *джед* Осириса как гроб, как ящик, содержащий мертвого, также материнско-женская. Символизм дерева, ветки, колонны и столба также определяется природой дерева, которое не только результат роста, но также и вещество, *material*, из которого возникают все вещи, и как таковое обладает элементарным характером.

Акцент символа во многом зависит от матриархальной или патриархальной ситуации, в которую он встроен. В патриархате, например, характер *mater* символа *материи* обесценивается; материя считается чем-то малоценным по сравнению с идеалом – который приписывается отцовско-мужской стороне. Похожим образом, символ *ὕλη* почитается не как основание мира роста, а как, например, во всех гностицирующих религиях от христианства до ислама, становится инертной, негативно демонизированной «материей» в противоположность аспекту божественного духа мужского *νοῦς*.

Тогда как при матриархате даже мужеско-фаллическое дерево обретает зависимость от земли, патриархальный мир Индии, как и каббалы и христианства, знает дерево, чьи корни «наверху», в патриархальных небесах. «Противоестественный» символизм этого духовного древа, конечно, отчетливо патриархален по значению. Но здесь мы сталкиваемся с парадоксом: если только мужской дух не способен, как в математике, сконструировать полностью абстрактный мир, он должен пользоваться естественными символами, происходящими из бессознательного. Но это приводит его к противоречию с естественным характером символов, которые он искажает и извращает. Неестественные символы и враждебность к естественному символу,

[1] См. мое «Origins and History of the Consciousness», index, «djed pillar».

[2] Прекрасный пример подобного «двойного символизма» – индийская скульптура фаллоса, «в» котором содержатся Шива и Шакти.

напр., Ева, вынутая из Адама, характерны для патриархального духа. Но даже эта попытка переоценки обычно проваливается, как покажет анализ этого символизма, поскольку матриархальный характер естественного символа снова и снова утверждает себя[1].

Но дерево как дом или носитель плода не только оценивается позитивно как место рождения; в соответствии с амбивалентной структурой Архетипического Женского, из которого оно появляется, оно может быть и обиталищем смерти. На верхушки деревьев поднимают мертвецов; ветвь дерева заключает в себе труп, как кедр заключал в себе Осириса[2]; деревянный гроб лежит на земле – здесь характер земли-матки, забирающей тело обратно в себя, сочетается с характером всеобъемлющего дерева. К этой символической группе принадлежат и варианты дерева смерти как виселица, как крест и как столб для сожжения.

Амбивалентность архетипа, которая так очевидна в элементарном типе, сохраняется и в трансформирующем. Она лишь отступает на уровень, который мы обозначаем как духовную трансформацию, новым фактором в которой является синтез, превосходящий изначальные принципы противоположностей.

Трансформирующий символизм во многом определяется самым нуминозным из всех таинств: ростом. В кровотранс формирующей мистерии[3] тайна Женского кажется лежащей на животном плане, но применимы и слова Платона: «В плодородии и росте не женщина служит примером для земли, а земля служит примером для женщины»[4]. Поскольку земля как творческий аспект Женского, правит растительной жи-

[1] Для истории психологии было бы крайне интересно и плодотворно попытаться проследить архетипический символизм, лежащий в основе философии, разобрать процесс, в котором оригинальный символизм заменяется в философии подчеркнуто концептуальным миром в противоположность ему.

[2] «Вересковое дерево» – теперь считается, что это был кедр.

[3] См. выше , стр. 39.

[4] *«Menexenus»*

нью, она хранит тайну более глубокой и первоначальной формы «зачатия и порождения», на которых основана вся животная жизнь. По этой причине высшие и наиважнейшие мистерии Женского символизируются землей и ее трансформациями[1].

Феномен роста разворачивается в таком многообразии цветов и форм, что нас все еще переполняют архетипические нумены растительности, хотя сегодня их воздействие на нас скорее эстетическое, чем сакральное.

В беспрестанной трансформации смиренное «гниющее» зерно удлиняется в ствол и прорастающие листья, длинный стебель вырастает в тугую почку, из которой распускается цветок во всем его многообразии и цвете. И эта трансформация формы и цвета, когда бесцветное семя разворачивается в зелень и золото листьев, а из них в сияющие цветы, завершается обратным, когда благоухающая хрупкость цветка становится сжатым зрелым плодом, опять-таки в бесконечном разнообразии форм, цветов, консистенций, вкусов и запахов. Этот таинственный процесс начинается под землей и завершается при помощи воды в воздухе, под огнем солнца; он подчинен влиянию невидимых сил, с которыми ранний человек сталкивался в земле и воде, в небесных силах ночи и дня, в звездах, в луне, в солнце и их сезонных изменениях.

Человек окунается в это изобилие растительной жизни в лесу и степи, в горах и долинах. Рост повсюду: корни и клубни под землей, море плодов на деревьях, доступных и недоступных, травы и ягоды, орехи и грибы, листья и зерна, в поле и

[1] В аграрных культурах с их упором на росте образ Великой Матери и социологический матриархат имеют первостепенное значение. Но это лишь означает, что здесь Архетипическое Женское достигает большей ясности, чем в других местах, – но также и некоторой односторонности. В действительности этот архетип действует и в низшем, и в высшем слоях. Архетипическая структура Великой Матери может быть продемонстрирована среди охотников каменного века так же, как и в современном мире – весьма независимо от социальной структуры, которая, в гораздо большей степени, чем это осознается в наш век высокоразвитого сознания, обусловлена психо-архетипическими констелляциями внутри группы.

лесу. И этот изначальный мир также мир Великого Круга и Великой Матери; она защитница, добрая мать, питающая человека плодами, клубнями и зернами, но также отравляет его и заставляет голодать и жаждать во времена засухи, когда она удаляется от живых вещей.

В этом изначальном мире растительности, в зависимости от него и скрытым в нем, живет животный мир, принося опасность и спасение; под землей змеи и черви, жуткие и опасные; в воде рыбы, рептилии и водные чудовища; птицы летают в воздухе, а звери бегают по земле. Ревущие и шипящие, питающие молоком и прожорливые, животные заполняют растительный мир, гнездясь в нем, как птицы на дереве.

И этот мир тоже в трансформации: вылупляются из яиц, трупы разлагаются в земле, а жизнь возникает из болот и навоза. Повсюду матери и сосущие детеныши, рождающиеся, растущие, изменяющиеся, пожирающие и пожранные, убивающие и умирающие. Но весь этот уничтожительный, дикий, пугающий животный мир покрыт тенью Великой Матери как Великого Мирового Древа, которое укрывает, защищает, питает этот животный мир, к которому и человек чувствует себя принадлежащим. Загадочный в своей истинности, миф заставляет растительный мир порождать мир животных, а также мир людей, которые, таким образом, появляются лишь как часть Мирового Древа всех живых существ.

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков.
Ветер одни по земле развевает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают[1].

Бахофен часто цитирует эту метафору Главка как характеристику ощущения жизни, естественной мудрости и естественной печали матриархата: «Листья на деревьях растут не друг из друга, а все из одной ветви. Так и поколения людей с матриархальной точки зрения... Зарожденное принадлежит материнской материи, которая его укрывала, привела к свету, а теперь питает. Но эта мать всегда одна и та же; она в конечном счете

[1] «Илиада», VI, 145-149.

земля, представленная земной женщиной в бесконечных поколениях матерей и дочерей»[1].

Архетипический характер этих отношений виден из того факта, что в поэзии всех времен те же образы повторяются в том же контексте; в самом деле, поэзию мира можно классифицировать в соответствии с архетипами, которые она выражает. Здесь мы процитируем пример из поэзии XIX в., раскрывающий ту же фундаментальную матриархальную ситуацию, что и строки Гомера. Совсем не трудно привести примеры из поэзии всех народов.

Ветер качает сосны,
А внизу
Ни дыхания вольного воздуха;
Тих, как мох, что блестит
На полу и вокруг,
На корнях, там и здесь.
Сосна отталкивает его;
Он тих, словно на дне моря.
Над землей, над землей
Жизнь сотрясается в гонке,
Как облака догоняют друг друга;
А мы все идем,
И мы падаем, будто плодами с деревьев,
Даже мы,
Даже так[2].

Где рост и трансформация управляются Женским, там они часто появляются в трагическом аспекте мимолетности. Человек проходит, и его смерть ничто на фоне неизменного

[1] Bachofen «Mutterrecht», vol. I, p. 85. Современные ученые, незнакомые с Бахофеном, подтвердили связь между Главком и матриархатом. См. Persson, «The Religion of Greece in Prehistoric Times», index, «Glaucus».

[2] George Meredith, «Dirge in Woods» из «A Reading of Earth» (1888). Цитируя стих в антологии «The Limits of Art», Хантингтон Кейрнс (Huntington Cairns) приводит слова Фрэнка Харриса (Frank Harris) («Contemporary Portraits», p. 215): «это почти переложение магических строк в начале: Ueber allen Gipfein ist Ruh (Goethe, «Wanderers Nachtlied» («Ночная песнь странника» – *прим. перев.*). Можно показать, что большая часть всей поэзии, посвященной природе, в частности, поэзии романтиков, является выражением обсуждаемого нами архетипа.

изобилия появляющейся жизни. Но этот трагический аспект, это выражение преобладания Великого Круга над тем, что рождено из него и, психологически говоря, из бессознательного над сознанием – это только одна сторона, темная земная сторона космического яйца. Вдобавок к этой земной половине Великий Круг имеет и половину небесную[1]; она воплощает не только нисходящую трансформацию к смертности и земле, но и восходящую трансформацию к бессмертности и сияющим небесам.

[1] В этой точке понимание Бахофена остается странно ограниченным патриархально-христианскими представлениями. Ослепленный своим фундаментальным открытием развития от матриархального к патриархальному и от лунного к солнечному, он так и не добрался до полного понимания матриархального духа, который обесценивал как материальный и лунный. Эта точка зрения столь же непонятна и столь же достойна отвержения, как и соответствующая ей психологическая идея, подчиняющая бессознательное сознанию. В обоих случаях, которые по сути идентичны, перед нами две системы, последняя из которых (солнце, патриархат, сознание) не может существовать без первой (луна, матриархат, бессознательное), и ни одна из них не исчерпывает предельных возможностей трансформации.

5

ТРАНСФОРМИРУЮЩИЕ МИСТЕРИИ

Трансформирующие мистерии Женского[1] основаны на материальном или природном элементе, в который они, однако, привносят не только количественное изменение, но и качественную трансформацию. Достигается нечто новое и высшее, проявляющееся в связи с символом «духа».

Опыт матриархата, как мы сказали, сам по себе относится к уравнению женщина=тело=сосуд=мир. Мистерия трансформации, в которой в бытие приходит «дух», также является продуктом этого Великого Круга; это его сияющая сущность, его плод и его сын. Ибо матриархальный дух не отвергает родную материнскую почву, из которой возникает. В отличие от аполлонического-солярного-патриархального духа, он не представляет себя как «незамутненное бытие», как чистое существование в абсолютной вечности, а остается «сыновним». Считая себя исторически созданным, творением, он не отвергает своей связи с Матерью-Землей.

По этой причине почитаемый духовный символ матриархальной сферы – это луна в ее связи с ночью и Великой Мате-

[1] В противоположность женским мистериям, трансформирующие мистерии Архетипического Мужского имеют характер неожиданной атаки и внезапного вторжения решающего фактора. Следовательно, их характерным символом является молния. Относительно сочетаний особенностей мужских и женских мистериальных трансформаций и перехода от матриархального к патриархальному акценту на трансформации см. главу «Tranformation, or Osiris» в моем «Origins and History of the Consciousness», стр. 220ff.

рью ночного неба. Луна, как сияющий аспект ночи, принадле-
жит ей; она ее плод, ее очищение как свет, как выражение ее
сущностного духа[1].

День и солнце рассматриваются в матриархате как дети
Женского, которое как темная ночь и как утро является мате-
рью светлого аспекта. Потому в Египте, например, один и тот
же знак означает день и солнце, но часы отсчитываются по
звездам, а месяцы – по луне[2]; иными словами, время как сущ-
ность, объемлющая день и ночь не относится к солнцу. Но хоть
в матриархальной сфере день и солнце не противоположност
ночи, они не представляют духовную сторону тьмы. Великий
Круг заключает в себе свет и тьму, день и ночь, но превосходс
тво принадлежит ночи, как убедительно показал Бахофен. По
всему миру лунная мифология, по-видимому, предшествует
солнечной. Но мы также знаем, что в человеческой психике
переживание тотальности всегда предшествует переживанию
частностей. «Ночное небо и дневное», – пишет Прейсс, – «вос
принимались раньше, чем небесные тела, поскольку целое счи
талось единым существом, и религиозная интуиция небесны
тел часто смешивала их с небом в целом; так сказать, не могл
освободиться от целостного подхода»[3].

Так целостность дневного неба изначально считалась основ
ной сущностью, частью которой было солнце. Здесь мы снов
должны освободиться от научного и никоим образом не оче
видного знания современного сознания, что солнце «создает
день и дневной свет. Это предположение стоит в очевидно
противоречии с наивным опытом, что свет есть и когда небо
например, покрыто облаками. Изначально солнце рассматри
валось как светило дневного неба, как луна была светилом тем
ного ночного неба. Потому ранний человек говорил о луне н
меньше, чем о солнце. Как он знал новую луну, полную луну

[1] Здесь следует вспомнить, что изначально мужчина не владел тем нау
ным фактом, что луна «лишь отражает» свет солнца, он овладел им относитель
поздно. Об этом и последующем см. мое «Uber den Mond und das matriarchale B
wusstsein».

[2] Kees, «Der Gotterglaube im alten Aegypten», p. 225.

[3] Preuss, «Die geistige Kultur der Naturridker», p. 9.

убывающую и темную луну, так же он рассматривал утреннее
солнце на востоке, полуденное солнце в зените и вечернее сол-
нце на западе как разные солнца. Но из-за своей противополож-
ности тьме светлая сторона луны и звезд производит гораздо
более глубокое впечатление на человека, чем дневной свет и
солнце. По этой причине луна переживалась как образующая
целостность с фоном, перед которым она находилась. Это све-
товой плод ночного древа и ночи, как и пламя – плод деревян-
ного факела, а яблоко – сверкающий плод семени, порождаю-
щего во тьме земли.

Архетипически сверкающие тела – это всегда символы со-
знания, духовной стороны человеческой психики. Потому их
положение в мифологиях, религиях и обрядах характерно для
психических констелляций, доминирующих в группе, спро-
ецировавшей эти мифологии и т.д. на небеса из своего бес-
сознательного. Именно в этом смысле мы путем упрощения
сопоставляем солнце с патриархальным сознанием, а луну –
с сознанием матриархальным.

Лунный дух матриархата – это не тот «нематериальный и
невидимый дух», которым кичится патриархат: «Тогда как
женское не может по самой своей природе отбросить матери-
альность, человек становится полностью отделенным от нее и
возносится к бесплотности солнечного света»[1].

Патриархальное сознание, которое говорит, что «победа
мужского лежит в духовном принципе»[2], обесценивает луну и
женский элемент, к которому она принадлежит. Это «только
душа», «только» высшая форма земного и материального раз-
вития, стоящая против «чистого духа», который в своей аполло-
нически-платонической и иудео-христианской форме привел
к абстрактной концептуализации современного сознания. Но
это современное сознание угрожает существованию западно-
го человечества, ибо односторонность маскулинного развития
привела к гипертрофии сознания засчет целостности человека.
Следовательно, и знание было дистиллировано абстрагирую-

[1] Bachofen, «Mutterrecht», Vol. I, p. 412.

[2] Ibid., Vol. 2, p. 600.

щим коллективным сознанием человека – знание материи, например, находится в руках земных представителей маскулинности, которые, кажется, никоим образом не подходят на роль воплощения «чистого нетелесного солнечного Принципа». И, с другой стороны, характер мудрости и света, свойственный Архетипическому Женскому, не должен быть обозначен как «только душевный».

Патриархальное сознание начинается с той точки зрения, что дух вечен *a priori*; что дух был в начале. После описания трех стадий развития – теллурически-материальной, лунно-психической и солнечно-духовной – Бахофен объявляет: «Теперь третью стадию можно рассматривать как первую и изначальную. То, что некогда пришло к сознанию последним, теперь становится первым; солнце становится изначальной силой, из которой исходят две низшие стадии как эманации. Исполняется то, что Аристотель[1] утверждал как закон всякого развития. Пришедшее последним ни в коем случае не кажется последним, только первым и изначальным. Ибо то, что генетически наследует, по природе своей первое, а то, что генетически последнее – становится первым»[2].

Здесь нас интересует не философский аспект этого утверждения, а его психологические основания. Начиная с финального продукта процесса этого процесса развития, с сознания, с которым оно себя отождествляет, мужское начинает отрицать генетический принцип, который и есть основной принцип матриархального мира. Или, мифологически говоря, он убивает свою мать и предпринимает патриархальную переоценку, по которой сын, отождествленный с отцом, делает себя источником, из которого Женское – как Ева, появляющаяся из ребра Адама – происходит духовным и противоестественным образом.

[1] *De partibus animalium*, *2*, *1* [пер: Итак, порядок вещей в процессе формирования обратен его реальному и сущностному порядку; я имею в виду то, что более поздняя вещь приходит в формирующем процессе раньше, чем она приходит в порядке Природы, и то, что приходит в конце процесса, находится в начале порядка Природы.]

[2] Bachofen, «Mutterrecht», Vol. 1, p. 412.

Необходимость и относительная внутренняя оправданность этого подхода для сознания, и в особенности для мужского сознания, не может быть оспорена[1], но в своей радикальной односторонности она может быть понята только в свете фона фундаментально антитетического, равно необходимого и равно обоснованного принципа матриархального мира.

В этом матриархальном мире духовный мир луны, соответствующий основному символизму Архетипического Женского, является как рождение – и в действительности как перерождение. Где бы мы ни встретили символ перерождения, нам приходится иметь дело с матриархальной трансформирующей мистерией, и это верно, даже когда ее символизм или интерпретация несет патриархальный облик.

Поскольку во второй части этой работы мы обсудим символизм духовной трансформации, здесь мы ограничимся лишь несколькими основными замечаниями, основанными на нашей схеме (Схема II), и в особенности на ее верхней области.

Трансформирующий символизм всегда становится сакральным там, где вдобавок к чисто естественному трансформирующему процессу происходит вторжение человека; где он перестает быть лишь процессом по природе бессознательным, где в него вступает человеческая личность и возвышает его.

Хотя высшая форма этой сублимированной естественной трансформации заключается в процессе интеграции творческой человеческой личности, ей свойственны и более частные формы культурной трансформации. Такие процессы – это изначальные мистерии Женского, которые, по нашему мнению, находятся у истоков человеческой культуры. Во всех таких формах мистерии, как, например, приготовление еды и питья, создание одежды, сосудов, дома, природные вещи и вещи, преобразованные природой, подчинены высшему виду трансформации человеческим вторжением.

Трансформация такого рода – это не изначально «технический» процесс, как его рассматривает наше секуляризированное сознание, а мистерия. По этой причине символизм, связанный

[1] Мое «Origins and History of the Consciousness», стр. 402-3.

с этими изначальными мистериями, имеет духовный характер превосходящий только реальное.

Так, например, трансформирующая последовательность ведет от плода к соку, затем с ферментацией к опьяняющем напитку, чей лунно-духовный характер проявляется в таки напитках бессмертия, как сома, нектар, мед и так далее. Друга последовательность появляется из природного мира растени к эссенциям яда и лекарства, в которых торжествует духовна сторона творения, и которые в той же мере управляются лу ной и, в конечном счете, Великой Матерью. Лекарства, как яды – это нуминозные содержания, которые были добыты сообщены таинственным мудрецам. Вестники и распорядите ли этого аспекта Женского – поначалу почти всегда женщин – это сакральные фигуры, т.е. жрицы.

Характер духовной трансформации наиболее очевиде в связи с опьяняющими веществами, ядами и лекарствами Чувство преображения при употреблении их – одно из глу бочайших переживаний человека. Значимо, однако, что така трансформация переживается не как плотская, а как духовна Болезнь и отравление, опьянение и исцеление – это психиче кие процессы, которые все человечество приписывает невиди мому духовному принципу, в результате действий которог изменяется личность.

Переживания голода и насыщения, жажды и ее утолени восстановление сил и удовольствие от их восполнения – эт действительно гораздо более обычное дело, чем случаи опья нения, отравления и исцеления; но они образуют фундамен мистериального опыта преображения едой, который лежит основе всех этих явлений. Этой сфере также принадлежит изме нение естественной пищи огнем и соответствующие процесс кипячения, запекания, прожаривания и т.д. Все это важнейши культурные достижения человечества; они действительно яв ляются исходной предпосылкой всей человеческой культуры.

Но это культурное развитие также приводится в движени мистериями, принадлежащими тайным областям Женского Заметный и характерный фактор матриахальных трансформи

рующих мистерий заключается в том, что они всегда остаются «инкорпорированными», т.е. неким образом связанными с материей. В этой трансформации, конечно, материя становится очищенной, выделенной материей, «квинтэссенцией», но она не выходит за пределы сферы Великой Женщины.

Эта трансформация материи становится наиболее очевидной в алхимическом преображении человеческой личности. Но прежде, чем появиться в мистериях как независимый психический опыт, оно воспринимается в проекции на оживленную природу. Следовательно, в мистерии проникает огромное количество этих духовно трансформирующих символов природы. Трава становится зерном и преображается в хлеб и Гостию; дерево преображается в пламя и свет. Цветок становится вещом и мандалой и местом «высшего», духовного рождения – как дерево, камень и гора, колос, бок и верхушка – и сосудом, в котором происходит это духовное рождение, как в магическом сосуде и как сосуде трансформации, крещальной купели, чаше и, наконец, как в алхимической реторте.

Даже самые абстрактные матриархальные символы сохраняют свою связь с символизмом тела-сосуда Женского. Мудрость становится молоком мудрости, и так сохраняет не только свой характер трансформации крови в молоко, но также и свое свойство пищи и ее связь с творческим рождением посредством Женского. Похожим образом, эликсир сохраняет характер природного символа, и *summum bonum* является как трава или плод бессмертия, как жидкость или *aqua vitae*, как алмаз или жемчужина, как цветок или зерно.

Наконец, мир духа как чего-то рожденного, как продукт самой творящей природы, имеет свой самый абстрактный символ в форме, которая ведет от рта к дыханию, и от дыхания к слову, логосу, духовному символу, чей сыновний характер стал исторической силой в логосе Филона и, впоследствии, христианства.

Соответствующим образом, в нашей схеме мы связали эту символическую группу с центром великой женщины-тела-сосуда, сердцем. Действительно, последовательность дыхание-

логос, как и многие другие символы и символические группы позже была присвоена патриархатом, но она везде проявляет свое матриархальное происхождение. Так, египетский миф записанный во времена, когда патриархат полностью переоце нил изначальную матриархальную ситуацию, содержит слова «Демиург, создавший всех богов и их Ка в своем сердце и свое языке»[1]. Здесь мы уже различаем маскулинное течение к аб трактному духу, который нашел свое чистейшее выражение моисеевом учении о творении словом, но за ним мы все еще ощущаем изначальную ситуацию, в которой слово «рождает ся» как сущность духовной телесной целостности, Великог Круга – ситуацию, в которой сказано: «Мое сердце, моя мат мое сердце, моя мать! Мое сердце преображений»[2].

Матриархальный мир далек от того, чтобы быть, как предпо ложил Бахофен, миром низшего уровня, миром земной мимо летности и тьмы. В мистериях возрождения индивидуум так поднимается к свету и бессмертию. Но этот индивидуум по вящается духовной матерью, что остается очевидным вплоть до Элевсинских мистерий, и его возрождение происходит форме сияющего рождения на ночном небе. Как бессмертна звезда или герой, он становится звездой в ночи и так остает единым с Великой Ночной Матерью, или как сияющее дит сверкающее в ее темном чреве, или как точка света, блестящ на ее ночном плаще, или как часть ее древа света, освещающе ее ночной мир. Даже в его бессмертии она не отпускает его как, впрочем, и Великий Отец, собирающий своих бессмертны вокруг себя на небесной мандале.

Если мы обозрим всю символическую сферу, определенну типом сосуда Архетипического Женского, то обнаружим, ч в своем элементарном и трансформирующем типе Женск как «творческий принцип» объемлет весь мир. Это тотальнос природы в ее изначальном единстве, из которого возникает разворачивается всякая жизнь, принимающая в своей высш трансформации форму духа.

[1] Moret, «The Nile and Egyptian Civilisation», p. 376.

[2] «Книга Мертвых», гл. XXX.

Матриархальный мир геоцентричен в том всеобъемлющем смысле, что осязаемая, видимая реальность – это источник даже его высочайших трансформаций, а именно, духовного феномена, который возникает в нем. В матриархальном мире женщина как сосуд не создается человеком или из человека или используется для его целей воспроизводства; скорее, верно обратное: именно этот сосуд с его загадочным творящим характером порождает в себе и из себя мужское. Бахофен верно указал, что в матриархате мужчина рассматривался как сеятель, но он не осознал радикальный смысл этого образа, в котором мужчина только инструмент земли, и семя, которое он сеет – это не «его» семя, а семя земли. Эта ситуация все еще превалирует в африканских традициях, о чем сообщает Фробениус:

«Прибыв на вспаханное поле, мужчина продвигается с длинной посадочной палкой, протыкая в земле одну дырку для зерна за другой. Его женщина идет за ним. Из прикрепленной к бедру бутылки, сделанной из тыквы-горлянки, она достает одну горсть за другой и бросает их в проемы в области земли. Но она не бросает первые зерна своей рукой. Она вкладывает их в маленький кулак ребенка, и тот бросает их на вспаханное поле. В это время мужчина не смотрит вокруг. В молчании и почти в благоговении, он предоставляет действовать женщине»[1].

Великий Сосуд рождает свое семя в самом себе; это партеногенез, и мужчина в нем нужен только как открыватель, пахарь и сеятель семени, которое зарождает в женской земле. Но это семя рождается из земли; это одновременно колос и дитя, как в Африке, так и в Элевсинских мистериях. (Позже патриархат постулирует обратное односторонним образом; а именно, что мужское семя – это творящий элемент, тогда как женщина как сосуд – лишь его временное обиталище и место вскармливания.)

Давайте же теперь при помощи трех наших схем подведем итог тому, что мы попытались сказать о структуре Архетипического Женского. Схема I показывает генетический аспект архетипического развития, которое прослеживается до диффе-

[1] Frobenius, «Das sterbende Afrika», p. 290.

ренциации фигуры Великой Матери, а также вводит фигур
анимы. На Схеме II в общих чертах описывается всеобъемлю
щее значение сосуда как центрального символа матриархал
ного мира.

Для нашей следующей задачи, заключающейся в том, что
бы совместить эти открытия в динамическом и живом обще
подходе, снова потребуется схема для ориентирования сред
неистощимого богатства данных, символов, образов и фигур.

Именно потому что мы не хотим упорядочивать материал
Части II систематически, здесь мы должны предоставить опре
деленную абстрактную основу. Имея это в виду, теперь мы опи
шем «функциональные сферы» Архетипического Женского.

6

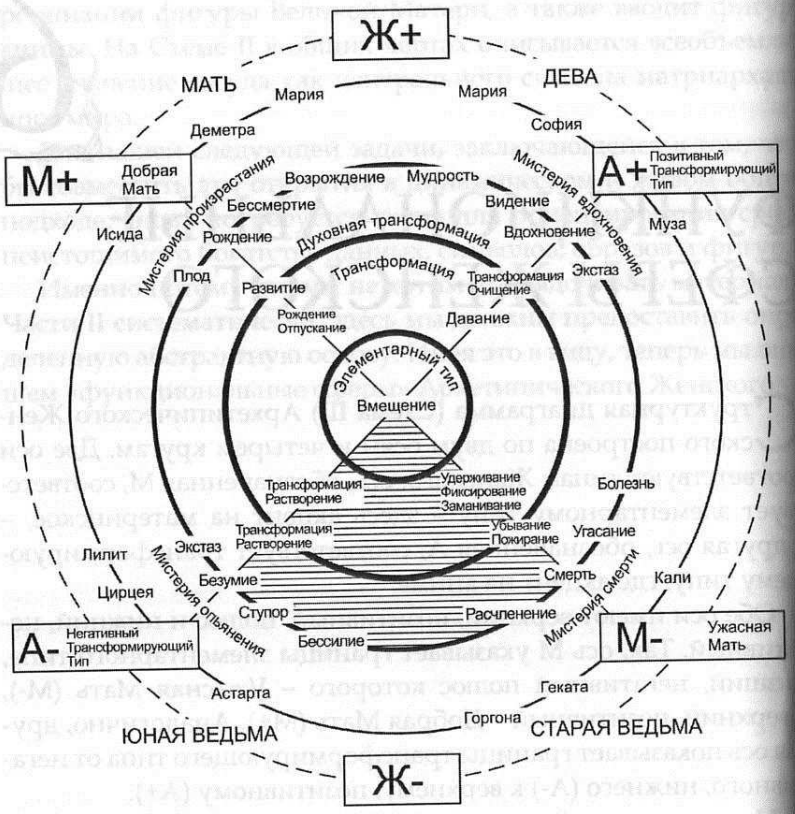
ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ СФЕРЫ ЖЕНСКОГО

Структурная диаграмма (Схема III) Архетипического Женского построена по двум осям и четырем кругам. Две оси соответствуют типам Женского: ось, обозначенная М, соответствует элементарному типу – здесь акцент на материнское, – а другая ось, обозначенная А, соответствует трансформирующему типу, где акцент на аниме.

Обе оси имеют верхний, позитивный, полюс и нижний, негативный. Так, ось М указывает границы элементарного типа, низший, негативный полюс которого – Ужасная Мать (М-), а верхний, позитивный – Добрая Мать (М+). Аналогично, другая ось показывает границы трансформирующего типа от негативного, нижнего (А-) к верхнему, позитивному (А+).

Назначение этой схемы, конечно, не в том, чтобы представить мертвую систему координат, а скорее чтобы перевести луминозную динамику архетипического развития в квазивизуальные термины.

Для этого мы совместили осевую схему типов Женского с круговой схемой его проявлений. Функции, понятия и концептуальные символы, которые мы разместили в определенных «точках» схемы, следует считать «зонами концентрации» психических процессов, для которых они представляют групповое направление. Каждой такой функции в действительности соответствует целая сфера символов, явлений, способов действия и следования действию, на которую можно только намекнуть.



Круг в центре представляет *элементарный тип Женско*
И в этой области, как мы показали, материнский элементарны
тип преобладает над трансформирующим. Ради простоты, м
сократили функции Архетипического Женского. Центр эл
ментарного круга исполняет функцию *вмещения*. По восход
щей оси, ведущей к элементарному типу М, функции *рожден*
и *отпускания* как основа роста и развития, направляются к п
зитивному полюсу М. В противоположность им, стремясь к н
гативному полюсу, лежат функции *удерживания*, *фиксирован*
и *заманивания*, которые указывают на опасный и смертоносн

аспект Великой Матери, как и противоположный полюс пока
вает ее аспект жизни и роста.

Это расположение противоположностей само по себе сим
томатично для амбивалентного характера архетипа. Рожде
ние и отпускание принадлежат к позитивной стороне элемен
тарного типа; их типичный символ – символ растительности,
котором растение вырывается из темного лона земли и видит
свет мира». Это освобождение из тьмы к свету характеризует
путь жизни, а также путь сознания. Оба пути в сущности всег
да ведут из тьмы к свету. Это *одна* из причин архетипической
связи между символизмом роста и сознанием – тогда как земля,
ночь, тьма и бессознательное соответствуют друг другу, в про
тивоположность свету и сознанию. В той мере, в какой Женское
отпускает содержащееся в нем к жизни и свету, это Великая и
Добрая Мать всякой жизни.

С другой стороны, Великая Мать в своей функции удержи
вания и не-отпускания того, что стремится к независимости и
свободе, опасна. Эта ситуация составляет важнейшие фазы в ис
тории сознания и его конфликта с Архетипическим Женским.
Этому контексту принадлежит символ, который играет важную
роль в мифе и сказке, а именно, заточение. Этот термин указы
вает, что индивидуум, больше не находящийся в изначальном
и естественном положении детской «вмещенности», восприни
мает поведение Женского как ограничивающее и враждебное.
Более того, функция заманивания подразумевает агрессивную
тенденцию, которая, как и символизм заточения, свойственна
ведьме как персонажу негативной матери. Сеть и петля, паук
и осьминог с его заманивающими в ловушку конечностями
являются здесь подходящими символами. Жертвы этой конс
телляции всегда обретали некоторый элемент независимости,
который подвергался опасности; для них «вмещенность» в Ве
ликой Матери больше не самоочевидна; скорее, они уже стали
борцами»[1].

Перпендикулярно этому отрезку Оси М лежит соответствую
щий отрезок Оси А. Ось А также пересекает центральный круг

[1] Мое «Origins and History of the Consciousness», index, s.v.

элементарного типа в двух точках. На пересечении позитивно
го сегмента, ведущего к Полюсу А+ мы надписали функци
давания, дифференцированную на функции защиты, согрева
ния и питания. Элементарный тип сильнее всего различим
функции защиты; в функциях согревания и питания играе
определенную роль и трансформирующий тип.

На противоположном пересечении элементарного круга
сегментом оси А, ведущей к Полюсу А- мы надписали функ
ции *отвержения* и *лишения*. Эти функции, как и удерживание
заманивание, принадлежат к темным аспектам Великого Жен
ского, которое в этой схеме распространяется от центра вни
к негативному Женскому (Ж-) с дифференциацией на полюс
М- и А-.

В позитивном смысле отвержение – это основная функци
элементарного материнского, освобождающего выросших юн
цов, в частности, людей, и на определенной стадии – как сред
животных – отгоняющего их прочь. Следовательно, отверже
ние также выражает частью трансформирующий тип, позволя
ющий живым существам достичь собственного естественно
развития – и поэтому мы помещаем его на пересечении с осью А
(В определенном смысле это негативная форма «отпускания
Архетипического Женского, которое начинается с рождения
ведет к росту).

Отвержение начинается в опыте индивидуума с прекраще
нием «вмещенности»; т.е. оно всегда там, где *необходимое* разви
тие ложит конец вмещенности в уроборос, в Великую Мать
так далее. Эта констелляция – основа того, что что персонали
тически обозначают «родовой травмой» и истолковывают ка
причину всякого зла. В реальности мы имеем дело с экзисте
циальным фактом того, что эго и индивидуум, появляющиес
из фазы вмещенности, в постепенном и незаметном процес
развития или в неожиданном «рождении», воспринимают эт
ситуацию как отвержение. Следовательно, мы находим субъе
тивный опыт несчастья, страдания и беспомощности в каждо
критическом переходе к новой сфере существования. Когд
старому положению вмещенности приходит конец или уж

пришел, эго переживает эту революцию, в которой разрывает
ся старая скорлупа, как отвержение матерью[1].

Функция отвержения тесно связана с функцией лишения,
которая в элементарной сфере образует дополнение функ
ции давания. Лишение – это основная функция элементарно
го типа, поскольку «изъятие любви» определяет отношение
всех созданий к Архетипическому Женскому с самого начала.
Но только на сознательной стадии это изъятие любви и лишение
кажутся намеренно негативной активностью Архетипического
Женского или Великой Матери. Но поскольку все позитивные
элементы существования, такие как питание, еда, тепло, защи
та, безопасность связаны с образом Великой Матери – которая
в своем отношении к маленькому индивидууму, ребенку и де
тству действительно сообщает все эти позитивные содержания –
человек относит все прерывания и нарушения в позитивном
потоке, текущем от матери ко всему живому, все несчастья и
лишения, на счет той же Великой Матери в ее аспекте «плохой»
или Ужасной Матери. Но мы увидим, что и здесь определен
ную роль играет трансформирующий тип Женского.

Великая Мать – дарительница не только жизни, но и смерти.
Изъятие любви может показаться изъятием всех функций, со
ставляющих позитивную сторону элементарного типа. Так, го
лод и жажда могут прийти на место пищи, холод заменит теп
ло, беззащитность – защищенность, обнаженность – укрытость
и одежду, а несчастье – вмещенность. Но сильнее всего этого
зачастую одиночество, *principium individuationis*, противополож
ность вмещенности, которая является основным принципом
participation mystique, связи, в которой нет одиночества[2].

Для этих отношений характерно немецкое слово *Elend*, озна
чающее и несчастье, и изгнание. Следовательно, символы из
гнания и пустыни также принадлежат этому контексту.

Эта экзистенциальная нужда может принимать также и уни
версальные и символические формы. Рождение воспринимается
не только как освобождение к жизни, но и как изгнание из ма-

[1] Мое "Origins and History of the Consciousness", index, s.v.

[2] Прекрасные примеры этого можно найти в документах великих религий и среди мистиков, чья цель – растворение во вмещенности в божественное.

точного рая; сознание не только как прогрессивное и положительное развитие к свету, но и как лишение ночного блаженства сна в бессознательном и – как, например, во всех мировоззрениях гностического оттенка – как утрата родного дома.

Но есть ситуации, в которых роль Архетипического Женского более явно негативная. Тогда оно использует «изъятие любви» как инструмент власти, как средство продления правления Великой Матери, предотвращения обретения независимости ее отпрысками. В этой точке отвержение и лишение изменяются в цепляние и даже заманивание, которые мы встречали как негативные функции элементарного типа. (Иными словами, здесь мы находим связь между нижним левым концом оси А и соответствующим нижним правым концом оси М). Теперь мы описали первую сферу, сферу элементарных функций.

Следуя по оси М ко второму кругу, кругу *трансформации*, мы приписываем функцию развития позитивному полюсу, а функцию *убывания* и *пожирания* негативному полюсу. Эти функции – развитие основных направлений элементарного круга. Развитие соответствует точке ниже него на оси, рождение-отпускание; тогда как убывание и пожирание соответствуют удерживанию и заманиванию элементарного круга. Однако, эти две точки больше не принадлежат элементарному кругу, а лежат на пересечении оси А со вторым кругом, кругом трансформирующего типа, который соответствует оси А, как первый круг соответствует оси М.

Трансформирующий тип построен на элементарном; он не только представляет иной тип Архетипического Женского, но и в определенном смысле высший уровень. Или, иными словами, элементарный тип (М) рецессивен в этом втором круге, трансформирующий тип (А) доминирует.

Потому пересечение оси А с элементарным кругом и функции давания соответствуют пересечению восходящей оси А со вторым кругом и функции *трансформации* и *очищения*. Похожим образом на негативной нижней стороне схемы нисходящая ось А пересекает второй круг; здесь у нас функции *трансформации* и *растворения* соответствующие лишению предыдущего пересечения.

Схема в целом, и сочетание двух осей с кругами, открывает соответствия между позитивной и негативной стороной каж-

дого типа, а также смеси и сочетания двух типов. Так мы можем замечать изменения и направления изменений различных функций; мы, так сказать, получили некоторые указания на внутреннюю динамику архетипа.

Так, например, в функции цепляния, заманивания у женщины мы уже различаем волю к тому, чтобы не упускать ничего из своего владения, но в функции убывания и пожирания эта воля еще сильнее и рассматривается как агрессивно негативная. Но здесь, с другой стороны, играет роль трансформирующий тип женского, хотя это трансформация к смерти и разрушению. Следовательно, есть соответствие между этой точкой на втором круге, с одной стороны, и пересечением с осью А и функциями трансформации и растворения, с другой.

Тем не менее, разница между типами сохраняется, поскольку ось М элементарного типа требует скорее телесно-материальной «низшей» действенности Женского, тогда как ось А означает ее более психо-духовную «высшую» сторону. Иными словами, развитие негативной оси М ведет от убывания и пожирания к *угасанию* и *смерти*, именно к физической смерти, тогда как негативное продолжение по оси А от трансформации-растворения ведет к *безумию* как психо-духовной смерти и психо-духовному угасанию.

Мы обнаруживаем аналогичные отношения в верхней половине схемы. Функция развития по оси М, к которой принадлежит весь растительный символизм, возвышается над элементарными функциями рождения и отпускания. Хотя она стоит в теснейших отношениях с функцией трансформации и очищения на оси А – ведь всякий рост предполагает трансформацию и очищение элементарного – здесь направление оси М опять-таки скорее материальное и телесное, тогда как на оси А – более психическое и духовное.

Над двумя кругами, которые мы до сих пор обсуждали – кругами элементарного и трансформирующего типа – мы нарисовали третий круг, круг *духовной трансформации*. В этом третьем круге духовной трансформации мы находим как кульминацию оси М – рождение-развитие – *плод* как высшую трансформацию формы семени, как место его физического

перерождения. Семя, закопанное в лоно земли и восстающее из тьмы сосуда, его содержащего, разворачивается в росте и наконец достигает «себя» в плоде как очищенном семени. Эта мистерия развития с необходимостью связана с символизмом колоса пшеницы. Здесь играет роль трансформирующий символизм; но хотя развитие по оси М превосходит свой материальный характер в сфере духовной трансформации, его связь элементарным типом сильнее, чем в развитии по оси А.

Развитие по оси А ведет, на пересечении с кругом духовной трансформации, к *вдохновению*. Этим термином мы свели вместе все предсказательное, религиозное, пророческое и поэтическое, что в мужчине, всегда и везде приписывалось аниме или трансформирующему типу Женского в его нематериальном духовном аспекте.

То, что анима или трансформирующий тип не только проекция мужского на женское, но еще и соответствует подлинному опыту Женского, следует из демонстрации Бриффо[1] того что женщинам повсюду доверялось предсказание.

Сравнение символа духа как плода и символа вдохновения покажет, почему мы приписали их двум разным осям женской структуры. Медленные процессы роста, подводящие плод к его завершению и кульминации психологически отличны от вдохновений, которые свойственны трансформирующему типу Женского и характеризуются внезапным и сокрушительным вторжением духовного фактора. Здесь начинается отношение Женского к духовно-мужскому принципу, который мы обозначаем как «отцовский уроборос» – мы не можем здесь разобрать его природу[2], поскольку он принадлежит скорее к области Мужского, чем Женского.

Мы охарактеризовали пересечения осей М и А с третьим кругом[3] как *плод-рождение*, *смерть*, *вдохновение* и *безуми*

[1] Briffault, «The Mothers», Vol. II, Ch. XIX, «The Witch and the Priestess».

[2] Мое «Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein».

[3] Схема показывает «концептуальные символы» (см. далее) на обеих сторонах каждой из четырех осей. Все эти отношения определяют не только миф филогенетическое детство человечества, но и мифологию детства, т.е. онтогенетическое детство индивидуума.

Верхние части осей, ведущие от развития (М) и трансформации-очищения (А) к плоду-рождению и вдохновению, отчетливо прогрессивны и позитивны, и в физическом, и в психическом смысле. С другой стороны, нижние части осей, ведущие от убывания-пожирания (М) и трансформации-растворения (А) к смерти и безумию, регрессивны и негативны. Тогда как верхняя часть ведет к рождению индивидуума и формированию, расширению и трансформации сознания, нижняя часть стремится к разрушению индивидуума и сознания.

Четырем пересечениям осей с кругом духовной трансформации мы приписали четыре категории женских мистерий. Под мистериями мы подразумеваем не только конкретное и историческое действо мистериального празднества, как, например, Элевсинские мистерии, но и, более обобщенно, психическую сферу, общую для всего человечества; сконцентрированная на архетипе, она состоит из обрядов, мистерий, представлений, традиций и включает в себя целую сеть бессознательно связанных символов.

К *мистериям смерти* нижнего правого пересечения принадлежат не только обряды богини смерти и мертвых, но и все погребальные традиции и символы, связанные с погребением и заботой о мертвых, все жертвоприношения, ведущие к смерти – напр., удобрение земли кровью – и потому бесчисленное множество концепций, посредством которых, например, богини войны и охоты вовлекались в эту область.

Мистерии смерти как мистерии Ужасной Матери основаны на ее пожирающей-заманивающей функции, которой она забирает жизнь индивидуума обратно в себя. Здесь матка становится пожирающей утробой, и здесь имеют место символы убывания, разрывания, разрубания на части и полного уничтожения, гниения и угасания, ассоциированные с могилами, кладбищами и негативной магией смерти. К ним также принадлежит пьющая кровь богиня смерти, чей голод можно удовлетворить, только убив несчетное множество живых созданий, как индийскую Кали ее можно удовлетворить, только убивая людей и животных; как богиня войны она требует человеческой крови, или же как богиня смерти уничтожает всех живых существ без разбора.

Противоположной верхней левой точке М+, означающей развитие или рост, приписаны *растительные мистерии*, некоторые из которых мы уже упомянули. Они тесно связаны с ритуалами плодородия Великой Матери, которые связаны с ростом и приумножением жизни.

Верхней правой точке А+, обозначенной как *вдохновение*, принадлежат все духовно-психические сферы предсказаний, пророчеств и так далее. Мантически вдохновленное, не вдохновляющее, качество Женского почти всегда завязано на духовно-мужской силе, отцовском уроборосе. Эта фигура сначала появляется как трансперсональная и анонимная, но потом, как повелитель женщины, становится богом – лучше всего иллюстрированным в фигуре Диониса.

Экстатическая, оргиастическая природа Женского, принадлежащая позитивному полюсу трансформирующего типа, яснее всего проявлена в связи с женщинами Диониса. Но ее опасность, состоящая в тенденции к смещению к негативному полюсу А-, безумию, в этой связи также несомненна[1].

Позитивный сегмент оси А, показывающий психо-духовное развитие Женского от функции давания через трансформацию-очищение к его творческой вершине, «женскому духу», завершается в видении и вдохновении.

[1] На первый взгляд, характер видения и вдохновения кажется, ввиду его связи с пифийским Аполлоном, противостоящим Дионису. Но это противостояние мнимо, не только из-за исторического примирения между Дионисом и Аполлоном, произошедшего в Дельфах, но и поскольку предсказательницей-представительницей Аполлона в Дельфах была Пифия, женщина. То, что Пифия изначально принадлежала матриархальной области луны – а не солнечному миру Аполлона, кроме того показано в сообщении Плутарха о том, что она вдохновлялась только ночью и в лунном свете («Sir Galahad», «*Mutter und Amazonen*», p. 17). «Историческая» связь между двумя богами – лишь выражение того факта, что, несмотря на антагонизм, между ними была глубокая связь. На эту связь проливает замечание Нильссона о провидце Мелампе, который «был тесно связан с дионисийским движением» и в то же время был известен как «любимец Аполлона». Он укротил дионисийское движение «аполлоническими методами», и Нильссон отмечает: «Когда он выбирал сильнейших юношей и заставлял гнаться за беснующимися женщинами с гор до Сикии посреди криков и восторженных танцев, это напоминало гомеопатическое средство». Nilsson, «*Geschichte der griecleischen Religion*», Vol. 1, p. 582.

К этой области *мистерий вдохновения* принадлежат снадобья, опьяняющие напитки и все позитивные стимуляторы, которые содействуют прогрессу личности и сознания.

Упоминание пророческого феномена и дельфийской Пифии предполагает культурную значимость этой сферы Женского. Примитивные группы и коллективы обретали свою сущностную ориентацию из интуитивной способности женской природы, которая, что наиболее вероятно, изначально правила всяким предсказанием, а позже, когда ее вытеснили патриархальные боги и жречество, долго оставалась доминирующей на поле предсказаний.

В шаманизме, который был примитивным основанием более высоких пророчески-предсказательных форм, видение-вдохновение, которые мы приписываем позитивному полюсу и безумие-экстаз, которые мы приписываем негативному полюсу оси А, были весьма близки. Оценка этих противоположностей как позитивных и негативных возможна только в отношении эго-сознания и индивидуума. Иными словами, там, где личность как индивидуум и сознание дезинтегрируется или ослабляется в безумии, как во многих культах, использующих опьяняющие напитки, мы приписываем эти явления негативному полюсу. Но там, где доминирует элемент, улучшающий жизнь и целостность, мы относим его к позитивному полюсу.

Эта проблема оценки становится особенно очевидной, когда мы оцениваем *мистерии опьянения* – наркотиков, ступора и сужения сознания – которые принадлежат четвертому отрицательному полюсу оси А внизу слева. Они негативны относительно сознания, а зачастую и личности в целом. С другой стороны, едва ли возможна такая форма позитивного экстаза и вдохновения, которая обойдется без использования этих средств. Следовательно, единственный вопрос в том, приводит ли стимуляция бессознательного, используемая в любом случае, к регрессии личности и утрате сознания, или же, напротив, временное сужение сознания под действием опьяняющего напитка или яда ведет к расширению сознания или личности. И сама эта проблема показывает, почему мы говорим о двух по-

люсах одной и той же оси; два полюса указывают на связанные феномены, которые вместе составляют трансформирующий тип.

Негативный полюс оси А, основанный на функции трансформации, растворения, отвержения и лишения, скорее имеет отношение к психо-духовной *смерти*, чем к смерти физической, которая играла столь важную роль в мистериях смерти Ужасной Матери, «старой ведьмы» негативного полюса оси М. Негативное опьяняющее вещество и яд – в противоположность лекарству – и все, что ведет к ступору, околдованности, беспомощности и растворению, принадлежит к этой сфере соблазнения «юной ведьмой». В негативных мистериях опьянения и ступора личность и сознание «регрессивно растворяются» опьяненные негативной оргиастической сексуальностью, наркотиками или магическими зельями, они поддаются угасанию и безумию. Здесь снова происходит экстаз, но он сужает и дезинтегрирует личность; и потому к этой сфере принадлежит болезнь, воспринимаемая как «негативная околдованность» как и боль, причиняемая для ослабления, а не как неизбежный путь к выздоровлению. Отвержение и лишение также являются функциями этой дезинтегрирующей силы негативной анимы, к символам которой принадлежат заброшенность и обнаженность, оставленность и изгнание в пустоту.

Но именно в этой крайней точке негативный полюс оси А может быть смещен к позитивному.

7

ФЕНОМЕН ПЕРЕВОРОТА И ДИНАМИКА АРХЕТИПА

Этот парадоксальный переворот имеет важнейшее значение. По видимости отвергая нашу схематическую ориентацию, этот феномен в действительности подтверждает обоснованность нашего упорядочивания, показывающего динамику и многозначительность архетипической структуры Женского.

Четыре полярных точки на третьем круге нашей схемы – это не статические или концептуальные количества. На каждом полюсе находится архетипическая фигура, напр., Добрая Мать, Ужасная Мать, негативная анима (или, проще, соблазняющая юная ведьма) и позитивная анима (или, проще, София-дева). И это означает, что каждый полюс вызывает сильное психическое притяжение эго и сознания. Поскольку архетип притягивает сознание, и динамически сильно его превосходит, эго-сознание, приближаясь к полюсу, не только привлекается им, но и переполняется. Это приводит к охваченности архетипом, дезинтеграции сознания и утрате эго[1]. Но поскольку это при-

[1] Это, в частности, верно для нижних полюсов, которые потому воспринимаются и характеризуются как негативные. Это менее верно для позитивных полюсов, поскольку в них, как мы указали, присутствует поддерживающий сознание компонент, который, несмотря на всякое притяжение, защищает сознание и эго. Здесь мы снова видим, что для человечества позитивное, поддерживающее сознание и прогрессивное соответствуют друг другу, как и негативное, разрушающее сознание и регрессивное.

тяжение или дезинтеграция сознания значит, что на полярных точках сознание теряет свою способность к дифференциации и в этой констелляции больше не может различать между позитивным и негативным, становится возможным сдвиг к противоположности. Беспомощность, боль, ступор, болезнь, несчастье, одиночество, обнаженность, опустошенность, безумие, таким образом, могут быть предвестниками вдохновения и видения, и так проявиться как станции на пути, ведущем через опасность к спасению, через угасание в смерти к перерождению и новому рождению. И наоборот, позитивный элемент вдохновения и позитивного восторга экстаза может привести к угасанию эго, одержимости и безумию.

В частности, *экстаз*, который со свойственой ему дезинтеграцией сознания оставляет возможность для позитивного или негативного развития психической ситуации, типичен для феномена переворота, который возможен в обоих полярных ситуациях. Полюс – это не только конечная точка, но и «поворотная точка».

Когда эго приближается к полюсу по одной из осей, есть вероятность, что оно пройдет за полюс к его противоположности. Можно сказать, что в крайностях противоположности совпадают или, по крайней мере, могут перетекать друг в друга. Этот феномен, типичный для неизмеримо парадоксального характера архетипа, предоставляет основание для огромного количества мистерий, обрядов инициации и оккультных учений, в которых реализуется эта основная психологическая ситуация и в которых предполагается, что проходящий посвящение реализует ее[1].

На первом круге схемы, круге элементарного типа Женского, трансформирующий тип еще рецессивен; но на втором круге он становится доминирующим, хотя и не теряет связи с элементарным типом. На третьем круге противоположности осей А и М достигают крайностей на полюсах, но в то же время и трансцендируются из-за появления нового качества, *типа духовной трансформации*, который более не сводим к типам М

[1] Мое «Mystic Man».

или А. Здесь мы находим не прежние «функции», а атрибуты процесса духовных трансформаций, «концептуальные символы», представляющие смесь символического и неконцептуального с элементами, которые можно воспринять концептуально. С феноменом переворота на полюсах, разрушающего противоположности и различия функций и осей, достигается четвертый, уроборический круг Архетипического Женского. Здесь типы М и А, как и их позитивные и негативные качества, уроборически сочетаются и взаимозаменяются; т.е. посредством своего положения в уроборическом четвертом круге *каждый из четырех полюсов* становится *точкой индифферентности*.

Наша двухмерная схема становится трехмерной, если учитывать, что оси, идущие из центра, принятого за северный полюс, продолжаются в обоих направлениях, становясь меридианами глобуса. Четыре полюса встречаются в данной точке, которая, поскольку оси образуют два круга, становится точкой индифферентности на южном полюсе сферы. Иными словами, Полюса А+ и А- теперь совпадают, как и полюса М+ и М- и, более того, точка индифферентности А идентична точке индифферентности М. Эта точка индифферентности на южном полюсе сферы соответствует центральной точке элементарного круга нашей схемы, северному полюсу, который содержит в себе оси М и А в неразвитом состоянии, т.е. как и точка индифферентности. Потому Архетипическое Женское оказывается сферой; один полюс находится в центре элементарного круга нашей схемы, а другой в точке индифферентности, в которой А+ и А- совпадают с М+ и М- (и Ж+ и Ж-).

Чтобы охарактеризовать этот «индифферентный» Женский архетип на основе совпадающих точек, у нас есть фигуры Матери (М+), Девы (А+), *юной ведьмы* (А-) и *старой ведьмы* (М-). Это парадоксальное единство в точности соответствует тому, что мы попытались представить как Архетипическое Женское на Схеме I, а индифферентность этой парадоксальной многозначительности соответствует тому, что мы обозначили как уроборический характер.

Множественные направления нашей схемы сначала могут сбить с толку, но при тщательном исследовании схема дает возможность некоторой ориентации относительно структуры архетипа Женского, и в то же время проливает свет на *динамику внутри архетипа и отношение сознания к нему*. Разделение на оси, разворачивание в круги, притяжение полюсов и феномен смещения к замкнутый уроборический круг сообщают различные, но связанные аспекты.

Движение по осям представляет движение эго и сознания, которое от элементарной стадии вмещенности (первый круг) продвигается к трансформирующей стадии (второй круг) и, наконец, достигает духовной трансформации (третий круг). Четвертый круг предстает перед эго и сознанием как граничный опыт, играющий важную роль в мистериях религии, в мистицизме, но также и в развитии современного индивидуума[1]. «Духовная трансформация», характерная для третьего круга, всегда включает в себя процессы, которые продвигают всю личность в направлении, трансцендирующем сознание. В этом смысле безумие, как и видение и вдохновение – это духовное явление, трансцендирующее сознание.

Духовная трансформация, т.е. фундаментальное изменение личности и сознания, происходит только посредством критического появления архетипа. Негативное духовное изменение также архетипически обусловлено, и по этой причине безумие в мифологии, например, является не просто утратой сознания и духа, а «смятением» духа. Но безумие может считаться священным и восприниматься как вдохновенная инициация, поскольку за наплывом духа появляется мир архетипов как сила, определяющая судьбу.

В сфере духовной трансформации Архетипическое Женское не только творчески соединяет в себе элементарный и трансформирующий типы, но и выходит за их пределы к «женскому духу», высшей фазе развития «матриархального сознания»

[1] См. Jung, "Psychology and Alchemy"; "Psychology and Religion"; «*Symbolik des Geistes*».

[2] Мое «Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein».

Матриархальное сознание – это первоначальная форма сознания, в котором независимость эго-сознания еще не полностью развита, и оно еще остается открытым процессам бессознательного. Здесь спонтанность бессознательного и восприимчивость сознания больше, чем в отношениях между относительно отделенным патриархальным сознанием[1], типичным для западного развития, и бессознательным.Матриархальное сознание обычно доминирует в женщине, а в мужчине обычно понижено, но это во многом зависит от творческого индивидуума, ориентированного на спонтанность бессознательного. Изначальная продуктивность бессознательного, имеющая решающее значение для матриархального сознания и являющаяся живой силой в примитивном человеке и ребенке, принадлежит к элементарному сегменту оси М. Трансформирующий тип оси А+ наиболее активен в творческой способности психики, в которой затрудняется восприимчивость мужского сознания, и которая потому становится зависимой от анимы или трансформирующего типа.

Психические трансформирующие феномены, принадлежащие оси А+, а также те, что возникают из бессознательного и принадлежат к оси М+, достигают кульминации в расширении и изменении сознания и всей личности, что мы обозначаем как духовную трансформацию.

Мы вписали концептуальные символы[2] верхнего полукруга духовного изменения между пересечениями осей М и А с кругом. Символы *возрождения* и бессмертия принадлежат к полюсу М «плод-рождение», тогда как *видение* и *мудрость* – к полюсу вдохновения оси А; между ними мы находим символы «работы» и искупления.

Негативный характер настолько доминирует в «концептуальных символах» нижнего полукруга между осями А и М, что кажется не так важно дифференцировать их.

Смерть, убывание, разрывание на куски составляют ядро не-

[1] Мое «Origins and History of the Consciousness», стр. 403-404.

[2] Само собой разумеется, что выбор и упорядочение этих концептуальных символов «произвольны», представляя лишь попытку ориентации.

гативного полюса М, который, в соответствии со своим элемен тарным типом, поначалу принимает форму *жертвоприношения* и ритуальной казни, и лишь затем обретает символическое значение. Боль и *болезнь* как поглощающие атрибуты, которые ослабляют и убивают, также вписываются в этот негативный контекст.

Другой полюс, *безумие, бессилие, ступор*, характеризуется сво ей тенденцией к разрушению личности, что также характерно для околдовывания. Как и болезнь и боль, те компоненты, что составляют недомогание – опустошенность, обнаженность, не счастье и так далее – также имеют дезинтегрирующий эффект. В этом смысле их трансформирующий характер ведет к «бы тию-без-себя», к утрате самости.

Наконец, на схеме III мы выписали некоторых богинь, ил люстрирующих природу и воздействие полюсов. На позитив ном полюсе М мы находим материнскую фигуру Деметры богини Элевсинских мистерий; но греческая и негреческая Артемида, как и египетская Исида, вавилонская Иштар, буд дистская Гуань-Инь и бесчисленное множество других богинь всех времен и народов также принадлежат к вариациям этого полюса. Еврейская фигура Шекины соответствует материнско му компоненту этого полюса, тогда как христианская Мари также обладает сильными компонентами полюса А+, т.е. фи гуры девы.

Полюс вдохновения А+ – место пребывания божественны дев и Муз, являющихся аспектами архетипической, вдохновля ющей фигуры. К этому полюсу относятся девственные Афи на и Артемида, но в них есть и другие компоненты. Афина как до-эллинистическая критская богиня-мать, также прина длежит полюсу М+; Артемида, как Великая Богиня, включае свойства и других полюсов. Кора, как дочь и частиная фигур Деметры, а также Маат, египетская богиня справедливости, и более поздняя фигура Софии-Мудрости[1] также сооветствую этому полюсу.

[1] «Концептуальные символы» часто ипостазируются как фигуры и «обожест вляются», чтобы позднее деградировать до аллегорий и концепций.

На негативном полюсе М находятся все богини, имеющие природу Ужасной Матери: индийская Кали, Горгона до-эллинистической эры и греческая Геката, а также ужасные Иштар, Исида, Артемида и несчетное множество богинь подземного мира и мертвых. К этой группе принадлежат также такие негативно демонические фигуры, как эринии, фурии и ламии, эмпузы, ведьмы и так далее. Их множественность обычно указывает, что они принадлежат стадии человеческого сознания, предшествующей структурированной фазе, на которой они появляются как богини; или же они могут быть фигурами, которые, будучи вытеснены доминирующими богами, регрессировали до более примитивного и анонимного, неструктурированного состояния.

На негативном полюсе оси А мы находим завлекательные и соблазняющие фигуры фатального очарования, некоторые из них богини, как Астарта, Афродита и Артемида; некоторые – духи, как Лилит, Лорелей и другие; а некоторые, как Цирцея и Медея – персонализированные формы изначальных богинь. Во всех них доминирует способность к заколдовыванию, ведущая к смерти. К этой группе принадлежат неструктурированные феи, эльфы, спрайты и так далее, появляющиеся во множественном числе. Характерно, что мы находим эти коллективные группы преимущественно в нижней части нашей схемы, в области бессознательного и стремления к регрессии к бессознательности. Напротив, поддерживающие сознание силы верхней половины представляют собой оформленные фигуры.

Для того же генетического контекста, когда нуминозное развивается из начальных, поддерживающих сознание элементов, характерно, что когда одно и то же божество появляется одновременно на двух полюсах, его «нижнее» и негативное проявление почти всегда исторически самое раннее, а верхнее, позитивное – более позднее.

Этим мы завершаем наше описание Схемы III. Схема открыта двум возможным направлениям критики. С одной стороны, могут сказать, что поскольку это схема, она предполагает сверх-

упрощение; а с другой стороны, что она недостаточно проста поскольку сквозь нее прорывается внутренняя динамика эле ментов трансформации и переворота. Оба возражения оправ данны, и оба следуют из того парадокса, который мы попыта лись объять на этой схеме, но который по самой своей природ может быть сформулирован лишь частично. Самое большее на что мы можем надеяться, так это определенное общее пред ставление, а не исчерпывающее описание. Даже понятия схем в некотором смысле «символы», каждый из которых включает себя целую область психических смыслов, ускользая от всяког точного определения.

Мы хотим снова подчеркнуть, что целью Части I было выде лить структуру того, что аналитическая психология называет ар хетипом, и объяснить его структуру на основе одного архетип Женского. Конкретная реальность этого архетипического мир может быть постигнута в его выражениях посредством культовы изображений и обрядов, в религии и обычаях, и именно этим выражениями мы и займемся во второй части. Но оглянувшис на схемы еще раз и наблюдая, как развернулся архетип Женско го, как он дифференцируется в соответствии с нашими кругам и осями, как он конкретизируется в символической группе со суда, как он смещается на полюсах осей и проходит через точк индифферентности, мы, возможно, обретем проблески понима ния единства и множественности живого архетипа.

Этот структурный аспект очерчен с генетико-психологи ческой перспективы, в которой различаются стадии развити сознания и с ними сопоставляется исторический материал. Н развитие психических фаз не совпадает с развитием человече ской истории, ведь, как мы объяснили в другом месте, соответ ствие психических фаз друг другу не тождественно временно последовательности исторических событий.

Как я отмечал в другом месте, Флиндерс Петри (Flinder Petrie) построил систему, названную им «датированием после довательностей»[1], для ранней истории Египта, то есть последо

[1] Moe "Origins and History of the Consciousness",, стр. 264; Petrie «The Making Egypt», p. 8.

вательностей, в которых можно установить «до» и «после», не зная временных соответствий. Например, Д.П. 30 идет перед Д.П. 77, хотя это и не сообщает нам, к какому датированному периоду мы должны отнести Д.П. 30 или 77, или насколько большой интервал лежит между ними. Похожим образом мы должны поступить и с психологическими последовательностями, работая с архетипическими стадиями. Уроборос идет «до» стадии Великой Матери, а Великая Мать «до» битвы с драконом; но абсолютная корреляция во времени невозможна, поскольку мы должны учитывать историческую относительность отдельных наций и культур. Крито-микенская культура для греков была доисторическим периодом Великой Матери, поскольку в этой культуре доминировал ее культ. Греческая мифология – это во многом мифология битвы с драконом, мифология сознания, сражающегося за независимость, и эта борьба имела решительную духовную важность для Греции. Но если в Греции это развитие приходится на период между 1500 и 500 г. до н.э., соответствующий процесс в Египте, вероятно, имел место до 3300 г. н.э.

Иными словами, проявления, иллюстрирующие архетип, могут принадлежать самым разнообразным эпохам, временам и культурам; монумент поздней культуры может символизировать раннюю фазу, тогда как монумент ранней культуры может символизировать позднюю фазу архетипического развития. Похожим образом в анализе индивидуума символы или симптомы грядущего и будущего развития могут появляться в самом начале, и наоборот, инфантильные и архаичные элементы могут проявиться на стадиях относительно полного психического развития.

Наши сознательные классификации и схемы посредством абстракции всегда стремятся принести ясность в жизненную реальность. Но эта живая реальность, с ее взлетами и падениями, продвижениями и возвращениями, вторжениями и предчувствиями в каждый момент времени спонтанна и не подчиняется формулировкам. Даже когда живая психическая реальность следует законам, законы эти столь сложны и не-

постижимы, что мы в лучшем случае способны абстрагировать бесконечно малую их часть и проверить экспериментом, чтобы предсказать будущее развитие. В действительности, напр., в ре альности анализа или аналитической ситуации, и, несомнен но, в реальной жизни, каждый шаг индивидуален, каждый со непредсказуем, и трансформации лишь в самом общем смыс ле соответствуют схеме развития. В живой реальности каждо развитие непредсказуемо; со всей его внутренней обусловлен ностью и целенаправленностью, оно ново и уникально для со знания, которое переживает и исследует его, и потому не под дается схематизации.

По этой причине самое большее, чего можно достичь описа нием на поле глубинной психологии – это компромис между сознательной схематизацией и уникальностью материала, ко торый наполняет и переполняет схему. Потому схему всегд можно критиковать как далекую от жизни, а избранный дл иллюстрации материал – за его произвольность. Все это верн до некоторой степени. Но бессильно изменить тот факт, чт психическая реальность уклоняется от нашего стремления к схематическому описанию. Но и нельзя отказать описани сколь бы то ни было несовершенному, в помощи целостном живому человеку в плодотворной ориентации в живой реаль ности психики.

Часть II

Мать Песен, мать всего нашего семени, породила нас в начале. Она – мать всех родов людей и мать всех племен. Она – мать гро ма, мать рек, мать деревьев и всех видов вещей. Она мать песен и танцев. Она мать камней старшего брата. Она мать пшеницы и мать всех вещей. Она мать танцевальных принадлежностей и всех храмов, единственная, что у нас есть. Она мать животных, единс твенная, и мать Млечного Пути. Это сама мать начала давать имена. Она дала нам известняковую посуду коки. Она мать дож дя, единственная, что у нас есть. Она одна мать вещей, она одна И мать оставила память во всех храмах. С сыновьями, спасите лями она оставила песни и танцы в напоминание. Так передали жрецы, отцы и старшие братья.

Песня индейцев кагаба, Колумбия

[1] Текст переведен из Preuss, «*Die Kingehorenen Amerikas*», p. 80. В ориги нальном тексте фраза «Мать Песен» читается как «Sibilaneuman»; имена Синта на, Сцизанкуа, Алуанико и Культсавитабанья здесь переданы как «спасители».

А. Элементарный тип

8 ВВЕДЕНИЕ

В этой попытке изобразить архетип Великого Женского при помощи текстов и репродукций мы будем следовать классификации и системе, очерченным в Части I. Наши иллюстрации вневременного архетипа будут заимствованы из всех эпох и культур.

Если мы погрешим против «истории», лишив документы и изображения их культурного контекста, мы надеемся компенсировать это проведением соответствий между нашим архетипическим расследованием и «психоисторией», так сказать, со стадиями развития человеческой психики. Взяв развитие сознания за решающее явление человеческой истории, мы приходим к такому расположению феноменов, которое, конечно, не совпадает с обычным порядком исторических событий, но делает возможной требуемую психологическую ориентацию.

Старая интерпретация истории как прямой линии, ведущей от доисторических времен через античность и средние века к современности, больше не приемлема. Она уступила место историческому сознанию, которое рассматривает различные сосуществующие или последовательные культуры как индивидуальности, и не звенья в растянутой цепи. Эта точка зрения позволяет отдать должное индивидуальному характеру каждой культуры, но это также симптом заката упорядочивающего принципа, который до сих пор позволял европейскому и христианскому человечеству считать себя вершиной и кульминацией исторического развития.

Как только появилась идея об универсальном человечестве, включающем в себя все множество культур, религий и исторических эпох, наивный западный взгляд на историю, для которо-

го Ближний Восток был вторичен, а Азия, Америка и Африка едва ли вообще заслуживали внимания, стал несостоятельным.

С открытием коллективного бессознательного как общего психического основания человечества и с осознанием, что отношение сознания к бессознательному определяет характер культурной фазы или культуры в целом, современный человек обрел новую точку опоры. Развитие сознания, от почти полной вмещенности в бессознательном у примитивного человека до западных форм сознания, вдруг стало, возможно, центральным фактором человеческой истории в целом. Для этой точки зрения различные культуры – лишь фазы в этом основном направлении психической жизни: развитие сознания, которое, не будучи *сознательной* целью отдельных культур или человеческой культуры в целом, можно считать присутствующим в каждой культуре и эпохе.

Это стремление к свету, которое К.Г. Юнг однажды назвал человеческим гелиотропизмом, в конце концов оказалось сильнее всех сил тьмы, которые пытались погасить сознание. В широкой перспективе эпохи, для которых характерна регрессия сознания, почти всегда можно считать переходными этапами, необходимыми для будущего развития.

Для психологического исследования человеческой истории изначальной эрой является время, когда бессознательное доминировало, а сознание было слабым. Современная эра означает время развитого сознания и продуктивной связи между сознанием и бессознательным. Иными словами, нормативное развитие индивидуума от вмещенности в бессознательное до развития сознания представляет аналогию коллективного развития человечества. В этой системе координат, представляющей психоисторическое развитие, более поздние периоды могут, как мы сказали, представлять более раннее соостояние сознания, а ранние эпохи – зрелый уровень[1]. Так, например, относительно поздние монументы монолитовой культуры Англии и Франции психологически гораздо «младше» египетских монумен-

[1] Одна из причин такого противоречия в том, что существует возможность глубокой дифференциации в маленькой, ранней группе и, наоборот, примитивизации и реколлективизации в более поздней посредством входа в исторический процесс больших нецивилизованных и недифференцированных масс.

тов, предшествовавших им на тысячи лет. И в современной истории могут появляться регрессивные коллективные тенденции, угрожающие уничтожить с трудом достигнутое развитие индивидуума и индивидуального сознания и вернуть нас к более раннему этапу человеческой истории.

Психологическое развитие, которому мы следуем – независимо от исторического развития различных наций и культур – начинается с «матриархальной» стадии, на которой доминирует архетип Великой Матери, и психические процессы индивидуума и группы направляет бессознательное. Психический мир, связанный с архетипом Великой Матери, или в более широком смысле, архетипом Женского, и является объектом нашего исследования. Вопрос, подразумевает ли доминирование этого архетипически «женского» мира экономическую или политическую власть женщины, здесь не уместен.

Конечно, эта попытка очистить архетип от связанной с ним символьной группы и его характеристик не может привести ни к чему, кроме предположений и намеков. Описание и интерпретация каждого такого символа вполне может занять целый том. Но поскольку наша главная цель здесь в том, чтобы представить краткое описание упомянутого архетипа, мы должны избежать неясностей в общем контексте из-за чрезмерного накопления материала.

Архетипический образ Великой Матери живет как в индивидууме, так и в группе, как в мужчине, так и в женщине. Следовательно, когда мы скажем, что матриархальный мир предшествует патриархальному, мы имеем в виду вовсе не последовательность социологических структур, как это представлено у Бахофена[1].

[1] В своем рассмотрении социального явления, напр., положения женщины, Бахофен несомненно был сбит с толку своим юридическим открытием *Mutterrecht*, «материнского права». Но также важно, что, несмотря на это, он никогда не упускал из виду целостную культурно-психологическую структуру и никогда не ограничивался социальными или юридическими отношениями. Именно поскольку он был обращен к целостности культурной ситуации и ее роли в развитии человечества, он оказался способен (в гораздо большей мере, чем сам осознал) открыть и исследовать психические стадии человеческого развития и их символизм.

Доминирование архетипа Великой Матери констеллирует человеческую психику в ее изначальном положении, когда сознание развивается очень медленно, и лишь постепенно освобождается от власти бессознательно направляемых процессов.

Хотя начала психологически-матриархальной эры затерянны во мгле доистрических времен, ее конец в нашу историческую эпохи величественно разворачивается перед нашими глазами. Затем она сменяется патриархальным миром и архетипом Великого Отца и Мужского с его иными символизмом, иными ценностями и направлениями.

Изучение архетипов связано с изобилием символического материала из самых разных культурных слоев и сфер; это принуждает психолога обратиться ко многим различным областям, в которых он не специализировался. В каждой из этих областей материал столь обширен, что чужак может и не надеяться овладеть им полностью. Ошибки и неверные интерпретации – особенно в части деталей – почти неизбежны. В действительности, цель, которую мы перед собой поставили, может быть вполне достигнута только через сотрудничество между специалистами в области религиоведения, этнологии и так далее и глубинными психологами. Потому очевидна условная и проблематичная природа такой работы, и мы можем лишь рассчитывать на понимание и снисходительность читателя, который более заинтересован синтезом важнейшего нежели верностью каждой отдельной детали. Но есть и позитивный, компенсирующий фактор, который нельзя недооценивать. Интерпретация символизма бессознательного в современном человеке – а символизм бессознательного остается неизменным – дает психотерапевту эмпирико-научное основание для толкования коллективного символизма, основания которого не достает любому другому ученому, занимающемуся этим материалом.

Наш подход к Архетиическому Женскому соответствует схематическому очерку, представленному в Части I. Мы проследуем за развертыванием архетипического единства Женского элементарного типа через трансформирующий до мистерии

духовного трансформирующего типа, где развитие психологии Женского достигает своего пика.

Искусственное упорядочивание ни в коем случае не направлено на то, чтобы отвергнуть отношения слияния и пересечения. Напротив, одна из наших задач в том, чтобы, например, обратиться к повторению одних и тех же символов на самых разных этапах и трансформациям, которые они на этих этапах претерпевают. Хотя цель нашего упорядочивания в том, чтобы указать на архетипическую структуру, лежащую за многочисленными образами и символами, надеемся, что многочисленные ссылки на пересечения и наложения дадут представление об ослепительном многообразии архетипической реальности.

Вездесущность схожих символов и символических контекстах очень часто вела к произвольным и фантастическим теориям о влияниях, миграциях и так далее. Мы принципиально будем избегать таких объяснений поверхностных «исторических» отношений и столь частого сегодня сведения похожих отношений к соответствующим социологическим явлениям. Но если мы ограничиваемся феноменологической картиной и психологической интерпретацией этой картины, это не значит, что мы не попытаемся выработать значимые направления развития. Хотя, кажется, еще рано писать психическую историю человечества; самое большее, что мы можем сегодня предложить – это некоторые зачатки и общие указания. И одна из важных подготовительных задач в том, чтобы приучить «глаз к архетипическому». Мы оставим будущим работам исследовать отношение отдельных культур к архетипически обусловленному развитию сознания и доминированию отдельных архетипов.

9 ИЗНАЧАЛЬНАЯ БОГИНЯ

Начиная со скульптур каменного века, изображающих Великую Мать как богиню, Архетипическое Женское неожиданно врывается в мир людей во всей своей сокрушительной целостности и совершенстве. Не считая пещерных изображений, эти фигурки Великой Богини – самые ранние культовые произведения и произведения искусства, известные нам[1].

Облик этих фигурок на территории от Сибири до Пиренеев, по-видимому, предполагает наличие единого «мировоззрения», в центре которого стояла Великая Богиня. Однородность этой культуры каменного века не зависит от происхождения фигурок и ни в коей мере не зависит от того, первобытные ли миграции распространяли этот образ от центра к периферии или же эта пластика появилась одновременно в разных местах[2].

(*Илл. 1-2*) Первые четыре репродукции вполне представляют этот широко распространенный тип Великой Матери каменного века. Их культовое значение неоспоримо. Они подчеркивают доминирование матриархального вне зависимости от того в какой мере была распространена мужская, то есть охотничья власть над женщинами в эту эпоху.

Для наших дальнейших исследований, таким образом, остается не важным, мужские, женские или – как мы считаем – обе группы были психическими носителями архетипа. Архетип Великой Богини-Матери может обрести форму и в патриар-

[1] Это верно, даже если считать, что им не двадцать, а только двенадцать тысяч лет.

[2] Ср. стр. 117.

хальном обществе, как и, наоборот, Бог-Отец может появиться в матриархальном. Похожим образом, у отдельного мужчины (напр., у мужчины-невротика с доминирующим архетипом матери) характеристики матриархального мира можно найти легче, чем у здоровой женщины.

Наше описание архетипического мира в этом смысле показательно. Оно основывается как на мужской, так и на женской психологии групп и индивидуумов. Половая и социологическая структура могут варьировать основную архетипическую констелляцию, но не могут изменить ее по существу.

Из всех известных нам скульптур каменного века пятьдесят пять женских и только пять мужских. Мужские фигур юношей атипичны и плохо исполнены[1], потому можно с уверенностью сказать, что они не имели значения для культа. Это согласуется со второстепенным характером мужской божественности, появившейся в религии лишь позднее, получив свой божественный статус от матери, Богини.

В фигурках Изначальной Матери мы находим два радикально разных физических типа: одни – коренастые и сидящие на корточках; другие (не иллюстрированные нашим материалом) стройные и астенические. Это различие сразу бросается в глаза, если сравнить статуэтку из Гагарино[2], что на реке Дон в России, с так называемой виллендорфской Венерой и фигуркой, напоминающей ее, также найденной в Гагарино[3].

Часто обращают внимание[4] на отсутствие соответствий между скелетными остатками и представленными образами Великой Матери. Из этого следует, что различные типы Богини-Матери имели символическое значение, которое мы должны попытаться понять.

(Илл. 1b, c, 2.) Представленные фигурки были найдены во Франции, у входа в пещеры, посвященные магическому охотничьему культу; совершенно ясно, что Богиня находится в центре групповой жизни, кипевшей в этих пещерах.

1 Bohmers, «*Die Aurignac Gruppe*».
2 Levy, «*The Gate of Horn*», Pl. VI e.
3 Ibid. Pl, VI d.
4 Bohmers, Levy, p. 58.

С учетом упора на безличное и трансперсональное, эти фигурки Великой Богини-Матери являются изначальными видами женского элементарного типа. Во всех них преобладает символизм округлого сосуда. Живот и груди, часто гигантские, являются центральными областями женского сосуда, «единственной реальностью». В этих фигурках находит свое выражение и дочеловеческая, и сверхчеловеческая плодовитость Женского. Головы не видно, она склонена к середине тела; руки лишь намечены и тоже подчеркивают середину тела. Гигантские бедра и поясница сужаются к тонким ногам; ноги отломаны, но нет никаких сомнений, что они были хилыми, и ни в коем случае не предполагались опорой для гигантского тела-сосуда. В великолепной леспюжской фигурке, груди, живот, бедра и треугольная генитальная зона которой образуют единую группу, эта символическая полнота элементарного типа еще более очевидна, чем в натуралистичной и потому менее символичной Венере из Виллендорфа. (*Илл. 1а*)

Бесформенные статуэтки Великой Матери – яркое проявление беременной богини плодородия, которая по всему миру считалась богиней беременности и рождения детей и которая, будучи культовым объектом не только среди женщин но и среди мужчин, представляет архетипический символ плодородия и укрывания, защиты и питания элементарного типа[1].

Верно, что существует широкий разрыв между представлениями о Великой Матери в каменном веке и на Ближнем Востоке; но открытия в Тель-Халлафе показали, что соответствующие женские фигурки были созданы до четвертого тысячелетия до н.э. «Последние практически полностью представляют собой пластические изображения обнаженных раскрашенных женщин с едва намеченной головой, но с увеличенными грудями, животом, ягодицами и областью половых органов, в соответствии с ориньякским обычаем»[2]. Многие животные фигурки среди этих изображений показывают

[1] (*Илл. 3*) Albright, «*From the Stone Age to Christianity*», p. 92.

[2] Albright, p. 98.

что эта фигура Великой Богини рождения – мать всего живого, как животных, так и людей[1].

Эти фигуры открывают статичную природу элементарного характера слиянием рук, активных элементов действия и движения, с торсом или сосудом, а также частой недоработкой головы, которая остается маленькой и незрячей, лишь довеском для подчеркнутого торса. Другой характеристикой этих фигур является непропорциональная ширина и полнота ягодиц.

Ошибкой было бы искать причину этой стеатопигии в каких-то расовых характеристиках[2]. Это качество Великой Изначальной Матери исключительно распространено и обнаруживается в областях, где нет сомнения в конкретном африканском или готтентотском типе. Здесь психологическая интерпретация снова заводит нас дальше и глубже.

Часто подчеркивают, что архетипические фигуры не могут быть приписаны «сексуальному вкусу» мужчин. Нет сомнения, что отношения между «вкусом» и фигурой в точности противоположны и гораздо более сложны. В действительности, мужская сексуальность находится под влиянием архетипической фигуры Женского, действующей в бессознательном. Там, где безудержно почитается сексуальным объектом тучная, бесформенная женщина, мы можем заключить о бессознательном доминировании архетипа матери в мужской психике[3].

Сексуальный аспект на ягодицах происходит от обрядов плодородия, которые нацелены на магическое приумножение животных. В эру палеолита, как и сегодня среди примитивных людей, существовали ритуалы плодородия, в которых центральную роль играла встреча животных с коитусом сзади. Так

[1] Возможно и даже вероятно, что первоначальный физический тип Великой Матери и жриц, ее представлявших, был секуляризирован и сексуализирован в поздний патриархальный период; что этот «вкус», таким образом, не первоначален, а является феноменом упадка. «Толстая женщина» как желанный сексуальный объект, обитательница гарема, проститутка, например, являются архаичными остатками материнского комплекса в мужчине (Fucles and Kind, «Die Weiberherrschaft», Vol. 1), сохраняющимися до нынешнего времени. Эти архаичные образы Великой Матери также появляются в психозах современного мужчины.

[2] Levy, p. 58.

[3] См. прим. 1.

что в этих обрядах мы имеем дело не с личным сексуальным компонентом в человеке, а с безличным символическим поведением, которое можно понять в этом свете. В гораздо большей степени, чем это обычно осознают сегодня, сексуальные наклонности индивидуумов зависят от бессознательных архетипических образов, которые поначалу определяли дух и поведение коллективов, а позднее поведение душевнобольных индивидуумов с атавистической фиксацией[1]. Есть прочные основания полагать, что матриархальное или патриархальное доминирование к бессознательном мировоззрении также определяет позы партнеров в половом акте. Лежит ли, например, женщина, подобно земле, внизу, а мужчина, подобно небу, находится сверху, зависит от архетипических условий данной культуры. Действие такого архетипического феномена и его влияние на сексуальное поведение все еще можно наблюдать не только в неврозах, извращениях и психозах современного человека, но и в его нормальном и обычном сексуальном поведении[2].

Стеатопигия, то есть подчеркивание ягодиц, в искусстве ранних культур можно истолковать символически[3]. Великая Мать часто изображается сидящей на земле. «Сидячий» тип, в котором ягодицы образуют антитезис ногам, символу свободного перемещения по земле, представляет тесную связь с землей, что все еще можно увидеть в символизме языка. Символический характер сидения все еще очевиден из таких слов, как *sitzen*, «сидеть»; *besitzen*, «обладать»; *Besitdergreifen*, «захватить владение»; и *besessen sein*, «быть одержимым». Похожим образом *Sitz*, «место» и *Wohnsilz*, «дом» или «место» племени указывает на область, откуда оно пришло или где *ansassig*, «поселилось». В ритуале и обычае сидеть на чем-то означает «овладеть» этим.

[1] В современном неврозе это склонность к тучным, бесформенным сексуальным партнерам или же к принятию вышеупомянутых сексуальных поз, ведущих к архетипической ситуации, в которой основной акцент на безличном характере женщины и отсутствии личной связи мужчины с этой женщиной.

[2] Fuchs and Kind.

[3] Не стоит и упоминать, что такие символические акценты на Женском – даже бессознательные – могут привести к почитанию и даже «культивированию» подобных женских типов.

Грузность и тучность заставляют Великую Мать принять сидячую позу, в которой она, подобно холму или горе, принадлежит земле, частью которой является и которую воплощает. Даже если она стоит, центр тяжести тянет ее обратно к земле, которая в своей полноте и неподвижности является «местом» человеческой расы. Сидящая Великая Мать в оригинальной форме «возведенной на престол Богини» является также и самим престолом.

Как мать и земная женщина, Великая Мать является чистым и простым «престолом», и, что характерно, материнские качества женщины заключаются не только в ее матке, но и в ее широких бедрах, когда она сидит, а также в ладони, на которой, словно возведенный на престол, сидит новорожденный ребенок. Быть взятым в ее ладонь, как и быть принятым к груди, символически выражает усыновление Женским как ребенка, так и мужчины. Не случайно величайшую Богиню-Мать в ранних культах звали Исидой, «местом», «престолом», символ которого она несет на голове; и царь, который «завладевает» землей, Богиней-Матерью, делает это, садясь на нее в буквальном смысле слова.

Возведенная на престол Богиня-Мать живет в сакральном символе престола. Царь обретает власть, «взойдя на трон», и так занимает место на ладони Великой Богини, земли – он становится ее сыном. В широко распространенных культах престола[1] сам престол, бывший изначально самой божественностью, почитался как «место божественного».

Первоначальный трон был горой, соединяющей символы земли, пещеры, кучи и высоты; гора была неподвижным, сидящим символом, зримо царящим над землей. Сначала это была Гора-Мать, нуминозное божество; позднее она стала местом и троном видимого или невидимого нумена; еще позднее «пус-

[1] Согласно Менгину (Menghin) в Hoernes, «*Urgeschichte*», Reichel (*«Uber vorhellenische Gotterkulte»*) возводит культ престола к Ближнему Востоку; гигантские троны можно найти в Лидии, Фригии, в Греции, на Родосе, в Тере (Санторин); репродукции огромных тронов можно найти в могилах в Тирине, Микенах, Менидах и Беотии. Вдобавок к этим культам в классическую эру, мы обнаруживаем троны в связи с культом мертвых в Сицилии, Этрурии и т.д.



Рис. 1. «Островная фигурка»
Известняк, около Спарты, ок. XV (?) в. до н.э.

тым троном», на который «нисходит» божество Горное место как трон Великой Богини, Горной Женщины – это поздняя стадия развития; самым прекрасным ее представлением является, наверное, хорошо известная критская печать, показывающая Богиню-Мать стоящей на горе, тогда как ей поклоняются юноши (*Рис. 62*).

Символизм женского божества как холма и горы относится на Востоке к более позднему времени, когда *hieros gamos* между небом и землей стал проводится на вершине горы или башни, ее символизирующей, как в Вавилоне и иных местах. Здесь мужской бог неба, облаков, молнии, грома и дождя спускается и соединяется с Богиней Земли, являющейся горой или имеющей на земле «сидение». И жрица, представляющая Богиню, также принимает бога в молельне на вершине горы.

Позже трон становится сакральным символом Великой Матери, которая отступила в тень, и именно на этом троне сидит царь. В наш патриархальный век термин «обладать» женщиной используется для полового акта, в котором мужчина, находясь сверху, верит – по причинам, не поддающимся рациональному пониманию – что он завладел ею. Но сам термин все еще показывает изначальную, догенитальную форму обладания, в котором мужчина обретает землю от женщины, будучи принята ею на ладонь как сын. Вплоть до наших дней трон, появившийся в матриархальном символизме, играл значительную роль. Как указывает Хокарт (Hocart): «...мы говорим о царе, восходящем на трон, имея в виду, что он наследует царствие»[1]. Наш взгляд на материнское происхождение трона далее подтверждается индийскими ритуалами коронации: «Царь должен сидеть на троне, который представляет матку»[2].

[1] Hocart, *Kingship*, p. 97.
[2] Ibid., p. 92.

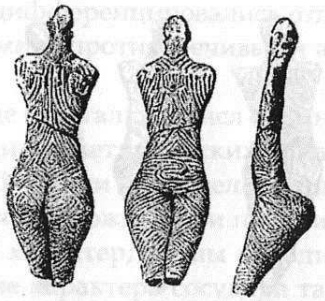


Рис. 2. Глиняные фигурки
Румыния, доисторический период

Престиж престола или стула также подчеркивается его противоположностью сидячей или лежачей позицией, используемой ранним человеком. Память о человеческой форме матерински приемлющего стула сохранилась в наше время в таких терминах, как «ручки», «ножки» и «спинка» стула. (*Илл. 5*) То, что изначальные образы матери-трона, трона как матери, «воцарившегося» ребенка все еще живут в глубинах современной психики, показано одной из скульптур Генри Мура, содержащей все эти элементы.

(*Илл. 7а*) Женские фигурки с преувеличенным задом были также найдены в Перу и на Балканах . Так называемая «островная фигурка» из Греции (*рис. 1*) сочетает эти физические характеристики с татуировкой. (*Илл. 24*) Аналогичные фигурки были найдены также на греческих островах[1], и примитивные фигурки каменного века из Румынии и Фракии происходят с того же психического слоя (*рис. 2; Илл. 6*). Все эти фигурки относятся к похожим архетипическим формам, которые распространены от Сирии, Крита[2] и Месопотамии до Индии (*рис. 3; Илл. 3-11; Илл. 15*)[3].

Наряду с этими изображениями, в которых подчеркивается задняя часть тела, есть и другие, обнаженные фигурки богинь, в которых особенно подчеркивается генитальный треугольник. Они распространены от додинастического Египта через Сирию, Месопотамию, Иран и Малую Азию до Трои, Крита и южной Европы (*Илл. 6, 8, 9, 10-14; Илл. 16, 17, 23*).

Эта группа накладывается на другую, в которой снова доминирует генитальный треугольник, но она характеризуется как

[1] Hoernes, «*Urgeschichte*», p. 367, n.
[2] Levy, «*The Gate of Horn*», Pl. VIII, a, b.
[3] Mode, «*Indische Fruhkulturen*», fig. 16a, b.

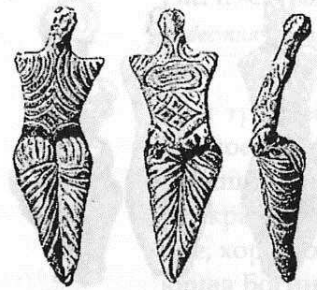




Рис. 3. Критская женщина
Фреска, Греция, поздний эллинистический период

«держащая груди» (*Илл. 8, 9, 10, 12а, 13, 20*); акцентируется, так сказать, характер плодородия и сексуальности. В последующей пластике индийской Великой Матери (чьи широкие округлые бедра характерны как доминирующий тип во всей индийской скульптуре) генитальная зона обычно прикрыта[1]; но покрытие, появляющееся с самых древних времен и повторяющееся даже в позднейших индийских идолах, неравно подчеркивает эту зону.

Как показывают древние печати, обнаженная Великая Мать с подчеркнутой зоной гениталий также была известна в Индии как богиня сексуальности и плодородия[2].

Значение этих изображений Великой Изначальной Богини ни в коем случае не ограничено подчеркиванием отдельных частей тела. Вернее сказать, груди, ягодицы, генитальный треугольник несут важные символические акценты, но нам не следует забывать о фигуре в целом и способе, которым эти зоны с ней интегрированы. То, что мы назвали «поливалентностью архетипа» наиболее очевидно в этих ранних фигурках, из ко-

[1] Ibid.

[2] Zimmer, «*The Art of Indian Asia*», Vol. 1, Pl. A8, вверху, справа.

торых только в процессе развития дифференцировались отдельные типы богинь с их различными и противоречивыми акцентами на зонах и символах.

Таким образом, в раннем периоде мы сталкиваемся с единством поразительно конфликтующих архетипических характеристик. Действительно, многие фигурки с их увеличенными гениталиями и грудями, символами рождения и питания, раскрывают только элементарный характер; но мы находим и другие, в которых подчеркивание характера сосуда, а также живота, гениталий и ягодиц сочетается с отдельно подчеркнутыми грудями (*Илл. 1с, 6*). Здесь противоречие в самом женском проявлено в парадоксальном форменном контрасте между верхом и низом. Нижний, порождающий детей и материнский аспект сочетается с почти несовместимо противоречивым девственным, до-женским аспектом вверху. Это противоречие (*Илл. 1с*) четко проявлено на весьма ранней стадии уже у леспюжской «Венеры». Верхняя часть ее тела обладает «духотворенным» качеством, весьма отличным от выраженно «женского» внизу. Утонченная верхняя часть и девственная голова изогнуты над буйным телом, пышущим элементарной полнотой материнства, так лишь чисто стилистическими средствами подчеркивая контраст между статичным элементарным типом матери и динамичным трансформирующим типом юной женщины.

Не стоит и упоминания, что в этой работе выражен бессознательный слой личности художника, а не сознательное художественное решение проблемы формы. Однако в связи между жирным животом и бестелесно гибкой верхней частью тела, которое сбоку похоже на лист, изображение божественного архетипа открывает типичное соотношение элементарного типа с «низом», а трансформирующего – с «верхом».

(*Илл. 16*) Соответственно, в изображениях змееголовых богинь мы находим преувеличенно гибкую фигуру с явно подчеркнутой генитальной зоной, держащую ребенка; исключительная гибкость, предположительно, связана со змеиной природой этих женщин.

Эти примеры показывают, как трудно проводить различие между «плотским» стилем (*Илл. 17*), который можно заподозрить в социологическом происхождении, и «художественным» стилем[1]. Верхняя половина леспюжской богини направлена к «художественному» и абстрактному, в противоположность «плотской» и материалистичной нижней части. Противостояние между элементарным типом и трансформирующим, лежащее в основе нашего исследования, является исходной точкой психологической структуры. Такое сочетание противоположностей типично для раннего периода, который мы обозначили как уроборический, поскольку уроборос – это символ единства противоположностей в психической ситуации зарождения. (*Илл. 6*) Мы находим похожее сочетание противоположностей в фигурке фракийской богини.

Одно из средств, которым ранний человек мог выразить numinозное величие и архетипическую уникальность Женского, состояло в экспрессивном «преувеличении» формы, в подчеркивании элементарного характера. Здесь решающую роль играет телесное чувство. Индивидуум, создавший эти работы, и группа, им поклонявшаяся, были без сомнения очарованы и привлечены вещественной, изобильной полнотой и массивной теплотой, исходившими от такой фигурки. (Это оправдывает использование термина «плотский» относительно таких работ.) Привлечение идентично бессознательному подчеркиванию инфантильности, и в этом случае богиня становится подходящим образом для элементарного типа вмещения.

Этим фигуркам противопоставлены «абстрактные» изображения, в которых мы различаем упор на трансформирующий тип. Самый ранний пример такого рода, вероятно, ренное изображение женской фигуры из Предмоста (*Рис. 4*). Тогда как элементарный тип способствует скульптуре, абстрактные выражения трансформирующего типа ведут к изображениям орнаментов, тесно связанным с татуированием и разрисовыванием тела, предназначение которых в том, чтобы преобразить и одухотворить тело.

[1] Kuhn, «*Die Kunst der Primitiven*», pp. 11ff.



Рис. 4 Женщина
Вырезано на слоновой кости, Предмост, Чехословакия, поздний палеолит

Основное назначение рисования на теле не в «орнаментировании», а в динамической трансформации[1]. Рисование дает силу живому или мертвому объекту, заряжает его маной; и на примитивной фазе красная раскраска, которую, как было доказано, придавали многим доисторическим богиням и иным пластическим работам, имела то же значение.

Трансформирующий смысл татуирования также демонстрируется его использованием как знака инициации. Подобным же образом, разрисованный сосуд изначально был сакральным. Он отличался от мирских сосудов своим орнаментом, состоящим из таких фундаментальных и значимых символов, как спираль, крест, круг и волна.

(*Илл. 6*) Фракийская фигурка сидящей богини – одна из группы неолитической керамики[2], которая была обнаружена на территории, простирающейся от западной России до Балкан и Центральной Европы. Они зародились в матриархально ориентированной культурной среде, по всей вероятности принадлежавшей к эгейской культуре и ее предшественникам. Характер этой фигурки столь примитивен, что, вне зависимости от ее исторической датировки, мы должны приписать ее очень раннему психологической слою.

Некоторым своим необыкновенным качествам она обязана содержащимся в ней противоречиям. Форма сосуда подчеркивает телесный элементарный тип, тогда как частая орнаментация стремится к развоплощению; тело буквально покрыто символом. Маленькие, едва намеченные груди усиливают – бессознательную – тенденцию к превосхождению элементарного

[1] О рисовании на сосудах и телах см. далее, стр. 116, 122.
[2] Hoernes, «*Urgeschichte*», p. 204f.

и телесного. Здесь практически очевиден элемент абстракции, который приносит с собой символический трансформирующий тип Женского: живот не выпячен в знак плодородия и полноты; скорее, генитальный треугольник, по этой причине выделенный, несет на себе символ спирали, один конец которой выгнут вверх, а другой – вниз.

Это приводит нас к важнейшему содержанию этой абстрагирующей тенденции[1]. Богиня, представленная таким образом, никогда не является лишь богиней плодородия, она в то же время богиня смерти и мертвых. Она – Мать-Земля, Мать Жизни, правящая надо всем, что всходит и рождается из нее, и надо всем, что погружается в нее обратно. Потому у этой фракийской богини, найденной в могиле, на животе восходящая и нисходящая спираль, показывающая, что она повелительница не только жизни, но и смерти.

«Абстракция» – это символический термин для минимизации материального элемента; абстрактное изображение – это символическое выражение конфликта между телесным и бестелесным, а также трансформации, ведущей от телесному к бестелесному.

Бестелесный фактор действует здесь в динамике, которая в некотором отношении противостоит материальной реальности. Но в своей инаковости, в своей удаленности от реальности он также может появляться как абстрактный, квинтэссенциальный экстракт этой реальности. Этот духовный, психический элемент, который на примитивной фазе сочетает в себе символическое, мыслительное, трансперсональное и концептуальное, оказывается действенной силой в тенденции к абстракции.

Здесь он нематериален, переживается ли этот духовный, психический фактор как нечто предшествующее или следующее за телесным миром. «Духовная» душа, оживляющая живое и покидающая мертвое, принадлежит как к области вне-мирского и до-мирского, так и к области бестелесного и дотелесного.

[1] Не стоит и упоминать, что этот термин не подразумевает сознательного процесса абстрагирования.

В так называемом примитивном и архаичном искусстве, особенно в масках, мы находим изобилие абстрактных мотивов, которые обладают «духовным» характером в этом примитивном смысле. Сосуществование натуралистичных элементов и абстрактных, воображаемых в одном и том же произведении искусства показывает, что мы имеем дело со значимой тенденцией бессознательного изображения, а не со «стилем», зависящим от внешних детерминант.

(*Илл. 18, 19*) Если мы сравним две бенинские головы на наших иллюстрациях[1], одна, несмотря на стилизацию, удивительно реалистична; тогда как другая, изображающая духа, покрыта сетью символов, производящих развоплощающий эффект татуирования. Несмотря на пластический характер символов, тенденция к абстракции очевидна.

«Абстрагирующее» изображение не стремится, как реалистичные формы скульптуры, к выражению нуминозного посредством экспрессивного преувеличения реальных особенностей, оно выражает его в образном и совершенно ином видении. Здесь мы, бесспорно, сталкиваемся с тем же противоречием, как в психологии современного человека, а именно, с противостоянием экстравертного и интровертного подходов сознания[2]. Конечно, было бы ошибкой заключить соответствующую типологическую структуру в художнике или группе. Мы лишь отмечаем, что такие антитетичные психические подходы и способы изображения существовали с самого начала, и что они не только определяют многообразные формы различных объектов, но также могут влиять на способ изображения одной и той же фигуры.

Противостояние плотского и воображаемого повторяется в различии между органическим и геометрическим или абстрактным в искусстве[3]. Но назвать геометрическое искусство «черствым» и «отрицающим жизнь» было бы в некотором смысле неправильно. Акцентирование внимания на «духовной» ди-

[1] Ср. Underwood, «*Masks of West Africa*», pls. 26, 27.
[2] Юнг, «*Психологические типы*», опр. 19 и 34.
[3] Read, «*The Meaning of Art*», pp. 58, 88.

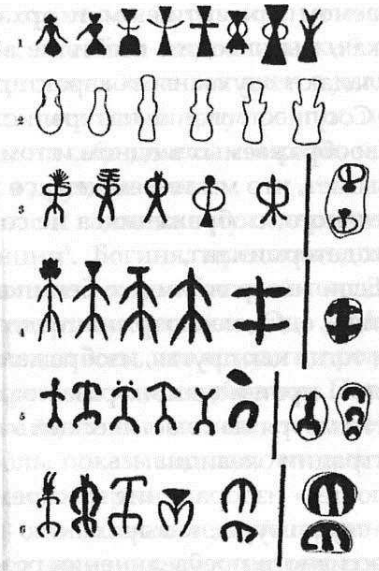


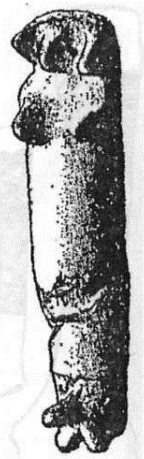
Рис. 5 Наскальные изображения и идолы

Испания, неолит. Ряд 1: наскальные изображения укороченных человеческих ф гур. Ряд 2: Каменные идолы. Ряд 3-6: наскальные изображения укороченных ч ловеческих фигур в сравнении с аналогичными изображениями с разрисован гальки из южной Франции.

намике, т.е. динамике, что *двигает* природу, но не *ограничи* ею, не враждебно жизни, хотя часто и безобъектно. Сходст духа, независящего от жизни, с духами и мертвыми было б неверным истолкованием, но для раннего человека мир духо мертвых и предков, хотя и нуминозный, не является черств и жизнеотрицающим. Взаимодействие с этими силами стои центре человеческих культов и ритуалов именно потому, чт будучи верно отражены в религии, искусстве и празднеств они углубляют и укрепляют жизнь.

Великая Мать наполняет вселенную и землю плодороди и изобилием, ее можно охарактеризовать в натуралистичн «плотской» форме, тогда как ее аспект правительницы над ду

Рис. 6. Гермафродитный идол
Глина, Югославия, бронзовый век



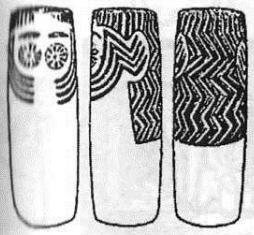


Рис. 7. Цилиндрический «идол с глазами»
Известняк, неолит (три стороны)

ми и мертвыми подчеркивает внеприродное, внереальное и «духовное» в ней[1]. Плотская полнота мира – объект экстравертного подхода, тогда как абстрактный характер духовного мира объективизируется интроверсией. (Здесь мы, конечно, упрощаем, уравняв экстраверсию с чувством, как у ребенка, а интроверсию с интуицией.) Подводя итог, экстравертный подход подчеркивает переживание мира и его объективной реальности, тогда как для интроверсии акцентируется психическое воздействие, которое объективный мир производит на человека. «Абстрагирующий» изобразительный подход полностью ориентирован на

[1] На одном полюсе находится богиня как элементарная, материальная и естественная реальность. По мере приближения к другому полюсу нарастает абстракция от материального; дух стремится стать «чистым» духом, чистой динамикой без материального основания. Но этот второй полюс больше не находится в области Архетипического Женского; он принадлежит особой форме Мужского, что ярче всего проявлено в мире патриархального духа.

Наряду со своей функцией анимы, трансформирующий тип Женского опосредует два крайних полюса. Трансформирующий тип может быть посредником между миром мужского сознания и элементарным миром бессознательного; или он, будучи воплощен в пророчице, он может служить посредником между духовным миром отцовского уробороса (ср. Часть I, стр. 82) и элементарной реальностью мира.

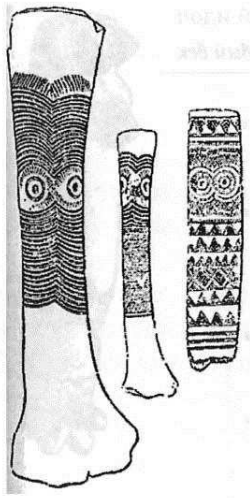


Рис. 8. «Идолы с глазами»
Гравировка на коровьих костях, Испания, неолит

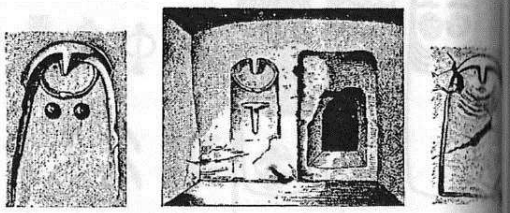


Рис. 9. Богини смерти
Рельефы в известняковых гротах, Франция, неолит

внутренний процесс, переживание психики, духа и духов. Сле довательно, адекватное выражение этой внутренней реальност состоит в отвращении от внешнего мира, которое может прини мать форму абстрактного, символического, странного, гротес ного или «фантастического». (Само собой очевидно, что эта р альности представлена видимой в проекции, и что эта проекци принимает форму абстракции и т.д.)

Объект «абстрактного» изображения – это нечто «нумино ное и совершенно иное». (*Илл. 32*) И не всегда возможно отли чить схематизацию, ведущую от телесного к «знаку», с одно стороны, от абстрактно-нуминозного изображения фигуры с другой. (*Илл. 5*) Например, на ранних палеолитических и панских наскальных изображениях и идолах, собранных Обер майером, геометризация фигур – это не только укорачивани и упрощение, она также производит концентрирование сим вола.

(*Илл. 6*) Нуминозный «гротеск» включает в себя гермафр дитный фигуры, чья уроборическая природа объемлет проти воположности[1]. Весьма примитивный пример, приведенны

[1] Cf. Hoernes, «*Urschichte*», p. 53.

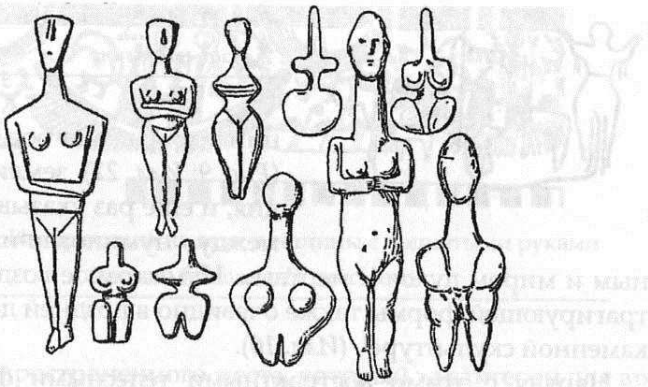


Рис. 10. Сидящие и стоящие фигурки богинь
Из Аморгоса, Наксоса и Крита, до-микенский период

десь, крайне выразителен. К этой же категории принадлежат так называемые идолы с глазами[1]. (*Илл. 7-8*) Хотя формально и верно говорить о «дезинтегрирующем изображении лица», такой подход совершенно упускает из виду центральное намерение этих изумительно нуминозных и творческих работ. Точно так же его упускают, когда говорят, что эгейский прототип женской божественности «сводится» к области глаз и «схематизируется»[2].

(*Илл. 20*) Вероятность того, что эти работы, часто находимые в могилах, представляют примитивную «богиню смерти», поддерживает наш тезис о связи между творческой абстракцией и обрядами погребения. Так что значение «редукции» и «схематизации» не формально; они символизируют «редукцию» к духовной сущности мира мертвых и духов – в противоположность полномасштабному характеру женской жизни.

(*Илл. 21*) Художественно-абстрактная форма кипрской богини плодородия второй половины второго тысячелетия до н.э., как и много поздние неолитические пещерные матери из Фран-

[1] Ibid. p. 213.
[2] Ibid., p. 214.

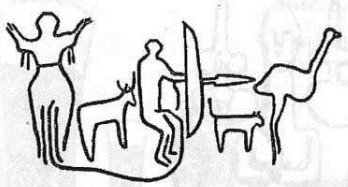


Рис. 11. Изображение на камне
Алжир, палеолит

ции, изображают богиню мертвы
(*Рис. 9; Илл. 22*), земли и плодоро
дия, и еще раз указывают на свя
между нуминозно-изобразител
ным и миром духов и мертвых. Нуминозное воздействие аб
трагирующей формы также очевидно в поздней до-микенско
каменной скульптуре[1]. (*Илл. 10*).

Наряду с этими абстрактными телесными формами м
находим, в частности, в додинастическом Египте (т.е. на за
человеческой истории), фигурки, весьма напоминающие И
начальную Мать по физическому типу. Сидячая, с преувел
ченно широкими бедрами скульптура египетской «служанк
(*Илл. 26*) – лишь одна из целой группы подобных работ[2]. В пр
тивоположность им, стоящие женщины принадлежат к груп
работ, представляющих «богиню с поднятыми руками» (*Ил
26*). Эти фигурки с увеличенными ягодицами были неверно и
толкованы как африканские рабыни.

Относительно одной из них Бристел писал: «Кожа, укр
шенная многочисленными зигзагами, шевронами и рисун
ми животных. Ноги и руки отсутствуют (вероятно, изначал
но). Шарф[3] считает, что эти фигурки танцуют, и как таковы
являются самыми ранними из известных попыток представи
человеческую фигуру в некоторой деятельности»[4].

Вполне возможно истолковать эти фигурки как молящиес
Жрица, отождествленная с Великой Матерью, как и женщин
которые ей поклонялись, вполне могут заниматься тем же. Н
это ничего не говорит нам о действительном значении это

[1] Виолончелеподобная фигура кикладских женских идолов столь пораж
что возникает искушение найти женскую форму во всех музыкальных инстру
тах и связать их символизм с нынешним контекстом. (*Илл. 21*).

[2] Hollander, «*Aeskulap und Venus*»; Petrie, «*The Making of Egypt*», Pl. IV, 39,
VIII, 55.

[3] Scharf, «*Agypten*», p. 445.

[4] Breasted, «*Egyptian Servant Statues*», fig. 82; text, p. 89.

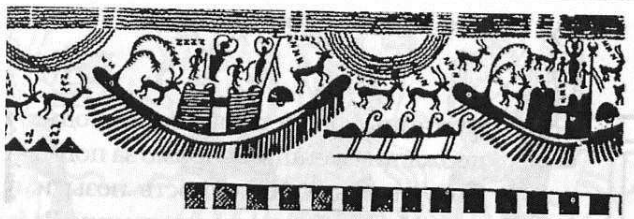


Рис. 12. Изображение на вазе: женщины с поднятыми руками
Египет, возможно, IV тыс. до н.э.

широко распространенного жеста, который характерен для ар
хетипического Женского.

«Некоторая деятельность» поднятых рук имеет, без сомне
ния, религиозный характер, будем ли мы считать это молит
вой, призыванием или магическим заколдовыванием. В любом
случае первично «магическое значение» этой позы, которая
позже сохранилась как молитвенная. И следует помнить, что
первоначальное магическое намерение двигаться и влиять на
высшие силы сохранилось почти во всех молитвах.

Фигурку богини с поднятыми руками можно найти почти
везде, где появляется архетипическая фигура Женского. Мы
находим ее в «сокращениях» каменного века. Изображение
мужчины-охотника на палеолитическом камне, магически
связанного, гениталии к гениталиям, с женской фигуркой с
поднятыми руками, без сомнения, выражает магическую фун
кцию Женского. По всей вероятности, рисунок на весьма ран
нем египетском сосуде также изображает охотничью магию.
(*Рис. 12*) Здесь у женских фигур снова широкие бедра, акцен
тированные ягодицы. Более того, они гораздо больше мужчин,
стоящих рядом, и это, как мы знаем, выражает «величие» или
бога, или, позднее, Великой Личности, царя.

Наша интерпретация этих фигурок подтверждается замеча
нием Макса Рафаэля: «Глиняную фигурку женщины с подняты
ми руками, игравшую роль в культе мертвых уже в Амратской
культуре, нельзя считать изображением танцовщицы, поскольку
на рисунке на вазе из Бруклинского музея (Нью-Йорк) есть два

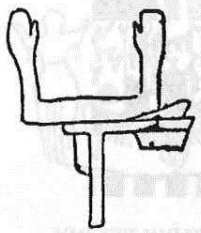


Рис. 13. Египетский символ ka.

мужчины, поддерживающие поднятые руки, держащие женщину прямо за подмышки, чтобы усилить действенность позы и продлить ее»[1]. Некоторые интерпретации Рафаэля могут показаться несколько спекулятивными, но он несомненно преуспел в доказательстве того, что эти фигуры изображают Великую Мать[2]. Мы находим точное соответствие поддерживанию рук (см. выше) в Библии[3], где руки Моисея принесли евреям победу над амаликитянами.

Возможны две интерпретации этого положения рук, и обе в конечном счете сводятся к одному и тому же. Одна интерпретация подчеркивает магический характер позы, которую принимали жрецы и жрицы Великой Богини или просители, желавшие установить с ней контакт. По другой интерпретации, это поза «эпифании», момента, когда божественное появляется. Обе интерпретации основываются на хороших доводах.

(*Рис. 12*) Поза Великих Женщин с поднятыми руками и мужчинами рядом с ними на египетском сосуде – это, очевидно, поза прошения, и, вероятно, женщины должны были принять эту магически эффективную внутреннюю и внешнюю позу в начале или в течение всего мужского предприятия, например охоты или сражения. Мы находим следы этой идеи в многочисленных табу, по которым женщины должны наблюдать, пока мужчины охотятся или сражаются, их успех зависит от магической действенности Женского.

Часто жрицы Великой Матери напоминали ее по физическому складу, это считалось необходимым, чтобы «представлять» ее должным образом. (*Илл. 56*) Это очевидно не только в фигурках высокой критской культуры, но и в образцах с Мальты. Спящая женщина с Мальты показывает, что идеал тучного тела на стройных ногах сохранялся тысячи лет[1]. (*Илл. 3*)

[1] Raphael, «*Prehistoric pottery in Egypt*», pp. 140f.

[2] Более того, положение рук, вероятно, связано с защитным символом, хотя возможно, что следует различать между руками, поднятыми, чтобы образовать круг и просто «поднятыми руками». (*Рис. 13*)

[3] Исх. 17:8-13.

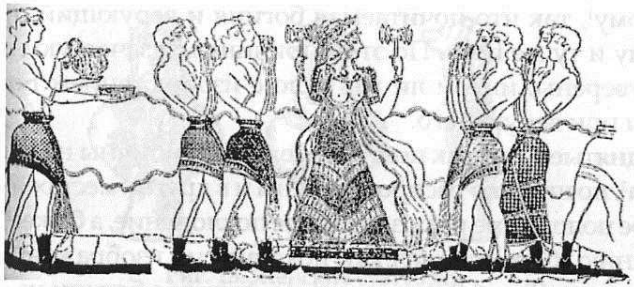


Рис. 14. Критская богиня перед своими верующими.
Дворец, Кносс, II тыс.

Фронтальное положение фигуры почти всегда указывает на луминозность, которая или «являет» или попросту символизирует объект поклонения. Один из самых удачных примеров такого рода – изображение критской богини, стоящей перед своими верующими. (*Рис. 14*) Эта богиня с поднятыми руками[2], держащая обоюдоострые топоры, известна нам и по другим изображениям. Здесь она спустилась на землю, на что указывают волнистые линие на заднем плане[3].

Мы наблюдали тождество между богиней и жрицами, представлявшими ее. Похожее тождество превалировало между позой божественной эпифании и позой поклоняющегося божес-

[1] Вопрос о том, повлияли ли на эти относительно поздние (т.е. неолитические) фигурки африканские или крито-микенские течения, для нас не важен, поскольку идея «влияния» не затрагивает архетипический аспект. «Влияние» происходит только там, где наличествует психический резонанс, но в этом случае всегда есть спонтанные проявления констелляции, которые приносят живое взаимодействие влияний и часто способствуют трансформации к архетипическому (ср. то, что было сказано выше о схематизации и упадке). Когда мы пытаемся доказать влияния, миграции и так далее, следует задаться вопросом, почему такие влияния, предположительно, связывают самые отдаленные регионы, тогда как соседние культуры и группы культур часто не выказывают никакого влияния друг на друга.

[2] Cf. pp. 114ff,, 118,

[3] Persson, «*The Religion of Greece in Prehistoric Times*», pp. 26, 73 f., указал, что волнистая линия на кольцах означает разграничение небесной области. Здесь мы должны истолковать связь волнистой линии со спустившейся богиней в том же смысле.

твенному[1], так что почитаемая богиня и верующий принима ли одну и ту же позу. По этой причине мы зачастую не може быть уверены, имеем ли мы дело с изображением Богини, с жрицы или верующего.

Поднятые руки как поза для молитвы типичны не только дл Египта[2], но широко распространены и в других местах[3]. Часто у ловатое положение рук означает не поклонение, а божественну эпифанию, (*Фронтиспис*) как показано на изображении крит кой богини[4]; (*Рис. 14*) примитивная фигурка богини из святили ща в Гурнии[5] также находится в этой позе, как и многие други фигурки из Микен[6], Трои[7], Кипра[8] и Греции. (*Илл. 27b, 27a*). Н сосуде из Трои и Хальштаттском сосуде[9] ручки, (*Илл. 27a*) выпол ненные в форме вытянутых вверх рук, явно имеют сакрально значение[10]. На основе этой особенности Перссон доказывает, чт фигурки изображали эпифанию критской Великой Богини[11]. И Индии Великая Богиня принимает ту же позу[12].

Этот жест эпифании подходит Великой Матери, когда он стоит на земле, как в Египте; когда она спускается с небес, как н Крите; и когда она поднимается с земли. (*Илл. 26, 154-55; Рис. 1*

(*Илл. 24b, 136*) До-греческая Богиня, чья нижняя часть не дифференцирована, как колокол или платформа, напоминае нам о Гайе, Матери-Земле, чье лоно совпадает с землей, нижне территорией плодородия. (*Илл. 28a, b*) То же верно для индий ских «бюстов»[13] Великой Матери, нижняя часть тела которы

[1] Не так в многочисленных изображениях поклонения, где лицо склонено и укрыто за руками.

[2] Breasted.

[3] Heiler, «*Das Gebet*», pp. 101f.

[4] Nilsson, «*Geschichte*», Pl. 14, 4c.

[5] Ibid., Pl. 1.

[6] Kuhn, fig. 81.

[7] Hoernes, p. 361.

[8] Mode, n. 20 to Ch. II

[9] Hoernes, p. 483.

[10] Cf. p. 132.

[11] Persson, p. 64.

[12] Mode, fig. 36.

[13] Piggott, «*Prehistoric India*», p. 108, fig. 9.

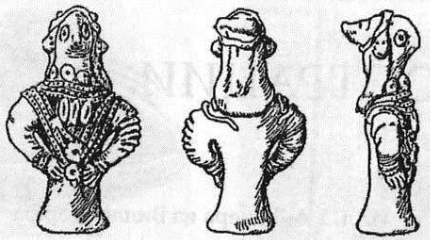


Рис. 15. Женские статуэтки
Глина, Белуджистан, доисторический период (три проекции)

в земле. (*Рис. 15*) Мы находим тот же архетип почти две тысячи лет спустя в изображении, показывающем землю, питающую чудовищ, хотя и здесь знание древней фигуры Гайи совсем не помеха. (*Илл. 29*)

(*Илл. 30a*) Рисунки психотиков показывают, что архетип Великой Матери с поднятыми руками все еще живет в бессознательном современного человека[1]. Это архаическая фигура богини с архетипическим головным украшением; у фигуры очевидна стеатопигия и широкие бедра; генитальная зона окружена маленькими черными танцующими демонами; лицо отчетливо татуировано. Она стоит под темно-синим ночным небом; под ногами у нее зеленовато-желтое нечто (луна?).

Абстрактный, художественный тип Богини-Матери можно найти и в рисунках современных детей. (*Илл. 30b*) Великая фигура материнского архетипа, появившаяся в бессознательном ребенка, была воспринята как рисунок «корабля». Позже мы поговорим о бессознательной связи между кораблем и архетипом матери; на этом рисунке, как и у психотика, выражение Великой Матери весьма подчеркнуто странно поднятыми руками.

Таким образом, Изначальная Богиня, сочетая элементарный и трансформирующий типы в одном, является «вечным присутствием»; везде, где появляются черты элементарного или трансформирующего типа, там же констеллируется заново ее архаический образ, вне зависимости от времени и пространства.

[1] Prinzhorn, «*Bildnerei der Geisteskranken*», Pl. XIV.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Илл. 1 A. Венера из Виллендорфа
Известняк, Австрия



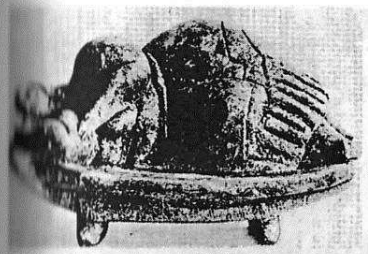
Илл. 1 B. Венера из Ментона
Стеатит, Австрия

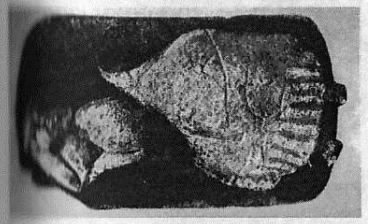


Илл. 1 C. Леспюжская Венера
Слоновая кость, Франция



Илл. 2. Венера из Лаусселя
Рельеф на камне, Франция, палеолит





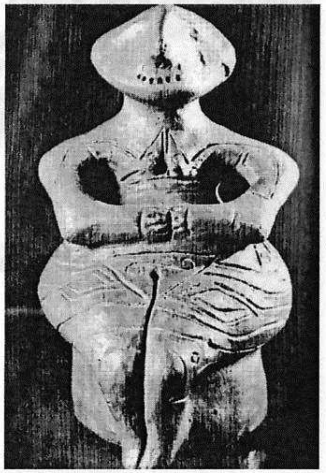
Илл. 3. Спящая женщина
Глина, Мальта, неолит



Илл. 4. Исида с царем
Храм Сети I, Абидос, XIX династия



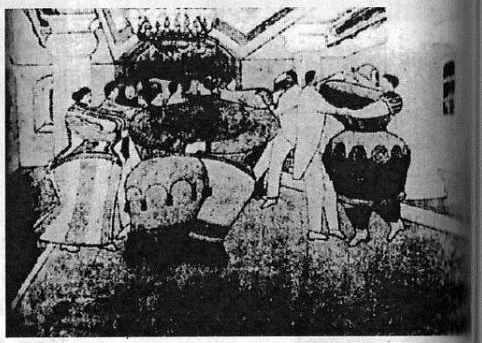
Илл. 5. Мадонна и ребенок
Скульптура Генри Мура, 1943 г.



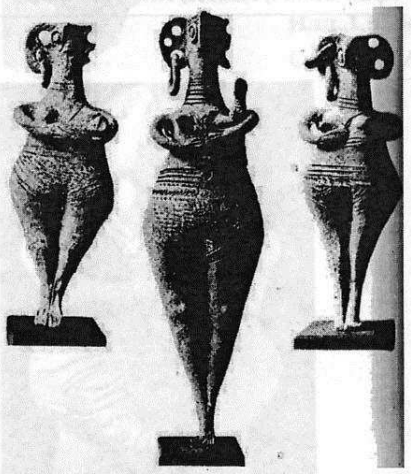
Илл. 6. Богиня
Глина, Фракия, неолит



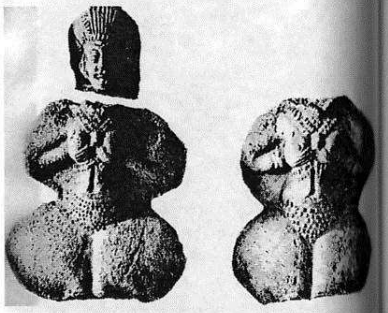
Илл. 7 А. Женские статуэтки
Терракота, Перу, доколумбова эпоха



Илл. 7 В. Картина психотика
Германия, XX век

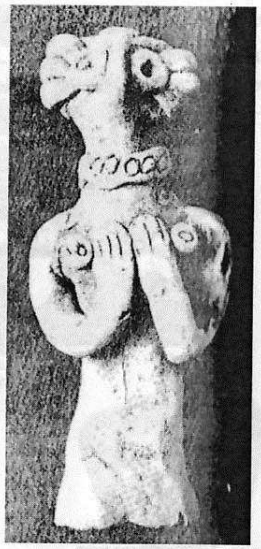


Илл. 8. Богини
Глина, Кипр, ок. 2500 г. до н.э.

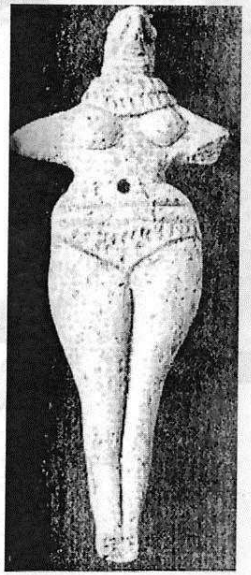


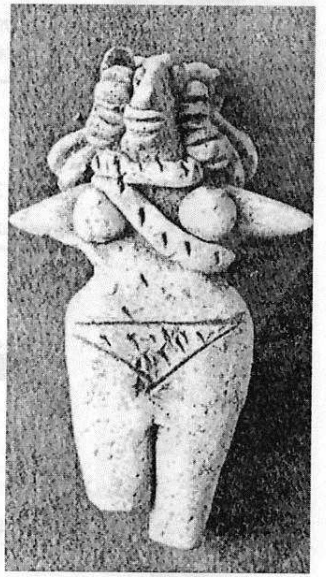
Илл. 9. Фрагменты фигурок богини Бельтис
Камень, Суза, VII в. до н.э.





Илл. 10. Богини
Терракота, Месопотамия, ок. XXIV в. до н.э.





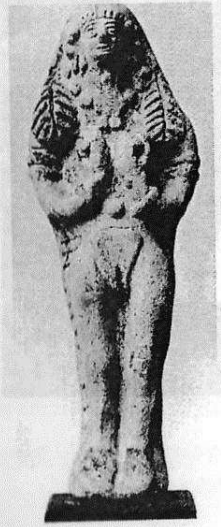
Илл. 11. Богини
Терракота, Месопотамия, ок. XXIV в. до н.э.



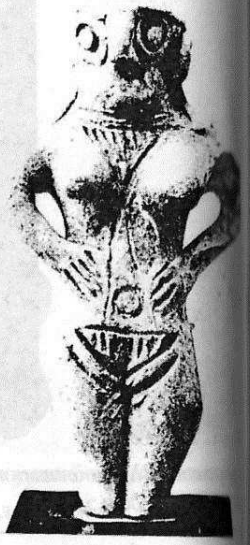
Илл. 12 А. Богиня
Свинец, Троя, III слой (вероятно, из Месопотамии)



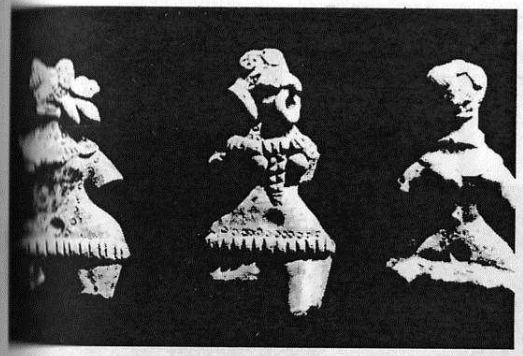
Илл. 12 В. Астарта
Золотая пластинка, Сирия, ок. XIII в. до н.э.



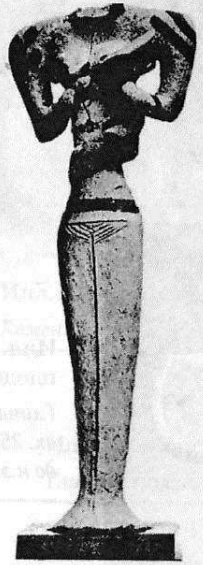
Илл. 13. Богиня
Терракота, Крит

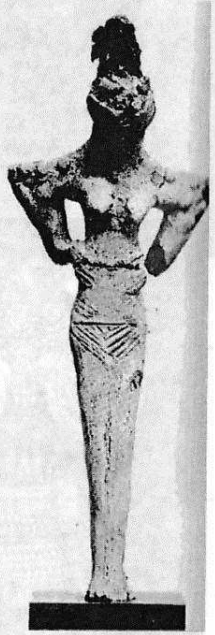


Илл. 14. Богиня
Терракота, Финикия, ок. 2500 г. до н.э.



Илл. 15. Богини-Матери
Глина, Индия, 1000-300 г. до н.э.





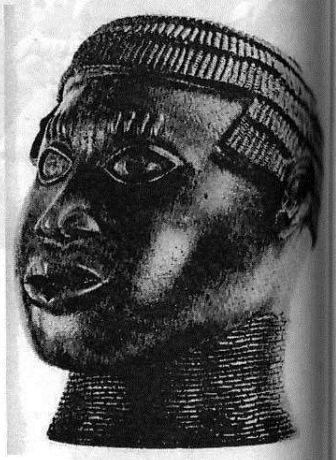
Илл. 16. Женские статуэтки
Терракота, Ур, ок. 3000 г. до н.э.



Илл. 17. Женская статуэтка
Терракота, возможно, Египет, ок. 2000 г. до н.э.



Илл. 18. Голова
Бронза, Бенин, Нигерия

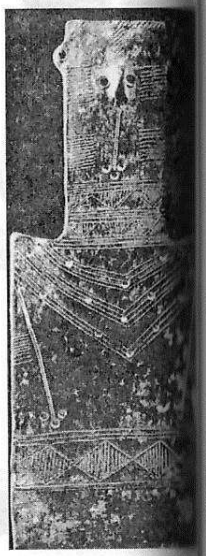


Илл. 19. Голова
Бронза, Бенин, Нигерия



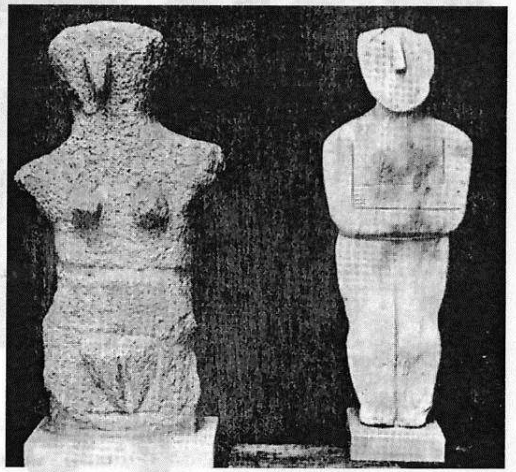
Илл. 20. Богиня
Глина, Югославия, бронзовый век

Илл. 21. Богиня плодородия
Глина, Кипр, ок. 2500-3000 г. до н.э.

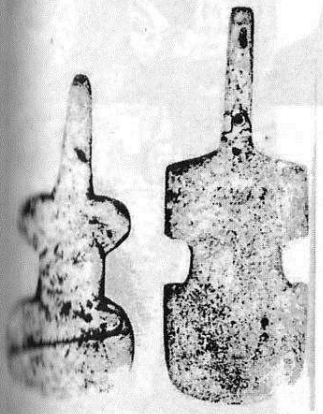




Илл. 22. Женская фигура
Камень, южная Франция, поздний неолит



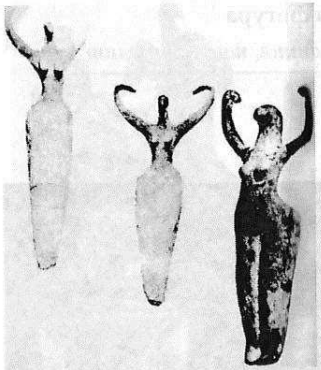
Илл. 23. Женские статуэтки
Камень, Эгейские острова, ок. 2500 г. до н.э.



Илл. 24. Женские статуэтки
Мрамор, Киклады, ок. 2500 г. до н.э.

Илл. 25. Женская фигурка
Глина, Египет, додинастический период





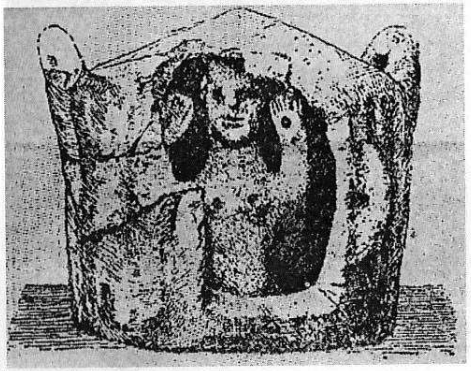
Илл. 26. Женские статуэтки с поднятыми руками
Терракота, Египет, додинастический период



Илл. 27 А. Сосуд с изображениями
Терракота, Троя, IV слой

Илл. 27 В. Богини-Матери
Глина, Крит, Минойский период

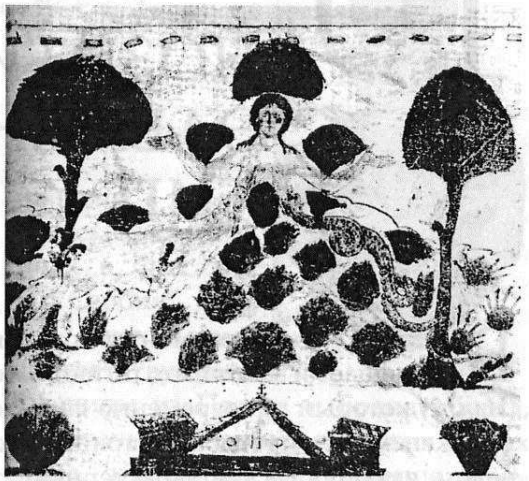




Илл. 28 А. Богиня внутри урны
Терракота, Крит



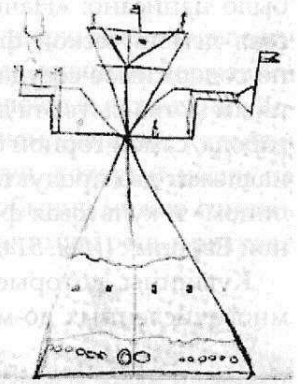
Илл. 28 В. Сосуд с изображениями
Терракота, Крит, ранний III минойский период



Илл. 29. Земля
Из манускрипта, аббатство Монте-Кассино, XI век



Илл. 30 А. Картина психотика
Германия, XX век



Илл. 30 В. Рисунок ребенка
Израиль, XX век

10 ПОЗИТИВНЫЙ ЭЛЕМЕНТАРНЫЙ ТИП

В центре женского элементарного типа, в котором женщ
на вмещает и защищает, питает и порождает, стоит сосуд
(*Илл. 2*) который одновременно является атрибутом и симв
лом женской природы. «Глиняный сосуд, а позже и сосуд
целом, является весьма характерным атрибутом женщины,
этом случае он заменяет ее, а также дан ей. Это одно из о
новных рабочих приспособлений мужского собирания вод
фруктов, приготовления еды, а потому символ женского бо
жества»[2].

(*Рис. 16-17*) Мы начнем с двух глиняных урн, примитивны
образов Богини, из Хиссарлика, на месте Трои. Об этих сосуда
было написано: «Начиная со второго города, сосуде в цело
стал демонической фигурой, под защиту которой поставл
но содержимое сосуда и благоденствие его обладателя. И ке
иным могла быть эта демоническая фигура, как не правителе
города, самой горной богиней?»[3] К этому контексту также пр
надлежат два продукта иного времени и иной страны, «урна
лицом» и культовая фигура, держащая кувшин, оба из восто
ной Европы[4]. (*Илл. 31a, b*)

Кувшины, которые выглядят как их предшественники
многочисленных до-микенских урн с лицами из Трои, был

[1] Часть I, гл. 4
[2] Hoernes, «*Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*», p. 362.
[3] Ibid., 362.
[4] Ibid., p. 531; Sydow, «*Die Kunst der Naturwolker und der Vorzeit*».

Рис. 16. Урна с лицом
Красная глина, Троя, четвертый слой



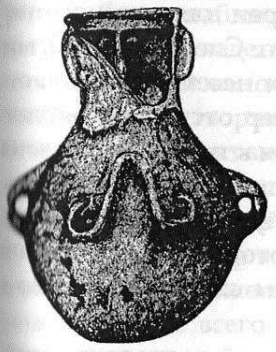


Рис. 17. Урна с лицом
Глина, Троя, третий слой

найдены в неолитических поселениях в Фессалии и Сербии[1], но, как доказывают соответствующие кувшины из Позена и Бранденбурга, в Восточной Пруссии и других частях мира, эта форма изображения архетипична и не определяется традицией и культурой[2]. Для наших целей не имеет значения то, что в троянских фигурах подчеркивание лица и пола более типично, тогда как в восточноевропейских работах, акцент находится на поясе и ожерелье[3]. (*Илл. 20*)

Характер сосуда в Женском часто подчеркивается удвоением кувшина: женщина изображается как кувшин, держащий второй кувшин. Потому характерные головные украшения богинь и жриц, вероятно, является развитием кувшина, который в ритуале часто носили на голове. Сосуд, который несли на голове, перед телом или сбоку от него, обычно можно считать сакральным сосудом, который играет значимую роль в ритуале женского божества[4]. (*Илл. 33a*)

[1] Hoernes, p. 350.
[2] Согласно Hoernes, p. 804, прим. 8, Carl Schuchhardt (в обзоре «*Urgesckichte*») считает, что эта ваза «может быть неканонической».
[3] Hoernes, p. 530.
[4] См. иллюстрации из Трои, Австрии, Германии, Кипра, Италии, Испании, Румынии, России и т.д. в Hoernes, pp. 198, 361, 451, 497, 507, etc.

Этот характер сосуда иногда изображается как «кувшин без других символов (черт лица, грудей и т.д.) и с едва намеченным маленьким кувшином рядом в качестве атрибута»[1].

Значимая символическая особенность некоторых примитивных «женщин-сосудов» – это отсутствие рта, что уже было типично для Изначальной Богини. Рот как разрывающий, пожирающий символ агрессии характерен для опасного негативного элементарного типа Женского. Следовательно, мы должны задаться вопросом, какой смысл несет его частое отсутствие у элементарного типа. Характер отсутствия – одно из позитивных переживаний человека, часть его восприятия Женского как сосуда, который дает пропитание. По этой причине подчеркиваются груди, тогда как нуминозный характер выражается доминирующим глазами, которые наряду с дугой бровей и носом придают этим фигурам сильное сходство с птицами[2].

Материальный характер сосуда в нижней части тела возмещается духовным характером глаза в верхней[3]. Но орган речи, рот, сообщающий психическое выражение, отсутствует. Для подобного ребенку человека Архетипическое Женское – это все еще немое существование. Рот как орган «принятия внутрь» не нужен в Женском, которое в изобилии обладает всем в своем сосуде, ведь Женское – в той мере, в какой оно «хорошо» – не поглощает, а дарует блага.

Ярчайшее выражение этого «выдавания наружу» содержится в грудях, которые обозначают женщину как дарующую пропитание. Согласно греческой традиции, первая *patera*, или чаша, была изготовлена по образцу груди Елены[4]. Связь между таинством гончарного дела и женским таинством чудесного превращения крови в молоко показывается примером из мира первобытных людей: «Женщины Зуни с древности делают свои кувшины в форме женской груди. Сосок оставляется открытым до конца, и его запечатывание производится с торжественностью религиозного обряда и отведенными глазами. Если этот ритуал будут наблюдать, женщины будут бесплодны или их дети умрут в младенчестве»[1]. Это отведение глаз от завершения творческой женской работы, в которой не человеческое существо, но сам творящий нумен оставляет за собой «последнее слово», являет связь между женским и сущностью творческого процесса, в котором завешивание и безмолвие имеют особое таинственное значение[2].

Архетипическое восприятие Женского как все-питающего очевидно в умножении мотива груди. Это умножение, возможно, лучше всего подчеркнуто в перувианском кувшине (*Илл. 34*), покрытом со всех сторон грудями[3], но и древняя европейская округлая керамика тоже являет архетипический мотив груди[4].

Хёрнес (Hoernes) описывает техническое развитие этих сосудов следующим образом: «В результате влияния техники металлобработки на гончарное дело, плоские округлые фигуры стали пластичными, и на них стали появляться сосковидные выступы. Переходная форма – это сосуд с округлыми выпуклостями, на которых были нарисованы спиральные изображения»[5]. Он подчеркивает сходство выпуклого кувшина из Трансильвании с другим подобным сосудом с Крита[6]. Округлая фигура, спираль, выступ, выпуклость со спиралью, выпуклость – эта последовательность для нас не только означает историческое развитие, но и показывает в целом, какие

---

[1] Hoernes, p. 362.

[2] Основание архетипической основы этой особенности в том, что дети, как показывает эксперимент, позитивно реагируют на гладкий лоб и брови, тогда как тип и выражение рта эффекта на них не оказывает. См. указания Портмана в «Mythisches in der Naturforschung».

[3] Ниже мы больше скажем об этом «верхнем» характере, который с древних времен отчетливо акцентируется в голове и ее увеличениях, напр., с помощью орнамента. (*Илл. 56, 87*)

[4] Briffault, «*The Mothers*», Vol.I, p. 473.

[1] Cushing, «*A study of Pueblo Pottery*», pp. 512ff.

[2] Moe «Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein».

[3] Похожий кувшин см. в Lehmann, «*Mexikanische Kunst*», fig. 3.

[4] Sydow, p. 495, ниже о лужицком гончарном деле; а также о венгерском, австрийском и т.д.

[5] Hoernes, p. 415, fig 2.

[6] Ibid., p. 414.

формы мотив груди может принимать на сосуде. Это не оз начает, что этот мотив присутствует везде, где на кувшине появляется круг или спираль, но указывает на связь между полусферой груди и мотивом спирали жизни и позволяет предположить, что двойная спираль и двойной круг часто символизируют груди[1].

Мотив груди включает в себя символизм молока и коровы Богиня как корова, правящая над дающим пропитание стадом – это один из самых ранних исторических объектов поклонения, распространенный среди населения Месопотамии после аль убайдинского периода.

Священное стадо, вроде того, что, как известно, давало «свя щенное молоко Нинхурсаг» на храмовой молочной ферме в Лагаше, возвращается с пастбища, а их встречают малые те лята, рожденные ими, как описывает Гомер: «Как запертые в закутах телята, увидя идущих с паствы коров, напитавшихся сочной травой луговою, все им навстречу бегут, из заград вы рываяся тесных»[2]. Религиозный тон сцены станет яснее, если вспомнить, что во все исторические периоды цари и жрецы пи тались этим молоком; даже ассирийский текст говорит о нем такими словами:

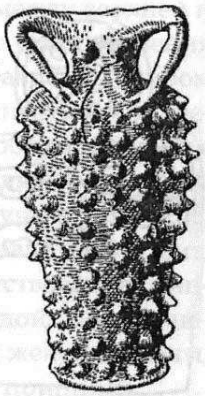
Мал ты был, Ашшурбанипал, когда я доставил тебя
к Царице Ниневии,
Слаб ты был... когда сидел на ее коленях,
Четыре груди были в твоем рту..[3]

[1] Сербский идол Богини-Матери, чей рот и груди геометризированы и изоб ражены в виде звездообразного или солнцеподобного символа (*Илл. 20*), показ вает, как просто то, что первоначально было женщиной-кувшином, может «дег нерировать» до орнамента, так что нам остается только украшенный орнамент кувшин, тогда как женскую фигуру, которую он изначально символизировал, уж не различить. Сосуды мондзейского типа (см. Hoernes, p. 331, из северной, сре ней и южной Европы; p. 358, из северной Италии; p. 341, figs. 1 и 6, с Кипра; 307, figs. 4-8, из Трансильвании) с орнаментами в виде «глаз» и «солнца» в это контексте тоже могут считаться сосудами женщины. Но поскольку орнаментац этих сосудов могла развиваться любым количеством путей, определенное реш ние принять не так просто. О проблеме вырождения см. выше.

[2] «Одиссея», X, 410-414.

[3] Hall and Wootley, «*Ur Excavations*», p. 142.

Рис. 18. Женский идол
Гагина, Айя Триада, Крит, поздний III минойский период



Таким образом, богиня пастбищ сама была коровой, и в действительности таковой и обозначалась в заговорах для помощи рожа ющей женщине[1].

Мотив груди появляется везде, где в культе выражен архетип матери, питающей своего ребенка. Но культ – это только точка фокуса, где архетипический образ Женского проник в бессознательное людей и начал сознательно влиять на их жизнь и культуру[2].

Необходимость в более четком различении подобных контекстов становится очевидной, когда мы смотрим на критский идол Айя Триаду, (*Илл. 18*) который, бесспорно, принадлежит к одному из аспектов Великой Богини-Матери, описанной подобным образом: «Нижняя часть одного идола выступает вперед и вся покрыта выступами»![3] Нет сомнений, что мы имеем дело с символом «питающей» Богини Земли. Обычно такой сходный с Геей тип Великой Матери наполовину закопан *в* землю, над которой возвышается только бюст. Пример такого рода Матери-Земли – критская урна Маллии[4]. (*Илл. 28b*) К той же группе принадлежат троянские идолы, (*Илл. 27a*) второй из которых сочетает явно подчеркнутые груди с поднятыми руками. В третьем примере груди лишь намечены искривленной линией. (*Рис. 17*) То

[1] Levy, «*The Gate of Horn*», p. 97.

[2] Даже когда в сознании и культуре людей доминируют иного рода детерминанты, архетип все равно может заявить о себе. Например, так называемая круглая керамика необязательно была связана с материнским культом, но – по причинам, нам неизвестным – она являет символизм груди-сосуда со всеми его бессознательными эмоциональными последствиями.

[3] Nilsson, «*Geschickte der grieschichen Religion*», Vol. I, p. 265, n. 2.

[4] По этому поводу см. Picard, «Die Grosse Muter von Kreta bis Eleusis».



Рис. 19. Могильный камень в женской форме
Окрестность Болоньи, доисторическая Умбрия

же сокращение повторяется на странном до-этрусском могильном камне возле Болоньи. (*Рис 19*) «Сверху две розетки (*здесь орнамент, напоминающий розу – прим. перев.*) вроде глаз на лице, под ними прямая линия, а ниже, на месте рта, фигура животного. Другая розетка отмечает середину тела (пупок); пространство выше занято двумя наклонными двойными завитками посередине, а по сторонам две фигуры животных повернутых к центру»[1].

Эта погребальная стела изображает фигуру, чей живот «центр жизни», выступает из земли; над ним две пары грудей питающих животных слева и справа. Это, безусловно, изображение Великой Многогрудой Матери как правительницы и кормилицы животного мира. Она находит свою классическую форму в Диане Эфесской (*Илл. 35*), но в Мексике тоже есть изображение этой Великой Богини, Майяуель, богини Агавы которую еще называют «женщиной с четырьмя сотнями грудей»[2]. Мексиканская богиня изначально была богиней небес[3], похожим образом верхняя «глазная часть» богини из Болоньи показывает, что она «Царица Небесная», вне зависимости от того, как мы истолкуем два космических символа, образующие ее глаза. Один идентичен символу жизни матки-пупка-центра и может быть истолкован как планета Венера. Небесное «тело» солнце и луна, как глаза небесной богини, известно нам, в частности, из египетской мифологии.

Символ всезнающего, всевидящего, многоглазого бога принадлежит к архетипическому образу, в котором здезды на ночном небе считаются глазами божества[1]. Связь между верхней и нижней областью характерна для различных фаз правления Великой Матери. Как богиня могилы, она правит над миром мертвых, но в то же время она управляет небесным миром, светила которого являются ее глазами. Похожим образом Великая Богиня как божественный кувшин с водой является хозяйкой верхних вод, дождя (*Илл. 33b*); и нижних вод, ручьев и потоков, которые проистекают из недр земли. Как показал Дж. Э. Смит, эта точка зрения, в частности, очевидно присутствовала в Египте[2]. В иероглифическом письме кувшин с водой, символ небесной богини Нут, также является символом женственности, «женских гениталий», «женщины» и женского принципа[3].

Небесная корова, Великая Богиня питает землю своим молочным дождем, а как матка она сосуд, который «разбивается» при родах, (*Илл. 36*) изливая воды, как земля, порождающая воду богиня глубин. По этой причине девственницас – это заключенный колодец, «запечатанный источник»[4].

Только принятие «мифологического восприятия» раннего человека, который переживает символически все, что затрагивает его эмоции, может позволить нам понять вполне значение этих символических тождеств: дарение молока = утоление жажды = дарение дождя = кувшин с водой; корова = женщина = земля = источник = порождение потока; и женщина = небеса = порождение дождя. Во всех этих тождествах земная вода принадлежит области живота-матки нижнего Женского, а небесная дождевая вода – области груди верхнего Женского.

Великая Богиня в целом есть символ творческой жизни, и части ее тела – это не физические органы, а нуминозные символические центры целых сфер жизни. По этой причине «саморепрезентация» Великой Богини, ее выставление своих грудей, живота, всего обнаженного тела – это форма божественной эпифании.

---

1 Hoernes, «*Urgeschichte*», p. 462.
2 См. Spence, «*The Religion of Ancient Mexico*», p. 116.
3 См. ниже, стр. 354

1 Относительно этого небесного свечения как проекции свечения бессознательного, ср. Jung, «*On the nature of psyche*», p. 190ff.
2 G. E. Smith, «*The Evolution of the Dragon*».
3 F. L. Griffith, «*A Collection if Hieroplyphs*».
4 Песн. 4:12.

Так что в критской культурной сфере обнажение грудей – это сакральное действие, относящееся к культу. Богиня и жрицы, отождествленные с ней, показывают свои полные груди – символы питающего потока жизни[1]. Широко распространенный «тип Астарты» Великой Богини, выдавливающей или показывающей свои груди, имеет то же значение. Там, где бьют в грудь в знак траура, напр., по Адонису, это означает, что они виноваты в том, что жизненный принцип не смог победить смерть. (*Илл. 33а*) В изображениях Великой Матери с Кипра, датированных периодом в несколько столетий, тождество сосуда – рожающей женщины и женщины с кувшином, показывающей свои груди, очевидно.

(*Илл. 37*) Обнаженная хеттская богиня, обращенная лицом вперед, стоящая на льве, питающая грудью своего ребенка, обладает нуминозной силой церемониального само-явления, тогда как приблизительно современная ей группа Исиды с Горусом (отдельно от головного украшения Хатхот) производит человеческое и личное впечатление. (*Илл. 38*) Без сомнений, это впечатление усилено нефронтальной перспективой изображения, но выражение лица Исиды и нежность, с которой она держит головку ребенка, производит совершенно обратное впечатление по сравнению с безразличной эпифанией хеттской богини.

Архетипическая ситуация отношений матери-ребенка наиболее очевидна в изображениях примитивных народов. Перуанский кувшин матери с ребенком поражает нас как одно из самых потрясающих изображений этого архетипа. Здесь аспект бесчеловечности почти перевешивает величие. Стеатопигический компонент несомненен, и снова женщина представлена сосудом, но также как несущая сосуд и держащая свои груди. Где-то сбоку от этой гороподобной массы, в которой впечатление слияния с землей усилено одеянием, опадающим с головы, висит человеческое существо, которое можно описать как нечто среднее между младенцем, стариком и обезьяном. Не

[1] Подобное свойство амазонок следует считать сакральным в том же смысле см. Pleard, «Die Ephesia von Anatolien», p. 62.

эта гигантская женщина, от которой малыш «за-висит» в буквальном смысле слова, смотрит прямо вперед, величественная и бесчувственная, монументально воплощая безразличие природы к живым существам, зависящим от нее.

Другой перуанский сосуд, (*Илл. 41*) возможно, еще более ясно показывает всю ничтожность человечка, цепляющегося за мать. Оба кувшина производят нуминозный эффект, вне зависимости от того, было ли их применение сакральным или мирским.

(*Илл. 39*) В нашем первом примере африканской скульптуры ребенок снова мал и зависим; здесь также сосуд стоит рядом с женщиной как сопутствующий символ, но впечатление от женщины совершенно иное. Это триумф дикого материнства, чье гордое, переполняющее наслаждение со всем его самоудовлетворением тесно связано с ребенком. Здесь мы не находим нежного и заботливого ухода Исиды за сыном, а скорее царские отношения мощной царицы с тем, что было от нее рождено, с тем, что от нее зависит и ею питается; здесь Женское переживает себя – и переживается – как мать, природа, земля и дарительница жизни.

Немного иным, но не менее величественным изображением является скульптура питающей Женщины народа йоруба. (*Илл. 43*) Эта женщина, будто на троне сидящая в неумолимом спокойствии среди детей, играющих вокруг нее, обладает отчетливо фаллическими грудями. Висящие груди, чего в Африке добиваются искусственно, здесь преувеличены, чтобы добиться фаллической формы, из которой творческая сила жизни изливается напрямую к приемлющему ребенку. Здесь архетипический символизм принимающего рта в связи с порождающей грудью в частности очевиден в своей аутентичной и подлинной форме.

(*Илл. 43*) На другом предмете скульптуры йоруба выражение кормящей женщины становится человечным и личным, несмотря на сакральный аспект работы, а именно, посох священника. Тем не менее, эта стройная, изысканная женщина – особенно спереди – не испытывает недостатка в величии. На-

висающие, тугие груди дают впечатление плодородия; здесь женщина подобна неподвижному растению, которое приносит плод со всех сторон: спереди – похожие на дыни груди, сзади – ребенка. Выражение и поза сына смелые, словно завоевывающие мир; оседлав женщину и вцепившись в нее, он полностью содержится в защитном овале, который поднимается с колен матери к грудям, профилю, головному украшению, а оттуда спускается к ногам.

«Примитивные» африканские изображения Великой Матери несут сходство даже с фигурой Исиды-Хатхор с царем как Гором (*Илл. 44*) – что не свойственно для элементарного типа Женского. Египетская фигура воплощает символическое богатство народа, в чье сознание через миф, ритуал и через историческую концепцию царства вошло Архетипическое Женское. Царь, Великий Индивид, бог среди людей и посредник между верхном и низом – он тоже остается ребенком великой Богини-Матери, матери всех богов, которая родила его, которая его переродит, и благодаря ей одной он является царем. Рогатая Хатхор, кормящей коровы небес, возвышаются над головой, корона которая украшена материнскими символами змеи и грифа. Он – трон, сидя на котором он владеет Египтом, а с нем и землей – ее центром плодородия. Действительно, все эти символы раскрывают обогащение, усложнение и уточнение оформляющего архетипа, но фундаментальная ситуация осталась той же: в личностной статуе, являющей ребенка Гора, и в африканских скульптурах, как и в до-римских сардинских статуях Богини Матери (*Илл. 16, 17*) , держащей своего живущего и умирающего сына, одновременно ребенка и мужчину.

Таким образом, Женское, дающее пропитание, везде становится почитаемым принципом природы, от которого человек зависит в удовольствии и боли. (*Илл. 45*) Именно через этот вечный опыт человека, который в своей зависимости от природы беспомощен, как дитя, как и дитя зависит от своей матери, фигура матери-ребенка будет вечно вдохновлять вновь.

Фигура матери-ребенка, таким образом, не означает регрессии к инфантилизму, в котором «взрослый» становится ребе-

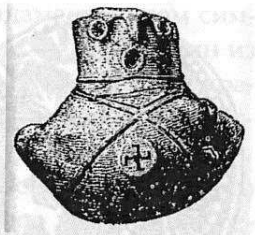


Рис. 20 . Урна с лицом и пупком
Глина, Троя, пятый слой

ком или движим ностальгией по любви матери к своему ребенку; скорее, человек в своем высшем отождествлении с ребенком переживает Великую Мать как символ жизни, от которого он сам, «выросший», зависит.

(*Илл. 4*) С «царским рельефом» в Абидосе мы оказываемся в ином контексте. Здесь появляется нечто новое, к чему мы можем прикоснуться только во время ухода. В фигурах, стоящих лицом к лицу, глаз к глазу, отношения матери-ребенка загадочным образом преображаются. Чарующее лицо юной матери обращено к мужчине, который, действительно, все еще является ребенком у нее в ладонях, но нежность Богини, держащей его лицо в ладонях, направлена к любимому сыну, а больше не к ребенку.

Женское состоит не только из кормящей груди, но в большей степени из живота-сосуда, порождающего все вещи. (*Илл. 48*) Потому кувшины в настоящих изображениях во всех отношениях «пузаты». У некоторых в центре круг, символизирующий и пупок, и женские гениталии. (*Рис. 20*) Здесь, как и в изображениях Изначальной Богини, этот «порождающий центр» несет на себе символ жизни.

Пупок как центр мира тоже архетипичен. Характерно, что многие святилища рассматривались как пупы мира, как, например, Храм[1] в Иерусалиме, святилище в Дельфах и так далее. Для нас значимо, что этот символизм бессознательно «включал» в себя женский символизм земли. Земля в смысле лона реальности рассматривается как женская, как пупок и центр, из которого питается вселенная[2]. Ср. сияющую парфянскую боги-

[1] Patai, «*Man and Temple*», pp. 85, 132.

[2] Детское представление о пупочном рождении происходит из этого архетипического символизма тождественности пупка с маткой как женским центром жизни.



Рис. 21. Пифос, дающий побеги
Монета, Финикия, III в. н.э.

ню светящей луны, (*Илл. 49*) у которой были не только сверкающие глаза, но и пупок, испускающий свет.

Сосуд с жизнью-пупком и руками-руками, располагающийся в группе богинь с поднятыми руками (*Илл. 27a*) является только одним примером распространенного по всему миру отождествления богини с «горшком», символом живота par excellence.

(*Илл. 68*) Великая Богиня, например, Иштар, с ветками или колосами злаков, растущими из ее спины[1], находит соответствие в изображении на монете из Финикии, отлитой в эпоху римского императора Гордиана III (*Рис. 21*), большого сосуда, пифоса, который с двух сторон подпирают сфинксы, а из-за «плечей» растут ветви или колосы, т.е. из-за пространства между «телом» и «горлышком» сосуда. На Кипре горшки, называемые *kernophorai*[2] тоже почитались как богини, но отождествление Богини-Матери с горшком не ограничено древней средиземноморской культурой. Дж. Э. Смит верно сказал: «Мать-Горшок – это действительно фундаментальная концепция во всех религиях, она распространена практически по всему миру. Отождествление горшка с Великой Матерью глубоко укоренено в древних верованиях на большей части мира»[3]. Бриффо[4] также продемонстрировал присутствие Богини-Матери как горшка в южной Индии, где, например, группа из семи богинь почиталась в форме семи горшков[5], так же, как и в Северном Борнео и на Филиппинах.

Священные сосуды находились на особом попечении жриц не только в Элевсине, но и среди весталок в Риме, в Перу, в Да-

[1] Cf. Jeremias, «*Handbuch der altorientadischen Geisteskultur*», p. 113, fig. 89.
[2] Briffault, «*The Mothers*», Vol. I, p. 474.
[3] G.E. Smith, pp. 182, 199.
[4] Briffault, Vol. I, pp. 474 ff.
[5] Whitehead, «*The Village Gods of South India*», p. 36.

гомее[1]. Это установление укоренено в фундаментальном символическом и социологическом значении горшка. Это один из первоначальных символов женщин, ведь изготовление и украшение гончарных изделий находятся среди изначальных обязанностей женщин.

В этой связи Бриффо пишет: «Гончарное мастерство – это женское изобретение; первым гончаром была женщина. Среди всех примитивных народов керамическое искусство оказывается в руках женщин, и только под влиянием продвинутой культуры оно становится мужским занятием. В каждом уголке мира, где среди аборигенов существует производство гончарных изделий, мужчины в нем в не участвуют; как в британской центральной Африке, где для мужчины считается неуместным заняться изготовлением горшков. Это искусство находится исключительно в руках женщин в Северной Америке, Центральной и Южной Америке, и в тех местах Малайского архипелага и полуострова, Меланезии и Новой Гвинеи, где это искусство практикуется как местное производство. На Никобарских островах гончарным делом занимаются только женщины, а на Андаманских островах им занимаются только женщины на северном острове, тогда как как на южном и мужчины тоже делают горшки. На высокогорье Памир в Центральной Азии женщины производят все гончарные изделия, и их посуда ценится за их художественный вкус. Среди народа кота в горах Нилгири гончарным делом занимаются только женщины; то же самое и среди диких племен в Бирме. Общепризнанно, что на большей части Африки гончарные изделия производятся только женщинами. Зулусская традиция приписывает изготовление первого горшка первой женщине. Среди некоторых хамитских народов Уганды это производство под азиатским влиянием взяли в руки мужчины, как и в некоторых частях Конго. Это, однако, исключительные случаи. Из семидесяти восьми племен, открытых этнологами, приписанных к Бельгийскому Музею Конго, мужчины не прикасаются к изготовлению гончарных изделий в шестидесяти семи; остальные – это исключения, возникшие в

[1] Briffault, Vol. I, p. 475.

особых обстоятельствах, которые почти в каждом случае легко можно отследить»[1].

Бриффо далее приводит примеры и доказательства из Конго, Уганды, Новой Гвинеи, Тенерифе, Алжира, Туниса, Нубии, Пиринеев, Гибридов, Мексики и Бразилии; среди пигмеев, бушменов и других. Доисторическая культура изготовления гончарных изделий также находилась в ведении женщин, ведь это сакральное, творческое действо, одна из «изначальных мистерий Женского»[2].

Сакральное отношение женщины к горшку происходит от символического значения формы, которое мы уже обсудили, а также от символического значения материала, из которого сделан горшок, а именно, глины, ведь глина принадлежит земле, которая находится в отношении *соучастия* с Женским. Как один пример из многих, мы процитируем индейцев Эквадора, о которых написано: «Так, например, индейская женщина должна производить глиняные сосуды и заниматься этой утварью, ведь глина, из которой они сделаны, как и сама земля, женская – то есть, обладает душой женщины»[3].

Из этих символических оснований возникает сакральный подчеркнутое разделение труда между полами, которое всегда покоится на символическом и мифологическом, и никогда на «практическом» основании. По этой причине область, принадлежащая изначальным мистериям Женского, является табу и опасна для мужчин. «В Восточной Африке, среди нанди, ни один мужчина не может приближаться к хижине, где женщины занимаются изготовлением горшков, или же наблюдать за их изготовлением. Если мужчина возьмет женский горшок и поместит его на огонь, он непременно умрет»[4].

Дальнейшие патриархальные религии и мифологии приучили нас рассматривать мужского бога как создателя, который, как Хмун в Египте или YHWH в Ветхом Завете, создал человека

[1] Briffault, Vol. I, pp. 466-70.

[2] См. ниже, стр. 333.

[3] Karsten, «Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Equador», p. 12.

[4] Sir Claud Hollis, «*The Nandi*», pp. 35f.

из глины. Созданный из земли (*adamah*), первый человек был назван Адамом, и параллели этому мифу можно найти в Греции, Индии и Китае[1]. Но изначальный, лежащий в основе слой знает о женском созданном существе. Около 2000 г. до н.э. средиземноморский регион переживал возрождение Богини-Матери, которая, по-видимому, была доминирующим божеством двумя тысячами лет раньше[2]. Вавилонский фрагмент содержит заклинание по рождении ребенка, в котором упоминания об Аруру-Иштар как о горшечнице[3] и создательнице сохранились с гораздо более раннего периода. В его ассирийской версии мы читаем:

[...они целов]али ее ноги,
[говоря: «Создательницей человечества] зовем мы тебя;
[Госпо]жой всех богов да будешь ты прозываться!»
[Они вышли] к Дому Судьбы,
[Нин]игику-Эа [и] мудрая Мама[4].
[Четырнадцать материнских] лон слились,
Чтобы топтать перед ней глину.
[...] Эа говорит, читая перед ней заклинание.
Сидя перед ней, Эа заставил ее читать заклинание.
[Мама чит]ала заклинание; когда она закончила заклинание,
[...] она приблизилась к глине.
[Четырнадцать кус]ков она отщипнула; семь кусков она положила справа,
[Семь кус]ков она положила слева; между ними она поместила кирпич.
[Эа] стоял на коленях на циновке; он открыл свой пупок;
[...он п]озвал мудрых жен.
Из [семи] и семи материнских лон семь породили мужчин,
[Семь] породили женщин.
Материнское Лоно[5], создательница судьбы,
Парами она сочетала их,
Парами она сочетала их перед собой.
Формы людей образовала Мами.

[1] Jeremias, «*Handbuch*», pp. 182f.

[2] Cf. Mode, «*Indische Fruhkulturen*», esp. p. 60.

[3] Jeremias, p. 253.

[4] Эа: бог земли и воды. Мама или Мами: Богиня-Мать.

[5] Это и "рожающая" (восемью строками ниже) - ссылки на Богиню-Мать.

В доме рожающей женщины в родах,
Семь дней должен лежать кирпич.
… из дома Ма, мудрой Мами.
Раздосадованный утешится в доме рожающей.
Пока Рождающая рожает,
Путь мать ребенка родит [сам]а[1].

Создание горшка – это такая же часть творческой активности Женского, как и создание ребенка, т.е. человека, который, как горшок, часто мифологически создавался из земли.

Там, где нечто загадочное, нечто непостижимое для человеческого сознания движет всего человека к его глубинам, всегда присутствует мистерия. В этом смысле творение – это нуминозная мистерия, и от этой мистерии человек «отвращается», что часто неправильно понимают как «стыд».

В изготовлении горшков женщина переживает эту изначальную творческую силу; Женское переживает себя как Создателя жизни. Такие переживания поражают сильнее всего, когда образуется нуминозная фигура, культовый сосуд, например, и мы знаем, какую огромную роль сакральный сосуд играл в изначальной эре, в частности, как носитель магического действия[2]. В этом магическом приложении сущностные особенности женского трансформирующего типа связаны с сосудом как символом трансформации. Именно это имелось в виду, когда о тех, кто переродился в ритуале инициации, говорилось: «И теперь, когда белый цыпленок выбирается из яйца, мы как свеже-обожженные горшки»[3].

Женское, дающее укрытие и защиту, объемлет жизнь семьи и группы в символе дома. Этот аспект появляется в так называемых домовых урнах, сосудах, созданных в форме домов[4]. И до наших дней женский тип сосуда, поначалу пещеры, позднее дома (смысл в том, чтобы быть внутри или находиться в укрытии, под защитой, согретым в доме), несет с собой связь с изначальной вмещенностью в матку.

[1] Tr. Speiser in Pritchard, «*Ancient Near Eastern Texts*» pp. 99f.
[2] Childe, «*New Light on the Most Ancient Near East*», pp. 74ff.
[3] Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten».
[4] Hoernes, p. 525; figs., pp. 527, 529.



Рис. 22. Женский торс
Рельеф в святилище, Истрия (Югославия), ок. 700-300 вв. до н.э.

В своей функции зачатия и рождения Женское, конечно, по большей части не подходит для пластического изображения. Мирские изображения родов не принадлежат к настоящему контексту, за исключением уникального истрийского рельефа, на котором Женское показано питающим, защищающим и рождающим одновременно[1]. (*Рис. 22*)

(*Илл. 50*) Безусловно сакральна статуя рожающей мексиканской богини; однако, на ее позитивный элементарный тип наложен и ее ужасный аспект – ведь ясно, что она носит кожу жертвы.

(*Илл. 48*) В фигурах Баубо из Приены живот женщины как тип представлен не сосудом; скорее, живот богини представляет нуминозный символ плодородия. Поскольку фронтальная позиция богини во всех ее женских особенностях проникнута нуминозным, исходящим от нее как очарование добром и злом, та ограниченность зоной живота или матки выражает *нечеловеческий* ужасающий аспект, радикальную автономию живота против всех «высших центров» сердца, груди и головы, придавая ему священный статус. Здесь снова акцент делается на нуминозную силу порождающего принципа, а не на сексуальную привлекательность.

Воцарившиеся обнаженные женские фигуры микенских культов[2], из которых фигура из Дельф[3] (*Илл. 55a*) представляет собой позднее ответвление, находятся в группе, простирающейся от Ура[4] и Лагаша[5] в Вавилонии; от Крита[6] и Египта до Индии[7], имея точные соответствия в Центральной Америке со

[1] Ibid., p. 474.
[2] Picard, «Die Grosse Mutter», p. 105.
[3] Nilsson, Pl. 16, 3.
[4] Mode, fig. 174.
[5] Ibid., fig. 168b.
[6] Ibid., fig. 169.
[7] Ibid., fig. 171.

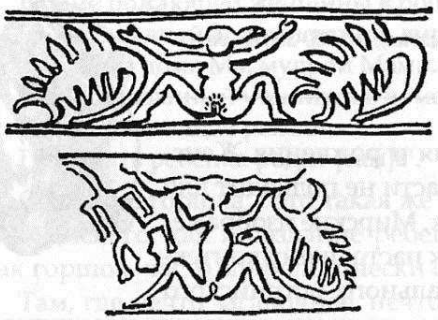


Рис. 23. Цилиндрические печати
Ур, Вавилония

всем ее совершенно неза висимым развитием.

Хотя у нас нет точной информации о фигуре из Икстлана де Рио, она безусловно, изображает богиню[1]. (*Илл. 53*) Само-выставление рожающей женщины или богини, раздвигание ног, чтобы показать генитальную область, представляет собой ритуальный акт, что доказано в широко из вестной сцене, когда Баубо раздевается перед горюющей Де метрой, а также ритуальным раздеванием Хатхор[2].

Маленькая фигурка Исиды с раздвинутыми ногами, сидящей на свинье[3] и держащей мистическую лестницу в руках, (*Рис. 25*) характерен для настоящего контекста. Свинья – это символ Ар хетипического Женского, и она появляется везде как жертвенное животное Богини Земли; она приносилась в жертву Деметре в Тесмофории[4], и с той же целью использовалась в Риме. Пикар группирует нашу эллинистическую терракоту с другими, на ко торых обнаженная Исида сидит в той же позе на перевернутой корзине, «корзине мистерий», а Деметра сидит на урне Ловате ли (в Александрии) или саркрофаге из Торре-Нове[5].

Изображение щенящейся суки на древней греческой печати в форме скарабея (*Илл. 51*) было истолковано ее владельцем как «териоформическое изображение Гекаты-Артемиды»[6]. Он по казал, что позу, в которой выставлены гениталии, принимаю

[1] Метки на плечах связывают эту фигуру с нашей «крылатой богиней» (Илл. 52). Burlanel, «*Ancient Mexico*», p. 82, Pl. 42.

[2] Cf. Herodotus, «*History*», Book. II.

[3] Seligmann, «*Der bose Blick und Verwandtes*», Vil. II, p. 293.

[4] Picard., p. 105.

[5] Ibid., p. 106.

[6] Reitler, «*A Theriomorphic Representation of Hecate-Artemis*». Я очень обяз д-ру Рейтлеру также за фотографию.

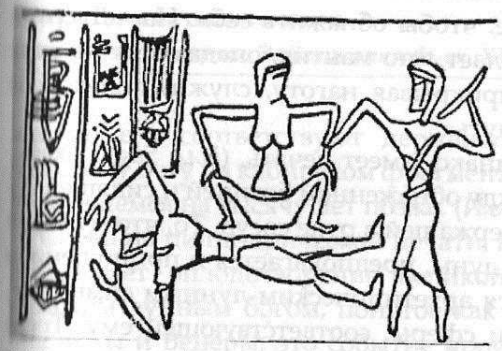


Рис. 24. Цилиндрическая печать
Лагаш, Вавилония



Рис. 25. Исида, сидящая на свинье
Терракота

многие животные, такие как собака, кошка или лошадь, рожая своих детенышей, и что это характерное нуминозное изображение, которое иначе было бы невозможно понять. Но «с точки зрения наиболее очевидной особенности, общей для всех этих изображений», – наконец заключает он, – «выставление генитальной области, истолкованное как символизация плодородия, наиболее вероятно, чем любое другое». Здесь, как и в большинстве работ, охарактеризованных как «изображения родов», беременное лоно бросается в глаза своим отсутствием; таким образом, выставление генитальной области и преувеличенные соски определенно ведут к их наиболее общей интерпретации как животной богини, символизируюзей плодородие.

(*Илл. 54*) В случае обнаженной богини на сирийских цилиндрических печатях, которая наследует обнаженным богиням евфратской культуры[1], обнажение генитальной области имеет безусловное сакральное значение. Тогда как на двух из этих цилиндров (*Илл. 54d, g*) богиня поднимает низ одеяния, демонстрируя свою обнаженность, на третьем (*Илл. 54e*) она отбрасы-

[1] Porada and Buchanan, «*Corpus of Ancient Near Eastern Seals*», Vol. I, figs. (Syrian) 944, 940, 946, 937; (Babylonian) 504, 503, 505.

вает назад свое одеяние, чтобы обнажить себя. На четвертом (*Илл. 54b*) она так не делает, «но мантия, опадающая на одну ногу, совершенно не прикрывая наготу, служит только для того, чтобы ее подчеркнуть»[1].

Особую важность, однако, имеет печать, (*Илл. 54g*) показывающая верующего между обнаженной богиней и сидящей божественной фигурой, держащей в руке сосуд. То, что мужской бог с сосудом – это бог луны, предполагается и приношением зайца, который является архетипическим лунным символом и знаком полумесяца и сферы, соответствующей ему. Тогда как круг с полумесяцем обычно считается указывающим на связь между солнцем и неполной луной, скорее, он указывает на полную луну, т.е. лунный символ полноты. Звезда, с другой стороны, принадлежит обнаженной богине, рядом с которой находится рыба, символ богини плодородия[3], богини воды и морей. (Мы несколько раз упомянули архетипический характер лунного оплодотворяющего значения для Женского[4].)

Сосуд, который на печати держит божественная фигура, соответствует микенскому золотому сосуду[5]; и сосуд, и поза дер-

[1] Ibid., text, p. 124. Эти цилиндрические печати открывают архетипические символы, которые мы будем встречать снова и снова. Бык, на котором стоит бог ня – это символ маскулинности; он – оплодотворяющий мужской бог-спутник, чь изображение в виде животного в некотором смысле ставит его ниже богини (с мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 39ff.). Грифы – это широко и вестные символы Богини-Матери, в частности, в Египте (см. ниже, стр. 164). Ры и заяц (cf. мифологический раздел в Layard, «*The Lady of the Hare*») – это символ плодородия, как и птица, которую, скорее всего, следует считать голубем в ви соответствующей связи голубя с великой Богиней Любви в Малой Азии, Инди Крите и Греции.

Звезда, полумесяц и звезда в полумесяце – это звездные символы, указывающие на Великую Богиню как царицу неба (*Илл. 54d*) и, в частности, ночного неба, с которым архетипически связаны планета Венера и луна, как в Европе, та и в Америке. Эта связь между обнаженной богиней и полумесяцем очевидна печати, принадлежащей к этой группе, (*Илл. 54g*) где этот символ появляется на другом конце поднятой мантии богини (Porada and Buchanan, fig. 988).

[2] Cf. Layard, «*The Lady of the Hare*».

[3] Cf. Atargatis, Decreto, the water sprite, etc. («*Origins*», p. 71). (*Илл. 54g*)

[4] Briffault, «*The Mothers*», Vol. II, pp. 582-92; мое «Uber den Mond».

[5] Porada and Buchanen, text, p. 124.



Рис. 26. Дочь на голове матери
Мраморная статуэтка, Эгейские острова, ок. XVI в. до н.э.

жащего его соответствуют держащему сосуд мужскому богу на кабирском фрагменте из Фив, появившемся на тысячу лет позже. (*Илл. 159c*)

Сцена на цилиндрической печати, вероятно, изображает оплодотворение Великой Богини мужским лунным богом, понятое как соединение луны и Венеры; это событие происходит в области Архетипического Женского, материнского божества грифов, правящего здесь. Это подтверждает интерпретацию мистерий Кабиров, начатую Кереньи[1]; таким образом, эти мистерии оказываются продолжением гораздо более древних матриархальных мистерий Великой Матери, истолкованных в патриархальных терминах.

Интересно отметить, что обнаженную богиню сопровождают две одетые девочки[2], тогда как в другом случае маленькая обнаженная дочь-богиня стоит перед одетой богиней-матерью. (*Илл. 54f*) Оба примера указывают на преемственность религиозных отношений, связь между матерью и дочерью-богинями. Такая связь очевидна здесь и на Крите (*Илл. 146a,b*), где многие печати изображают «служанок» или, скорее, дочерей, стоящих перед Богиней. Эти отношения приобрели свою самую значимую форму в мистериях Деметры-Коры в Элевсине[3]. Эгейская фигура[4], (*Рис. 26*) показывающая генеалогию матери-дочери как женское семейное древо с дочерью, стоящей на голове матери, также принадлежит к этому контексту.

Как мы уже можем понять, зачинающая женщина часто появляется как приемлющий сосуд; изображения женщины со змеями почти всегда указывают на эти отношения женщины

[1] «The Mysteries of the Kabeiroi».

[2] Porada and Buchanan, fig. 937.

[3] См. ниже, стр. 359.

[4] Hoernes, p. 60.

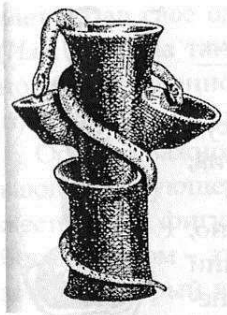


Рис. 27. Сосуд со змеей
Глина, Крит, поздний минойский II период

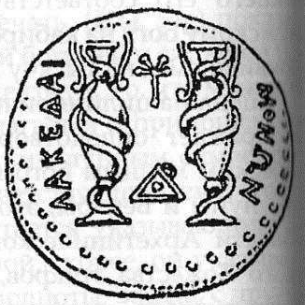


Рис. 28. Амфоры, обвитые змеями
Монета, Спарта

с производящим потомство мужчиной[1]. Лучше всего известны изображения женщины со змеями, найденные на Крите. (*Рис. 27*) Здесь Женское может принять форму сосуда или соответствующего женского символа – гробницы, чаши и так далее – или же может появиться в человеческой форме как богиня или жрица, неся змею в руках или дважды обвитой вокруг тела. В любом случае, змея общается с Женским со знанием дела[2].

Связь между сосудом и змеей играет важную роль в Элевсинских мистериях; (*Рис. 28*) это также иллюстрируется спартанской монетой и поздним изображением алхимической реторты, (*Илл. 57*) чей характер женского сосуда очевиден, обвитой стеклянной змеей. Связь между богиней и змеей появляется в греческих и римских изображениях, а также на египтианизи-

[1] Змея как мужчина принадлежит к типу Архетипического Мужского и потом не может быть изучена в данной работе; но стоит отметить, что роль полузмеино мужской божественной фигуры как оплодотворяющей низшей хтонической сил не ограничена греческими гигантами или полиформом Нереем или Питоном. Во можно, древнейшее изображение можно найти на цилиндрических печатях акка ского периода (Porada and Buchanan, figs. 216-19), где она появляется с богин растительности под полумесяцем, а также в других символических группировка Также ср. ниже, стр. 170, 180, 259.

[2] Связь Богини со змеей простирается от Крита через Элевсины и Деметру Афине, чье происхождение от до-эллинистического критского пантеона подтверждается змеей, которая ее сопровождала.

рованных изображениях Атаргатис и на монете, изображающей Исиду. (*Илл. 58-61; Рис. 29*)

Змея столь универсальна и поливалентна как символ, что в этой работе мы не не сможем углубиться во все области ее значений[1]. Наряду со своей уроборической природой, символ змеи может оказываться и женским. Поскольку женский сосуд творит, матка – это священная территория, подлинно нуминозная особенность символизма тела, и как все нуминозное, она амбивалентна и двусмысленна. Змея связана с ней в подчиненной роли. Как мужской и фаллической роли, она появляется как часть Женского или один из ее спутников. Потому змея на Крите и в Индии – атрибут женского божества, и в то же время ее мужской фаллический спутник.



Рис. 29. Исида со змеями
Монета, Египет, I в. до н.э.

Сексуальный характер змеи становится отчетливым только после преодоления уроборической фазы и кристаллизации принципа противоположностей, например, змеи и сосуда.

Для наших целей достаточно указать на связь между мужским оплодотворяющим символизмом и сосудом; связь, которую можно проследить через многие символические сферы. Как низшая земная змея плодородия, змея является частью Богини-Земли, и как подземная вода она оплодотворяет ее лоно; или же она может представлять верхние или небесные воды, змею духа-*nous*, который входит в женскую душу и наставляет ее (например, как Святой Дух) или же оплодотворяет через соблазнение.

Двусмысленное, то есть дарующее жизнь и приносящее смерть очарование матки Великой Богини было еще живо тысячью лет спустя на картине, где обнаженная Венера в мандорле, символизирующей женские гениталии, появляется в группе

[1] Cf. Jung, «*Symbols of Transformations*», index, s.v. «snake».

мужчин различных времен, которые были известны как ее великие любовники. (*Илл. 62*)

Смена времен очевидна на картине Венеры эпохи Возрождения. С развитием патриархата Великая Богиня стала Богиней Любви, и сила Женского была сведена к силе сексуальности. Ибо мужчины очарованы блестящим лоном Богини, божественное сияние которого видимо, бесплодно[1].

Амбивалентность целого, которое символически означает Женское, которое стало амбивалентным, очевидно в странных гениях, сопровождающих Богиню. Эти крылатые создания, подние формы душ, изображенных в форме птиц, над которыми правит Богиня – это Купидоны, но у них уродливые птичьи когти. Эти лапы, которые раньше были естественной частью птичьего тела, теперь производят впечатление архаичного остатка, означающего зло. Угрожающие когти птиц – среди разрывающих атрибутов Архетипического Женского, как у сирен и гарпий[2]; здесь, как это часто бывает, они были перенесены на мужские фигуры-спутники.

Птичий характер женщины в первую очередь указывает на ее связь с небесами. Но этот архетипический символ обладает позитивным дарующим жизнь и негативным приносящим смерть аспектами. Египетская Богиня-Мать как гриф дает защиту и укрытие, но она в то же время является приносящей смерть, пожирающей трупы богиней смерти. Подобным же образом гарпии имеют и позитивные, негативные значения. На картине эпохи Возрождения, однако, гении держат оружие, а птичьи когти символизируют ненасытные импульсы, вращающиеся вокруг Золотой Афродиты, околдовывающей и сокрушающей людей, порабощенных ее земным раем.

(*Рис. 126*) Среднее звено между месопотамской богиней и Венерой Возрождения, чьи негативные компоненты уже дифференцировались, можно найти на эллинистическом рельефе (*Илл. 63*) изображающем сирену с крыльями и птичьими когтями.

[1] Ср. нашу последнюю главу.

[2] Эта особенность также не нова; самое раннее из известных изображений вероятно, можно найти у крылатой богини периода Исиды-Ларсы в Месопотамии.

ин. Это обнаженное женское создание появляется как инкуб, восседающий на столь же обнаженном и очевидно спящем мужчине; она, как показывают дионисийские символы на рельефе, к области мистерий. Она – очаровывающая, соблазняющая, оргиастическая и кошмарная форма Женского[1], чей амбивалентный характер по отношению к мужскому эго начинает тогда, когда избыточная сила и притяжение нуминозного становится дезинтегратором сознания, и потому воспринимается как негативная и разрушительная.

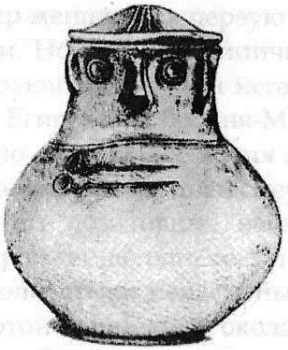
(*Илл. 64*) На первый взгляд, изображение богини плодородия из Бали с подчеркнуто беременным животом и упругими фаллическими грудями, кажется, принадлежит к группе богинь, представляющих позитивную сторону Женского. Но выражение лица и, в частности, рта, несомненно, имеет в себе нечто демонически негативное, нечто похотливо жестокое. (*Илл. 50*) Как и мексиканская богиня деторождения и Горгона, (*Илл. 70*) она является Ужасной Матерью, проявляющей негативный элементарный тип Женского.

[1] Hoernes, p. 60. Месопотамская богиня Лилит имеет тот же негативный характер.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Илл. 31a. Женская культовая статуэтка
Глина, Пруссия, IX-VII вв. до н.э.



Илл 31b. Сосуд с изображением
Глина, Пруссия, VIII-IV вв. до н.э.



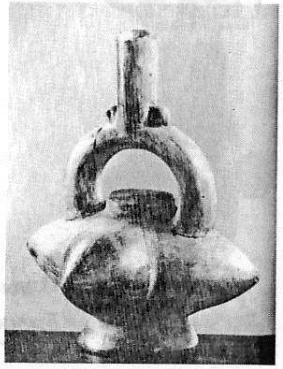
Илл. 32. Мать и ребенок
Терракота, Кипр, XX-XVIII вв. до н.э.



Илл. 33a. Сосуды с изображениями: женщины-вазы
Терракота, Кипр, XII-VI вв. до н.э.



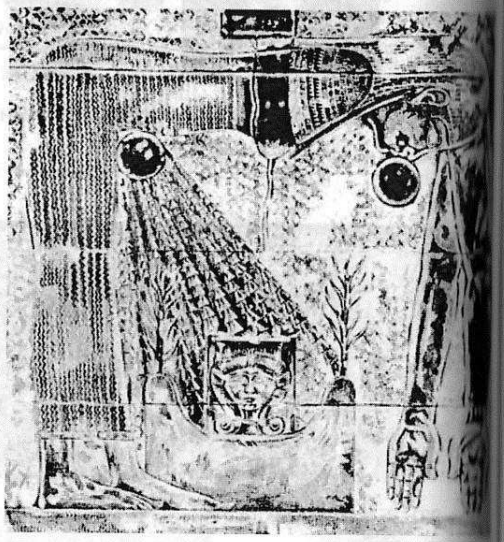
Илл. 33b. Богиня дождя с богом погоды в колеснице
Цилиндрическая печать, Месопотамия, аккадский период



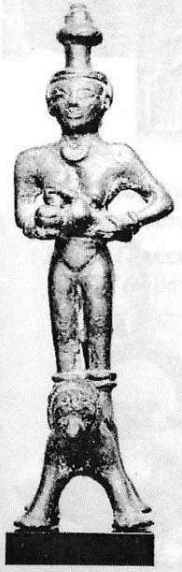
Илл. 34. Сосуд с четырьмя грудями
Терракота, Перу, до-колумбова эпоха



Илл. 35. Диана Эфесская
Алебастр и бронза, Рим, II в. н.э.



Илл. 36. Богиня Нут
Потолочный рельеф, храм Хатхор, Дендера, Египет, римский период



Илл. 37. Богиня, держащая ребенка, на льве
Бронза, хетты, ок. 1300 г. до н.э.



Илл. 38. Исида с Гором
Медь, Египет, ок. 2040-1700 г. до н.э.



Илл. 39. Мать и ребенок
Дерево, Бельгийское Конго



Илл. 40. Мать и ребенок
Разрисованный сосуд, Перу, до-колумбова эпоха



Илл. 41. Мать и ребенок
Разрисованный сосуд, Перу, до-колумбова эпоха



Илл. 42. Мать и ребенок
Дерево, йоруба, Нигерия



Илл. 43. Мать и ребенок
Дерево, йоруба, Нигерия



Илл. 44. Исида-Хатхор, кормящая Гора
Бронза, Египет, VIII-VI вв. до н.э.



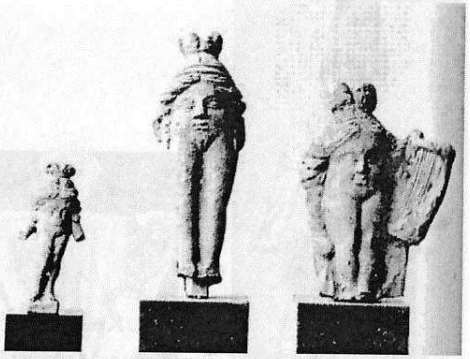
Илл. 45. Кельтская Богиня-Мать
Камень, II в. н.э.



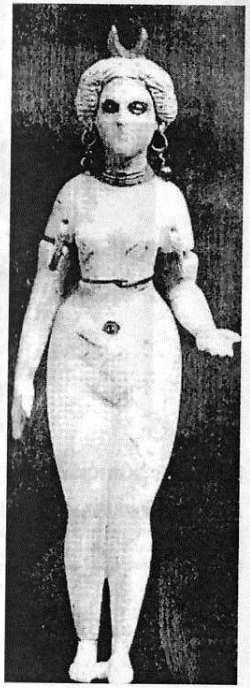
Илл. 46. Богиня с юным богом
Бронза, Сардиния, доисторический период



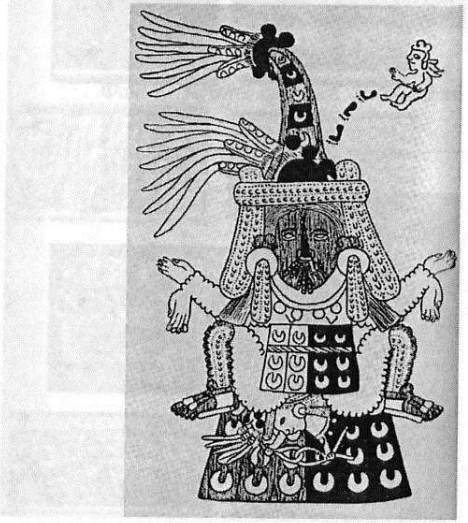
Илл. 47. Богиня с мертвым юным богом
Бронза, Сардиния, доисторический период



Илл. 48. Статуэтки Баубо
Терракота, Приена, Малая Азия, V в. до н.э.



Илл. 49. Богиня
Парфия, ок. I-II вв. до н.э.



Илл. 50. Богиня Земли Тлацольтеотль
Из Ацтекского Кодекса

Илл. 51. Геката-Артемида как щенящаяся сука

Печать в форме скарабея, архаический ионийский стиль





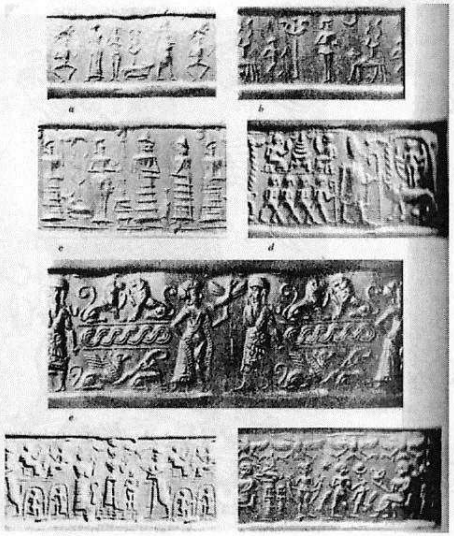
Илл. 52. Крылатая богиня

Терракота, Мексика, до-колумбова эпоха



Илл. 53. Женская статуэтка

Глина, Мексика, до-колумбова эпоха



Илл. 54. Обнаженная богиня

Цилиндрическая печать, Вавилон, I династия, и Сирия, XV в. до н.э.



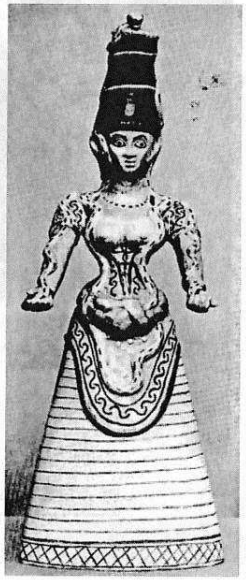
Илл. 55b. Сосуд: женская фигура и змея

Терракота, Крит, ранний минойский II период



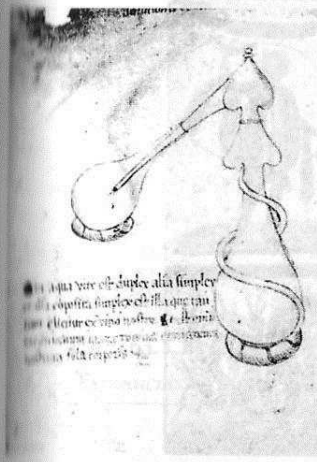
Илл. 55a. Обнаженная фигура на престоле

Терракота, святилище в Дельфах



Илл. 56. Змеиная богиня

Фаянс, Крит, средний минойский III период



Илл. 57. Алхимический сосуд

Из Флорентийского Кодекса, XIII в.



Илл. 58. Змеиная Богиня

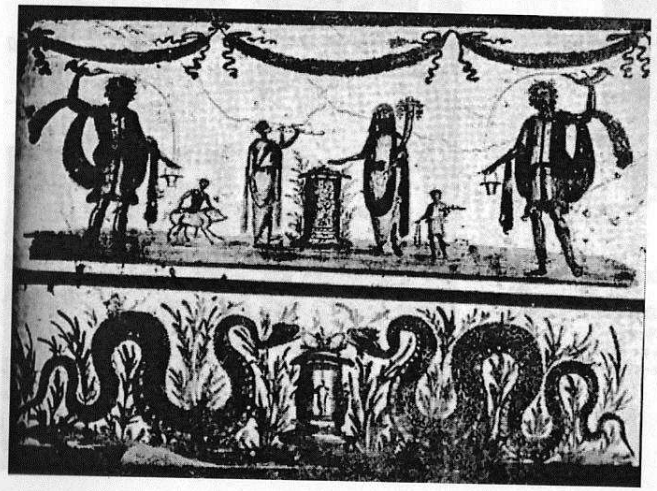
Терракота, Греция, VI в. до н.э.



Илл. 59. Атаргатис, или Dea Syria
Бронза, Рим



Илл. 60. Церера
Терракотовый рельеф, эллинистический период



Илл. 61. Церемония в честь Цереры
Фреска, Помпея



Илл. 62. Триумф Венеры
Изображение на подносе, Школа в Вероне, начало XV в.



Илл. 63. Сирена как инкуб
Эллинистический рельеф

11 НЕГАТИВНЫЙ ЭЛЕМЕНТАРНЫЙ ТИП

Тело-сосуд и ситуация матери-ребенка, т.е. позитивный элементарный тип Женского, происходит из глубочайшего личного опыта, из опыта вечно человеческого; и даже будучи спроецирована за край небес и земли, все равно сохраняет свою близость центральному личностному феномену женской жизни.

Негативный элементарный тип, однако, появляется в проективном кольце символов, которое, в отличие от позитивного элементарного типа, происходит не из видимых отношений матери-ребенка. Негативная сторона элементарного типа скорее зарождается во внутреннем опыте, и мучение, ужас и страх перед опасностью, которые означают Архетипическое Женское, не могут быть выведены из каких либо действительных или очевидных атрибутов женщины. Но поскольку мы постоянно обнаруживаем эти негативные психические реакции в столь частой связи с Ужасной Матерью, то следует задать вопрос: какова основа этого изначального человеческого страха и как его интерпретировать?

Мы неоднократно привлекали внимание[1] к тому основному психическому факту, что человеческое сознание переживается как «мужское», и что мужское отождествляло себя с сознанием и его ростом везде, где развивался патриархальный мир.

С другой стороны, как мы показали, бессознательное, тот слой, из которого сознание появляется в процессе человеческой истории – и в процессе индивидуального развития – воспринимается относительно этого сознания как материнское и женское. Это не означает, что все бессознательные содержания символически появляются как женские. Бессознательное содержит как женские, так и мужские силы, тенденции, комплексы, инстинкты и архетипы, как и в мифологии есть мужские и женские боги, демоны, духи, животные и так далее. Но в целом сознание рассматривает бессознательное символизированным как женское, а себя видит мужским.

Фазы развития сознания затем являются как эмбриональная вмещенность в мать, как детская зависимость от матери, как отношения возлюбленного сына с Великой Матерью, и, наконец, как героическая борьба мужского героя против Великой Матери. Иными словами, диалектическое отношение сознания к бессознательному принимает символическую, мифологическую форму борьбы между Материнским-Женским и ребенком, и здесь растущая сила мужчины соответствует увеличивающейся силе сознания в человеческом развитии.

Поскольку освобождение мужского сознания от женско-материнского бессознательного – это трудная и болезненная борьба для всего человечества, ясно, что негативный элементарный тип Женского происходит не из тревожного комплекса «мужчин», а выражает архетипическое переживание всего яйца, мужчин и женщин одинаково. Ибо в той мере, в какой женщина участвует в развитии сознания, она также обладает символическим мужским сознанием и может переживать бессознательное как «негативное женское».

Символизм Ужасной Матери преимущественно заимствует свой символизм «изнутри»; можно сказать, что негативный элементарный тип Женского выражается в фантастических, химерических образах, которые происходят не из внешнего мира. Причиной тому то, что Ужасная Мать – это символ для бессознательного. И темная сторона Ужасной Матери принимает форму чудовищ, в Египте ли, Индии, Мексике, Этрурии, на Бали или в Риме. В мифах и сказках всех народов – и даже в нынешних ночных кошмарах – ведьмы и вампиры, упыри и призраки нападают на нас, одинаково ужасающие. Темная половина черно-белого космического яйца, представляющего Ар-

[1] См. мое «*Origins and History of Consciousness*», p. 42.

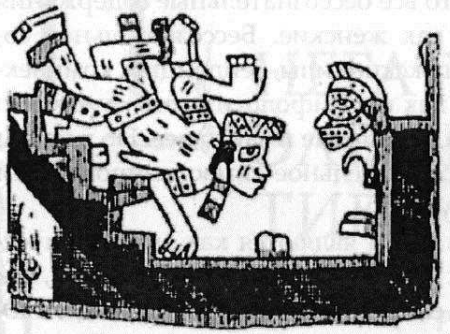


Рис. 30. Утроба земли
Ацтеки, из кодекса

хетипическое Женское, по
рождает ужасные фигуры
которые проявляются как
темная, страшная сторо
на жизни и человеческой
психики. Как мир, жизнь
природа и душа пережи
вались как порождающая
и питающая, защищающая и согревающая Женственность, так
и их противоположности воспринимаются в образе Женского
смерть и разрушение, угроза и боль, голод и нагота являются
как беспомощность в присутствии Темной и Ужасной Матери.

(*Рис. 30*) Так лоно земли становится ужасной пожирающей
людей утробой преисподней, и рядом с плодородным лоном и
защищающей пещерой в земле и горе разверзается бездна ада
темная дыра в бездны, пожирающее лоно могилы и смерти
тьмы без света, ничто. Ибо та женщина, что порождает жизнь
и все живые вещи на земле, также забирает их обратно в себя
преследует своих жертв, ловит их западнями и сетями. Болезнь
голод, неприятности, война, наконец – ее помощники, и среди
всех народов богини войны и охоты выражают человеческое пе
реживание женщины как жаждущей крови. Эта Ужасная Мать
голодная земля, которая пожирает своих детей и жиреет с их
трупов; (*Рис. 31*) это тигр и гриф, гриф и гроб, поглощающий
плоть саркофаг, прожорливо лакающий кровавое семя людей и
зверей и, будучи оплодотворен и насыщен, выбрасывает их к но
вому рождению, швыряя их к смерти, снова и снова к смерти[1].

В Индии переживание Ужасной Матери приняло свою са
мую грандиозную форму в Кали, «темной, вечно пожирающей

[1] Относительно двойственного характера Богини-Матери, связи между ри
алами плодородия и кровавыми жертвоприношениями и Ужасной Матери в Егип
те, Ханаане, на Крите и в Греции ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*
«The Grate Mother».

Рис. 31. Вход в «Тигровую пещеру»
Хам Удайягири, Индия



Госпоже с гирляндой из кос
тей, стоящей посреди чере
пов»[1].

(*Рис. 32*) В самой ранней
индийской культуре, то есть,
в храмовых поселениях в до
лине реки Жоб, в северном
Белуджистане, мы находим фигуры Ужасной Матери. О них
Стюарт Пиггот пишет: «... под капюшоном из чепца или шали
у них высокие, покатые лбы над широкими глазницами, носом
в форме совиного клюва и зловеще искаженным ртом. Общая
картина ужасающая, даже на маленькой модели не больше двух
дюймов в высоту, а на двух из Дабар Кота все напускное отбро
шено, и лицо являет собой оскаленный череп. Что ни скажи о
статуэтках из Кулли, но они никак не могут быть игрушками,
скорее грозным воплощением богини-матери, которая также
является стражем мертвых – подземным божеством, одинаково
связанным и с трупом, и с зерном злака, закопанным под зем
лю»[2].

В этой богине смерти мы находим одну из самых ранних
форм Богини, которая в сегодняшней Индии, как нам сообща
ет Циммер, «почитается как Дурга, «Неприступная», или
как Парвати, «дочь гор», т.е. Гималаев. Ее великий храмовый
фестиваль весной – для оплодотворения природы – проводит
ся пилигримами из близлежащих равнин и с гор, которые их
окружают. Англичанин, который участвовал в фестивале в
1871 г., сообщает, что каждый день в храме забивали двадцать
быков, двести пятьдесят козлов и столько же свиней. Под жер
твенным алтарем была глубокая яма, наполненная свежим пес-

[1] Zimmer, «The Indian World Mother», p. 81.
[2] Piggott, «*Prehistoric India*», p. 126-27.

ком, который впитывал кровь обезглавленных животных; пес обновляли дважды в день, и когда он наполнялся кровью, е закапывали в землю, чтобы придать ей плодородия. Все про дилось аккуратно и опрятно; не оставалось кровавых остатк или зловония. В подготовке к новому сельскохозяйственно году жизненный сок, кровь, должен был придать обновленну силу и плодородие богине природы, дарующей всякое проп тание, дочери гор, чья громадная производительная сила во лощалась в возвышающихся горах.

Сегодня храм Кали в Калигате в Калькутте знаменит своим ежедневными кровавыми жертвоприношениями; это, без со нения, самый кровавый храм на земле. Во время великого осен него паломничества на ежегодный фестиваль Дурги или Кал (Дургапуджа) в три дня забивается около восьми сотен козло Храм становится просто скотобойней, потому что проводящ жертвоприношение забирают своих животных, оставляя в хр ме только голову как символический дар, тогда как кровь ист кает к Богине. Ибо Богине принадлежит кровь как жизнь вс созданий – ведь она ее даровала – и потому в ее храме долж быть убит зверь; потому храм и скотобойня – одно и то же.

Этот обряд проводится среди ужасающей грязи; в пыли, с стоящей из земли и крови, головы животных лежат кучами, ка трофеи перед статуей Богини, тогда как приносившие жерт возвращаются на семейное празднество с телами своих живот ных. Богиня желает в подношение только кровь, потому обез лавливание – одна из форм жертвоприношения, ведь быстр всего кровь вытекает из обезглавленных животных. Поэтом действующие лица в сказках о *Хитопадеше* и *Катасаритсагар* отрезают свои головы, хотя вполне возможно, что голова озна чает цельное, тотальное жертвоприношение.

(*Илл. 65*) В своем «ужасном» аспекте (*гхора-рупа*) Богиня, ка Кали, «темная», поднимает к губам череп, полный бурляще крови; на изображении для поклонения она облачена в кр ваво-красное, стоящей на лодке, плывущей по морю крови посреди крови жизни, жертвенного сока, который нужен ей чтобы она в своих милосердных проявлениях (*сундара-мурти*

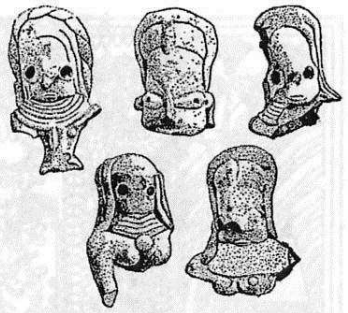


Рис. 32. Статуэтки Богини-Матери
Глина, Индия, ок. 3000 г. до н.э.

как Мировая Мать (*джагад-амба*) могла даровать существование новым жизненным формам в процессе непрекращающегося порождения, чтобы как мировая кормилица (*джагад-дхатри*) она могла питать их из своих грудей и давать им благо, «полное пропитания» (*анна-пурна*)»[1].

Самое ужасное из трех изображений Кали – это не то, на котором нечеловечески много рук, где она сидит на корточках в ореоле огней, пожирая внутренности, образуя смертельную пуповину между отверзнутым животом трупа и собственной глоткой. И не то, где она, покрытая ночной чернотой богини земли и украшенная отрубленными руками и головами своих жертв, стоит на трупе Шивы – дикий дух, преувеличенно ужасающий до нереальности. Третья фигура кажется гораздо более пугающей, поскольку она спокойнее и менее дикая. (*Илл. 67*) Здесь руки поразительно человеческие. Одна протянута, другая прикасается к головам кобр почти так же нежно, как Исида, ласкающая голову своего ребенка; и хотя фаллические животные груди отталкивают, они напоминают похожие груди африканских богинь-матерей. Но со своей головой-капюшоном кобра, обвившаяся вокруг ее шеи, как ожерелье, предполагает матку – здесь в своем смертельном аспекте. Это та же змея, что свернулась на руках критской змеиной богини, (*Илл. 56*) образует змеиную мантию мексиканской богини Коатликуэ и подпоясывает греческих Горгон. (*Илл. 69-70*) И ужасающий кровавый тигриный язык богини тот же, что, вышлевывая пламя, свисает между клыков и звериных грудей ведьмы Рангды, или выстреливает меж скрежещущих зубов Горгон. (*Илл. 71*)

[1] Zimmer, «The Indian World Mother», p. 74.

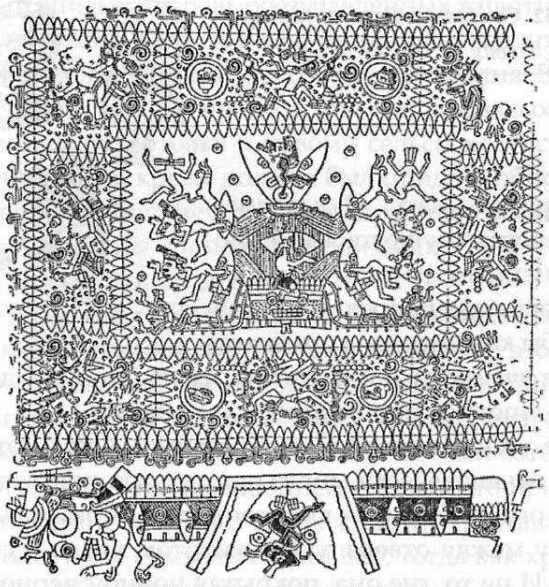


Рис. 33. Южный круг ада
Ацтеки, страница из кодекса

Эти фигуры ужасающе подобны. Страх, который они вну шают, бросает нас в оцепенение, изображают ли они чере голову змеи или гиппопотама, лицо, имеющее человеческо подобие, или голову, состоящую из двух костяных ножей, ро жденную телом, составленным из частей змей, пантер, льво крокодилов и человеческих существ. (*Илл. 33*) Нечеловеческое внечеловеческое и сверхчеловеческое качество этих пережива ний ужаса столь велико, что визуализировать его можно толь в фантомах. (*Илл. 34*)

Но все это – и об этом не следует забывать – образ не толь Женского, но в частности и в особенности Материнского. Ибо глубочайшим образом жизнь и рождение тесно связаны со смер тью и разрушением. Потому эта Ужасная Мать «Великая», и это имя также дано Та-урт, беременному чудовищу, гиппопотам и крокодилу, львице и женщине в одном. (*Рис. 34*; *Илл. 72*) Он

тоже смертельно опасна и защища- ет. В ней есть пу- тающее сходство с Хатхор, благой богиней-коровой (*Рис. 34*), которая в форме гиппо- потама является богиней подзем- ного мира. У нее есть позитивный аспект, и в то же время она богиня войны и смерти. Богиня-корова с ней, поднимающая голову из погребальной горы, у подножия которой могила – это Мехурт[1], богиня начала. У обеих одинаковые коровьи рога, как и у Исиды, прижимающей голову Гора к своей груди. (*Илл. 44*)

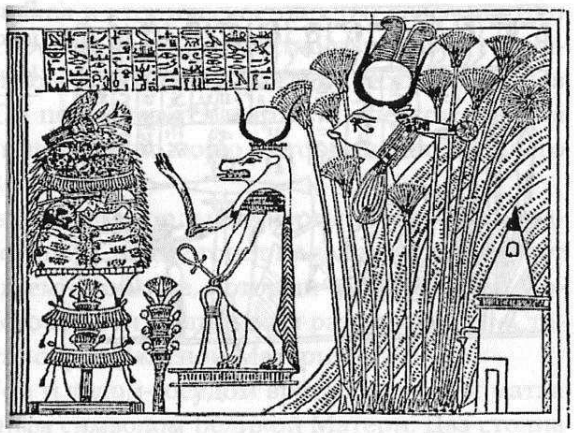


Рис. 34. Та-урт и Хатхор
Из Папируса Ани, Египет, XVI-XIV вв. до н.э.

В процессе дальнейшего развития патриархальных ценностей, т.е. мужских божеств солнца и света, негативный аспект Женского исчез. Сегодня его можно встретить только в содержаниях изначальной эры, или бессознательного. Таким образом, ужасная Та-урт, как и ужасная Хатхор, Исида, Нейт и другие, могут быть восстановлены только по тем изображениям, которые были «закрашены», но никак не напрямую. Только чудовище Ам-мит или Амам, (*Рис. 35*) пожирающее души, осужденные на суде мертвых, указывает своим параллелизмом на ужасный аспект Та-урт. Ам-мит описана так: «Ее передняя часть – крокодилья, задняя часть от гиппопотама, середина – от льва»[2]. Женский, животно-материнский харак-

[1] Ср. ниже, стр. 250–251.

[2] Как «Апи, Госпожа, дающая защиту в форме гиппопотама» («The Book of the Dead», [tr. Budge], p. 421) она Позитивная Мать, чья матриархальная форма в древнем Египте часто изображалась как гиппопотам. Позже патриархальная победа царя потому отмечалась ритуальным убийством гиппопотама.



Рис. 35. Ам-мит на суде мертвых
Из папируса, Египет



Рис. 36. Чудовище, охраняющее врата в подземный мир
Из Папируса Ну, Египет

тер этого многогрудого создания очевиден, как и у чудовища, держащего ужасный нож, охраняющего одни из врат в подземный мир, через которые должны пройти души умерших (*Рис. 36*)

Ам-мит пожирает души, которые не выдержали полуночного суда мертвых в подземном мире. Но ее роль стала подчиненной, поскольку религия Осириса и Гора с ее мистериями ныне обещала возрождение и воскрешение всем человеческим душам, а не только, как раньше, душе Фараона. Уверенность в магическом успехе в следовании по пути солнца, которая сообщалась каждому после смерти жрецами, преодолела изначальный страх, воплощенный в Ам-мит. Но изначально она была ужасным родовым духом матриархальной культуры, в которой Женское забирает себе все, что было из него рождено – как среди примитивного населения меланезийского острова Малекула или в высокой культуре Мексики.

Подземный мир, земное лоно, как опасная земля мертвых, через которую должны пройти умершие, или чтобы быть здесь

вождены и отправлены в хтоническое царство спасения или смерти, или чтобы пройти через эту местность к новому и высшему существованию – это один из архетипических символов Ужасной Матери. Он переживается в архетипическом ночном странствии солнца или героя по морю, которое душа умершего должна выдержать.

Мы дадим лишь фундаментальные черты этого часто анализированного архетипа[1]. Солнце тонет на западе, где умирает и входит в лоно подземного мира, который его пожирает. Потому запад – это место смерти, а опасная и разрывающая «Старуха на Западе» – это образ Ужасной Матери[2].

Наряду с пещерой и телом-сосудом врата как вход и матка являются изначальным символом Великой Матери. Два столпа дольмена, накрытые поперечным камнем – это одно из самых ранних изображений тройственного Женского, для которого четвертая часть часто добавляется как одинокий фаллический столп Мужского. История об этой мегалитической тройственности, воплощенной во вратах-матке, входе в подземный мир, и в жертвенном алтаре детально описана в книге Дж. Рейчел Леви[3].

Уже в древнейших культах Месопотамии мы находим крылатые врата, почитаемые в связи с коленопреклоненным быком, богиней с сосудом и луной. Что этот символ значит, неизвестно. Бык в связи с загородкой для скота предполагает ритуал плодородия. Священные врата Богини появляются как врата в ограде, за которой рождаются и растут телята. (*Илл. 73c*) Над вратами установлен столп Великой Матери, эмблема Великой Матери-Коровы[4].

Как храм является поздним развитием пещеры, и потому символом Великой Богини как дома и укрытия[5], так и храмовые врата – это вход в богиню; это ее матка, и бессчетные обряды входа и порога выражают это нуминозное женское место. За-

1 Jung, «*Symbols of Transformations*», index, s.v. «night sea journey».
2 Moe «*Origins*», index, s.v. «Terrible Mother».
3 G. Rachel Levy, «*The Gate of Horn*», p. 126.
4 Ibid., Pl. 10b.
5 Ibid., pp. 83f.

городка, врата и столпы храма – это символы Великой Матери «Пучок тростника и, следовательно, связанный из него столб сделанные для установления запора, чтобы охранять домаш них животных – это определенные символы Великой Матери как врат святилища, которое само по себе (судя по домашним амулетам) считается ее телом («Он есть Агнец, и я – паства»), эта идея, предположительно, сформировалась уже у палеол тического человека»[1]. (*Илл. 124, 74)*

Женский принцип дольмена и врат всегда связан с перерож дением через женскую матку. Это очевидно из фольклора т стран, где встречаются дольмены, и где душевнобольные д сих пор их рисуют, а также из ныне существующих культур к менного века[2]. Следовательно, название дольмена на Малекул связано с корнем «выходить из, рождаться»[3].

Дольмен – это также сакральный дом; расширенный, он ст новится храмом и «сакральной территорией» в целом. Само ранней сакральной территорией изначальной эры была, вер ятно, та, на которой женщина рожала. Это место, где прав Великая Богиня, и из которого – как и в последующих женски мистериях – исключены мужчины. Место деторождения – э сакральное место не только в ранних и примитивных культ рах; очевидно, оно также стоит в центре всех культов, посв щенных Великой Богине как богине рождения, плодородия – и смерти. На Малекула, например, название «родовой запор дается и той ограде, за которой рожает женщина, и той, за кот рой празднуются мужские мистерии перерождения.

Таким образом, примитивная загородка[4], окружающая жен ское место деторождения, стала знаком священной территори в целом, а процесс рождения стал прототипом процесса пер

[1] Ibid., p. 100, со ссылкой на запоры, возможно, сакрального значения палеолитических изображениях на стене из Ла Пасига, Испания.

[2] Layard, «*Stone Men of Malekula*», pp. 17, 867, 705.

[3] Ibid., pp. 73 389, 423.

[4] Когда позже, и особенно при раннем матрилинейном строе принцип экзо мии заставил женщин брать мужчин «снаружи», роженицы всегда были слит группой в сообществе. Это установление придало смысл социальной связи меж роженицами, а также исключению мужчин.

рождения, «высшего» рождения на небесах в виде звезды или бессмертного. И символизм перерождения всегда возвращает ся к символизму рождения. Потому возможно, что «крылатые врата» Шумера уже означали перерождение на небесах, кото рые всегда символически соотносились с «крылатым».

Когда в мистериях поздней античности кандидат на инициацию должен был предпринять опасное путешествие через подземный мир, чтобы достигнуть перерождения, он следовал пути солнца. Потому у Апулея[1] посвященный в мистерии Исиды должен пройти через двенадцать часов ночи, в соответствии с египетской концепцией подземного путешествия солнечной ладьи, тогда как Иштар должна пройти через семь, или иногда четырнадцать, врат на пути в ад[2].

Похожим образом в раннем египетском тексте «Главы о Тайных Пилонах» душа должна пройти через двадцать одни ворота подземного мира[3]. В противоположность пути солнца, это указывает на древнейший лунный символизм, связанный с Осирисом. Подземный мир Осириса состоит из семи залов, или *аритов*, с семью вратами[4], тогда как в тексте об Иштар число приумножено, но остается в связи с лунной семеркой, так сказать, в архетипическом отношении с богиней земли и плодородия. Везде, где число семь играет доминирующую роль в путешествии в подземный мир, оно связано с лунным героем. Солнечное путешествие героя, соотнесенное с числом двенадцать, и, в целом, патриархальная мифология солнца с ее психологией дня и сознания появились позже (матриархальной) лунной мифологии и связанной с ней психологией ночи.

Семь обителей подземного мира – это семь аспектов Женского, к сфере которого принадлежит Осирис, луна, как повелитель, сын и оплодотворитель богини[5]. По этой причине глава 147 Книги Мертвых, глава о семи домах, следует за гла-

[1] «*Metamorphoses*» (The Golden Ass)

[2] Roeder, «*Die Religion der Babylonier und Assyrer*», p. 142.

[3] Book of the Dead (tr. Budge), pp. 447ff.

[4] Ibid., Ch. CXLIV

[5] Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*»: «Transformation, Osiris».

вой о семи коровах и их быке, от плодовитости которого они зависят[1].

У каждых врат в доме Осириса детально описано женское божество-страж, тогда как сопуствующий мужской бог лишь упомянут по имени. Характеристики богинь двадцати одних врат предлагают нам уникальное описание всех проявлений Великой Богини в ее преимущественно ужасном аспекте.

О Владычица Ужаса, Величественная стенами, Верховная Правительница, Повелительница разрушений, изрекающая слова, что останавливают вихрь и шторм, избавляющая от гибели того, кто шествует по своему пути.
О Владычица Небесная, Хозяйка Мира, которая уничтожает пламенем, Госпожа смертных; знающая человечество.
Госпожа алтаря, госпожа, которой приносятся обильные подношения, которой каждый бог радуется в день отплывания в Абту (т.е. в Абидос).
Она, побеждающая ножами, повелительница мира, уничтожительница врагов Спокойного Сердца, распоряжающаяся ко спасению нуждающегося от несчастного случая.
Огонь, госпожа пламени, вдыхающая просьбы, направленные к ней, и повзоляющая … войти.
Госпожа света, госпожа, которой делаются обильные подношения, разница между ее высотой и шириной неведомы; подобной ей не найти с самого начала. Здесь же и змея неведомой длины; она была рождена в присутствии Спокойного Сердца.
Одеяние, укрывающее божественным слабого, оплакивающее то, что он любил и укутывающее тело.
Сияющий огонь, пламя, которого не погасить, языки которого достигают далеко, убивающее, неуязвимое, через которое человеку не пройти из-за наносимого им вреда.
Она, та, что впереди, госпожа силы, тихая сердцем, дающая рождение своему господину; та, что в охвате три сотни и пятьдесят метров, посылающая лучи, как камень юга уатх; воздымающая божественную форму и укрывающая слабого; делающая подношения своему господину каждый день.

[1] Семь тощих и семь тучных коров во сне Фараона связаны с этим символом.

Ты, громкая голосом, поднимающая тех, кто плачет и тех, кто обращает к тебе мольбы, чей голос громок, ужасная, госпожа, которую следует бояться, не уничтожающая то, что в ней.
Она, всегда уничтожающая топку, полную демонов, повелительница каждого пилона, госпожа, к которой обращены восклицания в день тьмы. Она судит немощного, перевязанного бинтами.
Ты, призвавшая две свои земли, уничтожившая тех, кто пришел со вспышками и огнем, госпожа сияния, прислушивающаяся к речи своего господина.
Осирис принес обе свои земле к ней и создал бога Хапи (т.е. Нил), чтобы послать сияние из своих сокрытых мест.
Госпожа мощи, танцующая на красных, хранящая празднество Хакер в день выслушивания вины.
Демон, с красными волосами и глазами, выходящий ночью, связывающий демона в своем логове; да будут ее земли отданы Спокойному Сердцу в его час и да выступит она и пойдет вперед.
Ужасная, госпожа ливней, устанавливающая (?) руины в душах людей, пожирательница мертвых человеческих тел, управительница и изготовительница, создающая убийство.
Рассекающая-на-куски, вся в крови, Ахабит (?), госпожа волос.
Любящая огонь, чистая убийствами, которые она любит, отрубающая головы, почитаемая (?), госпожа Великого Дома, уничтожительница демонов вечером.
Управительница света в период своей жизни, следящая за огнями, госпожа силы и письмо самого бога Птаха.
Она, обитающая в пещере своего господина, Одевающая ее имя, она скрывает то, что создала, она владеет сердцами, она проглатывает (?).
Нож, что режет, когда произнесено его имя, и убивает тех, кто выступил к ее огням. У нее тайные земли и советники[1].

Как мы видели, Женское – это лоно-сосуд как женщина, а также как земля. Она – сосуд смерти, правящий ночным движением звезд через подземный мир; она – лоно «кита-дракона», который, как в истории с Ионой[2], глотает солнце-героя на западе каждую ночь; она «уничтожающая по вечеру».

[1] «The book of the Dead» (tr. Budge). Ch. CXLVI: «The Chapter of Secret Pylons». Здесь мы цитируем от каждого пилона только тот текст, где призывается Богиня.

[2] Ср. отличное изображение из немецкой «*Biblia Pauperum*» (1471) у Campbell, «*The Hero with the Thousand Faces*», fig. 5, на котором бросание Иосифа в колодец, поглощение Ионы китом и погребение Христа размещены бок о бок.

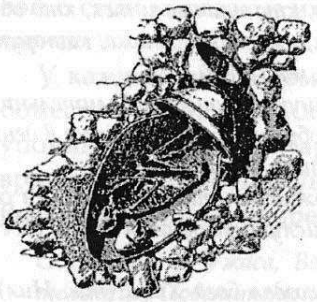


Рис. 37. Детский скелет с погребальной урной
Выкопано возле Назарета, Палестина

Великая Мать как Ужасная Богиня земли и смерти и сама является землей, из которой разлагаются вещи. Богиня Земли – это «пожирательница мертвых человеческих тел» и «повелительница и госпожа гробницы»[1]. Как Гея, Великая Мать-Земля, она повелительница сосуда и то же время сам великий подземный сосуд, в который входят мертвые души, и из которого они снова воспарят. (*Илл. 75а*) Пифос, большой каменный кувшин, изначально служил для погребения мертвых и потому имел значение сосуда подземного мира. Согласно Джейн Харрисон, каждый грек был знаком с идеей о том, «что пифос был погребальным кувшином, что из такого погребального кувшина души спасались и т.д.»[3]

Впоследствии Элевсинские мистерии основывались на этом символизме, который был обогащен обычаем сохранения пшеницы в подземном *pithoi*. Весенний символизм произрастания из земного сосуда (ср. Адониса и Осириса) и символизм изъятия семени из «подземного кувшина» укрепляли друг друга.

Погребение мертвых в кувшине появилось в доэллинистическом периоде, и примеры тому можно найти в эгейских культах бронзового века. (*Рис. 37*) Оно, возможно, пришло из Малой Азии[4]. Но присутствие этого обычая в древней Америке и тот факт, что оно все еще практикуется в Южной Америке, подтверждает то представление, что кувшин, принимающий мертвых, принадлежит к архетипическому символизму Женского

[1] «Book of the Dead» (tr. Budge), Ch. CLXIV.
[2] Nilsson, «*Geschichte der griechischen Religion*», Vol. I, p. 446.
[3] J. Harrison, «*Prolegomena to the study of Greek Religion*», pp. 43f.
[4] Persson, «*The Religion of Greece in Prehistoric Times*», pp. 13ff.; Thomson, «*The Prehistoric Aegean*», pp. 249f.

Форма этого кувшина – это урна, в которой мертвец лежит как дитя в позе эмбриона – в Элевсине, например, и, гораздо раньше, на Ближнем Востоке; другая форма – это пепельная урна, в которой хранился пепел погребенных трупов.

Домашняя урна как контейнер для пепла появилась в бронзовом веке в Италии[1] и на севере, т.е. в центральной Германии, Дании и южной Швеции[2], а также в халколитической (Гассулиановой) Палестине, чьи обитатели «помещали кости умерших в домашние урны, выполненные в форме домов живых. Этот обычай можно также найти в неолитической Европе»[3]. Домашние урны также использовались на Крите[4] и в Перу[5], хотя, если быть точными, не для хранения пепла, но это никоим образом не отменяет их сакрального значения.

(*Илл. 76*) Вариант погребальной урны – это мексиканская чаша для крови, в которой сердца, вырванные из тел принесенных в жертву, предлагались солнцу[6]. Он принадлежит Ужасной Матери, чей символ, земная черепаха, изображен на его дне.

Самые замечательные выражения этого отношения Богини-Матери к мертвым – это египетские саркофаги, (*Илл. 90-91*), на дне которых изображена небесная богиня Нут, обнимающая мертвого. Нут – это богиня перерождения, но она также несет характер смерти как Нюит, черное ночное небо, которое отождествляется с пожирающей тьмой земли и с водой[7]. (*Илл. 91а*) Смертельно черные одеяния на этом изображении в гробу наряду с головным украшением черной Хатхор так же поражают, как и обнаженные груди, напоминающие груди индийской Кали. Она тоже является ночным Западом, убивающим и пожирающим.

Ужасная Мать – это богиня смерти также в аспекте птицы мертвых, стервятника и ворона. Стервятник – это символ Нек-

[1] Cf. van der Levuw, «*Phenomenologie der Religion*», p. 374.
[2] Hoernes, p. 525; figs., pp. 527, 529.
[3] Albright, «*From the Stone Age to Christianity*», p. 102.
[4] Hoernes, p. 525.
[5] Leicht, «*Indianische Kunst und Kultur*», fig. 72; Fuhrmann, «*Peru*», figs. 2, 3.
[6] См. ниже, стр. 213.
[7] Ср. ниже стр. 204 и Гл. 12, «Великий Круг».

хет, одной из древнейших богинь-матерей в Египте, которая в своем благом аспекте наблюдает за мертвыми в подземном мире, но изначально разрывает тела на кусочки как ворон-трупоед, форма кельтской богини-волшебницы Морриган[1]. Как показал Нинк, германские образцы этого женского слоя смерти и рока – это валькирии, приносящие смерть героям[2]. Валькирия, утверждает Нинк, «это *waelgrimme* (смертельная ярость) и толкования связывают староанглийское *waelcyrge* (валькирия) именами древних демонов войны и смерти (эринии, Тисифона, Алекто, Беллона). Это полностью соответствует ее темному аспекту в песне валькирий и ее отождествлению с вороной, темной птицей смерти, которую называют *waelceasig* (избирающая трупы), этот термин в точности согласуется с *waelcyrge*. На севере мы также находим форму ворона в Хльод, виночерпия Одина в саге о Вёльсунгах»[3].

Но если германские народы движимы странной тоской к смерти, египетский подход строго противоположен. Египтяне боялись разложения больше, чем смерти; особым стремлением их культа мертвых было сохранить, мумифицировать труп, и это стремление определяло характер их религиозной жизни и их искусства. Глава из Книги Мертвых даст нам значительное понимание этого:

Глава о том, как не дать телу разрушиться. Осирис Ну, смотритель печати, триумфант, говорит: -

«Почитание тебе, О мой божественный отец Осирис. Я пришел бальзамировать тебя, чтобы ты бальзамировал мои члены, чтобы я не разрушился и не скончался, [но чтобы] стал подобным моему божественному отцу Хепра, божественный образ которого не знал разрушения. Приди же, укрепи мое дыхание, о повелитель ветров, превозносящий божественных существ, сам же подобных. Укрепи меня вдвое, усиль меня, повелитель погребального ковчега. Даруй мне вход в землю вечности, как это было сделано для тебя с твоим отцом Темом, чей тело не знало разрушения, и чье существо не знало разрушения. Я не делал

[1] Krause, «*Die Kelten*», p. 22.

[2] О связи Архетипического Женского с «судьбой» см. ниже, стр. 226.

[3] Ninck, «*Wadan und germanischer Schicksalsglaube*», pp. 183f.

того, что ты ненавидишь, нет, я кричал среди тех, кто любит твое Ка. Да не станет мое тело червями, но избавь меня, как это сделал ты. Я молюсь тебе, да не сгнию я, хотя ты и позволил каждому богу, каждой богине, каждому животному и каждой твари узреть разрушение, когда душа вышла из них после смерти. И когда душа удалилась (или разрушилась) человек видит разрушение, и кости его тела гниют, и становятся зловонны, и члены постепенно гниют, и кости крошатся в беспомощную массу, и плоть становится зловонной жидностью, и он становится братом разрушению, приходящему к нему, и превращается во множество червей, и сам становится заодно с червями, и приходит ему конец, и он разрушился в свете бога Шу, как и каждый бог, и каждая богиня, и каждая крылатая птица, и каждая рыба... и всякая вещь... Да [выйдет] жизнь из его смерти[1], и да не положит [мне] конец разрушение, вызванное какой-нибудь тварью, и да не обратятся они против меня в своих [различных] формах. Не отдай меня тому убийце, который обитает в своем пыточном чертоге (?), убивающему члены и оставляющий их гнить, [сам] скрываясь – разрушающему многие мертвые тела и живущему убийством. Да буду я жив и исполню это послание, да буду я исполнять то, что ему заповедано. Не отдай меня в его руки, да не овладеет он мной, ибо я под твоей властью, о повелитель богов.

Почитание тебе, о мой божественный отец Осирис, ты живешь в моих членах. Ты не сгниешь, ты не превратишься в червей, ты не угаснешь, ты не разрушишься, ты не разложишься, и ты не превратишься в червей, я – бог Хепра, и мои члены обретут вечное существование. Я не разрушусь, и я не сгнию, я не превращусь в червей, и я не увижу разрушения пред очами бога Шу. Я буду сущим. Я буду сущим; я буду жить, я буду жить; я вернусь к жизни, я вернусь к жизни, я вернусь к жизни; я проснусь в мире; я не разложусь, мои кишки (?) не сгниют; я не буду ранен; мои глаза не сгниют; очертания моего лица не исчезнут; мое ухо не оглохнет; моя голова не отделится от шеи; мой язык не унесут прочь; волосы мои не будут отрезаны; мои брови не сбреют; и никакого губительного ранения мне не нанесут. Мое тело будет неизменным, и не разрушится, и не будет уничтожено на этой земле»[2].

[1] Т.е. смерти тела.

[2] Book of the Dead (tr. Budge), Ch. CLIV.



Рис. 38. Иламатекутли, богиня смерти
Ацтеки, из кодекса

Фигура Ужасной Матери до
минирует в до-эллинистическом
мире, как и в раннем греческом,
тем же архетипическим символи
мом.

Превращающий в камен
взгляд Медузы принадлежит к то
же области Ужасной Великой Бо
гини, ведь быть недвижимым значит быть мертвым. Это во
действие ужасного противоположно мобильности жизненного
потока, который течет во всякой органической жизни; это пси
хическое выражение окаменения и склероза. (*Илл. 70, 80*) Гор
гона – двойник жизненного лона; она лоно смерти или ночно
солнце.

(*Илл. 68, 77*) Череп – это символ не только смерти, но и мерт
вого солнца, которое во время своей жизни было наделено воло
сами-лучами силы; а когда герой, ночное солнце, поглощается
живот кита, у него «выпадают волосы». Связь между смертью,
лысой головой, жертвоприношением и кастрацией характерн
для посвященных Великой Матери, от бритых жрецов Исиды
до тонзуры католических монахов[1]. Змеи-волосы Ужасной Бо
гини с другой стороны соответствуют «негативному сиянию».

Позитивное женское лона появляется как рот; поэтому
«губы» соответствуют женским гениталиям, и на основе это
го позитивного символического уравнения рот, как «верхнее
лоно», является местом рождения дыхания и слова, Логоса. По
хожим образом деструктивная сторона Женского, разрушаю
щая и смертельная матка, чаще всего появляется в архетипи
ческой форме как рот, усеянный зубами. (*Илл. 78*) Мы находим
этом символизм на африканской статуэтке, где усеянная зуба

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 59, 159.

ая матка заменена искаженной маской, наподобие ацтекской
богини смерти (*Рис. 38*), оснащенной различными ножами и
острыми зубами[1]. Этот мотив *vagine dentata* лучше всего разли
ным в мифологии североамериканских индейцев. В мифоло
ии других индейских племен пожирающая мясо рыба обитает
вагине Ужасной Матери[2]; герой – это человек, преодолева
ющий Ужасную Мать[3], вырывающий зубы из ее вагины и так
превращающий ее в женщину[4].

В Египте тоже можно продемонстрировать соотношение
Женского с губами и Мужского с зубами[5]. Негативное Муж
ское как атрибут Женского часто принимает форму деструк
тивного мужского спутника, например, дикого вепря. (*Илл.
76b*) И клыки вепря[6] или другие зубы животных часто появ
ляются рядом с зубами Ужасной Женщины. Как и другие
очаровывающие и связанные со смертью женские фигуры,
Сцилла, пожирающий водоворот, имеет верхнюю часть в виде
прекрасной женщины, а нижняя часть состоит из трех адских
гончих[7]. Мы знаем фаллическое значение единственного зуба
грай[8] – тех женских фигур, чьи имена Страх, Кошмар и Ужас,
живущих на границах ночи и смерти, на далеком западе, на
берегу океана[9]. Их сестры – горгоны, дочери Форкия, «Серо
го», сына Понта, «изначальной бездны». От них произошли
все мифические монстры. Крылатые горгоны со змеями на
головах и поясе, с клыками вепря, бородами и высунутыми
языками – это уроборические символы изначальной силы Ар-

[1] См. ниже, стр. 216. Этот архетипический символ также появлется в совре
менном мире, когда Ужасная Мать является как кастратор, как матка с зубами
во снах и фантазиях. Здесь зуб тоже символизирует мужское качество ножа и
деструктивного мужского, которые являются частью негативного женского.

[2] «*Standard Dictionary of Folklore*», *s.v.* «vagina dentata».

[3] Мое «Origins», «The Slaying of the Mother», pp. 159f.

[4] «*Standard Dictionary*», loc.cit.

[5] Kees, «*Der Gotterglaube im alten Aegypten*», p. 292.

[6] См. также о культе клыков вепря на Малекуле Layard, «*Stone Men*».

[7] В противоположность позитивным и защищающим фигурам Исиды *Stella
Maris*, Мадонне и Таре, она несет в руках рули разбившихся кораблей.

[8] Jung, «*Symbols of Transformation*», index, s.v. "Gracae".

[9] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 214.



Рис. 39. Сцилла
Гравированный камень, Рим



Рис. 40. Геката
Гравированный камень, Рим

хетипического Женского, образы великой до-эллинистической Богини-Матери в ее пожирающем аспекте земли, ночи и подземного мира[1]. (*Рис. 40*)

(*Илл. 80*) С распростертыми ногами Горгона, душащая животное, принимает ту же форму, что и эксгибиционистские богини. Здесь, вернее, гениталии сокрыты и невидимы, что они представлены в виде ужасного лица с оскаленными зубами. Уроборический мужеско-женский аспект Горгоны очевиден не только из-за бросающихся в глаза клыков ее матки-глотки, но и из-за высунутого языка, который – в противоположность женским губам – всегда имеет фаллический характер. Мы находим эту архетипическую черту на любых изображениях чудовища по всему миру[2]. Эта связь полностью очевидна в Океании. На Новой Зеландии высунутый язык – знак силы, динамической энергии[3]; и на Лифу, одном из островов Луайоте, половой орган известен как «его слово», выражение, которое придает этому термину его полный смысл как зарождающей силы всех действий, а также всех слов»[4].

Таким образом, ужасный аспект Женского всегда включает в себя уроборическую женщину-змею, женщину с фаллосом, единство деторождения и отцовства, жизни и смерти. Горгона

[1] О Горгоне как ночном солнце ср. Kuiser Wilhelm II, «*Studien zur Gorga*».
[2] Kohlbrugge, «*Tier- und Menschenatlitz als Abicehrzauber*».
[3] Leenhardt, «*Arts of the Oceanic Peoples*», pp. 115f.
[4] Ibid., p. 142.

наделена каждым мужским атрибутом: змея, зуб, клыки вепря, высунутый язык, а иногда даже борода.

В Греции Горгона как Артемида-Геката также является повелительницей ночной дороги, судьбы и мира мертвых. Как Эноди она страж перекрестков и врат[1], (*Рис. 40*) а как Геката она увитая змеей лунная богиня призраков и мертвых, сворой женских демонов. Ее основное животное – собака, лающая в ночи, находящая путь, которая в Египте, как и в Греции или Мексике является спутницей мертвых. Как повелительница пути вниз и низшего пути она имеет в качестве символа ключ, фалличесую открывающую силу мужчины, эмблему Богини, которая повелевает рождением и зачатием.

Таким образом, когда она в ярости, Богиня, как Деметра или Нингар, как Хатхор или Геката, может закрыть лона живых созданий, и вся жизнь остановится. Как Добрая Мать, она повелительница Восточных Врат, врат рождения; (*Илл. 79*) как Ужасная Мать, она повелевает Западными Вратами, вратами смерти, всасывающим входом в подземный мир. Врата, дверь, канава, ущелье, бездна – это символы женской земли-матки; (*Рис. 30-31*) то луминозные места, которые отмечают путь в мифическую тьму подземного мира[2]. В своем негативном аспекте пещера, один из самых древних храмов женского символизма сосуда, это ад и Хель, германская богиня подземного мира. Характерно, что Хель – сестра уроборической змеи Мидгарда, которая обвивает землю, а также пожирающего волка Фенрира[3]; она – разверзающаяся бездна, которая без устали поглощает смертных.

В христианском мифе Дьявол соотносится с адом как пожирающей утробой земли; среди ацтеков он соответствует Ксиутечутли, повелителю огня, сидящему в центре земли. В облике христианского дьявола есть много от языческого Пана и его сатиров; его предтеча – египетский Сет, враг души, противник Осириса и Гора. В Книге Мертвых он появляется в связи со змеем Апопом как мужской уничтожающий аспект подземного

[1] Nilsson, «*Geschichte*», p. 685.
[2] Ср., в особенности, изобилие материала в G. R. Levy, «*The Gate of Horn*».
[3] Ninck, «*Gotter- und Jenseitsglaube der Germanen*», p. 135.

мира. Он убийца, разрушитель, разрывающий на куски, ин тнер пожирающей души Ам-мит. Он назвал «демоном, кр новолосым и красноглазым, выходящим ночью, сковывающ демона в своем логове»[1]. Он злой, противник, ассоциирова ный с красным, который является не только позитивным н том плодородия, но и цветом беды, зла, крови, смерти и п тыни, где тысячи лет спустя дьявол появится, чтобы искуш избранных.

Ад и подземный мир как сосуды смерти – это формы н гативного приносящего смерть живота-сосуда, в точности ответствующего его приносящей жизнь стороне. Вход в со рока – это матка, врата, глотка, которые активно проглат ют, пожирают, разрывают и убивают. Его засасывающая с мифологическим символизируется его привлекательность притяжением для человека, для жизни и сознания и индиви ального мужчины, который может его избежать, только если герой, да и то не всегда.

Это метко выражено в германском мифе и его этимолог ческих соответствиях. Древненорвежское *gina*, «зевок», др неверхнегерманское *ginen* и *geinon* связаны с древненорв. «глотка», «расселина»; староанглийское *giwian*, «требовани древненорв. *gja*, «расселина» и «сладострастная жизнь»; ста англ. *gipian*, «тявкать» и *gipen*, «задыхаться без воздуха, жажд чего-то»[2].

Зевание, жадность глотки и расселины в мифологическо восприятии представляют единство Женского, которое к жадная матка привлекает мужчину и убивает фаллус внутр чтобы удовлетвориться и оплодотвориться, и которое как зе ля-лоно Великой Богини, как лоно смерти, привлекает и вов кает все живое, опять таки для своего удовлетворения и опл дотворения.

Здесь глубочайшее переживание жизни сочетается с чел веческой тревогой, чтобы образовать архетипическое един ство. Мужчина, незрелый в своем развитии, воспринимающи

[1] Book of the Dead (tr. Budge), Ch. CXLVL
[2] Ninek, «*Wodan*», pp. 55f.

бя лишь мужским и фаллическим[1], воспринимает женское как кастратор, как убийцу фаллуса. Проекция его маскулинного желания и, на более глубоком уровне, его стремления к уроборическому инцесту, к сладострастному самораствонию в изначальном Женском и Материнском, усиливает ужасный характер Женского. Таким образом, Ужасная Богиня правит над желанием и соблазнением, которое ведет ко греху и разрушению; любовь и смерть – это аспекты одной и той же богини. Как в Египте, так и в Греции, как в Месопотамии, так и в Мексике богини любви, охоты и смерти сгруппированы вместе[2]. В Спарте и на Кипре Афродита – это также богиня войны[3], а Пандора – чарующий, но смертельный сосуд Женского.

Даже сегодня сексуальный символизм все еще окрашен пищевым символизмом. В ритуале плодородия сексуальность и питание взаимосвязаны; половой акт, стимулирующий плодородие, гарантирует плодородие земли и отсюда пропитание человека, и даже лингвистически эти сферы тоже взаимосвязаны. Голод и сытость, желание и удовлетворение, жажда и ее утоление – это символические понятия, которые равно верны и для того, и для другого.

Похожим образом, магия[4], которой изначально правило Женское, без сомнения появилась как «пищевая магия» и развилась посредством магии плодородия в половую или «любовную магию».

Здесь снова этимологические связи указывают на архетипическое единство. Нинк продолжает развивать основу *gina*: старонорв. *geifla*, «шептать»; староангл. *gifre*, «похотливый»; и наконец, старонорв. *ginna*, «очаровывать, приманивать, приводить в оцепенение», *gizki*, «магический инструмент» и *gyzki*, «чудеса». Развитие значения слова от «зевать» до «желать или требовать» легко понять в связи с голодной зияющей пастью

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 51.
[2] Cf. ibid., pp. 54ff, 73f относительно деталей о ханаанских и египетских богинях войны.
[3] Rose, «*Handbook of Greek Mythology*», pp. 122f.
[4] См. ниже, стр. 339.

волка[1]. Переход к значению «очаровывать» может быть ра
яснен ссылкой на норвежское volvas, или волшебницы. Сага
Хрольфе Краки, например, сообщает, что вольва, прежде че
пропеть свои видения с высокого магического стула[2], «раскры
ла челюсти и мощно зевнула». И снова, когда король не прекра
тил засыпать ее вопросами: «Она мощно зевнула, и магия бы
для нее весьма болезненной»[3].

Мы можем много говорить о зияющих глубинах, из которы
восходит магическое заклинание, и о сумеречном состоянии
сознания. Пока будет достаточно упомянуть о связи между
плодородием матки, смертью, сексуальностью и магией в ис
минозном образе Ужасной Матери.

Символизм Ужасной Богини в Меланезии

В совершенно ином месте, далеко от центров древней ср
диземноморской и нордической культур, на меланезийско
острове Малекула, одном из Новых Гибрид, мы находим тот ж
ужасный элементарный тип, что и в Европе. Здесь ритуал ини
циации по исполнении пятнадцати лет сохранил изначальный
характер, который еще не трансформировался в систематиз
рованную и усложненную религию. На Малекуле мир запад
ной доисторической и ранней исторической культуры камен
ного века можно наблюдать в живых обрядах.

Из обширного материала, который Джон Лайярд[4] собр
и истолковал, мы воспользуемся только тем, что он говорит о
Ужасной Богине и роли, которую она играет в жизни этих лю
дей. Обряд, который принял патриархальный оттенок, враща
ется вокруг борьбы группы с духом-охранителем, который про
тивостоит богу света. Сегодня этот бог света играет важную роль
но только в последние годы он принял нынешнее значение[5].

Дух-охранитель или женского или неопределенного пола
но его ужасный, женско-матриархальный характер в любом

[1] Ninck, «*Wodan*», p. 56. Конечно, это объяснение упрощено.
[2] Ср. наши замечания о троне, стр. 109.
[3] Ninck, «*Wodan*», p. 56.
[4] J. Layard, «*Stone Men of Malekula*»
[5] Ibid., p. 233.

лучае очевиден. Его уроборическая бисексуальность объясняется смесью с разрушительной силой Женского, которое на «поздней» стадии часто изображается мужским. Характерно, что этот пожирающий дух-охранитель представляет гнев предков. И эти предки ни кто иные, как «мужские представители материнской линии… брат матери, брат матери матери»[1] и так далее; иным словами, это матриархальные предки, а дух-охранитель – это злая маскулинная сторона матриархальной женщины, в точности соответствующая связи Сета, брата матери, с Исидой, которую мы обсуждали в другом месте[2]. Имя этих ужасных созданий – Ле-хев-хев, что означает «То, что приводит нас к Этому, чтобы Это пожрало нас»[3].

Это чудовище принадлежит к подземному миру, пещере, символу изначальной земли мертвых[4], и представляет собой «разрушающее влияние могилы»[5]. Обряды, как показывает Лайярд, изображают борьбу за достижение маскулинным принципом света-солнца-сознания, с которыми отождествляет себя мужская группа, против разрушительной силы этого женско-негативного чудовища. Здесь мужской бог света и небес сознания символизирует «сознательное стремление», «стремление… забираться все выше и выше»[6]. По этой причине этим божествам и психическим тенденциям, которые они представляют, принадлежит символ лестницы, и это верно как для Осириса[7], так и для малекуланского бога света[8]. Множество возвышенных монументов, от ступенчатых башен Шумера и Мексики до Боробудура на Яве, все они связаны с устремленностью в небеса преимущественно мужского духа.

[1] Ibid., p. 13.
[2] Мое «*Origins and History of Consciousness*», pp. 65ff. Лайярд называет это «анимусом» женщины, что подтверждается, если мы расширим этот термин от личностной психологии до архетипического мира. Но личностные и архетипические слои анимуса следует различать.
[3] Layard, p. 225.
[4] Ibid., p. 231.
[5] Ibid., p. 13.
[6] Ibid., pp. 223, 256.
[7] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», стр. 233
[8] Layard, p. 315.

Для обитателей Малекулы чудовище Ле-хев-хев представляет «бессознательные страхи», «страх… быть поглощенным первобытной силой, от которой он [первобытный человек] с такими усилиями избавлялся и перед которой с такой постоянной тревогой боится снова пасть»[1].

Но что заботит здесь нас, так это не мужская групповая ритуальная борьба против этой опасности и не ее отождествление с небесной силой – символом которой здесь, как и в Египте, является сокол, соответствующий орлу ацтеков и «красному попугаю» инков. Для наших задач достаточно увидеть здесь фигуру Ужасной Богини со всем ее архетипическим символизмом. Когда Лайярд говорит, что дух-охранитель представляет «обратную сторону социальной структуры» слишком узка, в частности ограничена его собственными психологическими интерпретациями. Вся жизнь человечества и, несомненно, первобытного человечества – и ведь до какой степени все человечество первобытно! – вовлечена в борьбу против засасывания в бессознательное и его регрессивной привлекательности; это и есть ужасный аспект Женского.

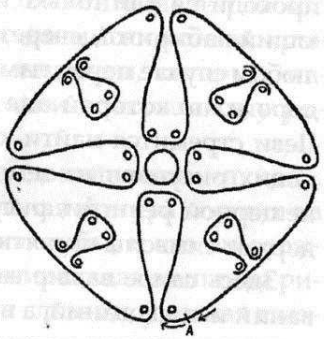
Вся жизнь на Малекуле наполнена попытками преодолеть нисходящее притяжение психической гравитации[2] посредством постоянного ритуального восхождения. Удачен этот процесс или нет, проявляется в «путешествии мертвого», которое предпринимается в ритуале инициации. В этом путешествии мертвый встречает пожирающее чудовище и выясняет, может он ему противостоять или нет.

Все инициации – как первобытных народов, так и те, что описаны в египетской или тибетской Книгах Мертвых; а равно и инициации в мистических культах, гностических или сакраментальных религиях – нацелены на то, чтобы защитить индивидуума от аннигилирующей силы могилы, от пожирающего Женского. Представлено это Женское как могила или подземный мир, как ад или Майя, как *heimarmene* или судьба, как чудовище или ведьма, змея или тьма, здесь не имеет значения. Смерть – это

[1] Ibid., p. 256.

[2] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 16.

Рис. 41. Изображение лабиринта на песке
Малекула, Новые Гибриды



любом случае угасание индивидуума и сознания как света; выживание для индивидуума состоит в том, чтобы сказать, что он не принадлежит тьме, а лишь миру света.

Лайярд показал связь между ритуальным начертанием лабиринта на песке и этим мифом о пожирающем чудовище. Эти рисунки служат для того, чтобы представить путь через подземный мир и ночное путешествие по морю, так сказать, *путь*, который по всему миру является изначальным компонентом самых ранних ритуалов[1]. (*Рис. 41*) (На конкретном уровне рисунки на песке, которые мы здесь воспроизводим, как считается, изображают четырех летучих лисиц.)

Согласно Лайярду, главные архетипические особенности лабиринта таковы:

1. Он всегда связан со смертью и возрождением, относящимся либо к жизни после смерти, либо к мистериям инициации.

2. Он почти всегда связан с пещерой (или, реже, с построенным жилищем).

3. В тех случаях, когда ритуал сохранился, сам лабиринт, или его изображение, неизменно находится у входа в пещеру или жилище.

4. Главенствующий персонаж, мифический или действительный – это всегда женщина.

5. Сам лабиринт, или его изображение, всегда проходит мужчина[2].

Принимает ли лабиринт бесконечно запутанный и запутывающий «путь» или форму «духа-охранителя», реально ли

[1] Cf. G. R. Levy, «*The Gate of Horn*».

[2] Layard, p. 652. Он указывает соответствующие примеры из южной Индии, Крита, кельтской сферы, Virgil, или христианского средневековья.

проходится или только изображается замысловатый запутывающий лабиринт[1], «через» который проходит душа мертвого, в любом случае перед нами «концепция божественного тела как дороги, по которой оно же или ищущий его путешествуют». Леви стремится найти корни этих лабиринтов и соответствующих рисунков на земле у австралийцев в палеолитической пещерной религии, рисунки которой, предположительно, содержат символы посвятительной пещеры и так далее.

Здесь самое важно снова лежит не в генеалогии использований и толкований, а в архетипическом процессе. Ритуал как путь начинается всегда как «идущий» или танцующий архетип, как лабиринт или спираль, как образ духа, или как путь через врата смерти и рождения[3].

Путь через лабиринт – это всегда первая часть в путешествии по ночному морю, в спуске мужчины, следующего за солнцем в пожирающий подземный мир, в смертельное лоно Ужасной Матери. Этот путь по лабиринту, ведущий к центру опасности, когда в полуночный час, в земле мертвых, посреди путешествия по ночному морю, решимость угасает, появляется в суде мертвых[4] в Египте[5], в мистериях как классических, так и первобытных, и в соответствующих процессах психического развития современного человека[6]. Ввиду своего опасного характера, лабиринт также часто символизируется сетью, а в центре ее паук[7].

В обрядах на Малекуле чудовище Ле-хев-хев, как негативная сила Женского[8], также отождествляется с пауком[9]; с пожирающей людей «мифической людоедкой», с «женщиной-крабом»[1] с двумя безмерными клешнями[2]; с подземным животным, крысой; и с огромным двустворчатым моллюском, который, открывшись, напоминает женские гениталии, а закрываясь, угрожает человеку и зверю[3].

Группа архетипических символов дополняется «луной». Лайярд сообщает нам, что эта ритуальная фигура состоит из двух лун, обращенных друг к другу, как губы, и что они тождественны фигуре «пути», которую пожирающая женщина рисует, чтобы испытать мертвеца. Иными словами, ужасная глотка смерти или пожирающая матка, через которую он должен пройти, состоит из двух полумесяцев, которые повсюду связаны с великой темной Богиней ночи и тождественны клешням краба-чудовища[4].

Тот факт, что на Малекуле женские дольмены принадлежат к древнему матриархальному слою культа и ритуала[5], тогда как вертикальные мужские мегалиты принадлежат позднему патриархальному слою, подтверждает повсеместность архетипического символизма. Обозначение высшей стадии женской инициации как «каменный алтарь» возвращает нас к кровавой, требовательной к жертвам природе Великой Богини, которая в Мексике, например, появляется как жертвенная кровавая чаша в той же функции. (*Ил. 76*)

Давайте еще раз обратимся к глубокому психологическому смыслу мужской инициации в опасности, которые составляют Женское. Архетипические роли распределяются отождествлением стремящегося вверх сознания с мужским, а регрессивного, пожирающего, опасного бессознательного с женским. Именно эта проекция символического полового качества на мужчин или женщин определяет социальные и религиозные положе-

---

1 Layard, pp. 649ff.

2 Cf. Levy, p. 159.

3 Ср. мое «*Zur psycholigischen Bedeutung der Ritus*».

4 Budge, «*Guide to the Egyptian Collection in the British Museum*», p. 212.

5 Символизм суда, смерти и возрождения соответствует двенадцатому часу ночи, полуночи, а также полночи года, зимнему солнцестоянию, когда солнце достигает нижайшей точки на своем пути.

6 Ср. работы Юнга об индивидуации.

7 Cf. Jung, «*Psychology and Alchemy*», p. 207f, fig. 108.

8 Layard, p. 728.

9 Ibid., p. 221.

1 Ibid., p. 730.

2 Ibid., p. 221, cit. Speiser.

3 Layard, «*The Making of Man in Malekula*».

4 Клыки бивня у горгон и т.д. также могут быть негативными формами луны, а такие символы опасности, как утесы, сталкивающиеся друг с другом, принадлежат к той же группе Ужасного Женского.

5 Layard, «*The Stone Men*», p. 731.

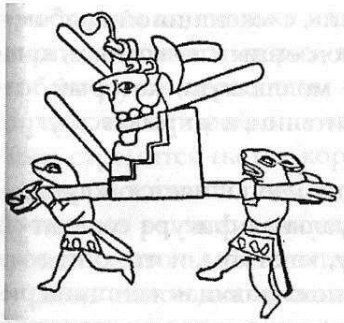


Рис. 42. Лунный бог-птица
Рисунок на глиняном изделии, индейцы чиму, Перу

ния полов до тех пор, пока психологическое значение символов не станет осознанным.

Следовательно, пол монстра, или мира мертвых и так далее, не может быть социально заимствован, и он не дополняет, как считает Лайярд, патриархальную или матриархальную социальную структуру. Подземный мир, как бессознательное, всегда «символически женский» как сосуд, который засасывает и уничтожает, и выстраивает, преображает и вынашивает; он всегда бисексуален. Более того, пожирающее Женское различным образом связано с разрушительным Мужским. Даже когда матриархальный слой подавлен, он может появиться в мужской форме; например, как брат матери, представляющий властный и карательный комплекс матриархального общества, как на Малекуле Ле-хев-хев представляет мужскую сторону матриархата. В патриархальном христианстве, с другой стороны, подземный мир обладает женской природой, как ад, а мужской, как дьявол, который – как Мефистофель в «Фаусте» Гете – стоит в сыновней зависимости от «бабушки Дьявола», матриархальная фигура которой все еще различима на заднем фоне.

Матриархальный мир Америки

Если мы снова окинем взором архетипический символизм Ужасной Богини, на этот раз по большей части на основе центрально-американского и южно-американского материала, то только потому, что последние исследования позволяют быть уверенными, что американские культуры развились независимо от культур Старого Света. Поразительные соответствия ме-



Рис. 43. Битва с драконом
Рисунок на глиняном изделии, индейцы чиму, Перу

ду символизмом двух миров, таким образом, должны покоиться на архетипическом основании. Тогда как в Мексике солярная мифология почти полностью покрыла собой изначальный матриархальный слой и связанную с ним лунную мифологию, последняя доминировала в береговых областях Южной Америки и, в частности, в Перу[1]. Здесь Женское – это «Женщина Луны» и «Женщина Моря», и снова становится очевидным, что море, ночное море и ночное небо – это одно и то же; ибо ночь – это Великий Круг, единство подземного мира, ночного моря и ночного неба, объемлющее все живущее.

(*Рис. 42*) Таким образом, в матриархальной культуре чиму мы находим лунную мифологию с луной как героем и повелителем ночи, а также находим людей и героев, появляющихся из яйца, символа луны[2]. (*Рис. 43*) В битве дракона, изображенной на кувшине чиму, чудовище – это морской дракон, но также и дракон ночи и смерти. Герой охарактеризован как лунный герой посредством знака полумесяца на змеях, которых он держит в руках. (*Рис. 42*) Этот знак в связи со спиралями характерен для лунного бога; мы находим его в Египте и в символе обоюдоострой секиры на Крите. (*Илл. 82а*) Невозможно решить точно, является ли ночная сова женским символом ночного неба или же это сама луна.

[1] Krickeberg, «Marchen *der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muiscu*», p. 380; Lehmann, «*Indianische Kunst und Kultur*», pp. 79f.
[2] Krickeberg, pp. 38, 40f.

Соответствующая фигура из той же культурной сферы, так же связанная с Ужасной Матерью – это краб с головой Горгоны на панцире; это тоже пожирающее чудовище из морских глубин. На другом сосуде пожирающие клешни стали пожирающими звериными пастями, и Горгона-краб появляется как тело или матка человеческой фигуры. (*Илл. 84b*) Существо, которое краб утаскивает в бездны, можно истолковать как звездного бога[1]. (*Илл. 83a, b*) Фигура, на которую напали, тоже похожа на краба[2]. Здесь, как обычно в мексиканской мифологии, мы, вероятно, имеем дело с небесной битвой, происходящей в ночном море. Эта атакованная и пораженная фигура, вероятно, является лунным богом.

Краб, улитка и черепаха – это частые символы обратно движущейся луны, скрывающейся во тьме, которая, будучи пожрана, часто ассоциируется с негативными символами. (*Илл. 82b*) Таким образом, бог-улитка в Перу – это лунное божество в негативной фазе. Щупальца бога-улитки, явно схожего с фигуркой, атакованной крабом на другом кувшине, это видимо движущаяся луна; т.е. они движут ее в панцирь улитки или поднимают.

Наше истолкование краба-Горгоны как богини ночи подтверждается тем фактом, что – как ночь во всех мифологиях – она изображается дающей рождение солнцу. (*Илл. 84c*) Для завершения картины, мы обращаем внимание на другой перуанский сосуд с двумя змеями, символами земли и ночного неба, на котором Горгона нарисована как живот со змеями. (*Илл. 84d*) (Их рты – это пожирающая сила, которая проглатывает светящиеся тела на востоке и западе.) Как солнечный герой пожирается мексиканской богиней земли с двумя змеиными головами, соответствующими черепахе, так и светящийся герой, солнце он или луна, удавливается (?) двумя змеями Матери-Земли на перуанском кувшине. (*Илл. 84a*)

Но тогда как матриархальная лунно-ночная психология доминировала в Перу и была заменена патриархальной культурой инков только в поздний период, патриархальное доми-

[1] Об этом рисунке ср. Fohrmann, «*Peru*», p. 18.
[2] Ср. илл. в Fohrmann, «*Inka*», p. 33.

нирование в культуре Мексики гораздо более очевидно, а матриархальная основа менее различима.

Великое множество ацтекских богинь, проявляющих Архетипическое Женское, кажется, лишает всякой возможности сориентироваться; но тем не менее, единый архетип, лежащий в их основе, может быть явлен посредством анализа существующих между ними отождествлений[1].

В начале находится божественная пара, «Повелитель и Повелительница Нашей Плоти»[2], чье происхождение и обиталище находятся на тринадцатом и высшем небе, «о происхождении которого никто ничего не знает». Они – первые боги-творцы; они также известны как «Повелитель и Повелительница Двух»[3], что, предположительно, означает «властители производящей дуальности»[4]. У них первое место в календаре, поскольку они являются творящим качеством начала и изначальной эры; мужская часть отождествляется с небесами и огнем, а женская часть с землей и водой[5]. Изначальные боги майя, соответствующие этим уроборическим фигурам, считались бисексуальными[6], что также предполагается ацтекским определением «Повелитель и Повелительница Двух». Эти эпитеты высшей божественной пары указывают, «что каждый из них по отдельности воплощает творящую силу произведения потомства»[7]. Концепция изначальной божественной пары, обитающей в высших, удаленнейших небесах, смешана с представлением об Отце-Небе, лежащем на Матери-Земле, которое мы также встречаем в североамериканских мифах[8]. Два первичных бога составляют уроборическое «высшее божество»; несмотря на их центральное значение у них нет храма и культа, они не связаны с отдельными вещами в природе; несмотря на их трансцендентность,

[1] Далее имена транскрибированы по Dunzel, «*Mexiko*».
[2] Тенакатекутли и Тенакацихуатль.
[3] Орнетекутли и Ометцейхуатль.
[4] Dunzel, p. 36; Krickeberg, p. 3.
[5] Spence, «*The Myths of Mexico and Peru*», pp. 104, 118.
[6] Ibid., p. 236.
[7] Krickeberg, p. 336.
[8] Spence, «*The Myths of Mexico and Peru*», p. 119.

они также являются «пищевым уроборосом». Их имена, «Повелитель и Повелительница Нашей Плоти»[1], означают не только «Повелители Нашей Живой Сущности», но в то же время и «Повелители Кукурузы»; так сказать, они являются божеством и начала, и растительности.

Ужасная Великая Мать с юным сыном[2] также играет важную роль в Мексике. Чикомекоатль, кукурузная мать с семью змеями считается божеством древнейшего местного населения[3], которым отождествлялась Мать-Земля, «Сердце Земли», мать богов[4] и бабушка[5]; она была Деметрой древней Мексики, Богиней-Матерью[6].

«Древняя богиня», как легко можно понять, отождествляется с изначальной богиней[7] и богиней земли[8], которая также носит имя «Наш Предок и Сердце Земли». Она – богиня сладострастия и греха, но также великая прародительница, обновляющая растительность посредством полового акта; как богиня луны и земли, она является богиней запада, смерти и подземного мира[9]. У нее голова смерти, и женщины-жертвы, которые подносят ей, обезглавлены. Как зимний аспект смертельной земли, она противостоит детородящей земле, которая связана с востоком и весной. Она – изначальная богиня материи, чей ужасный характер с ее глазами и прожорливой пастью выражается из всех ее сочленений. Облаченная в одеяние из змей она держит смертоносный кремниевый нож и обладает клыками ягуара. (*Рис. 38*) Это животное – архетипический враг света, негативный мужской атрибут и спутник Ужасной Богини[10], ко-

[1] Имена парафразированы согласно Данзелю.

[2] Возможно, что изначально матриархальную культуру толтеков сменила патриархальная культура вторгшихся науатлей.

[3] Spence, p. 85.

[4] Тетеоиннан.

[5] Точи.

[6] Spence, «*The Outlines of Mythology*», p. 101.

[7] Тонакачихуатль.

[8] Тлацольтеотль.

[9] Dunzel, Vol. I, p. 47.

[10] Ужасная природа Женского может принимать одну из двух форм: или Богиня сама может стать ужасающим животным или ее ужасный аспект может стать жи-

рая, как Великая Мать, облачена в ночную мантию лун. Как символ жертвенного зверя ягуар – это газель пещер и земли, пожирающей тьмы и ночного неба. Есть миф, в котором единство земли и ночного неба, означающее изначальное единство бытия, разделяется: Богиня Земли нисходит с изначальных небес и разрывается на куски; из двух половин создаются небеса и земля, как в случае с вавилонской Тиамат[1]. Именно из-за этого разрывания она становится источником всякого пропитания, но – в компенсацию за ее благой характер – затем она становится Ужасной Матерью: «Иногда Богиня Земли кричала в ночи, требуя человеческих сердец. И она не успокаивалась, пока их ей не приносили, и она не рожала, пока не получала в питие человеческую кровь»[2]. Ягуар как сила тьмы – это враг орла, солнечного символа, и мифическая борьба между светом и тьмой, стоящая в центре ацтекского мировоззрения, принимает форму битв между воинами ягуара и воинами орла. Каждый вечер солнечный бог на западе пожирается земным чудовищем, ибо «представление о земле как о черепахообразном пожирающем чудовище доминировало в мексиканском искусстве», и «земля – это ненасытное чудовище, которое не только пожирает мертвых, но и солнце и звезды, когда они садятся»[3].

(*Илл. 85*) Также и в Мексике западная нора, в которую спускается солнце, считалась архетипическим лоном смерти, уничтожающим то, что было рождено. Но для ацтеков и родственных народов запад означает больше; это «место женщин», первобытный дом, где человечество однажды выползло из изначальной дыры в земле»[4]. Ибо до появления земли и человеческого сознания все пребывало в мире мертвых на западе.

ным, которое сопровождает ее и властвует над ней. Так, она может быть львицей (ср. богиню-львицу в Египте), или она может водрузиться на льве или скакать на нем; в Индии она может быть тигрицей, или же может оседлать тигрицу или львицу; как Артемида она может быть медведицей, или же медведь может быть ее спутником, хотя медведь может быть и мужским принципом, соответствующим ей в ее медвежьем аспекте.

[1] См. ниже, стр. 245.

[2] Krickeberg, p. 5.

[3] Ibid., p. 312.

[4] Dunzel, Vol. I, p. 23.

Место женщин – это не только темная пещера, из которой вышел человеческий род; это также «дом, и которого он поднялся». Подземный мир, ночное небо и бессознательное – это одно и то же: запад – это место изначальных богов, дом кукурузы, изначальный мифический дом племен[1]. На западе стоит «Храм Пропитания» и кукурузное дерево с колибри, которое как символ пробужденной растительности[2] связано с солнечным героем.

Союз позитивных и негативных символов в месте истока и их связь с едой типичны изначально уроборической природы людей[3]. Таким образом, запад – это место мира до мира, того уроборического существования бессознательного совершенства[4]. Только после создания мира, после сотворения света, после того, как солнце начало свой путь и начали взаимодействовать антитетичные принципы враждующих сил[5], т.е. после того, как было срублено символическое дерево изначального дома[6], запад стал местом смерти.

Души женщин, которые, умерев при родах, стали демонами, сочетающими смерть и рождение, также принадлежат к символизму запада. Как пауки[7], в особенности опасные для мужчин, они свисают с небес; и как демонические силы изначальной тьмы, они сопровождают солнце от зенита до места смерти на западе. Это силы времени до времени, так сказать, «до рождения солнца». Но эти демоны ранней матриархальной эры также демоны последних дней, которые поглотят человечество, когда приблизится конец мира, и солнце, луна и звезды столкнутся[8].

Для ацтекского мировоззрения характерно, что роковая ночь висит надо всеми живыми созданиями. Не только каждый

[1] Preuss, «*Die Nayarit-Expedition*», Vol. I, «*Die Religion der Cora-Indianer*», pp. xxxviii-xliii, cit. in Krickeberd, p. 317.

[2] Dunzel, Vol. I. p. 35.

[3] Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», index, s.v. "alimentary uroboros".

[4] Ibid., p. 15.

[5] Ibid., pp. 106f.

[6] Ср. в особенности, Codex Borgia 19, согласно Dunzel, Vol. I.

[7] Seler, «*Codex Borgia*», Vol. I, p. 286, cit. in Krickeberg, p. 338.

[8] Dunzel, Vol I, p. 54.

из четырех мировых эр заканчивается ужасной катастрофой, но и конец каждого календарного деления из пятидесяти двух лет является судьбоносным временем, когда с ужасом перед наказанием ожидают конца мира, а продолжение жизни празднуется как чудо и возрождение. Пятидесятидвухлетний интервал соответствует полночи целого дня и зимнему солнцестоянию года. В это время уничтожаются все сосуды; все огни гасятся. Это «судное время», как, например, еврейский Новый Год, и, как во многих мировых празднествах Нового Года, прохождение этой опасной точки празднуется с оргиастической радостью, возжиганиями огня и так далее.

Сознательное мировоззрение ацтеков «патриархально»; сила богини нарастала почти невидимо, а мужской принцип света и солнца оставался доминирующим. Но более близкий анализ позволяет получить совсем иную психологическую картину. Бок о бок с царем здесь правит фигура, которая, хотя и почти всегда изображающаяся мужской, носит имя ужасной Матери-Земли: «Змеиная Женщина». Она «обладала решающим голосом во внутренних делах племени, где гражданские обряды и религиозные требования управляли почти каждым действием...»[1] «В Теночитлане Вождь Мужчин и Змеиная Женщина несли двойные обязанности в отношении гражданских и религиозных дел, первый активно возглавлял посты, а последняя наблюдала за храмами, формой обрядов и внутренними делами жречества»[2].

Здесь нет сомнений в том, что на изначально матриархальную констелляцию были наложены патриархальные установления. Среди племен Северной Америки мы часто обнаруживаем, что старухи, не обладающие официальной властью, управляют внутренними делами племени, тогда как военные вожди управляют делами внешними. Это соответствует изначальной матриархальной ситуации, в которой группа женщин и детей управляется Старухой, тогда как сражением и охотой в мужском обществе заведует военный вождь или демократическая мужская группа.

[1] Vaillant, «*The Aztecs of Mexico*», p. 122.

[2] Ibid., p. 182.

Анализ ацтекской констелляции с ее матриархальными чертами, на которые наложены патриархальные особенности, весьма поучителен для истории человеческого развития. Изначально мужчины как воины стояли на службе женского божества, которому они приносили кровавые жертвы; так это и осталось в ацтекской культуре, хотя политико-социально-экстравертное доминирование уже было в руках мужской группы и хотя патриархальный солярный принцип – по видимости – заменил матриархальный лунный принцип[1]. Все ацтекские намерения были подчинены войнам, которые развязывались для захвата пленников, которых приносили в жертву культу Змеиной Женщины, которая даровала плодородие, только будучи удовлетворена ужасными кровавыми жертвоприношениями.

Жесткость мексиканских обрядов, которые, как считалось, гарантировали плодородие земли, а также укрепляли маскулинную, солярную, сознательную жизнь, выражала чудовищный страх мужского сознания перед поглощением женским темным аспектом бессознательного.

Характерной ацтекской формой жертвоприношения было вырвать сердце из живого тела и предложить его солнцу; это давало уверенность в приносящем плодородие дожде, оживляющем землю. В другой форме жертвоприношения с жертвы сдирали кожу, а жрец «облачался» в эту кожу – типичная форма трансформирующего символизма. Этому, очевидно, предшествовал другой тип жертвоприношения: обезглавливание. В Египте обезглавливание и расчленение зародились в превзойденном матриархальном слое, остатки которого все еще различимы в мифах и обрядах ацтеков, как, например, в концепции «южного круга ада», круга обезглавливания и расчленения.

Обезглавливание злой богини луны-сестры было первым деянием героя-бога Хуитцилопоцтли. Обезглавливание женской жертвы было центральным обрядом в весеннем фестивале

[1] Здесь снова следует подчеркнуть, что в этой связи «матриархальное» означает психическое положение и не должно восприниматься как доминирующее социальное положение женщин.

змеиной подземной богини[1], и боевой жертвенный фестиваль гладиаторов заканчивался танцем с головами жертв[2].

В Мексике также запад, как показывает его символизм, ассоциировался с бессознательным; это «Великое Море». И поскольку среди мексиканцев и индейцев кора, открытых Прейссом, ночь и ночное небо также являются ночным океаном небес[3], луна – это ночная змея, которая движется по воде[4], и смертельная западная угроза Ужасной Матери также представлена опасностью потопа. «Индейцы кора верят, что на западе мира живет могучая змея, ночь воспринимается как вода, которую восходящая утренняя звезда[5] убивает, и орел, дневное небо, пожирает. Если этого не случится, мир наполнится водой»[6].

В западной символьной группе Ужасной Матери – ночь, бездна, море, водные глубины, змея, дракон, кит – все символы окрашивают друг друга и сливаются друг с другом. Пожирающая вода, разрывающее лоно земли, бездна смерти, опасная змея ночи и смерти, кит, море и кит в море – все это аспекты негативного бессознательного, «водных глубин», которое живет в ночной тьме рядом с миром людей и угрожает залить весь мир водой.

(*Рис. 44-45*) Следовательно, Женское, как майянская богиня Иксчель, богиня разрушительных потопов и луны[7], является фатальным водным кувшином. Ее символ – перевернутый сосуд рока, на голове покоится смертоносная змея, на руках и ногах у нее острые звериные когти, а ее одеяние украшено пересеченными костями, эмблемой смерти.

[1] См. ниже, стр. 219.

[2] Preuss, «*Die Eingeborenen Amerikas*», p. 49.

[3] Preuss, «*Nayarit-Expedition*», Vol. I: «*Die Religion der Cora-Indianer*», p. xxvii, согласно Krickeberg, p. 341.

[4] Krickerberg, p. 360.

[5] Здесь утренняя звезда играет роль солнечного героя.

[6] Preuss, «*Nayarit-Expedition*», Vol. I, pp. 50f, из Preuss, «*Die Eingebarenen Amerikas*», p. 41. Как в Мексике солнце пожирается землей на западе, так и в Египте солнечная ладья, несущая солнце, теперь старое и умирающее, спускается в западную гору, которая стоит как знак ночного океана и западной Хатхор, ночной матери смерти.

[7] Morley, «*The Ancient Maya*», pp. 230-31.

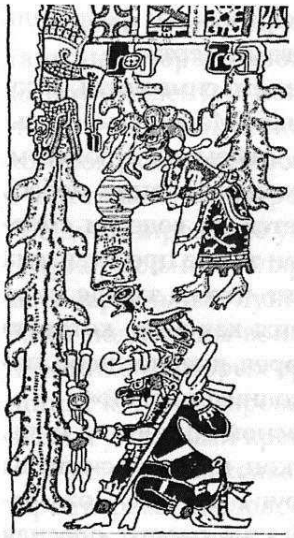


Рис. 44. Древняя богиня Искчель, уничтожающая мир водой
Майя, из кодекса

Катастрофу потопа может предотвратить только солнечный герой сознания, который снова и снова поражает змея бездны. Эта победа героя свершается на востоке, где восходит солнце, или, как в Мексике, в полуденном зените[1], и это в точности соответствует почитанию лунного героя как новой луны или полной луны.

Поскольку ацтеки, как это показывает экстраординарная живучесть архетипа Ужасной Матери среди них, находились под действием страха смерти, напоминающим страх египтян, архетип подземного путешествия героя, преображения и возрождения тоже играет среди них важную роль.

Кровавое жертвоприношение и расчленение принадлежат к ритуалу плодородия Великой Матери. И то, и другое оплодотворяет лоно земли, что можно видеть из многочисленных обрядов, в которых части жертвы – человека или животного – торжественно разбрасывались по полям. Греческие Тесмофории, в которых поросята, символизирующие детей утробы земли, и фаллические символы забрасывались в ущелье, в котором кишели змеи, также принадлежат к этому контексту[2]. Ущелье – это лоно земли; взятые вместе, змея и ущелье здесь снова представляют собой плодородие земли. Распавшаяся плоть жертв позже доставалась из ущелья и распределялась по полям для магии плодородия.

Необходимость в оплодотворении и оживлении феминной земли кровью, смертью и трупами – эта концепция, укрепляя

[1] См. выше, стр. 208.
[2] Moe «*Origins and History of Consciousness*», pp. 81-82.

ющаяся течением жизни и смерти в природе – констеллирует Великую Мать ужасной, убивающей и расчленяющей. Поэтому великие богини – это богини охоты и войны, занимающиеся жизнью и смертью. Поэтому ацтекская Богиня-Мать также является богиней обсидианового ножа, которым расчленялись тела[1], и поэтому в своем аспекте лунной богини ее называют «белым каменным ножом»[2]. Соответственно и Сет, мужской спутник ужасной Исиды[3], обладает атрибутом первобытного кремниевого ножа, «ножа Сета»[4]. В Америке обсидиан как наконечник копья, охотничий нож, жертвенный нож и меч является инструментом смерти. Обсидиановая богиня[5], связанная с богиней охоты, изначально была драконоподобной фигурой. Позже она сама стала богиней охоты[6]. Ее крылья бабочки были тронуты обсидианом. Культ магического оружия был связан с ней, как и со всеми первобытными богинями смерти и охоты.



Рис. 45. Иксчель
Майя, из кодекса

Тецкатлипока, один из самых важных богов ацтекского пантеона, также был обсидиановым богом и играл сакральную роль обсидианового ножа[7]. Луна как серповидное оружие, меч и нож – это архетипический символ борьбы юного героя против дракона тьмы, который предшествовал солярной мифологии.

«Мексиканская традиция весьма ясно являет нам, что обсидиан из-за своих дающих пропитание свойств начал почитаться как источник всякой жизни, даже как сам принцип

[1] Обсидиан – это вулканическое стекло, которое откалывается или отслаивается с остротой бритвы.
[2] Krickeberg, p. 330.
[3] Moe «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 64ff.
[4] Book of the Dead (tr. Budge), Ch. CLIII.
[5] Ицпапалотль (обсидиановая бабочка).
[6] Spence, «*The Religion of Ancient Mexico*», p. 26.
[7] Ibid., p. 27.

существования. Творящая богиня Тонакачихуатль (Госпожа Нашего Бытия), как считалось, родила обсидиановый нож, из которого произошли шестнадцать сотен полубогов, населивших землю. Как показывают ацтекские художественные манускрипты, маис часто изображался в форме жертвенного ножа из обсидиана»[1].

Спенс выражает то мнение, что изначальная вера ацтеков была «обсидиановой религией»[2], и не без оснований выводит ее из до-агрикультурной охотничьей фазы. Потому обсидиан – это магические оружие, спустившееся с небес, жизнь и смерть приносящий центральный символ[3] кровавой первобытной Великой Матери, которая сама расчленена (см. выше) и оттого становится источником всякой жизни. Позже, когда охота уступила место сельскому хозяйству – неважно, случилось ли это до или после завоевания Мексики ацтеками – аспекты изменились. Как сообщает нам древний гимн, обсидиановая богиня охоты, обсидиановая бабочка, стала «богиней мелокактуса»[4], и Великая Богиня изменилась от богини охоты крови и ночи до земной богини. Сын ее плодородия теперь стал пшеницей, тождественной обсидиановому ножу – а сама она стала богиней плодородия пшеницы. Но ее древняя ужасная природа сохранилась, ведь плодородие, смерть и жертвоприношение связаны друг с другом, и лущение зерновых тождественно вырыванию сердца из жертвы с помощью обсидианового ножа.

Великая Богиня рождает жизнь, зерно, которое может превиться как фаллический зерновой бог или как сын зерна, и она также рождает смерть, обсидиановый нож. Этот двойственный аспект, в котором жизнь становится смертью, а смерть – жизнью, и одна зависит от другой, повторяется в ацтекском мифе и ритуале снова и снова. Это очевидно из жертвоприношения крови, «которая посредством божественной алхимии преобра-

[1] Ibid., p. 27.
[2] Ibid., p. 25.
[3] Ibid., p. 26.
[4] Ibid., p. 26.

жается в дождь»[1], и жертвоприношения живых существ в целом[2].

Повсюду Великая Мать связана с дуальностью луны и земли, и тайна плодородия земли тоже связана с луной[3] и ее расчленением: здесь луна оплодотворяющий и расчлененный сын.

Поскольку ритуальное убийство и расчленение – это важный переход к возрождению и новому плодородию, гибель сверкающих богов на пути в подземный мир является космическим эквивалентом рождения нового дня. В ацтекском мифе о путешествии через ад[4] мир мертвых – это созданный из крови череп, центр мира. Это смертоносная сторона дающего жизнь

[1] Ibid., p. 27.
[2] Было вычислено, что ежегодно приносилось в жертву от двадцати до пятидесяти тысяч человек; на одном месте было насчитано до 180000 черепов.
Жертвенная чаша для крови – это атрибут Ужасной Матери в ее аспекте сосуда смерти. В связи с сердцами, приносившимися в дар орлу небес и солнца, она также является «Женщиной-Орлом»; и чаша, на которой изображена черепаха на брюхе, называется «орлиной чашей». Ужасный символ кровавой чаши все еще населяет бессознательное; он появляется в фантазиях и снах здоровых так же, как и безумных. Английский массовый убийца, чьи преступления, несмотря на их весьма сознательное изящество, вероятно, действовавший из внутреннего побуждения, рассказывал повторяющийся сон, в котором ему предлагалась чаша крови, и он пил из нее (Lord Dunboyne [ed.], «*The Trial of John George Haigh*», pp. 155). «Жажда крови» – это не просто фигура речи, как мы знаем, это особенность первобытных каннибалистических оргий, и она сохранилась в бессознательной готовности людей к развязыванию войны.
Это «боги» принуждали раннее человечество к кровавым жертвоприношениям, современный человек движим к войне и удовлетворению бессознательной жажды крови трансперсональными факторами, которые он стремится проецировать на таких экономических демонов, как «капитализм» и «большевизм». Но в любом случае он чувствует себя «невиновным». В том же смысле массовый убийца Хайг сказал, что его не терзают угрызения совести за его убийства, ведь он считал, что его вела высшая сила – нечто высшее, что было вне его и владело им. Он считал, что жил в двух мирах, которые были одинаково живыми, но не связанными друг с другом; действия совершал он, но та часть мозга, что направляла его руку, их не планировала. Редко такая отвратительная жажда крови в бессознательном столь четко формулировалась как патологическая структура современного человека.

[3] Мое «Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein».
[4] Dunzel, «*Mexiko*», Vol. I.

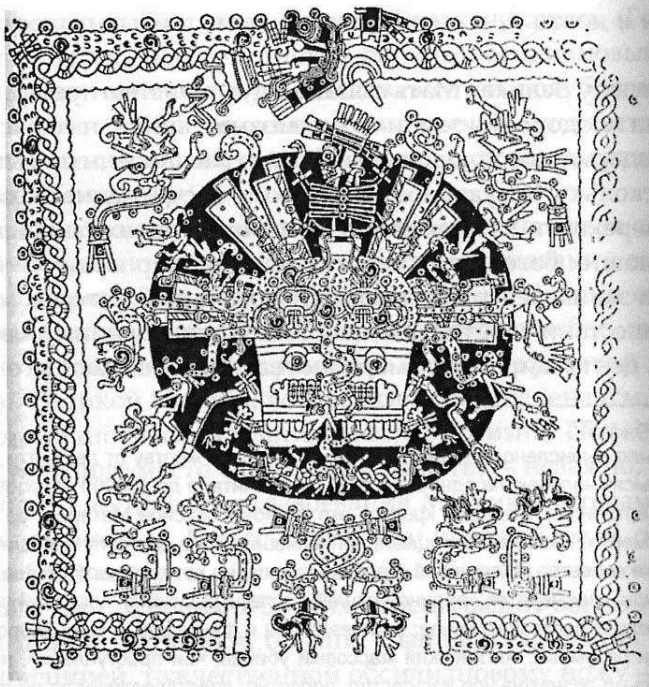


Рис. 46. Подземный сосуд смерти и преображения
Ацтеки, из кодекса

мирового пупа[1]. (*Рис. 46*) Подземные сосуды смерти и преобр жения имеют форму пожирающих черепов с глазами и оск ленными зубами. В Мексике южная область обезглавливани и расчленения соответствует ужасному миру подземных вр в Египте. (*Рис. 33*) В его центре – ужасная фигура с двумя об сидиановыми ножами на голове и смертоносными лезвиям торчащими из суставов; ее территория огорожена частоколо ножей.

Как богиня смерти, Великая Мать носит обсидиановый но юный бог луны Ксипи-тотек с маской из обсидиановых ножа ассоциирован с ней и входит в ее ритуал, в котором юного сы

[1] См. выше, стр. 149.

расчленяют или кастрируют. Это типичное само-жертвоприношение луны, ведущее к ее возрождению.

Если теперь, на основе ацтекского материала, мы снова попытаемся описать связь между культом Великой Матери и жертвоприношением ее юного сына, который является и ее любовником, и оплодотворителем, то потому что здесь ясно различим древнейший матриархальный ритуал Ужасной Богини, хотя и с наложенными патриархальными элементами. Есть основания полагать, что материнскому жертвоприношению мужчины, ее сына, в ранние времена предшествовало жертвоприношение дочери, или даже что они появились одновременно[1].

Мы действительно находим свидетельства жертвоприношения женщин или девочек, т.е. богинь, ведь в Мексике принесенные в жертву всегда отождествлялись с богами. Но даже жертвоприношение воина, играющее важную роль в ацтекском ритуале, не обязательно предполагает жертвоприношение мужского начала. Мы знаем, например, что в культе Ксипе, освежеванного бога, пленников убивали стрелами, символизирующим сексуальное соединение с землей[2]. Иными словами, сочетание и убийство идентичны, и смерть представляет собой оплодотворение.

Мы уже указали на лунный и «западный» характер Ксипе. Относительно его отождествления с Женским Пройсс пишет: «Ксипе – это мужская параллель богине луны и земли, матери богов или богине сексуального наслаждения, которая также персонифицирует кукурузу и кукурузные запасы. В настоящем случае Ксипе заменяет богиню луны и земли как представитель земли. Это наиболее очевидно из короткой юбки из листьев запе, которую он носит, а также из того факта, что она соединена с дырой посреди круглого камня, эта дыра представляет центр и вход – как в сексуальном, так и в других отношениях»[3]. Отождествление мужского бога Ксипе с Богиней земли в другой форме повторяется в празднестве сбора ракитника, посвя-

[1] Cf. Lord Raglan, «*Jocasta's Crime*».
[2] Krickeberg, p. 343.
[3] Preuss, «*Die Eingeburenen Amerikas*», p. 44.

щенном той же Матери-Земле. Жертва – женщина, а на другой день маленькая девочка, играющая роль богини земли; она обезглавливается, и ее кровью орошают фрукты, семена и так далее, чтобы гарантировать их прирост. Обряды этого праздненства, включающего танцы и бутафорские сражения, являют очевидные аналогии со свадебными обрядами[1]. Очевидно, что основой для празднества служит женитьба матери и сына, и это же объясняет особенности, которые до сих пор не были поняты. «Половые акты и деторождение символизируются носителями фаллуса и раздвинутыми ногами богини перед образом Хуицилопоцтли в определенных фазах. Это рождение кукурузы изображаемое столь странными обрядами»[2].

Важнейшие элементы этого ритуала плодородия – это обезглавливание женщины как богини, оплодотворяющее жертвоприношение ее крови, сдирание кожи с ее тела и облачение сына-бога-жреца[3] в ее кожу. Об этом Фрезер говорит: «Скорее нам следует ожидать, что как одна женщина исполняла божественную смерть, так другая должна исполнить божественное воскрешение»[4].

Объяснение составляет центральное содержание мистерии преображения: смерть матери зерна и земли ведет к рождению зерна, ее сына[5]. Сын зерна, облаченный в кожу принесенной в жертву Матери-Земли является образом живой беременности его матери, в которой женское преобразуется в мужское, созданное из крови принесенной в жертву женщины. Кровь трансформации укрепляется жертвоприношением. Сын бог-зерно[6] носит маску из бедренной кожи жертвы, и это повторение того же символизма трансформации и рождения или перерождения.

Тождество матери и сына в этой мистерии плодородия усиливается тем фактом, что до жертвоприношения богиня

[1] Frazer, «*The Golden Bough*» (abriged edn., 1951), pp. 680-86; и его «*The Worship of Nature*», pp. 434 f.

[2] Dunzel, Vol. I, p. 44.

[3] Чинтеотль; см. Spence, «*The Religion of Ancient Mexico*», p. 65f.

[4] Frezer, «*Worship*», p. 440.

[5] Ср. ниже «Духовная трансформация», стр. 363 и далее.

[6] Чинтеотль.

зерна носит облачение из американской агавы[1], характерное для зерна-сына. Главная церемония празднества свежевания – это жертвоприношение битвы на мечах, сражения между избранными пленниками с бутафорским оружием и полностью экипированными воинами – сражения, которое, конечно же, заканчивается смертью и жертвоприношением пленников.

Пленники, чья смерть в битве образует содержание битвы, стоят на большом камне около десяти футов в диаметре. Они связаны веревкой, «продовольственной веревкой», которая начинается с центра камня, «представляющего центр и вход в землю – как в сексуальном, так и других отношениях», веревкой, очевидно напоминающей пуповину[2]. Пленника, который устал или просто не может сражаться, убивали в позе, которую Данзел обозначает как приемлющую, но ее можно равным образом назвать позой при рождении.

В этой связи следует упомянуть, что мать, давшую рождение ребенку, называли «создавшей пленника», и что женщину, умершую при рождении, называли «принесенным в жертву пленником». Чтобы понять ритуал, важно отметить, что богиня древних чичимеков[3], «богиня, умершая при родах», известная как «древний герой» и как «принесенная в жертву богиня»[4]. С ней связаны женские демоны запада, души женщин, тоже умерших при родах.

Убитый пленник – это мужчина и женщина, мать и сын, земля и бог света, почва и зерно в одном. Он – умирающее женское начало и обновленное мужское, которое представляется сердцем и символически идентично солнцу и колосу пшеницы. Жертвенное действо, типичное для ацтеков, в котором сердце, драгоценный камень, плод орла, вырывается из груди жертвы и подносится солнцу, соответствует «лущению зерна». Солнце как плод дневного неба, как «бирюзовый принц» и «восходя-

[1] Frazer, «*Worship*», p. 435; Spence, «*The Myths of Mexico and Peru*», p. 90.

[2] Dunzel, Vol I, Pl. 12.

[3] Ицпапалотль.

[4] Danzel, Vol. I, p. 54.

щий орел», питается жертвенными сердцами и их кровью. Существование мира зависит от его восходящего полета.

Зерно – это фаллический символ плодородия[1]; зерно и бо зерна соответствуют богу пшеницы в западно-европейской культурной сфере. Вырывание и поднимание сердца – это ма гическое средство для восхождения солнца, а также для роста зерна; его подъему следует помочь; «подъем», как и «прыжок» – это магические пособники роста.

Последнее подтверждение связи между солнечным богом как юным любовником и Великой Матерью можно найти в фигуре Ксочипилли-Чинтеотля. Ксочипилли – это юный бог жизни, утра, потомства и продовольствия, типичный бог сол нца, любви и растительности. Это фаллический бог[2], стоящий между ночью и днем, как юный Эрос-Амур; он также является бабочкой и «цветочным повелителем».

Как и в Египте, юное утреннее солнце принадлежит мат ринскому ночному небу; как и фаллические юные любовники в европейской и азиатской мифологии, он – прекрасный пов литель цветов, связанный с землей[3]. Он возлюбленный ацтек кой мадонны[4], которая также носит его на руках, как ребенка.

Ксочикветцаль, лунная дева, это богиня любовных наслаждений и грехов; развлечений, танцев, песен и искусства; прядения и плетения. Она богиня свадебной связи и покровительни ца шлюх.

Тождество девы с уроборической изначальной матерью возвращает нас к фигуре великой изначальной матери как де вственницы. Наряду с этой архетипической идентичностью она также считалась «первой женщиной, что родила близне цов»[5]; отсюда, как и все изначальные материнские фигуры, ка изначальная мать принципа противоположностей, жизни и смерти, смерти воскрешения[6].

1 Cf. Fuhrmann, «*Mexico*», Vol. III, fig. 65.
2 Danzel, Vol. I, Pl. X.
3 Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 49f.
4 Ксочикветцаль.
5 Danzel, Vol I, p. 49.
6 Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 95ff.

Архетипическое бракосочетание Великой Матери с сыном, который появляется как бог света, кукурузы и цветов, отмечается также и в Мексике, и здесь снова омоложенная богиня-дочь появляется наряду с ужасной богиней-матерью, которой она идентична[1]. По этой причине юная лунно-девственная богиня любви и шлюх[2] «с примечательной частотой «приравнивается» к женской уроборической богине начала»[3]. Спенс верно считает[4], что богиня зерна[5] стоит в том же отношении к матери зерна[6], как Персефона к Деметре. Все богини, как и боги, это вариации на тему».

Двуединость Великой Богини как матери-дочери можно продемонстрировать уже в очень раннем периоде. Так, до-ацтекские глиняные фигурки (*Илл. 86, сверху*) «обычно были женскими и могли изображать богиню-мать, символизирующую рост и плодородие – концепцию, общую для религиозных идей человечества»[7]. «За этими статуэтками, должно быть, стояло суровое осознание сложных ритмов рождения, роста и смерти в природе, вкратце выраженных в чуде женщины, рожающей детей»[8].

Относительно другой группы фигур (*Илл. 86, внизу*) Вейлант пишет: «Эти статуэтки, в противоположность матронам на других местных изображениях, обладают некой девичьей грацией»[9]. Без сомнения, эта юная богиня – Ксочикветцаль, чей юный сын-любовник Ксочипилли также был юным богом зерна Чинтеотлем. По этой причине в празднестве Чинтеотля Ксочипилли появляется в форме бога зерна[10].

Дальнейшее подтверждение связи юного бога зерна с его матерью можно найти в празднестве летнего равноденствия,

1 Ср. ниже, стр. 234 и далее.
2 Ксочикветцаль.
3 Тенакачихуатль. Cf. Danzel, Vol. I, p. 49.
4 Spence, «*The Myths of Mexico and Peru*», p. 69.
5 Тлацольтеотль.
6 Чикорнекоатль.
7 Vaillant, p. 50.
8 Ibid., p. 51.
9 Ibid., p. 52.
10 Danzel, Vol. I, Pl. XXII.

когда юный Ксочипилли-Чинтеотль принимает участие в са ральной игре в мяч как противник ужасной старой Богини Земли зимнего солнцестояния[1].

Смысл этого празднества космический – это победа восх дящего юного бога весны над старым аспектом Матери-Земли Но это космическое значение связано с плодородием, ведь рос пшеницы образует архетипическую связку с солнцем, светом сознанием.

Цель игры в мяч заключалась в том, чтобы с помощью слож ных маневров направить мяч в каменное кольцо, и Дензел вер но уравнивает полет меча с половым актом: «Указанием на эт является крик, который зрители обращали к удачливому мет телю: «Он великий прелюбодей». Судя по этому, игра в мяч из начально имеет частичное значение ритуала плодородия»[2]. Это толкование поддерживается тем обстоятельством, что колы называлось «весной», и сквозь него выливали воду[3]. Союз сын и матери завершается течением плодородия через материн кую матку, весну, что также является уроборическим, бисекс альным символом творения. Текущая, оплодотворяющая вод маскулинна, но весна в целом – утробный символ детородно феминной земли, которая рождает ручьи и потоки[4].

В инцесте со своей матерью герой зачинает себя[5]. Но по кольку сын-любовник становится жертвой Великой Матери «матриархальном инцесте»[6], «великому прелюбодею», побед носному «быку его матери» предсказывается ранняя смерть.

Ацтекская мифология отличается от знакомых мифов Ста рого Света об умирающем мужском начале[7] в одном важно пункте: в ацтекском мифе Ужасная Мать убивает не только юного фаллического «Адониса-сына», но и его зрелую форму воина.

1 Чихуакоатль-Иламатекутли; см. Danzel, Vol. I, pp. 32, 55.
2 Ibid., p. 32.
3 Ibid., p. 32.
4 Ср. Часть I, стр. 48.
5 Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», index, s.v. "incest", "heroic".
6 Ibid., s.v. "incest, matriarchal".
7 Ibid., pp. 48f.

Таким образом, становится понятно, почему воин, которого приносили в жертву на круглом камне, тоже считался Хуитцилопочтли[1]. Его символ – колибри, «символ растительности начала сезона дождей»[2]. Как дух плодородия, бог носит шапку этой колибри, которая связана с маисовым деревом на западе, в мире Великой Матери[3]. Он – бог солнца и войны; он рожден девственной матерью, которая зачала от волана с небес, это вариант мотива «сверхъестественной матери» или оплодотворения солнечным фаллосом как источником ветра[4]. Как сын облаченной в змей матери, он обвит змеями; его скипетр – змея; его барабан – змеиная кожа[5]. Как и солнечном фаллосе, отношения сына, змеи и ветра повторяются в фигуре Хуитцилопочтли. Он символизирует производящий сияющий аспект, который также является доминирующим элементом в другом героическом боге ацтеков, Кетцалькоатле, пернатом змее[6].

Как бог войны, Хуитцилопочтли также был оплодотворителем, ведь развязать войну значит захватить пленников, чья кровь важна для плодородия и богов, и мира. На одном из его празднеств его образ замешивался в тесто, смоченное кровью принесенных в жертву детей и протыкался стрелой в знак его смерти до времени воскресения на следующий год[7]. Священный пятидесятидвухгодичный ритм ацтеков и ритуальное добывание нового огня также были связаны с протыканием и сакраментальным поеданием его образа в тесте[8]. Сакральное существование Хуитцилопочтли символически приравнивалось к жизненной сущности огня-солнца-крови-пшеницы, ведь он был не только оплодотворителем, но в роли бога зерна он

1 Spence, «*Myths*», p. 73.
2 Danzel, Vol. I, p. 35.
3 Ibid., Pls. 25, 58.
4 Ср. Часть I, стр. 19.
5 Spence, «*Myths*», pp. 73f.
6 См. ниже, стр. 230.
7 Spence, «*Myths*», pp. 73f.
8 Danzel, Vol. I, p. 36.

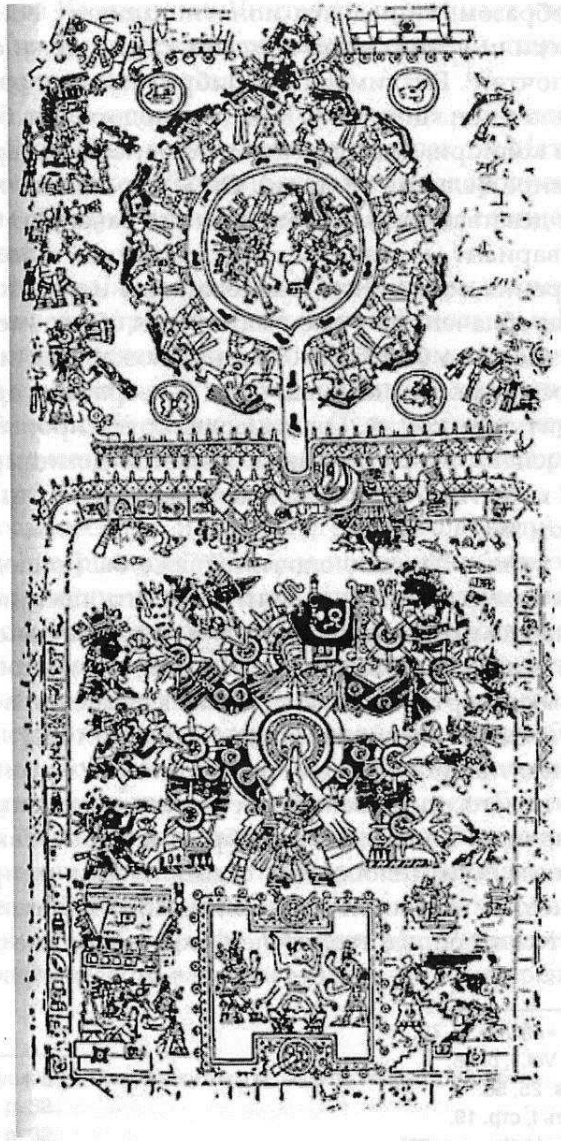


Рис. 47. Путь сквозь утробу земли к восточной области подземного мира
Ацтеки, поврежденная страница из Кодекса Борджиа

также был убит, принесен в жертву[1], съеден и воскрешен. Он, как и другие мужские божества света, должен был «стать костями», т.е. умереть[2].

Сосуществование маскулинно- и феминно-акцентированного символизма – ведь даже там, где Мужское маскулинно, оно отождествлено с Женским посредством символизма жертвоприношения – очевиднее всего в связи с богом зерна, в ритуале которого вырезание сердца тождественно с лущением зерна. Ведь есть тождество между вырезанием сердца и рождением, что очевидно из рисунка из Кодекса Борджиа[3]. (*Рис. 47*) В нижнем прямоугольнике, изображающем восточную область подземного мира, сидит черная богиня с раздвинутыми ногами. Как указывает ее цвет и звезды на ней, она богиня ночи, тождественная богине земли[4]. Ее тело состоит из светил, солнца или луны, а ее лодыжки, колени, запястья и плечи также являются светящимися точками, из которых жрецы вырезают своими ножами сердце.

Вход в нижнем конце центрального лона-светила представляет акт деторождения; голова животного в центре с открытым ртом символизирует матку[5].

Теперь верхняя часть рисунка тоже становится понятной: она изображает мандалу, окруженную двенадцатью богинями, предположительно божествами земли, украшенных лунными символами. В ее центре изображен закат светлой и темной луны (или солнца и луны)[6] в усыпанную зубами утробу земли, в которой происходит сцена жертвоприношения и рождения.

---

[1] Его обозначение как «Заяц алоэ» (Spence, «*Myths*», p. 74) указывает на его жертвоприношение, ведь заяц был архетипическим символом само-жертвоприношения (Layard, «*The Lady of the Hare*»).

[2] Krickeberg, pp. 311 f.

[3] Danzel, Vol. I, Pl. 68.

[4] Символические контексты, описанные нами, помогают понять, что она также должна быть тождественна квази-маскулинному ночному солнцу, которое исчезло ночью, т.е. вернулось в нее.

[5] Сцена рождения под черной богиней – представляющей богиню земли, украшенную головой смерти, рождающую солнце над восточным океаном, чашу с драгоценными камнями – подтверждает нашу интерпретацию.

[6] Danzel, Pl. 63.

Эта сцена, без сомнения, изображает пожирание, жертвоприношение и возрождение светоносного героя[1].

Подчиненность всех героев света возрождающей силе Великой и Ужасной Матери констеллирует конфликт между Ужасной Матерью, скрывающейся в тени и патриархальным сознанием ацтеков. Эти два мира постоянно сталкиваются и сливаются. Для ацтекского воина высшим отличием было дать быть пленников для жертвоприношения, или же самому быть схваченным и принесенным в жертву. Но «взять пленника», «родить ребенка», «быть принесенным в жертву как пленник» и «умереть при родах» означает одно и то же. Таким образом мы должны задать вопрос, был ли странный способ выражения женской жизни заимствован из мужского ритуала жертвоприношения, или же мужской ритуал жертвоприношения имитирует фундаментальную ситуацию женской жизни.

Архетипические отношения между смерть и рождение усиливаются их символической связью с утратой и жертвой, плодородие образует связку с жертвоприношением фаллоса, кастрацией и кровью[2].

Воин, который, как сын, связан с женщиной, и наполовину с ней тождественен, также представляет маскулинное, героическое начало и его обновление. Изначально женщина была феминственной и вопроизводящей, она была амазонским «древним героем», а теперь то же верно в отношении мужчины. Каждый мужчина воин, но как таковой он также и жертвоприношение. Как и каждая рождающая женщина «захватывает пленника», так

[1] На другом рисунке в Кодексе Борджиа, изображающем южную область, в теле бога находится луна; вокруг него четыре смертоносных животных: летучая мышь, ягуар, квезаль и орел. Но здесь лунный сосуд открыт сверху, а к нему и богу подносится сердце, чтобы накормить их, чтобы луна обновилась. Cf. Dark Pl. 63.

[2] В психологии ребенка и современного психотика мы находим соответствие этим взаимоотношениям. Дефекация, например, может бессознательно переживаться или как рождение, или как утрата и кастрация. Основанием этой архетипической ситуации является единство мужского-женского, т.е. уроборическая тотальность, в которой анальная зона может восприниматься или как зона деторождения, или как зона зачатия. См. мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 25ff, 291.

рождать, рождает будущую жертву, так и захвативший пленника не только становится его «матерью» (поскольку деторождение и захват пленника одно и то же), но и считается его отцом.

Когда наконец ритуально поедается плоть убитых пленников, захватчик и владелец пленника может не есть его плоть. Он говорит: «Разве я должен есть себя?», ведь захватив его, он говорит: «Ты мне как сын». И пленник говорит: «Вот мой отец»[1].

Согласно тому же тексту, захватчик назван «солнцем», «белым цветом» и «перьями»[2], «потому что он будто разрисован белым и покрыт перьями (украшенный для жертвоприношения). Захватчик покрыт перьями, потому что он еще не умер в битве, но, возможно, умрет позже и так заплатит свой долг (т.е. будет принесен в жертву). По этой причине его родственники встречали его слезами и словами воодушевления»[3].

Таким образом, умирающий пленник был производящим феминным земным началом, женщиной, умирающей при родах; смертью он породил свое сердце, солнце. Но как захватчик, который убивает, мужчина-воин – это солнце; он отец солнца, которое, умирая, рождает сердечно-солнечное начало и так укрепляет солнце отцов.

Лущение зерна, сердца, это кастрация, расчленение и жертвоприношение сущностной мужской части; но в то же время это рождение и дарующее жизнь деяние ради мира или человечества. Это смерть и закат земного начала; но благодаря своей трансперсональной связи с богами и силами, с которыми оно тождественно как солнце и божество, это земное начало уроборически цельно, бессмертно и «живет» в земле солнца, т.е. в сияющем мире востока.

Высшей точки это развитие достигает – как на Малекуле и в Египте – в сакральной формуле «Я и Отец одно», посред-

[1] Preuss, «*Die Eingeborenen Amerikas*», p. 46.

[2] Эти символы, очевидно, принадлежат к символизму света (солнца) и ветра (духа, с которым всегда ассоциированы птицы и перья. Но поскольку среди ацтеков белый – это символ ночи или заката, здесь аллюзия на умирающее солнце. См. Krickeberg, "Das mittelamerikanische Ballspiel".

[3] Preuss, p. 46.

зом которой индивидуум освобождается от власти Великой
атери.

Развитие мужского сознания и автономия духовно-солнеч
го начала требует «символического убийства» Великой Ма
ри и поддержки небесным отцом сыновнего начала, которое
ало независимым от Матери-Земли. Кем бы ни предприни
лось ночное путешествие по морю вслед за солнцем, богами
и человеческой душой, оно означает это развитие к относи
льно независимости эго, наделенного такими атрибутами
к свободная воля. Эта тенденция, которую мы обнаружили
Старом Свете и на Малекуле, также присутствует в Мексик
теков.

Она достигает своей высшей формы в мифо о Кетцалько
ле, мексиканской фигуре героя. Он не тот герой, который
реобразует внешний мир, напротив, он преобразует самог
бя искуплением. Он умирающий и воскресший бог, но также
царь-герой, приносящий культуру, земной и божественный
редставитель принципа света и человечности. В своей двой
ой природе он совмещает западный, смертельный аспект и
сточный аспект жизни: он вечерняя звезда и звезда утренняя
ис. 48) Как утренняя звезда, он является позитивным симво
ом восходящей силы, принадлежащей маскулинно-духовно
у аспекту небес и солнца. По этой причине он ассоциируется
символом востока, пернатым змеем, т.е. с аспектом ветра-ру
-духа. Он бог знания, и одним из его атрибутов является сим
алью восходящая башня[1].

Орел, сияющее небо, пожирает змею ночи. Сияю
ий огонь сознания одолевает воды бессознательного, и
ак говорят индейцы кора, «орел, появляющийся обна
енным в ночи и малым посреди мира, как огонь, разо
женный в кустарнике, одолевает спящих Древних, ибо он
робужден».

«Затем его перья выросли», и он улетел прямо в небо. «Он взле
ел и остановился посреди неба. Здесь он обосновался, обратил
и взглянул вниз. Его нога была нежно-желтой, когда он стоя

[1] Vaillant, p. 170; Levy, pp. 184f.

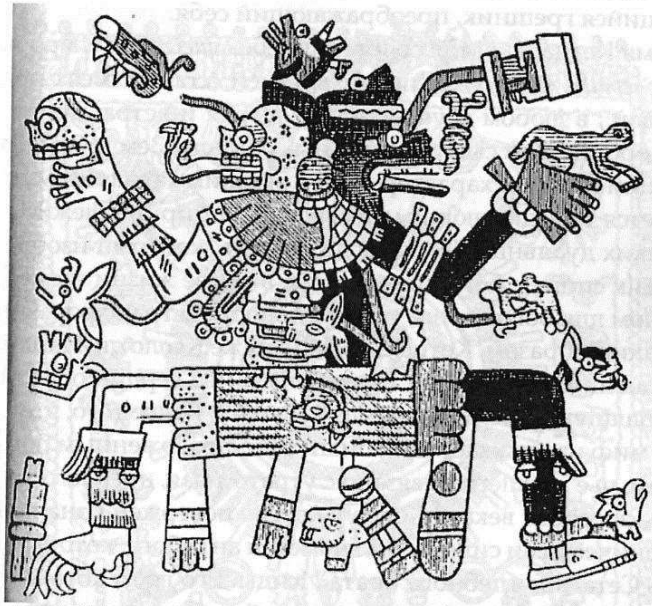


Рис. 48 Кетцалькоатль, соединенный с Миктлантекутли, богом смерти
Ацтеки, из кодекса

ут... Ясным взором окинул он все вокруг, нежно-желтый его
ков, глаза его сияли победоносно. Здесь он остался и ясным
зором оглядывал свой мир»[1].

Кетцалькоатль обладал комплексным космическим значе
нием. Он тождественен утренней звезде; он также бог ветров,
и как божество-сын, он разделяет изначальных родителей[2]. Тот
же бог сочетает лунное, солярное и астральное значение. Он не
отвлеченная сущность, но архетип, чья фигура подтверждает
ся многочисленными и разнообразными символами; он оплодо
творяющий бог ветра, но также царь плодородия в древнем
обряде, который должен умереть, чтобы оплодотворить мир
своей жертвой. Он приносящий цивилизацию герой, но также

[1] Preuss, «*Nayatril Expedition*», Vol. I, pp. 193f., согласно Preuss, «*Die Eingeborenen Amerikas*», p. 42.

[2] Danzel, Vol. I, p. 39.

ающийся грешник, преображающий себя.

Имя Кетцалькоатля сочетает в себе «*quetzalli*», «перо на хво» и «*coatl*», «змей». Он пернатый змей, а также змея с поднято ловой[1]; в любом случае, он бог дождя и ветра, приносящи одородие. Как сын изначальных божеств, Земли и Неба, соче ающий низший характер змеи и высшим характером птиц, он зляется объединяющим символом[2]. Он принадлежит к груп е таких дуальных богов, как Ксолотль, который изображался ина к спине с богом смерти, т.е. в союзе жизни и смерти, ти ичном для богов луны, растительности и трансформации.

Таким образом, Кетцалькоатль также Ксолотль Нанауатцин кающий себя путем искупления, чье сердце обратилось в сходящую утреннюю звезду[4]. (*Рис. 49*) Более того, этот стран ый миф изображает его обманутым, поверженным богом-бе ецом, чье крушение связано с утратой рая, древнего тольтек ого «золотого века»[5]. Кетцалькоатль повержен изначальны емоническими силами при помощи антибога, который играе оль Сета, враждебного брата Исиды. Его грех, который сред ндейцев кора все еще приписывается богу утренней звезды рех, который привел к уничтожению рая и его собственно рушению, состоял в непомерном потакании своей страсти пьяняющим напиткам или сексуальным утехам. Введенный аблуждение спиртным, бог был охвачен бессознательной жа ой смерти, которую в конце концов и принял, поверженны кеаном на плоту, образованном из морской змеи.

Это грех сына-любовника, неспособного устоять перед со азнительницей, которая доводит его в уроборический инце е до само-разрушительного опьянения[7].

Есть прекрасная легенда, рассказывающая о том, как Ке алькоатль подчинился демонической власти Великой Ма

[1] Ibid., p. 37.
[2] Jung, «*Psychologial Types*», s.v. "reconciling symbols".
[3] Danzel, Vol. I, Pls, 18, 2.
[4] Ibid., Pls. 55, 56.
[5] Krickeberg, «*Marchen*», p. 41.
[6] Ibid., pp. 337f, со ссылкой на Preuss.
[7] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 277f.

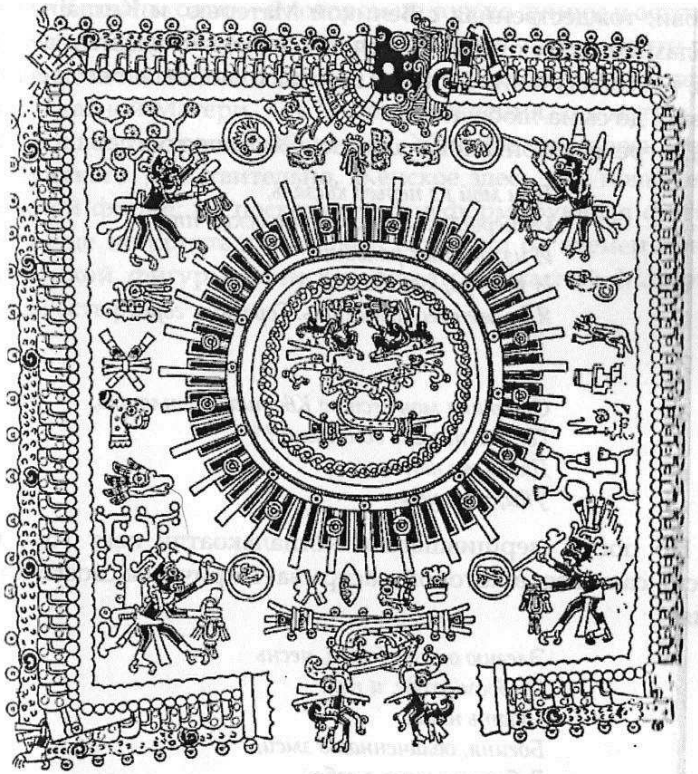


Рис. 49 Сердце Кетцалькоатля, преобразившееся в утреннюю звезду
Ацтеки, из кодекса

ри[1]. Несмотря на ее последующее историческое уточнение, она охранила множество изначальных особенностей. Кетцалькоатль и его сестра, которую к нему привели демоны, напились. Но действительная основа преступления, без которой последствия преступления вполне понять невозможно, освещается историей о том, как демоны привели к нему «шлюху» по имени Кочикветцаль[2]. Эта шлюха никто иная, как богиня шлюх и

[1] Krickeberg, p. 65.
[2] Ibid., p. 342.

юбви, тождественная с Великой Матерью, и Кетцалькоатль облазненный ею, становится Ксочипилли, властителем цв ов; т.е. соблазнение Великой Матерью заставляет его регресси овать до сына-любовника.

До греха демоны поют элегию о Кетцалькоатле:

Дом мой из перьев квезаль,
Из перьев желтых тропических птиц
И из красных раковин.
И теперь, как сказано,
Я должен его покинуть. Горе мне, горе.

И:

Старшая моя сестра Кветцальпеплатль,
Где ты теперь обитаешь?
Давай же напьемся.
Увы, увы, увы.

Но после свершившегося Кетцалькоатль поет горестную еснь сам себе, в которой раскрывает причины своего круше ния:

Элегию он сотворил, песнь
О своем уходе, и пел:
«Мать наша
Богиня, облаченная в змей,
Забирает меня с собой
Как ребенка.
Я рыдаю».

Рай, символ которого растение юкка, утрачен, и остальны поют:

Юкка сломано
Узрим же это,
Восплачем же над этим[1].

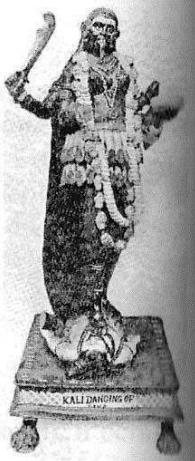
[1] Эти четыре песни из Krickeberg, pp. 66-68. После долгих покаянных скит ний, в который Кетцалькоатль оставляет свой дом и уходит в иные земли, он впо не превосходит свою судьбу в героическом акте само-жертвоприношения и пов ляется как утренняя звезда, преображенным. Как возможно, что Кетцалькоатл совмещает качества не только луны и звезд, но также и солнца до такой степен что он почти стал высшим, единым богом ацтеков, нас здесь не заботит.

Даже Кетцалькоатль – в котором не только лунное и астральное, но и солярное качество было так сильно, что он почти развился в единого высшего бога ацтеков – не смог устоять перед силой Ужасной Матери. Как земля зарождения, как мать и как опьяняющая сестра-возлюбленная Женское оказалось сильнее Мужского. Действительно, Женское здесь уже появляется в двойной форме; но поскольку трансформирующая фигура сестры еще не кристаллизовалась отдельно от элементарной материнской фигуры, Женское остается Ужасной Матерью, которая есть рок.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Илл. 64. Богиня Рати
Дерево, Бали, XIX в.



Илл. 65. Кали, танцующая на Ши
Крашеная глина, Индия, XIX в.



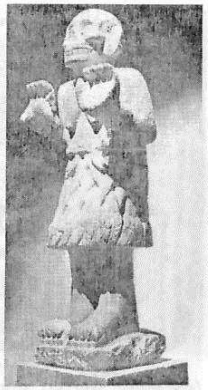
Илл. 66. Кали-пожирательница
Глина, северная Индия, XVII-XVIII в.



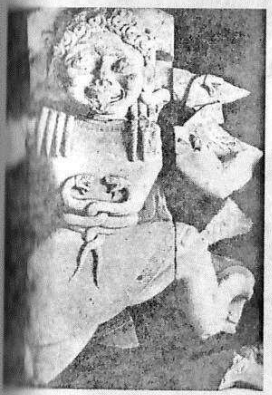
Илл. 67. Кали
Глина, северная Индия, XIX в.



Илл. 68. Коатликур, богиня земли
Камень, ацтеки



Илл. 69. Коатликур в змеиной юбке
Камень, ацтеки



Илл. 70. Горгона
Мраморный рельеф, Корфу, ок. IV в. до н.э.



Илл. 71. Рангда, похищающая детей
Акварель современного балийца

л. 72. Та-Урт
ный сланец, Фивы, XXVI династия

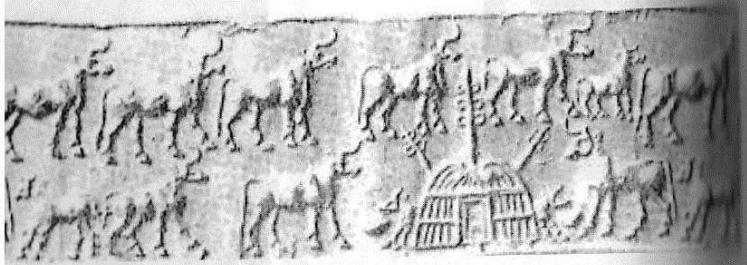




л. 73a. Крылатые врата



Илл. 73b. Крылатые врата

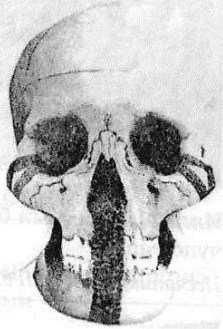


Илл. 73c. Коровник с появляющимися телятами
Цилиндрические печати, Месопотамия, ок. 3000 г. до н.э.



Илл. 74. Возлияния перед царем (вверху) и перед дверью в святилище (внизу)
Известняковый рельеф, Ур, ок. 3000 г. до н.э.

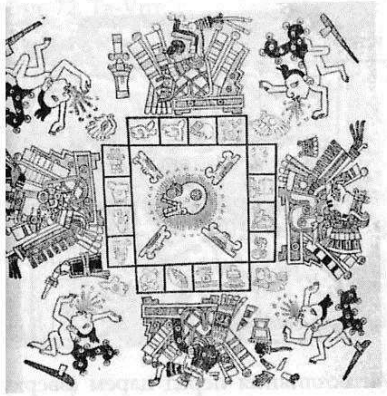
л. 75a. Гермес как психопомп, вызы-ающий души мертвых
терракотовой вазы, аттический период



Илл. 75b. Фигура предка
Декорированный череп, Маркизские острова



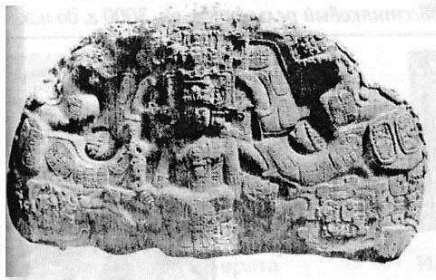
Илл. 76. Жертвенная чаша для крови: земляная лягушка
Камень, Мексика, до-колумбов период



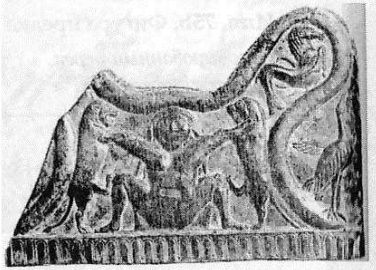
Илл. 77. Земля мертвых
Из ацтекского кодекса



Илл. 78. Подголовник
Дерево, Бельгийское Конго



Илл. 79. Небесный бог в клыках земного чудовища
Песчаник, майя, VIII в.



Илл. 80. Горгона в сопровождении львов
Бронзовый рельеф, Перуджа, VI в. до н.э.



Илл. 81. Души в пасти дра
Деталь деревянного кресла
Франция (?), средние века

Илл. 82a. Бог-сова



Илл. 82b. Бог-улитка
Глиняные сосуды. Индейцы чиму, Перу



Илл. 83a. Морской краб с богом солнца





Илл. 83b. Морской краб со звездным богом
Глиняные сосуды. Индейцы чиму, Перу



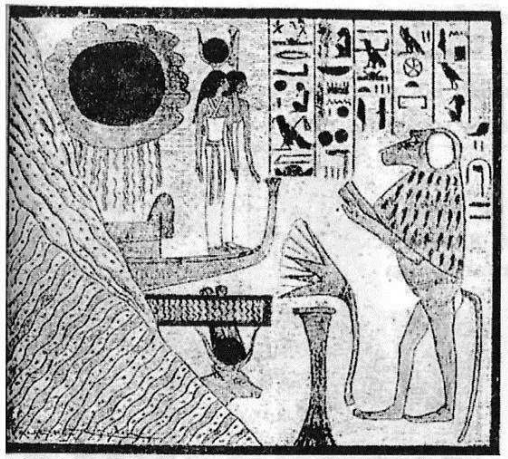
Илл. 84a. Змеи, душащие (?) бедного бога



Илл. 84b. Богиня-горгона со змеями



Илл. 84c. Рожающая богиня-краб
Глиняные сосуды. Индейцы чиму, Перу



Илл. 85. Солнечная ладья, проходящая в гору на западе
Из египетского папируса



Илл. 86. Женские фигурки
Глина, ацтеки, нижне-средняя культура

B. Трансформирующий тип

12 ВЕЛИКИЙ КРУГ

Пока мы имели дело с элементарным типом, упор по большей части делался на Архетипическое Женское, а индивидуум был едва затронут, но как только мы приближаемся к трансформирующему типу, центр притяжения меняется; ведь теперь на передний план выходит то, что трансформировано и трансформируется, т.е. аспект независимости и индивидуальности. Но даже на этой фазе Женское доминирует; Великий Круг находится в начале и в конце происходящей здесь трансформации.

Мы должны попытаться описать трансформирующий тип в его фазах от освобождения из вмещенности в тотальность Великого Круга к естественному плану и, наконец, до культурного уровня. Результирующее развитие ведет от Великой Богини как Великого Круга до естественного плана и связи между Великой Богиней и миром растений и животной жизни, отсюда восходит к культурному плану и к изначальным мистериям Женского и, наконец, достигает своей вершины и поворотной точки в духовной трансформации.

Во всей своей феноменологии элементарный тип Женского появляется как Великий Круг, который является вселенной и содержит ее в себе. Его позитивные и негативные аспекты объемлют высшее и низшее, ближайшее и удаленное.

Ночное небо, земля, подземный мир и изначальный океан соотнесены с этим феминным принципом, который поначалу появляется как тьма и тьму объемлет. Уроборическая богиня начала – это Великая Богиня Ночи, хотя ей редко поклонялись в этом качестве.

Само собой очевидно, что ранняя фаза человеческого с ествования, матриархальный мир начала, который нас заб т, не может быть отражен в дискурсивном сознании; ибо эт ло время до зарождения человеческого сознания, до рожде я солнца[1]. Его архетипическую реальность следует искать в мволах, мифах и фигурах, посредством которых люди о не ворили; но все это образы и метафоры, и никогда знание или ямое, обоснованное утверждение, посредством которых гр щий, патриархальный мир, укорененный в сознании, позна себя и пытается сформулировать себя в религии, философии науке. Более того, поскольку патриархальный мир стремится рицать свое темное и «низкое» происхождение, свои корни изначальном мире, он делает все возможное, чтобы сокрыть ое родство с Темной Матерью и – одновременно по праву в з – считает необходимым изготовить «высшую генеалогию» одящую в небеса, к богу небес[2] и сияющему аспекту[3]. Но пом все древние и первобытные свидетельства возводят проис ждение мира к темноте, к Великому Кругу, к богине.

Для всех источников жизни, будь то, как в бесчисленных ми их, изначальный океан, будь то земля или небеса, есть нечто щее: *тьма*. Это та изначальная тьма, которая рождает свет к луну, звезды и солнце, и почти везде эти светила рассмат ваются как отпрыски Ночной Матери.

Именно этот общий фактор, тьма изначальной ночи как сим т бессознательного, объясняет сущность ночного неба, земли дземного мира и первобытной воды, предшествовавших свету бо бессознательное – мать всех вещей, а все вещи, находящие вете сознания, дети по отношению к тьме, как и само сознание горое тоже является ребенком этих первобытных глубин.

Мы обозначили эту изначальную психическую ситуацию торая включает в себя противоположности и содержит муж ие и женские, сознательные и бессознательные элементы в

[1] Мое «Origins and History of Consciousness», pp. 106f.

[2] Характерно, что китайская идеограмма для бога небес означает «челове с большой головой» (ср. примечание в переводе Лао-Цзы: Rouselle, «*Lau-Dse rung und Kraft aus der Ewigkeit*», p. 64).

[3] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 147f.

смешении, как «уроборическую»[1]. В Вавилоне мужеско-женское единство уробороса представляется Тиамат и Апсу[2], которые являются изначальным хаосом воды. Но Тиамат – это действительное начало зарождения: мать богов, владеющая таблицами судьбы. Потому написано: «Апсу, древнейшее из существ, их прародитель, «Мумму» Тиамат, которая породила всех и каждого из них»[3]; и принималось на веру, что Апсу и Мумму должны передавать свои решения Тиамат[4].

Тиамат переживает смерть Апсу[5], и когда она сама оказывается побеждена Мардуком, патриархальным солнечным богом, верхний свод небес и нижний свод подземного мира создаются из ее тела. Так, даже после поражения, она остается всевмещающим Великим Кругом. Она «живот как таковой», и когда последовавшие боги побеспокоили ее, было сказано: «Тиамат была обеспокоена… Ее живот был взволнован»[6].

В примитивной психологии, развитие которой можно проследить до психологии современного человека[7], этот «живот», с которым Тиамат в некотором смысле тождественна, является местом бессознательного и, в частности, эмоций, которые поднимаются «снизу» и окутывают или исключают верхнюю область, голову. Так, в связи с отрывком, который он перевел как «чувства Тиамат были возмущены», Бадж замечает: «Буквально она впустила зло в свой живот», а внутренние органы считаются местом поражения»[8].

[1] Часть I, стр. 27.

[2] Тоху и боху библейского повествования о творении (Быт. 1:2).

[3] The Seven Tables of Creation I:3, 4 in Budge and Smith, «*The Babylon Legends of the Creation*».

[4] Budge and Smith, I:32.

[5] Интерпретация Апсу как «свежей воды» противоречит его отождествлению со «злым аспектом», который представляет матриархальный слой, в котором Тиамат правила небесами, землей и подземным миром, тогда как Апсу представлял плодотворяющий землю аспект мужского спутника. В соответствии с законом, который устанавливает негативизацию преодоленных сил и богов, и он, и Тиамат в последствии считались «злыми и ужасными».

[6] Budge and Smith, I, 22, 23.

[7] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 25ff.

[8] Budge and Smith, p. 37.

Но Тиамат, раскрытая пасть которой стремится поглотить Мардука, солнечного героя, не только зла; она также является порождающей пещерой-маткой Великой Матери. Таким образом, когда Мардук сражался с ней, «он смотрел на «середину» или «внутрь» или на «матку» Тиамат [или, возможно, живот Тиамат] и разгадал план Кингу, который находился там»[1]. Подобным образом, связь Тиамат с Кингу показывает, что Тиамат – это Великая Мать. Кингу, тождественный Таммузу, это ее сын-любовник[2], которого Тиамат называет своим мужем, но он также является ребенком, находящимся в ее «матке».

Таким образом, мы снова сталкиваемся с оплодотворяющим мужским началом «в» Женском. В бессознательном тождественны семя=фаллус=сын. Все три – это варианты мужского начала, производящего потомство, который остается подчиненным Женскому, в котором он действует. Эта фундаментальная констелляция образует основу отношений между Великой Матерью и сыном-любовником.

Психологически это означает, что в той мере, в какой творческие элементы бессознательного, те элементы, которые стремятся к свету, не обустроили собственное светоносное пространство духа и сознания, они остаются зависимыми частями бессознательного. Но помощники Тиамат – это не только злые силы, которые порождает эта «Умму-Хубур»[3]. Звездные боги, боги ночного неба, созданные ею, также были ее союзниками; и таблицы судьбы, которые она, как великая властительница магических заклинаний, держала, являются созвездиями на ночном небе.

Таким образом, Тиамат далеко не только кошмарное, ночное чудовище, каким ее видел более поздний патриархальный

[1] Ibid., p. 20.

[2] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», index, s.v. "Great Mother, as son-lover".

[3] Budge and Smith, I: 113ff. Доминирующая роль Тиамат все еще видна в более поздней записи вавилонского жреца Беросса: «…над всеми этими (существами) правила женщина по имени Оморка. По-халдейски это «*thamte*», означающее по-гречески «море», но нумерологическое значение его равно «луне» [цит. по Heidel, «*The Babylonian Genesis*», p. 67, который отмечает, что Оморка – это тип Тиамат]. В соответствии с тем же контекстом Дамаский, составляя список первых богов, упоминает богиню прежде богов. Ibid., p. 65.

мир победоносного Мардука. Она не только прародительница, но и подлинная мать своих созданий. Она преисполнена гнева, когда Апсу и Мумму решают убить богов, ее детей; и только когда боги убили Апсу, ее мужа, изначального отца, она вступила в битву против них и стала разрушительницей.

Вопрос о том, насколько Тиамат подчинилась Мардуку, солнечному герою, мы не будем здесь обсуждать. В любом случае, она деспотичный правитель; звездные боги и все судьбы мира лишь продукты ее каприза. Тиамат – это иррациональная сила изначальной эры и творческого бессознательного. Даже после смерти она остается верхним и нижним миром, на которые она была разделена:[1] Великий Круг изначальной воды, изначальных родителей, небес, земли и подземного мира, милосердный и мстительный одновременно. Мардук, с другой стороны, дарует закон: всем небесным силам он устанавливает закрепленное место, и как Бог библейского повествования о творении, он устрояет мир по рациональным законам, которые соответствуют сознанию и его солнечной природе.

В Тиамат нуминозный характер Великой Богини все еще принимает форму чудовища, но гораздо чаще Великая Богиня, когда подчеркивается ее плодородие и сексуальность, появляется обнаженной с акцентированными половыми особенностями. Но даже в изображениях одетой Великой Богини, которые мы также встречаем уже в очень ранние времена, богиня Великого Круга начала не только приняла человеческую форму, но и являет, наряду с архаичными элементами, трансформирующие и духовные формы Женского, которые станут отчетливыми только на более поздних стадиях развития[2].

Алебастровая фигура богини Мари и сидящей похоронной фигуры из Тель-Халафа происходят из совершенно разных периодов. [3](*Илл. 87, 88*) Несмотря на их фундаментальное различие, они схожи друг с другом в доминировании их духовного

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*»: "The Separation of the World Parents".

[2] Поскольку «тип Астарты», держащей цветы или цветок и змею на груди, наиболее известен, я уделил ей меньше внимания, подбирая изображения.

[3] Cf. Frankfort, «*Ancient Orient*», p. 256, n. 42.

выражения. В одной оно проявлено в преувеличенной акцентуации головы с ее башенноподобным головным украшением и большими черными глазницами; в другой посредством магического, хтонического качества самодостаточной, царственной формы, по отношению к которой птицеподобная и почти невыразительная голова, крепко притянутая к телу волосами с нее свисающими, словно не имеет независимого существования. Срединное звено между ними – это облаченный сфинкс из Тель-Халлафа. (*Илл. 89*) «Что его отличает от других статуй из Тель-Халлафа, так это глаза. Вместо больших белых вставок, в центр которых вложен небольшой плоский, хорошо отполированный черный камень в качестве зрачка, здесь мы видим в центре овальный черный камень, заметно выступающий, наполняющий почти всю глазницу с узким белым кольцом вокруг»[1].

(*Илл. 87*) Те же глаза мы находим у нашей алебастровой богини, которая, как халлафский сфинкс, первоначально могла быть богиней ночи, или скорее богиней ночного неба.

Смертельно-подземный аспект богини, обычно известной как Иштар, часто символизируется скорпионами. Огромные грифоны с хвостами скорпионов, вероятно, были доминирующими животными Великой Богини из Тель-Халлафа, объемлющей тьму небес и подземного мира. Между ног огромных грифонов мы находим рельеф, изображающий их победу нас испуганными львами[2], зверями солнца[3].

Халлафский грифон, высеченный из черного базальта с телескопоподобными глазами, сделанными из белых известняковых дисков с большими черными зрачками, считался – некорректно, с нашей точки зрения – «птицей солнца». Мы считаем его по преимуществу символом ночного неба, подобно орлу, который, как нам сообщает Пройсс (в сочинении об индейцах) «символизировал ночное небо, а позже был отождествлен с солнцем». Он тождественен великой ночной богине, облаченному сфинксу

[1] Oppenheim, «*Tell Halaf*», p. 109.

[2] Ibid., p. 170.

[3] См. ниже, стр. 272.

[4] Появление одного и того же узора на сфинксе и крыльях грифона указывает на связь между ними.

Четырнадцатисторонний базальтовый столп, на котором сидит птица, указывает на связь с луной и показывает (как флаги в форме полумесяца, найденные здесь и выполненные в форме полумесяца орнаменты, которые носили и мужчины, и женщины), что Великая Богиня почиталась как богиня ночи.

Тогда как многие фигуры Великой Матери раскрывают либо один, либо другой, либо элементарный, либо трансформирующий тип Женского, эти древние произведения открывают единство обоих типов, Великий Круг. Хотя они и выражают новый аспект – духовный трансформирующий тип Софии, превосходящий земной-ночной-бессознательный аспект Женского – все равно архаическая самодостаточная форма выражает уроборическую замкнутость психической ситуации зарождения.

Мы также обнаруживаем изначальную уроборическую ситуацию Великого Круга в религии и мифологии Египта, где располагалась древнейшая из высокоразвитых культур; и Великие Богини, которые по этой причине тождественны друг другу, являются разными выражениями архетипической картины Великой Матери. Единство изначальных вод мужеско-женское. Хотя позднее бог Ну, или Нун, древнейший из богов, был отождествлен с изначальным океаном, Морет верно говорит о нем: «Но он был чисто интеллектуальным творением. В сущности, Нун – это неорганизованный хаос, ничто»[1].

Уроборическая, муже-женская анонимность начала[2] лучше всего выражена в мифологии Гермополиса[3], чьи восемь первичных богов – Нун и Наунет, Хух и Хаухет, Кук и Каукет, Амун и Амаунет – символизируют изначальные воды[4], пространственную бесконечность, тьму до сотворения небесных тел и не-

[1] Moret, «*The Nile and Egyptian Civilisation*», p. 374.

[2] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 118.

[3] Критерий, заимствованный из опыта в глубинной психологии, почти всегда позволяет нам утверждать, что изначально в мифологии, а что вторично. Действительно, формулировки Гермополиса концептуальны и потому являются поздними, но это самая совершенная формулировка элементов, иначе представленных только в изобразительных символах.

[4] В примитивной форме мы находим богиню изначальных вод в виде лягушки Хекет, тождественную Нехбет, богине-стервятнику. В Гермополисе она изначальная мать всего существования, которое она производит и защищает.

проницаемую тайну[1]. Изначальный океан – это уроборическая змея, объемлющая рожденную из нее землю, а в конце мира забирающая все рожденное обратно в свои изначальные воды:

И я уничтожу все сотворенное. Земля снова окажется изначальным океаном [Нун], бесконечностью [Хух], как в самом начале. [И только] я все, что остается… после того, как я обратился в змею, которая никому не ведома[2].

В официальной египетской религии и мифологии уже ясно различима патриархальная переработка первоначально матриархального символизма. Пример тому рождение солнца из космического яйца, отложенного нильской гусыней, которая почитается как «великая болтунью», творец мира[3]. Даже хотя Бахофен и не сообщил нам о космогонической значимости болотных птиц[4], вполне очевидно, что отложившая космическое яйцо, из которого появилось солнце-птенец, с необходимостью должна быть женского пола. Так, космическая персонификация изначальных вод как Метьер, «великий потоп», и как корова, уже появлявшаяся в Текстах Пирамид[5], без сомнения является изначальным и первобытным символом изначальной эры: «Метьер представляет женский природно-мифический вариант гелиопольских [мужских] изначальных вод Нун, тогда как корова как богиня небес – это вариант гелиопольской Нут [Госпожи Небесной]»[6].

Как мы знаем, гелиопольская редакция египетской религии подчеркнуто патриархальна. Жрецы Гелиополиса, города солнца, старались как могли, хотя и не всегда удачно, стереть и загладить древнюю матриархальную религию.

Изначальный потоп как корова, или корова как первое живое создание, появляющееся из изначального потопа, является подлинным символом миротворящего материнства[7]. Она соот-

[1] Kees, «*Der Gotterglaube im alten Aegypten*», p. 307.
[2] Kees, p. 216.
[3] Kees, p. 300.
[4] Bachofen, «*Mutterrecht*», pp. 238f.
[5] Pyramid Texts, 508, 1131, согласно Kees, p. 75, n. 6.
[6] Kees, p. 75, n. 6.
[7] Тот же символизм можно найти в Индии и в наши дни.

ветствует другим коровам из египетских мифов: Хатхор, великой богине-матери с головой коровы, и Нут, небесной богине-корове, омывающей землю дождем-молоком и несущей бога солнца на своей спине. К этому контексту принадлежат корова и теленок на древней печати двенадцатого египетского нома, из которого пришла Исида, и который назывался Божественным Теленком[1], и то же верно для широко известных критских синяных изображений коровы и теленка, козла и козленка.

Великая египетская богиня-корова – это «водная бездна небес»; Мехурт, один из ее вариантов, рождает солнечного бога[2]. В действительности единство Хатхор, Нут и Исид объемлет всех богинь. Мехурт иногда предстает как «беременная женщина с выступающими грудями»[3] и «иногда у нее тело женщины и голова коровы, и тогда она держит в правой руке скипетр, обвитый стеблем цветка лотоса, который она как бы нюхает; сам цветок между символом Юга и Севера и, как считается, представляет собой великий мировой цветок лотоса, из которого впервые взошло солнце во время сотворения»[4].

Если мы вспомним египетские формы Ужасной Матери – Ам-мит, пожирательницы душ на суде мертвых, Та-урт, и богини врат подземного мира – нас не удивит то, что суд мертвых должен проходить в зале Мехурт – еще одно указание на первоначальную универсальность египетской Великой Богини, объемлющей подземный мир и водную бездну. Ибо в своем облике Хатхор Великая Богиня не только «дом Гора», т.е. богиня восточного неба, где рождается Гор, солнце, но и корова западной горы, богиня мертвых.

Как все изначальные матери, она, с типичным мифическим парадоксом, является матерью своего отца и дочерью своего сына; она, так сказать, рождает мужчину, от которого была рождена[5]. Она Богиня-Мать юга в облике стервятника, Нехбет, венчанная белой короной Великая Богиня Верхнего Египта,

[1] Kees, p. 76.
[2] Book of the Dead, Ch. XVII.
[3] Budge, «*The Gods of the Egyptians*», Vol. I, p. 422. «»
[4] Ibid, p. 423.
[5] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 52.

которую почитали как «форму первобытной бездны, породившей свет», имя которой означало «отец отцов, мать матерей, существовавшая до начала, созидательница мира»[1]. Небеса и стервятник – это высший аспект Матери как подземного мира, а змея – ее низший аспект. В облике змеи она Уаджет, которая как Нехбет, отождествлялась с Исидой и всеми другими богинями. Как и корова была высшей и низшей, змея была двойственна: небесной и подземной.

Но богиня – это не просто сосуд Великого Круга; она также является самой динамикой жизни, содержашейся в нем. В Египте, как и в Индии[2], и в алхимии эта динамика проявлена как огонь и жар. Этот огонь может быть пожирающим и разрушительным, но также может быть позитивным огнем трансформации. Глава Книги Мертвых, которая, что характерно, читалась над образом коровы, называется «Глава о Разведении Огня на Головой Умершего»[3]. Эта глава приписана небесной богине-корове, которая, как считается, составила ее для своего сына Ра, подвегшегося опасности. О самом повествовании написано: «Оно составляет весьма великое таинство. Да не увидит его глаз человека, ибо ужасно (человеку) знать его; потому спрячь его». «Книга повелительницы тайного храма» имя ему».

В Египте символизм огня обычно связан с другой формой Великой Богини, с кошачьим телом или головой, Баст и богиней-львицей Сехмет. Богиня-львица символизирует пожирающий, негативный аспект солнца-пустыни-огня, солнечное око, сжигающее и осуждающее, тогда как Баст, хотя и богиня востока, является богиней не солнца, но луны. Ибо луна, как и солнце, рождается на востоке и умирает на западе.

Ночная кошка с глазами, которые, как считалось, становились округлыми в полнолуние, является животным луны; следовательно, она зелена и связана с беременными женщинами. Ее сын – луна, функция его в том, чтобы «придавать плодовитость женщине и помогать зародышу расти в матке матери», и

[1] Budge, «*The Gods*», Vol. I, p. 440.
[2] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 21f.
[3] (Tr. Budge), Ch. CLXII.

который «как считалось, делал это, в частности, в своем облике луны-светоносицы»[1].

Это представление о луне, совершенно превосходящее земного человека, чисто матриархальное[2]. Так, в Египте стервятник считался животным исключительно женского пола, оплодотворяемым ветром; в аспекте богинь-стервятников Нехбет и Нут – это «дочери и матери, создавшие породившего их»[3]. А змея символизировала само-обновляющийся характер великих египетских Богинь.

Благодаря родству с луной, Баст занимает свое место в едином мире Архетипического Женского, как и Нет или Нейт, госпожа Запада, одно из древнейших и широко распространенных египетских божеств, сохранившихся еще с додинастической эры. Она богиня Саиса, о которой Плутарх писал: «Я есть все, что было, есть и будет, и мой покров не поднял ни один смертный»[4]. Ко времени первой династии ее культ уже был древним. Она тоже муже-женская, принадлежащая к эре психического зарождения, а ее матриархальный характер даже более различим, чем у других египетских богинь. Богиня магии и ткачества, нерожденная богиня, зарождающаяся в себе, она почиталась в таинствах и процессиях с фонарями. Она – персонификация «великой, инертной, первобытной водной массы»[5]. В своем облике коровы с восемнадцатью звездами она является ночным небом и – как позднее Геката – «открывающей путь», держащей ключ богинь плодородия, ключ к вратам матки и подземного мира, вратам смерти и возрождения.

Бадж выражает ее значимость словами, описывающими Великую Богинь во всей ее широте. «Утверждения греческих писателей, наряду со свидетельствами иероглифических текстов, доказывают, что уже в очень ранние времена Нет была персонификацией вечного женского принципа жизни, который был само-поддерживающим и само-сущим, а также тайным и неве-

[1] Budge, «*The Gods*», Vol. I, p. 448.
[2] Briffault, «*The Mothers*», index, s.v. "moon".
[3] Kees, p. 353.
[4] *De Iside et Osiride*, IX (tr. Babbitt).
[5] Budge, «*The Gods*», Vol. I, p. 451.

домым и всепроникающим; более материальные мыслители, признавая, что она родила сына Ра без помощи мужа, оказались неспособным расстаться с идеей, что для этого продуцирования было необходимо мужское семя, и будучи неспособны найти его в силе, внешней по отношению к богине, предположили, что она сама предоставила не только вещество, из которого образовалось тело Ра, но и мужское семя, которое его оплодотворило. Так Нет стала прототипом партеногенеза»[1].

Только теперь мы можем понять значение отождествления Богини Хатхот с четырьмя кардинальными точками пространства и четырьмя четвертями мира, охарактеризованными богинями Нехбет, Уаджет, Баст и Нейт[2]. Поскольку, как не раз показал Юнг, квартерность – это архетипический символ целостности, эта квартерность Хатхор[3] является символом Архетипического Женского как мироуправляющей всеобщности во всех ее аспектах.

Богиня Нейт тождественна небесной богине Нут, женской форме первичного океана, который мы уже встречали как Ну или Нун. (*Илл. 92*) Хотя в другом символическом порядке Нут возникает как свод небес над землей, принятой за плоский диск, мужское божество Геб, она в своем облике небесной коровы, женского начала, тождественна первичным водам и порождительнице солнца, лучи которого в сочетании с дождем-молоком, текущим из ее грудей, питают землю. (*Илл. 36*)

Нут как верхнему своду соответствует Наунет как нижний свод, противонебо, лежащее «под» диском земли, а оба они образуют Великий Круг женского сосуда. Но Наунет, противонебо, через которое солнце проходит в ночи, тождественно Нут; (*Илл. 91a*) ибо Нут – не только дневное небо, но и западная пожирательница солнца, которое проходит к востоку через ее тело, верхнее ночное небо.

Таким образом, Нут – это воды вверху и внизу, свод вверху и внизу, жизнь и смерть, восток и запад, порождающая и убивающая воедино. Ибо она – не только госпожа «с тысячью душ»

[1] Ibid., p. 462.
[2] Ibid., p. 438.
[3] Kees, p. 220.
[4] Ibid., p. 147, n. 1.

заставляющая звезды проявить свои души»[1], но и свинья, пожирающая на западе своих детей, солнце, луну и звезды.

Великая Богиня – это текучее единство подземных и небесных изначальных вод[2], море небес, по которому плывут ладьи богов света, замкнутый жизнепорождающий океан над и под землей. Ей принадлежат воды, потоки, фонтаны, пруды и ручьи, а также дожди. Она – океан жизни с его жизнь и смерть приносящими временами года, а жизнь – ее дитя, рыба, вечно плавающая в ней, как звезды в небесном океане мексиканской Майяуэль[3] и как люди в заводи Матери Церкви – позднем проявлении того же архетипа.

Как свод небес она покрывает свои творения на земле, как курица, укрывающая цыплят, и ее, соответственно, называют не только «Дверью», но и «Покрывающей Небо»[4]. На бесчисленных изображениях распахнутые крылья Исиды, фундаментальной формы Великой Матери, обнимают, покрывают и укрывают Осириса, а с ним и всех мертвых.

(*Илл. 90b, 91b*) Богиня Нут, изображенная на верхушке саркофага принимающей мертвого в свои руки, это та же мать смерти, что и христианская Фиета, Мадонна, держащая в ладонях мертвого Иисуса, дитя смерти, вернувшееся к ней[5]. (*Илл. 94*) И она тождественна первобытному сосуду и урне, которая укрывает в себе и ребенка, и взрослого[6].

Уже в Ригведе земля призывается как укрывательница, принимающая в себя мертвых: «Как мать укрывает сына краем плаща, так покрой его, о, земля»[7].

Здесь, как и везде, Великая Мать объемлет и «является» землей и небом, и водой как ночное небо. Только позже, с разделением изначальных родителей[8], рождается свет, солнце и со-

[1] Ibid., p. 226.
[2] Ibid., pp. 72 и 226, n. 4.
[3] См. ниже, стр. 354.
[4] Budge, «*The Gods*», p. 106.
[5] В современности мы находим проявление этого архетипа в великолепной скульптуре Эпштейна «*Ночь*» (Илл. 95) над входом в штаб-квартиру London Transport.
[6] См. выше, стр. 151.
[7] Rig-Veda, X, 18, 45; cf. Geldner, «*Vedismur und Brahmanismur*».
[8] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 102.

знание, а с ними и дифференциация. Сейчас, но только сейчас, есть верхние и нижние небеса, Нут и Наунет, а между ними лежит Геб, диск земли; Шу, воздушное пространство; и Ба, солнце, сын первичных вод и коровы[1].

В матриархальной сфере дневное небо – это мир, в котором рождается и умирает сын, а не мир, в котором он правит, как будет позже. Это светлый промежуток жизни, начинающийся и заканчивающийся в ночи; в нем светоносный сын должен описать свою дугу света, которая всегда заканчивается смертью.

Ночное небо – это отражение земли[2]; оба они образуют первобытную пещеру, из которой возникают люди, растения и сияющие божества. Это сильнее всего очевидно в Мексике, где Хуитцилопочтли, ацтекский солнечный бог, разделяет судьбу лунного бога и всех богов света. Снова и снова он должен «стать костями»; т.е. умереть от Ужасной Матери земной и ночной тьмы и внутри нее. Боги света, однако, отличаются от юных растительных богов кукурузы и цветов; ведь звезды и цветы – это кукурузные стебли небес, а цветы и кукурузные стебли – это звезды земли[3]. Эти мексиканские умирающие юные боги растительности во всех отношениях, а особенно в их фатальной зависимости от Великой Матери, соответствуют Адонису, Таммузу и другим умирающим богам цветов и пшеницы Старого Света.

Только с доминированием патриархального, солнечного мира утро приобрело свою важность как время рождения солнца. Но даже тогда, интересно отметить, время отсчитывалось не от восхода солнца, но поначалу от полуночи[4]. В матриархальной сфере, т.е. там, где доминирует лунная мифология, отсчет времени начинается и заканчивается с наступлением ночи.

[1] См. выше, стр. 251.

[2] Krickeberg, «*Marchen*», p. 312.

[3] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 49f.

[4] Солярная мифология с ее концепцией полного дня, т.е. единства дня и ночи является поздней абстракцией. В первоначальной форме было единство ночи с ее лунным процессом и единство дня с его солнечной дугой, начинающейся в рождении и заканчивающейся смертью. В мифе о ночном путешествии по морю мы уже сталкиваемся с интеграцией противоположностей: день-ночь, сознание-бессознательное, мужское-женское.

[5] Cf. Bachofen, «*Mutterrecht*», index, s.v. "Mond", "Nacht".

Даже в Египте вечер – это время рождения[1], поскольку для древнего человека появление звезд и луны – это видимое «рождение»; и утро, когда сияющий мир звезд исчезает, это время смерти, когда дневное небо пожирает детей ночи.

Эта концепция, универсальная для раннего человечества, становится понятной, если мы освободимся от соответствия дня с солнцем. Солнце – это сын женского дневного неба, как луна – сын ночного неба. Женское небо неподвижный и устойчивый элемент; светила – солнце, луна и звезды, – возникающие и исчезающие в черно-белом космическом яйце Великой Богини преходящи и бренны.

Соотнесение звездного свода с Женским определяет весь древний взгляд на мир в целом, говорим ли мы о Млечном Пути, или же эта область небес причислена к Хель[2], северной правительнице ночи, и названа «Путем Хель» или «Хильды»[3].

(*Илл. 93*) Так, на зодиаке из Дендеры, позднем изображении египетских представлений о небесах, Та-урт, матриархальная Великая Мать и бычья нога как символ Северного Полюса[4] занимают центр спирали, по которой упорядочены звездные боги и животные знаки. Здесь мы имеем дело с проекцией на небеса матриархальной ситуации Великой Матери с ее жертвенным сыном-любовником. Бедро быка, изначально гиппопотама[5], это сетианская фаллическая «нога»[6], из которой течет Нил, но это также луна на ущербе, которая должна снова стать целой[7].

Соответственно, Сет в своем облике красного гиппопотама – это не только враг; он не только красный, зло, грех, пустыня, темная луна и пожирающая тьма, которая поглотила Осириса-луну[8] – изначально он «великий бог», имеющий также функ-

[1] Kees, p. 225.

[2] См. выше, стр. 195.

[3] Ninck, «*Wodan und germanische Schuksalsglaube*», pp. 177f.

[4] Kees, p. 321.

[5] Ibid., p. 321, n., p. 331, n. 1.

[6] Ibid., p. 321.

[7] Ibid., p. 424.

[8] Briffault, «*The Mothers*», Vol. II, p. 768.

цию благого бога, Осириса. И до патриархальный отношения Исиды-Осириса, против которых Сет оказывается злым, между Исидой и Сетом существовали отношения, который ни в коем случае не вписывались в схему «благой Исиды»[1].

Отрубленная бедренная кость – это символ кастрации, тогда как бедро, нога и луна – это фаллические символы плодородного начала. Сет, однако, изначально был связан с Та-урт, матерью-свиньей, и с гиппопотамом; он был оплодотворяющим хряком и самцом-гиппопотамом. Его жертвоприношение позже было заменено жертвоприношением Осириса.

Этот матриархальный символизм небес сохранился в Египте на тысячи лет после того, как патриархальная солярная теология стала официальным мировоззрением. Мы находим схожую ситуацию в Мексике, где небесная ось рассматривалась как «дыра», в которую вставляется палочка при добывании огня. Даже задолго после того, как патриархат стал доминировать в каждой сфере, мы все еще встречаем матриархальные концепции, согласно которым небеса и миры вращаются вокруг «дыры», так сказать, Великой Матери, из которой высверливается жизнь. И в Индии (на высшем плане) бессмертие «высекается кнутом» из женского молочного моря, о котором сказано: «Вода – это жизненное молоко мирового тела, а космическое пространство – это море молока»[3].

Теперь, когда мы получили некоторое представление о всей широте Великой Матери, которая поистине объемлет все – небеса, воду и землю, и даже огонь ее сын – становится очевидно, что Женское не может быть отождествлено с теллурическим, хтоническим, низшим, земным началом, как считает патриархальный мир с его религиями и философиями. Тотальность Архетипического Женского идет гораздо дальше проекции, в которой она соединяет элементы земли, воды, воздуха и огня.

[1] Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 64-68.

[2] Krickeberg, «*Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiose Symbolik*», p. 153, n.

[3] Zimmer, «*Maya*», p. 101.

Богиня судьбы

После всего, что было сказано, нетрудно заметить, что пространство – одна из важнейших проекций Женского как тотальности; даже если бы не было других указаний, это следовало бы из его характера вмещающего сосуда и космического яйца. Но Женское также предстает как богиня времени, и отсюда судьбы. Символ, в котором пространство и время архетипически связаны – это звездный свод, который с незапамятных времен был наполнен человеческими проекциями. Здесь нам безразлично, интерпретируются ли небеса как это было изначально (в Египте, Вавилонии, Аравии, Индии, Китае и в Америке), в соответствии с двадцатью восемью остановками луны, или как это стало позже, в соответствии с двенадцатью остановками солнца; и неважно, животное ли, растение ли, поток или океан является доминирующей проекцией[1]. Важно то, что каждая из этих проекций воспринималась как часть жизни Великой Богини, рождающей и объемлющей все вещи.

Зависимость всех светил, всех небесных сил и богов, от Великой Матери, их подъем и падение, их рождение и смерть, их трансформация и обновление являются одним из глубочайших переживаний человечества. Всемогущей воле Великой Матери подчинены не только смена дня и ночи, но и смена месяцев, времен года и годов. И поэтому она не только как вавилонская Тиамат, но и по всему миру, держит таблички судеб, всеопределяющих созвездий небес, которые и есть она сама. И, соответственно, Великая Мать, украшенная луной и звездным плащом ночи, является богиней судьбы, прядущей жизнь, как она прядет судьбу.

Поскольку Великая Мать управляет ростом, она является богиней времени. Поэтому она богиня луны, ведь луна и ночное небо – это видимые проявления временного процесса в космосе, а луна, и вовсе не солнце, является подлинным хронометром изначальной эры. Через менструацию, с ее предполагаемой связью с луной, беременностью и далее, женщина регулируется и зависит от времени; так что она определяет время –

[1] См. выше, стр. 49.

в гораздо большей степени, чем мужчина с его склонностью к завоеванию времени, к безвременности и вечности[1]. И это темпоральное качество Женского связано с луной. Темпоральное качество, как и элемент воды следует связать с Женским, и эта связь становится очевидной в символе «потока времени».

Изначальное таинство[2] ткачества и прядения также переживается в проекции на Великую Мать, плетущую сеть жизни и прядущую нити судьбы, появляется ли она как Великая Пряха или, столь же часто, как лунная триада. Не случайно мы говорим о телесных «тканях», ведь ткань, сплетенная Женским в космосе и в матке женщины – это жизнь и судьба. И астрология, изучение судьбы, управляемой звездами, учат, что и то, и другое, появляется одновременно, во временной момент рождения.

Таким образом, Великие Богини – это ткачихи, как в Египте так и в Греции, среди германских народов и майя. И поскольку «реальность» соткана[3] Великими Пряхами, все действия вроде плетения, ткачества и вязания узлов – это судьбоносные действия женщины, которая, как открыл Бахофен[4], является пряхой и ткачихой в своем естественном аспекте.

Скрещивание нитей – это символ полового союза – мы все еще говорим о скрещивании животных и растений – а скрещивание полов – это основная форма, в которой Архетипическое Женское «ткет» жизнь[5]. Таким образом, Великий Круг является миросодержащей и миротворящей маткой, в которой реальное, телесное и материальное создаются самой Великой Матерью. Временной момент нашего рождения (пора) и тела (конституция) – это судьбоносные компоненты индивидуального существования, которые должен принять каждый, ищущий

[1] Ср. мое «*Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein*».

[2] См. ниже, гл. 15.

[3] «To work» (работать; староангл. *wircan* = нем. *wirken*; ср. средневек. англ. *wreak*, *wrought*) = «to weave» (ткать) – это укороченная форма «работать» = «исполнять действие» = «исполнять священнодействие». Во всех действиях присутствует богиня Майя, великая ткачиха жизни.

[4] Bachofen, «*Versuch uber die Grubersymbolik der Alten*», index, s.v. "Weben".

[5] Здесь мы не будем погружаться с символизм креста.

фундаментального понимания случайностей индивидуальной жизни.

Наряду с архетипическим характером, ткачество имеет как позитивные, так и негативные значения, и Великие Матери – Нейт, Нетет и Исида; Илифия или Афина; Урт, Хольда, Перта или Икскчель; и даже ведьмы в сказках – все были пряхами судьбы.

«Так», – пишет Нинк, – «в начале «Песни Хельги» поэт, указывая на величие своего героя, говорит о ткущих судьбу, которые без устали размечают поле будущих действий человека, как только он родится. Женщины, ткущие, прядущие судьбу и до наших дней сохранились в сказках. Их присутствие при рождении указывает на знание, рожденное из опыта, о том, что человек «приходит в мир» с некоторыми «дарами» и «способностями». Причину их появления по трое, девятеро или, реже, по двенадцать, следует искать в тройственном сочленении всех сотворенных вещей; но здесь оно указывает, в частности, на три временные стадии всякого роста (начало-середина-конец, рождение-жизнь-смерть, прошлое-настоящее-будущее). Две из норн плетут и скручивают нить, третья ее разрезает; две женщины добры и милостивы, а третья накладывате на их дары проклятье. Последующие поколения пытались создать связь между тремя стадиями времени, прошлым, настоящим и будущим, и тремя именами норн: Урд, Верданди и Скульд; только имя Урд древнее:

В давние дни
орлы клекотали,
падали воды
со склонов Химинфьёлль;
Хельги тогда,
духом великий,
Боргхильд сын
родился в Бралунде.

Ночь была в доме,
норны явились
судьбу предрекать
властителю юному;

судили, что он
будет прославлен,
лучшим из конунгов
прозван будет.

Так нить судьбы
пряли усердно,
что содрогались
в Бралунде стены;
нить золотую
свили и к небу –
к палатам луны –
ее привязали.

На восток и на запад
концы протянули,
конунга земли
нитью отметили;
к северу бросила
Нери сестра
нить, во владенье
север отдав ему».[1]

Древнейшее известное изображение великой женской тр
ицы, сопровождаемой луной и, возможно, планетой Венер
можно найти на аккадской цилиндрической печати; (*Илл. 101*
ей соответствуют многочисленные греческие богини, появл
ющиеся по трое[2], римские прядущие богини судьбы, и мног
другие тройственные богини-матери, включая трехликую Г
кату, богиню перекрестков. (*Рис. 50; Илл. 101b*)

Но в своем облике пряхи Великая Мать не только прядет ч
ловеческую жизнь, но и судьбу мира, его тьму, как и его св
В старой шведской песне поется:

Повелительница-Солнце села на голый камень
И пряла на золотой прялке
Три часа, пока не встало солнце.

[1] Ninck, «*Gotter- und Jenseitsglaube der Germanen*», pp. 145-146. ["Пе
о Хельги" из Старшей Эдды; cf. H. A. Bellows (tr.), «*The Poetic Edda*», pp. 291-92 – Ед
[Отрывок из «Первой песни о Хельги, убийце Хундинга» здесь в пер. В. Тихом
ва – *прим. перев.*].

[2] Harrison, «*Prolegomena to the study of Greek Religion*».



Рис. 50. Богини судьбы
Монета Диоклетиана, ок. 300 г. н.э.

И в эстонской песне:

Основа была спрядена в полдень,
Уток в доме зари,
Остальное в зале солнца…

Спрял на станке,
Танцевал на нитях.

Золотое платье вытканo для луны,
Игристое платье для солнышка.

Эти пряхи изначально были Великими Женами Судьбы,
тройственной формой Великой Матери, ведь прядение повсю
ду является женским делом. А приписывание ткачества муж
кому богу-творцу в эстонской песне всего лишь типичная муж
кая узурпация[1]. Если материал интерпретирован адекватно,
становится очевидным, что пряхи – это матери, а не дочери
олнца.

Так, мойры, греческие богини судьбы, стоящие над богами
Олимпа, у Гомера названы Клотес, Пряхами. Мойры, сохра
вшиеся в народных верованиях современной Греции[2], были
ошибочно истолкованы Нильссоном как пост-гомерические. Та
овыми они могут быть в своем облике сформировавшихся бо
инь, но не как неопределенные силы, прядущие судьбу. Сам
Нильссон всколь упоминает о том же в выражении «вертеть
ретено»: «Этот термин означает, что человек покрыт чем-то,
обвит», можно сказать, если это не предполагает иного образа,
ети или петли»[3]. Но именно этот «иной» образ, наряду с обра
ом портной, свойственен облику прях судьбы; ведь женщина
олжна не только изготовить мужчине одежду в буквальном

[1] Kerenyi, «*Tochter der Sonne*», pp. 81f.

[2] Nilsson, «*Geschichte der griechischen Religion*», Vol. I, p. 340, n. 3.

[3] Ibid., p. 340.

смысле, но и облачить его в тело, которое она прядет и ткет, и по этой причине о Великой Богине сказано: «Портная имя ей»[1].

Потому Кереньи говорит о *Klothes*, Пряхах: «Это «ткачество», могущее быть выражением творения человеческой жизни или тела, показано в облике ткущей женщины на символических изображениях в римских могилах, и греческим словом *mitos*, которое обозначает мужское семя как вытканную нить и является именем первобытного жениха Кабиров»[2].

Эгейская богиня рождения, Илифия, является пряхой[3], как и мойры, греческие богини судьбы[4]. «Область, в которой эти темные сущности как дома», – пишет Отто, – «безошибочно указана другой генеалогией, также данной Геисодом («Теогония», 211ff): они дочери первичной богини Ночи, которая также родила Мороса и эриний, которых Эсхил («Эвмениды», 960) тоже обозначает как сестер мойр по матери. Пятьдесят девятый орфический гимн также называет их дочерями Ночи… Афродита Урания названа «старейшей из мойр» (Павсаний, 1, 19, 2). Их родство с эриниями тоже появляется в культе: в роще Эвменидов в Сикионе мойрам был установлен алтарь, на котором им приносились жертвы, как те, что подносились Эвменидам, характерные для божеств земли и божеств преисподней (Павсаний, 2, 11, 14)»[5].

[1] См. выше, стр. 187. Book of the Dead (tr. Budge), Ch. CXLVI, "The Chapters of the Secret Pylons".

[2] Kenenyi,, «*Tochter*», p. 84.

[3] Thomson, «*The Prehistoric Aegean*», p. 335.

[4] В частности, из-за концепции судьбы строго социологическая точка зрения принятая Томсоном в его замечательной книге, оказывается неверной. «Разделение игр, разделение добычи, разделение земель, разделение труда между классами» (стр. 33) не вполне объясняет, почему мойры, в частности, властвуют над инициацией, свадьбой и смертью. Когда Томсон вслед за Джейн Харрисон уподобляет их демонам и гениям, *ka*, т.е. именно индивидуальному духу-хранителю, мы, как показано в другом месте, приводим против этого другой факт, а именно, что индивидуальная судьба совпадает с самостью и ее первой формой, телом-самостью, в которой психобиологические элементы конституции, обусловленные предками, становятся личной судьбой индивидуума.

[5] W.F. Otto, «*The Homeric Gods*», pp. 266f.

Мы снова встречаем единство Женского и ночного, когда Отто указывает на связь между именем *Krataie* и *Krataiis*, матери Сциллы, «чья связь с преисподней ясна и чье происхождение иногда возводится к Гекате. Это явная параллель связи Мойры с Ночью, эриниями и другими существами мрачных миров»[1].

Великая троица мойр связана с тремя решающими моментами жизни: «Начало и конец, рождение и смерть – это великие времена мойр, а среди них свадьба третье»[2].

То, что эти точки принадлежат не человеческой жизни в целом, а женской жизни, становится ясно, когда мы обнаруживаем, что богини судьбы всегда были богинями рождения и что для женщины есть важнейшая связь между деторождением и смертью, как и между свадьбой и смертью. Иными словами, фигуры мойр не проявляют никаких общих философских заключений о начале и конце жизни, а представляют нуминозные ситуации, от которых зависит жизнь женщины, а не мужчины.

Но когда мойры распространяют свою власть на людей, то в первую очередь для воинов они ткут кровавую смерть, и похожим образом мексиканский символизм связывает судьбы воинов и рожающих женщин, рассматриваемых как героев. Здесь ткущая богиня судьбы сливается с кровавой богиней войны и смерти. Валькирии, чья решительная важность для германской мифологии была показана Нинком[3], также являются ткачихами. Эддическая песнь повествует о видении шотландца, который наблюдает двенадцать скачущих фигур. Когда они исчезают в доме, он следит за ними через глазок. Двенадцать женщин работают на призрачных станках и поют призрачный напев «Ткем, ткем сеть копий». Вот песнь этих валькирий:

Соткана ткань
большая, как туча,
чтоб возвестить
воинам гибель.
Окропим ее кровью,
накрепко ткань

[1] Ibid., p. 269.

[2] Ibid., p. 267.

[3] Ninck, «*Wodan*».

стальную от копий
кровавым утком
битвы свирепой
ткать мы должны.
Сделаем ткань
из кишок человечьих;
вместо грузил
на станке – черепа,
а перекладины –
копья в крови,
гребень – железный,
стрелы – колки;
будем мечами
ткань подбивать!

И последние строки:

…соткана ткань,
поле боя в крови;
о мертвых по свету
молва прошумит.
Страшно теперь
оглянуться: смотри!
По небу мчатся
багровые тучи;
воинов кровь
окрасила воздух, –
только валькириям
это воспеть! [1]

Это плетение судьбы из крови характерно для германской мифологии с ее мрачной и жестокой ориентацией на смерть. В большинстве мифологий естественный жизнедающий аспект Великой Богини как ткачихи доминирует над негативным аспектом.

Этот аспект Женского как пряхи судьбы можно проследить вплоть до гораздо более поздних образов христианской Мадонны. Хотя сознательным намерением художника очевидно

[1] «Darraparljyp» или «The Lay of Darts [i.e. Spears]», tr. Vigfusson and Powell, «*Corpus Poeticum Boreale*», Vol. I, pp. 281-83 [здесь использован русский перевод песни, переводчик, к сожалению, неизвестен – *прим. перев.*]

было лишь изобразить Мадонну в ее повседневной деятельности, бессознательные силы произвели работу архетипического величия. (*Илл. 96*) В этом каталонским Благовещении Мадонна все равно остается Великой Богиней, прядущей судьбу – хотя здесь судьба заключается в искуплении мира. Поднятая рука возвещающего ангела и опущеные руки наблюдающего человечества, воплощенного в служанке, подчеркивают центральное положение Мадонны.

На другой картине южно-германской Мадонны прядение поначалу может показаться всего лишь идиллическим домашним трудом. (*Илл. 97*) Но и здесь прорывается архетипическая структура. Случайно или намеренно, но скрытая нить проходит через центр Мадонны, где растет сияющее дитя, и так акт прядения возвращает себе подлинный и изначальный смысл: мать становится богиней-пряхой судьбы; дитя становится тканью ее тела.

Но в этой связи мы снова сталкиваемся с негативным аспектом, ведь паук также является символом Ужасной Матери[1]. Соответственно, сеть и петля – это типичные орудия ужасной силы Женского связывать и опутывать, а узел – это страшный инструмент колдуний.

Везде, где доминирует антижизненный фанатизм мужского духовного начала[2], Женское рассматривается как негативное и злое, именно из-за своего характера создательницы, поддержательницы и приумножательницы жизни. Тогда жизнь – и Женское как ее архетип – считается заманивающей, удерживающей, околдовывающей и расставляющей ловушки. Человеком и мужским началом света и сознания овладевают естественные импульсы и наклонности посредством паутины жизни, завесы Майи, «опутывающей» иллюзии жизни в этом мире. И, следовательно, это мужское начало сознания, желающее постоянства, а не изменений, вечности, а не трансформации, закона, а не творческой спонтанности, «дифференцируется» от Великой Богини и обращает ее в демона.

[1] См. выше, гл. 11.

[2] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 290.

Но из-за этого мужское сознание полностью упускает скрытый духовный аспект женского начала, которое посредством духовной трансформации возносит земного человека к высшему смыслу[1].

Весьма удивительно, что мельница стоит бок о бок с прялкой как символ судьбы и смерти. Выпечка, как и ткачество – это одна из первобытных мистерий Женского. Женщина – это не дает и преображает пропитание, но в то же время мы находим и негативный смысл символа в мельнице смерти как атрибута Ужасной Матери. Смерть бога зерна на мельнице позже была перенесена на Христа, и все еще сохранилась в английской балладе «Джон Ячменное Зерно». Так мельница становится богиней смерти[2]; ее связь с судьбой дошла до нас в знаменитом пословице «поздно мелют мельницы богов», чье мифическое происхождение все еще различимо в германской сфере.

В эддической песне, известной как «Песнь о Гротти»[3], дочери гигантов работают на мельнице, создавая магией мир и богатства. «Мы девять зим, подруги могучие, в царстве подземном росли и трудились». Но эти заточенные девы и воительницы стали силами судьбы, обращающими благословение в проклятие; и как сначала они магически мололи жизнь и счастье, так теперь мелют смерть и рок. Таким образом, мельница становится символом негативного колеса жизни, индийской сансарой, бесцельным циклом[4]. Но это бесцельный цикл – форма Великого Круга, (*Рис. 51*), чья позитивная форма в Индии, как и в других местах, является великой всевмещающей Мировой Матерью, (*Илл. 134*), которая, как беотийская богиня, Vierge Ouvrante и Мадонна Милости, (*Илл. 177-78*) воздымает руки, чтобы укрыть. Они тоже принадлежат к архетипу богинь с подъятыми руками.

[1] Духовная трансформация обсуждается в гл. 15.

[2] Jacob, «*Six Thousand Years of Bread*», p. 58.

[3] Cf. A. G. Brodeur, «*The Prose Edda by Snorri Sturluson*», p. 163; Vigfusson and Powell, Vol. I, p. 186. [автор русского перевода, к сожалению, неизвестен – *прим. перев.*]

[4] Ср. тот же символизм в алхимии, напр., «*Ein guldener Tractat vom philosophischen Stein*», p. 60, в Lucas Jennis, «*Dyas chymica tripatrita*».



Рис. 51. Бхавани-Тримурти-Мать
Индия, XIX в. или раньше

(*Илл. 98*) Как тибетское колесо жизни, Великий Круг держит женский демон смерти, ведьма Сринмо[1]. О картине того же типа, что и наша репродукция, Блейхштейнер пишет:

«На картине изображен демонический слуга духа смерти, красный Мангус, как его называют монголы, держащий колесо миров между зубами и когтями. Похожая концепция лежит в основе вавилонских амулетов, на которых изображен мир в клыках крылатого демонического зверя; согласно Грюнведелю[2], на манихейских монументах в Туркестане и джайнистских работах в Индии изображена космическая женщина, прекрасная, богато украшенная девочка с телом вскрытым так, чтобы явить стилизованные внутренности, представляющие мировой диск. Другие соответствия, к которым мы не будем здесь обращаться, заведут нас в мир европейского средневековья. Тибетцы тоже считают демона космического колеса женщиной, ведьмой Сринмо. Частично из-за антифеминистского влияния буддизма, который, поскольку женщина создает жизнь, рассматривает ее как главное препятствие на пути к избавлению, инструментом страсти, под которым стенает мир. Среди легенд о *Падмасамбхаве* мы находим следующий отрывок (в переводе Грюнведеля): 'Женщины – это беспрестанный поток сансары. Они воплощенные черноликие людоедки. Их плоть – медь котелка ведьмы, в котором происходят все муки очищения огнем'…
В этом медном котелке разделены добро и зло. Имя этому медному котелку – женщина; имя тюрьме Мары (смерти) – женщина; имя петле бога смерти – женщина. [В этом странном символизме котелок ведьмы в женском теле можно приравнять

[1] Bleichsteiner, «*Die gelbe Kirche*», p. 220.

[2] Albert Grunwedel, источник не указан.

с космическим колесом, между спицами которого создания ис-
пытывают все мыслимые мучения под давлением их страст-
Символы колеса разделены на три концентрических кол-
Внутренний и самый малый круг, ступица, содержи три ж-
вотных фигурки, которые изначально, без сомнения, счит-
лись изображением трех миров – земли, воды и воздуха – но
именно в таком качестве мы встречаем их в легендах са-
разных народов. В религиозном мировоззрении эти животны-
– свинья[1], петух и змея – символизируют три зла или см-
тных греха, под властью которых стонет мир и его создани-
поскольку они порождают греховные деяния и продолжа-
цикл рождений. Свинья символизирует невежество, петух
плотскую страсть, змея – гнев. Параллельно гимнам Веды, г-
божество, управляющее мирами, находится в центре вселе-
ной, в ступице колеса, здесь тоже три основных греха находя-
ся во внутреннем круге; правители космоса, они приковыва-
человека к миру чувств, не дают установится твердому знани-
об их нереальности и мешают ему достичь освобождения, пр-
ваны; они ось, на которой вертится космическое колесо с е-
мирами и их жителями[2].

Переходя от внутреннего круга, мы видим между шест-
спицами колеса шесть областей мира, мир богов, титанов (са-
асуры), людей, животных, духов и ада. На некоторых изобра-
ниях ад занимает всю нижнюю половину центрального кол-
В каждой отдельной зоной мира доминирует смертный грех,
соответствии с характером его обитателей.

Посреди нашего изображения мир богов, справа мир тита-
нов или *асуров*, напротив него мир людей. Под миром люде-
мир духов; под миром титанов мир животных. Ниже, напрот-
мира богов, находится ад.

На тонком внешнем ободе колеса простые символы обозна-
ют двенадцать ниданов (санс., *nidana*, «повязка», «путы», «прич-

[1] На нашем изображении свинье соответствует фантастическое животное с тем же значением. Характерно, что уроборос, образованный тремя животными составляет черный центр.

[2] Похожую концепцию мы находим на картине «Сад земных наслаждений» Иеронима Босха (ок. 1500 г.), где сова, всегда являвшаяся в его работах символом зла, сидит посреди центрального источника жизни.

основания»), находящихся в центре буддистской философии
воплощающих горестную причинность рождения, старения,
рти и перерождения – вечный цикл, который можно оста-
вить только знанием того, что чувственный мир иллюзорен и
уст». Ниданы часто объясняются астрологически.

Если мы начнем нашу интерпретацию ниданов на нижнем
бе колеса и будем двигаться по часовой стрелке, то увидим
дующие символы:[1]

1. Слепая старуха, опирающаяся на посох: она представляет невежество или слепоту созданий.

2. Гончар, лепящий сосуд: предполагает бесформенные продукты, образующиеся этим образом.

3. Обезьяна, взбирающаяся на дерево и срывающая плод: символ того, как человек познает объекты мира сознанием и деятельностью.

4. Корабль с моряками: сознание отделено от бессознательного.

5. Пустой, бесхозный дом (человек): под покровом никого нет.

6. Мать с ребенком: символ привязанности к миру. (?)

7. Человек, пораженный в глаз стрелой: чувственное восприятие сообщает приятные и неприятные впечатления.

8. Пьяница: жажда жизни; страстное стремление создает нацеленное намерение, которое становится все более и более алчным.

9. Человек, подбирающий плод: символ наслаждения жизнью.

10. Любовники в сексуальном соитии: символ продолжения жизни, достигаемого таким образом.

11. Рождение: создается все больше и больше жизни, и так продолжается цикл.

12. Завернутый труп: страдание и смерть продолжаются в сочетании с вечно обновляющейся жизнью»[2].

Мандала цикла покоится на мире низших элементов воды,
мли и воздуха – а выше, справа и слева, парят спасительные
ротивостоящие силы будд и «противоположного колеса», по-
тивного колеса учения, которое аннулирует негативное жен-
кое колесо жизни.

[1] Описание урезано и переупорядочено в соответствии со немного иным содержанием изображения, которое мы воспроизводим на Илл. 98.

[2] Bleichsteiner, pp. 224-25.

И здесь Мефистофель, тот «Хаоса сын новооткрытый», жется почти тенью Будды:

Прошло? Вот глупый звук, пустой!
Зачем прошло? Что, собственно, случилось?
Прошло и не было – равны между собой!
Что предстоит всему творенью?
Всё, всё идет к уничтоженью!
Прошло... что это значит? Всё равно,
Как если б вовсе не было оно -
Вертелось лишь в глазах, как будто было!
Нет, вечное Ничто одно мне мило![1]

В западном средневековье мы находим символ, почти тож соответствующий тибетскому колесу жизни; это колесо жиз в ее негативном аспекте как «Колесо Матери-Природы» (*Ил 99*), на котором изображены восходящие и нисходящие цик человеческой жизни. Внизу колесо держит Богиня-Земля; вве ху, на троне, сидит трехглавое Время, крылья которого – мах цы, заставляющее жизнь вращаться со сменой дня и ночи. На десятой карте колоды таро коронованный сфинкс, знаком символ Великой Богини-Матери, похожим образом сидит н троне над колесом фортуны с его поднимающимися и пада щими изменениями[2].

Наше последнее изображение Женского в его облике Вел кого Круга – это бронзовая этрусская лампа[3], (*Илл. 100*) в цен ре которой голова Горгоны окружена замысловатым обили фигур. Лейсганг дал нам проницательное толкование этого об разца[4]. *Gorgoneion* – это полуночное солнце в подземном мир ужасный лик Великой Матери. Вокруг центра располагает первый круг, на котором грифон и лев разрывают на кус животное, которое представляет смертную жизнь, обреч ную смерти. Второй круг, водная область с завитками двад ти восьми волн (лунное число), населен восемью дельфинам

[1] «Фауст», Часть вторая, Акт V. [здесь в переводе Холодковского – *прим. пер.*]
[2] Bernulli, «*Die Zahlensymbolik der Tarotsystems*», pp. 407f.
[3] Здесь нас интересует низ лампы.
[4] Leisegang, «*The Mystery of the Serpent*».

ело восемь образует переход к области воздуха и огня, над торой властвуют восемь сирен с птичьими крыльями и че веческими лицами, «сидящие на корточках на трехступен том основании, покрытом тонкими линиями, которые я бы толковал как дождь, падающих из облаков воздуха. Рядом с ждой сиреной сидит играющий на флейте силен с эрегиро анным фаллосом; он символизирует дождь, который падает с бес, чтобы оплодотворить землю… Над головой каждой из шестнадцати фигур мы видим солнце и десять звезд, указыва ющих на звездный мир, который простирается до настоящего ня и света шестнадцати огней на верхней части чаши, прямо над головами сирен и силенов, предположительно представляя ющий занебесный мир, которого душа достигает, пройдя через внешнюю сферу небес»[1].

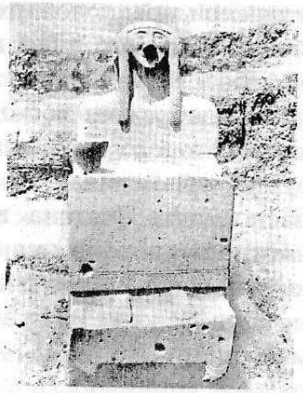
Таким образом, лампа изображает восходящую структуру мира, основание и центр которого *gorgoneion*. Лейсганг связы вает это изображение с примечательным отрывком из «Респуб лики» Платона. Согласно мифу Платона, восемь сфер небес прикреплены к оси, которая «обращается на коленях Необ ходимости»[2]. Здесь богиня судьбы снова воцарилась над всем космосом, и ось мира – как в Мексике и Индии – вращается в ее матке, правящей всеми вещами[3].

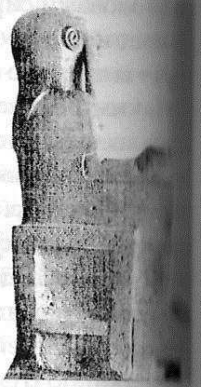
[1] Ibid., pp. 246f.
[2] Plato, «*Republic*» (tr. Jowett).
[3] См. выше, стр. 47, 243.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

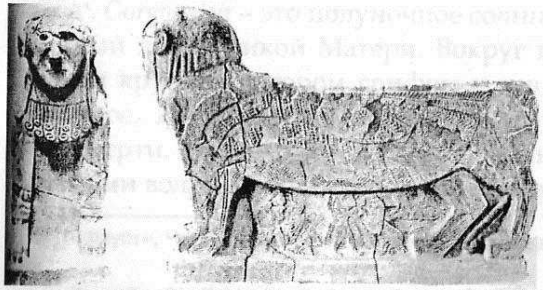


Илл. 87. Богиня
Алебастр, Мари, Сирия, ок. 2500 г. до н.э.

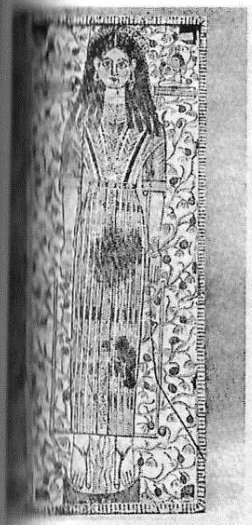




Илл. 88. Похоронная фигура
Базальт, Тель-Халлаф, Месопотамия, IX в. до н.э.

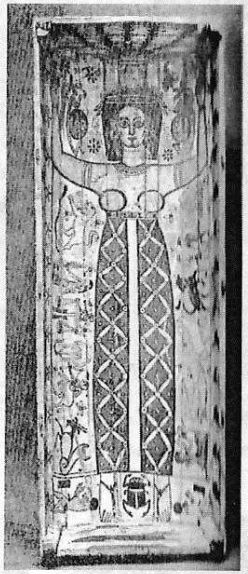


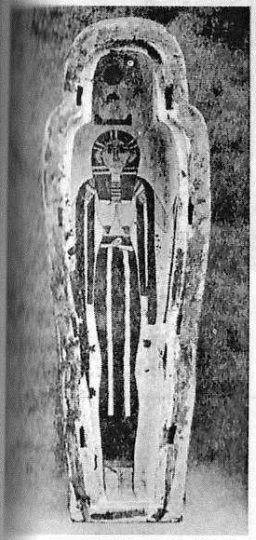
Илл. 89. Облаченный сфинкс
Камень, Тель-Халлаф, Месопотамия, ок. IX в. до н.э.



Илл. 90a. Портрет умершего
Дно саркофага, дерево, Фивы, II в. н.э.

Илл. 90b. Богиня Нут
Сводчатая крышка там же





Илл. 91a. Богиня Нут-Наунет
Саркофаг внутри, Египет, XXI династия

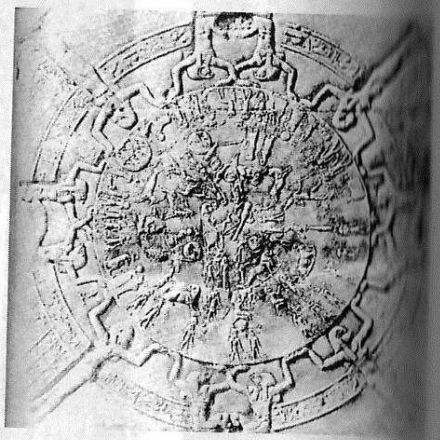


Илл. 91b. Богиня Нут
Саркофаг внутри, Египет



Илл. 92. Богиня Нут

Крышка саркофага, камень, XXX династия



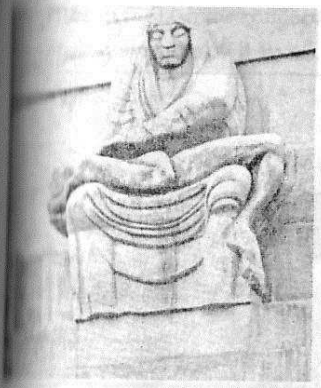
Илл. 93. Зодиак

Рельеф на песчанике, Дендера, Египет, период Птолемеев



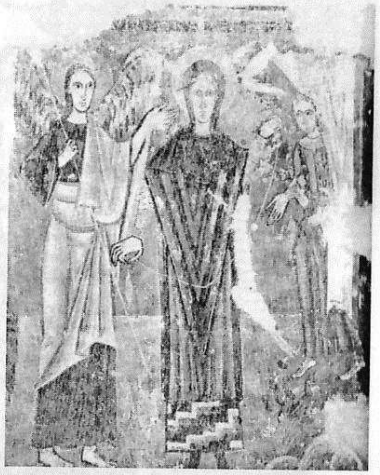
Илл. 94. Пиета

Италия, XIV в.



Илл. 95. Ночь

Скульптура Джейкоба Эпштейна, камень, Лондон, 1929 г.



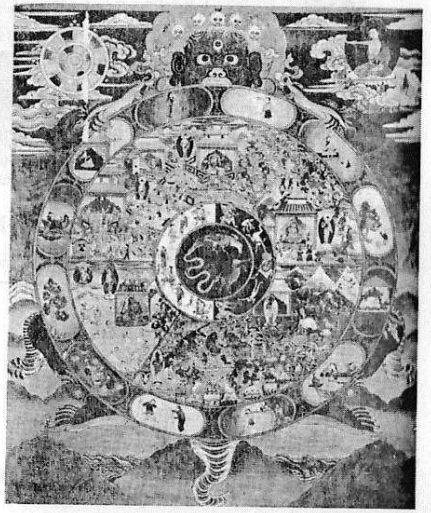
Илл. 96. Благовещение

Фрагмент фрески, Сорпе, Испания, XII в.



Илл. 97. Дева Мария

Картина, верхнерейнский мастер, Германия, ок. 1400 г.



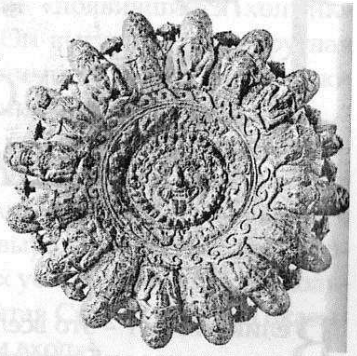
Илл. 98. Колесо жизни

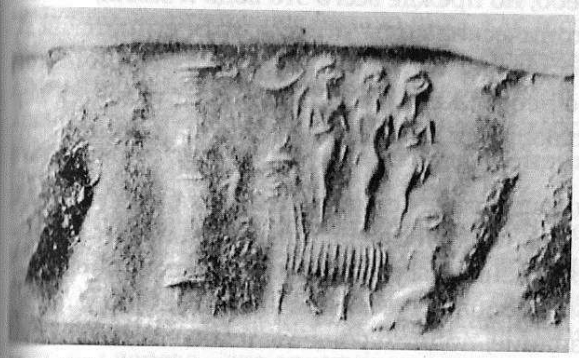
Картина, Тибет



Илл. 99. Колесо Матери-Природы
Из французского манускрипта

Илл. 100. Лампа с головой Горгоны
Бронза, этруски, V в. до н.э.





Илл. 101a. Три богини
Цилиндрическая печать, Месопотамия, аккадский период



Илл. 101b. Эвмениды
Известняковый рельеф, Аргос, Греция

13 ГОСПОЖА РАСТЕНИЙ

Великий Круг – это вселенная, изначальная тьма и рождающее ночное небо, но прежде всего это вода и земля, порождающие жизнь хтонические силы мира; и хотя египетская теология противопоставляет мужское божество теллурического диска Нут, богине небес, Женское, тем не менее, остается черной землей, нуждающейся в оплодотворении, а царица – это богиня земли.

Но эта порождающая земля сама произведена; она возникла из вод первичного океана. Ибо первичный океан, чей ночной характер и происхождение мы уже описали, рождает первобытный холм, который космологически обозначает землю, а психологически это сознание, поднимающееся из бессознательного, основание дневного эго. Таким образом, первобытный холм – это «остров» в море, как и сознание в бессознательном.

Первобытный холм идентичен схожему с обелиском камню бенбен и связан со священной цаплей, Бену (феникс).

«Оба имени происходят от глагольной основы, означающей «подниматься»[1]. Таким образом, конический камень считался первым местом, возникшим из изначального потопа, а птица – это первое живое создание, высадившееся на это место, когда начался мир»[2]. Потому феникс, или Бену, является восходящим началом на высшем плане, связанным с мифологией Осириса и Ра.

Связь первобытного холма и Гелиополисом и солнцем указывает на отношения между солнцем как творящим мужским началом и светоносным миром сознания: «Египетский иероглиф, который означает первичный «появившийся холмик» означает также «явиться в славе». Он выглядит как округлая насыпь и с лучами солна, истекающими из нее (), графически изображая это чудо первого появления бога-творца»[1].

Поскольку камень бенбен – это проявление творящего начала, святая святых во всех египетских храмах отождествлялась с этим изначальным холмом. «Отождествление с изначальным холмом получило и архитектурное выражение[2]. С каждого входа из двора или зала к Святая Святых устанавливались несколько ступенек или подъем, так что Святая Святых заметно оказывалась на более высоком уровне, чем вход»[3].

Верно, что творящее начало духа, как и сознания, также является «вечным существованием» и считается в патриархальном мире «самопорожденным»; но раньше оно рассматривалось генеалогически, произошедшим из хаоса или первичного океана бессознательного, как сыновний принцип, рожденный от Женского.

Как и первичный холм, уроборический первобытный змей, цветок лотоса и Гор, солнце-ребенок, восходит из первичного океана в рождениях и перерождениях светоносного принципа. Океан и земля как порождающие начала близки, и, как океан, цветок и дерево – это архетипические места мифического рождения.

(*Рис. 62*; *Илл. 102*) Богиня как дерево, дающее пропитание душам, как сикомор или финиковая пальма[4], это одна из центральных фигур египетского искусства. Но материнство дерева состоит не только в пропитании; оно также включает в себя порождение, и богиня-дерево дает рождение солнцу[5]. Хатор, богиня сикомора, являющаяся «домом Гора» и как таковая дающая рождение Гору, несет солнце на голове; верхушка дерева –

---

1 О связи между «подъемом» и мужским духовным началом ср. выше, стр. 174

2 Kees, «*Der Gotterglaube*», pp. 217f.

1 John A. Wilson, «*Egypt*», p. 60.

2 Самые совершенные архитектурные примеры этого восхождения – это ступа в Боробудуре, чья восходящая спираль ведет от самой низшей ступени мира до невидимого Будды.

3 H. and H.A. Frankfort, «*Before Philosophy*», p. 31.

4 Cf., e.g., «*The Cambridge Ancient History*», Plates Vol. I, p. 63 b.

5 Cf. Bachofen, «*Mutterrecht*» и Klages, «*Der geist als Widersacher der Seele*», 3, 2.



Рис. 52. Богиня финиковой пальмы раздает пропитание
Египет, с рельефа, XVIII династия

это место рождения солнца, гнездо, из которого взлетает феникс-цапля[1].

Таким образом, «высокий сикомор на восточном горизонте», древо миров, на котором «сидят боги», связано с рождением солнечного бога, и в Книге Мертвых[2] «два бирюзовых сикомора» стоят у восточных врат небес, из которых каждое утро выходит Ра. Этот сикомор идентичен богине небес, которая, как мы видим на иллюстрации из Книги Мертвых, также воспринимается как дерево, и Хатор, как богиня древа, дающая рождение солнцу, тождественна Нут, богине небес, богине гроба и перерождения. Обоим соответствует столп *джед* Осириса, с которого утром поднимается солнце, как Ра и душа. Ведь Осирис также бог деревьев и бог, содержащийся в дереве. Его гроб, скрытый в ливанском кедре, был найден Исидой[4], и как столп *джед* он является порождающим солнце началом, тождественным Великой Богине Деревьев. Здесь, как и в Мексике, мы находим фигуры Великой Богини Матери и ее сына слитыми вместе. (*Рис. 54*) Как столп *джед*, сикомор, «дерево жизни, которым живы боги»[5], она «та, что объемлет бога»[6]. И полузакопанный столп *джед* с символом жизни, плечи которого – это *ка*, поднимающие солнце, соответствует Нут, окруженной

[1] Мое «*Origins and History of Consciousness*», pp. 23f.
[2] Ch. CIX (tr. Budge).
[3] Kees; ср. мое «*Origins*»: «Transformation, or Osiris», pp. 220-56.
[4] Ibid., pp. 229f.
[5] Sethe, «*Die alt-aegyptischen Pyramidentexte*», Vol. II.
[6] Van der Leeuw, «*Phanomenologie der Religion*», p. 37.

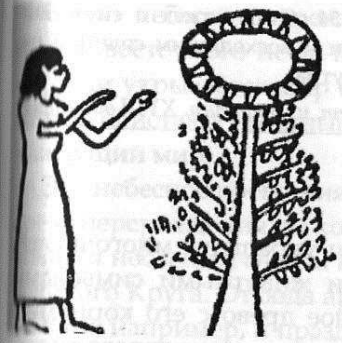


Рис. 53. Почитание солнечного дерева
Египет, из папируса, XVIII династия

символом жизни и приветствуемой бабуинами утра, возводящей солнце к высшему рождению поднятыми руками[1].

(*Илл. 104*) Древесное рождение Осириса повторяется у Адониса; оба они «растительные боги», как и ребенок Иисус, вавилонский бог зерна, рожденный девой колос пшеницы, лежащий в своих деревянных яслях.

Символически Женское, которое питает, порождает и преображает, дерево, столп *джед*, древо небес и космическое древо равны друг другу. Детородящее древо можно далее разделить на верхушку и гнездо, ясли и колыбель. Поэтому новогоднее празднество в Египте также называется «день ребенка в гнезде»[2], тогда как рождение дня, как и время малого рождения солнца, в сущности идентично рождению года на большом рождении солнца.

Дерево, *hyle*, которое как ясли и колыбель представляет детородящее материнское значение дерева, также является матерью смерти, «сарко-фагом», пожирателем плоти, гробом, который в форме дерева и столпа заключает в себе Осириса в его древе, как и Нут в ее образе гроба заключает в себе мертвых. (*Илл. 91-92*) Изначальное упокоение мертвых в лоне гигантского материнского древа появляется в нашем этнологическом наброске из Восточной Африки[3]. (*Илл. 105*)

Но Нут, как древо небес, также является покровительницей небесных зверей зодиака, как и Диана Эфесская, чье одеяние и

[1] Вавилонские лунное и солнечное деревья – это подходящие символы для свойственных свету росту, трансформации и порождению.
[2] Erman, «*Die Religion der Agypter*», p. 370.
[3] Becker, «*La Vie en Afrique*», Vol. I, p. 156; Бекер называет племя вагого, ныне танганьяка, и дерево баобаб.

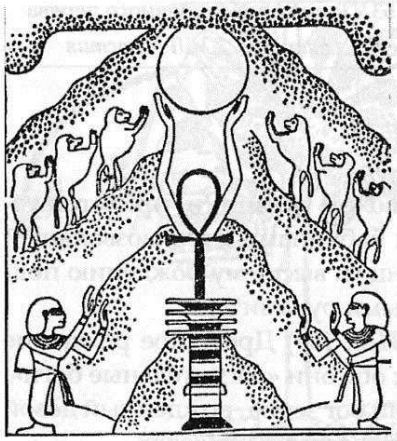


Рис. 54. Столп джед с символом жизни и восходящим солнцем на горе утра

Египет, из папируса, XVIII династия

венец украшены многочисленными животными символами. Земное древо с его корнями в глубине и звездное древо высот — это символы времени. Возвращение единства дня и ночи в единстве древа также можно найти в небесном годовом древе Китая, под ветвями которого собираются звери двенадцати небесных созвездий. (*Илл. 108*) Каждый из этих месячных зверей прежде правил двухчасовой стражей дня, который в нашем исчислении начинался в полночь. Каждая стража носит имя одной из «двенадцати земных ветвей» и соответствующих зверей[1]; древо времени с двенадцатью ветвями – это также древо ночи-дня-ночи и года.

Образ древа[2], крепко укорененном в земле, которая его питает, но восходящем в воздух, где разворачивается его крона, будоражил человеческое воображение с незапамятных времен. Оно укрывает в своей тени все живые создания[4], и питает его своими плодами, висящими на нем, подобно звездам. В его ветвях гнездятся птицы, обитатели небес, которые, взлетая с него, развернув крылья, парят в пространстве между ветвями древа внизу и укрывающими мир крыльями-ветвями древа или птицы вверху.

[1] Bredon and Mitrophanow, «*Das Mondjahr*», p. 37.

[2] Женское значение финиковой пальмы становится очевидным в ритуальном сборе урожая, изображенном на многочисленных вавилонских цилиндрах; он проводится на новую луну, и в нем участвуют только женщины.

[3] Ср. роль древа, сбора фруктов и т.д. на ранних индийских печатях и в критской религии.

[4] Ср. также видение в Книге Даниила, гл. 4, где Великий Царь, изначально представляющий небеса, отождествляется в Великим Древом.

Образ небесного древа происходит ни из порождающего солнце восточного неба, из из дневного неба, а из ночного. В его тени укрывается мир и собираются звездные звери; на его ветвях блистают звездные плоды, и ночной росой питается жаждущий мир.

Это небесное древо, сияющее в ночи – это также древо душ, древо перерождения, на котором каждое умершее создание становится небесным светом и возвращается как звезда в вечность Великого Круга. Отсюда архетипическая связь между свечой и лампой, например, и праздником мертвых.

Эта связь подчеркивается примером христианско-германского символизма рождественского древа на зимнее солнцестояние. Другим отличным примером служит буддистское древо[1], которое было украшено свечами на праздники мертвых. Каждой свече семиуровневого древа, на верхушке которого был лотос с множеством лепестков, принадлежит цветок света, просветленная и искупленная душа, воцарившаяся на бутоне лотоса.

Великая Богиня ночного неба, «благодаря которой появляются ее души», питает и утоляет изнуренные души живых созданий в убаюкивающей тьме бессознательного, земле мертвых, чтобы утром они родились свежими и окрепшими на востоке дня, подобно солнцу. Как древо жизни, великая Богиня Деревьев ночного неба и подземного мира питает мертвых, а как «древо младенцев» ацтеков она питает мертвых в подземном мире своим молоком[2].

Отождествление моря и ночного неба, символов рождающего материнства, повторяется в символе Шекины, моря божественности, которое обновляется каждую ночь. И здесь снова с этими символами связаны древо рождения, перерождения и судьбы[3].

[1] Mensching, «*Buddhistische Symbolik*», p. 32.

[2] Krickeberg, «*Marchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*», p. 30.

[3] Не стоит и упоминать, что символ дерева, который изначально принадлежал матриархальному образу мира, был видоизменен и помещен во владения патриархального бога.

Так, в сочинении XIII в. «Зогар», каббалистической Библии, мы читаем:

Обновляется каждое утро – это относится к людям, которые каждый день обновляются, почему? Потому что, как продолжается в стихе: «велика верность Твоя!» Твоя «верность» (то есть) Шекина, тот пожирающий огонь, которым обновляется ночь. Он воистину «велик» и не мал, ибо он забирает все (души людей) высшее и низшее в себя и заключает их в себе. Это огромная широкая местность, которая все в себе содержит и не переполняется, как указано в стихе «Все реки текут в море, но море не переполняется» – все (души) идут в это «море», и «море» принимает их и поглощает их, не переполняясь; оно выпускает их свежими и они идут своим путем, и потому сказано (о Шекине): Велика твоя «верность»[1].

Дерево играет важную роль в каббале как древо жизни и *сефирот*. Этот символизм ведет к символизму древа на древнем Востоке, где, как древо жизни, знания – и смерти – оно стоит в центре событий в рае, где решилась человеческая судьба. Поэтому в Книге Бахир, относительно раннем каббалистическом тексте, мы читаем:

Мной посажено «древо», которым наслаждался бы целый мир, мной возведен свод над всеми вещами и назван «вселенной», ибо на нем повешена вселенная и из него исходит вселенная; все вещи нуждаются в нем и лицезреют его и трепещат перед ним; и отсюда исходят души[2].

И похожий отрывок:

У Бога есть древо, и на нем двенадцать лучей: на северо-восток, юго-восток, восток-вверх, восток-вниз, северо-запад, юго-запад, запад-вверх, запад-вниз, север-вверх, север-вниз, юг-вверх, юг-вниз, и они протянуты неизмеримо, и они ветви мира. И посреди них стоит древо…[3]

И еще один:

И что это за «древо», о котором ты говорил? Он сказал ему: все силы Божьи расположены одна над другой, и они подобны древу: как дерево

[1] Scholem, «*Die Geheimnisse der Schupfung*», p. 75.
[2] Scholem, «*Das Buch Bahir*», §64, p. 64.
[3] Ibid., §64, p. 64.

посредством воды приносит свой плод, так и Бог посредством воды увеличивает силы «древа». А что такое Божья вода? Это Хокма [мудрость], и это душа праведного, летящего от «источника» к «великому проливу», и она возносится и прилипает к «древу»[1].

Как бы отражая друг друга, небеса кажутся древом, и макушка космического древа возвышается над небесами. Но это не исчерпывает их отношений. Именно потому что древо укоренено в глубинах, оно несет в себе глубокий смысл. Его корни во тьме бессознательного идентичны его корням в ночном небе. Небесные созвездия его «ветвей» – это проявления глубочайшего рока, для которого верх и низ одно. Так, у каббалистического древа, как и у индийского и христианского, корни на небесах среди высших сил, и его верхушка разворачивается в в мире внизу:

Вверх корни, вниз ветви, так растет вечное фиговое дерево: его называют семенем, Брахманом, бессмертным; в нем покоятся миры, над ним нет ничего[2].

(*Илл. 110*) К этому контексту принадлежит древесный символизм в алхимии, который детально обсудил К. Г. Юнг[3], и который мы отметим только походя. *Arbor philosophica* психического развития, которое принимает форму в алхимическом процессе – это женское древо судьбы, верхушка которого тождественна звездному небосводу, на котором свили гнезда бессмертных трансформаций феникс и пеликан – как цапля Бену, которая на египетском древе трансформаций становится высшей душой Ра[4].

В алхимии психологическое значение рождение от древа или цветов в особенности очевидно. Рождение такого рода всегда является окончательным результатом процессов развития и трансформации, которые не могут быть приписаны сфере животного инстинкта. Оно возникает из психического слоя, в котором – как в растении – элементы синтезируются и достига-

[1] Ibid., §85, p. 91.
[2] Katha-Upanishad, VI, 1.
[3] Cf. «*Psychology and Alchemy*», index, s.v. "tree", и текст, и иллюстрации.
[4] Cf. мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 237.

ют нового единства и формы посредством трансформации, на правляемой бессознательным. Они принадлежат к «матриар хальному бессознательному»[1], природа и символизм которого тесно связаны с растительным миром, как и с миром Женского. Его психические процессы – которые в большой мере независи мы от эго и сознания – приводят к появлению, подобно плоду, светоносного качества сознания, особенно связанного со време нем и феноменом судьбы. Эта связь дерева с судьбой в особен ности очевидна в германской мифологии. Нинк пишет:

> «Дерево – это символ судьбы, поскольку оно укоренено в глу бинах. Но что более важно, так это то, что оно растет во време ни, раскидывает свои ветви, как семейное древо, и год за годом у него появляется кольцо за кольцом, в чем проявляется его возраст. (*Рис. 55*) Всевластным стоит Игтдрассиль, «величайшее и лучшее из деревьев» в мифологической картине мира Эдды вознося ввысь свою крону, так что «ветви его возвышаются над небесами», опуская в глубины три своих корня, объемлющих Нифльхейм, Асгард и Йотунхейм, мир ледяных великанов»[2].

Автор отмечает далее:

> «Судьбы произрастает из них, как дерево, укорененное в глу бинах, как высокий и могучий ясень, уходящий в прошлое до каменного века и в глубинах объемлющий девять царств мира тремя могучими корнями.
> Судьба – это священный центр жизни. Из ее лона исходят бла гополучие и нищета (*aubr* и *naubr*), счастье и несчастье, жизнь и смерть. Старонорвежское *skop*, использованное во множествен ном числе, означает «судьбу», а также гениталии[3]; оно связано с готским *gaskapjan*, староангл. *scyppan*, старосаксонское *skeppian*, древневерхнегерманское *scaffon*, «создавать, упорядочивать, оп ределять», которое сохранилось в таких словах, как *Schuffe*, «ми

[1] Мое «*Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein*».

[2] Ninck, «*Wodan und germanischer Schulsalsglaube*», p. 215. (Воспроизведен ный здесь рисунок дерева, конечно, является современным [восемнадцатое сто летие] представлением людей о нем. Никаких древних изображений не сохрани лось).

[3] Норны – это повивальные бабки: «Фафнир, скажи мне ... кто эти норны, что могут прийти к женам рожающим?» – Bellows, «*The Poetic Edda*», p. 375. [здесь использован русский перевод – *прим. перев.*]

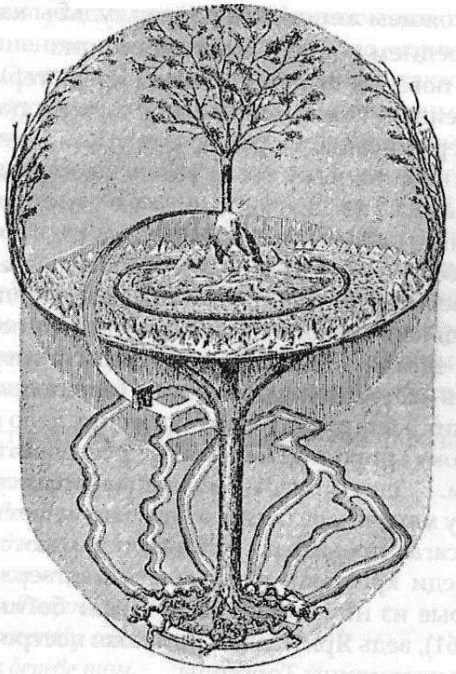


Рис. 55. Иггдрассиль, Мировое Древо Эдды
Из Старшей Эдды издания Финнура Магнуссона, XVIII в.

ровой судья»; *Beschaffenheit*, «качество»; и в окончании *–schaft* (англ. *–ship*). Таким образом, труды судьбы в вечном становлении (от которого Урд и Верданди получили свои имена), ткачество и творение, и каждой существующей вещи судьба назначает свою роль в жизни и свой, особенный характер.
Одна из трех сестер жестоким образом перерезает нить, и потому Урд называют божественной яростью; но Норны также ведут в жизнь, и их лоно преисполнено изобилием. (*Илл. 112*) На романо-германских «камнях матрон» они изображены держащими корзины с фруктами; они живут к источника Урд, из которого день за днем берут воду, чтобы поливать древо и не давать ему зачахнуть»[1].

[1] Ninck, p. 191.

Но в настоящем женский характер судьбы как дерева и ночи стоит на переднем плане. Как пишет Нинк:

«Всегда и повсюду судьбы считалась среди германских народов женской силой. Лоно изначальной матери рождает все вещи. Норны держат судьбу в руках; они крутят нить, разрывают ее и определяют то, чему быть. Нечто от норн действует в женщинах; каждая из них как место зачатия, роста и рождения может быть голосом изначальной матери. Лучше, чем мужчина, женщина может предвидеть направление событий и дать такой совет, который приведет человеческие действия в гармонию с судьбой. Отсюда их неприкосновенность, их жреческая святость, засвидетельствованная среди кимвров. Нет нужды повторять часто цитируемые слова Тацита о *sanctum et providum* германских женщин… Такое положение дело продолжалось на севере, пока христиане не начали преследовать этих провидиц как ведьм. В Эдде Фригг и Гевьон предвидят судьбы мира, Фрейя поет Тору магическое песни, а Один получает свою мудрость от вельв. В сагах провидицы глубоко почитаются в своих странствиях среди крестьян, и даже есть подтверждения тому, что «некоторые из них возводились в ранг богинь» (Tacitus, «*History*» IV, 61), ведь Ярл Хаакон приказал построить специальный храм для провидицы Торгерды.

Однако, не только видящая, но и сам элемент может стать опосредующим голосом между человеком и изначально ра определенной судьбой (и в этом указание на то, что женщина достигает своего высшего призвания не как личность, а как представитель универсального). Все, что скрывается в глуби нах, близко к норнам, преисполнено судьбы, и прежде всего воды, которая поднимается с глубин, и древа, укорененного в них. Вода и древо по этой причине являются важнейшими эл ментарными символами, и они были наделены изначальной сакральностью среди всех германских племен»[1].

В другом месте Нинк пишет:

«Связь Одина с Мимиром отражает его связь с изначальной священной водой судьбы, а миф его повешения на Иггдрасси ле – связь с древом судьбы. Так тесна была его связь с источни ком, что Один установил здесь свое судилище, а имя великого

[1] Ibid., p. 203.

мирового ясеня указывает на великое значение, свойственное мифу о повешении; ибо Иггдрассиль – это «конь Уггра, того, кто напугал Одина». Значение этого мифа также следует из ранее упомянутых жертвоприношений повешением, подносимых богу в связи с актом инициации, исполненной им самим, и скальдских имен Одина: «Повешенный Бог», «Висящий», «Повелитель Виселиц» и «Повешенный». Едва ли какой-то аспект их религии так усиливал обращение германцев в христианство, видимое сходство их повешенного бога с распятым Христом, и и здесь характерно, что готы и англосаксонцы передавали в своем языке слово «крест» как «виселица» (готск. *Galga*, староангл. *gealga*). Этот миф можно найти и на юге, и во всем средневековье, хотя и в характерно модифицированных формах»[1].

Важнейшие строки из мифа о повешении Одина таковы:

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину,
в жертву себе же,
на дереве том,
чьи корни сокрыты
в недрах неведомых[2].

Очевидно, что здесь жертвоприношение, смерть, перерождение и мудрость переплетаются на новом плане. Древо жизни,

[1] Ninck, pp. 299ff. Как Один достигает мудрости, упав с дерева, так и в средневековом «Фарсе о Репе» повешенный хвастает, что когда его повесили, ему открылся путь звезд вокруг оси и природа всех вещей, растений, животных, камней, элементов (сказка Гримм 146, из латинской поэмы, древнейшего манускрипта, появившегося около XVI столетия, перепечатано в Bolte and Polivka, «*Anmerkunden*», Vol. III, pp. 170ff.) Невероятно, чтобы автор в то время был знаком с «Облаками» Аристофана, и более того, здесь есть аналогия на дерево из граческой комедии. К этому контексту принадлежит народное поверье, что в останках повешенного присутствует некая магическая сила: в веревке, его последнем семяиспускании и в корне мандрагоры, который из них прорастет (о мандрагоре см. Hovorka and Kronfeld, «*Volksmedizin*», Vol. I, pp. 14ff.) Английское слово «gallows tree» (виселица) сохраняет народную память о том, что первой виселицей было дерево.

[2] *Horamol*, 139 (tr. Bellows, «*The Poetic Edda*», p. 60). [здесь использован русский перевод – *прим. перев.*]

крест и виселица – это амбивалентные формы материнского древа. Вися на дереве, дитя древесной матери проходит через смерть, но получает от нее бессмертие, что позволяет ему вознестись к ее бессмертным небесам, где он соучаствует ее сущности как дарующей мудрость, как Софии. Жертвоприношение и страдание – это предварительные требования даруемой ею трансформации, и этот закон умирания и становления является важнейшей частью мудрости Великой Богини живых созданий, богини всякого роста, как физического, так и психического.

Несмотря на теологическое надстройки, архетипический символизм древа достигает самых глубин мифического мира христианства и иудаизма. (*Илл. 114*) Христос, висящий на дереве смерти, это плод страдания, и так исполняется завет о земле обетованной и достигается блаженство; и в то же время Он – это древо жизни как бог винограда. Как Дионис, Он *endendros*, жизнь, действующая в древе, чем дополняется загадочная двойственная и противоречивая природа древа. И древо познания тождественно древу жизни и смерти, которое есть Крест. Согласно христианскому мифу, Крест был установлен на том месте, где стояло древо познания добра и зла, а Христос, как «мифический плод» искупления древа жизни, заменил плод на древе познания, посредством которого в мир пришел грех.

Мифическая двойственная природа древа познания, его противоположности «добра» и «зла» появляются и в швейцарском манускрипте. (*Рис. 56*) Его двойные аспекты – это иудаизм и христианство, Синагога и Церковь, и само собой очевидно, что смерть и дьявол соответствуют иудаизму, искупление и жизнь – христианству. Ради мифической справедливости – что парадоксально и двусмысленно – жизнь и смерть соединены в еврейском, жизнеутверждающем аспекте, в обнаженной Еве. Ее лоно – это жизнь, символизируемая виноградом, но в руке она держит череп, плод древа. Церковь – это другой, жизнеотрицающий аспект. Она являет собой, хотя, вероятно, без ведома художника, лоно смерти, характеризуемой Распятием, ибо Церковь – это древо смерти и невеста смерти. Но плод, который она держит – это Гостия, хлеб жизни. Это двойственное древо добра

и зла завершается в Кресте, чья двойственность часто подчеркивается присутствием на нем хорошего и плохого воров.

Эта поздняя, теологическая женственность все еще остается символическим сосудом инициации, связанным с питанием и рождением. Церковь с чашей – это сосуд спасения; Ева с яблоком – это сосуд греха. (*Илл. 113*) В преображающей крестильной купели[1] Женское в своем облике запада, ада и подземного мира все еще раскрывает свой негативный аспект; тогда как в облике востока, небес и рас оно раскрывается в позитивном аспекте. И обвитое змеями древо рока, листья которого – это человеческие грехи, уходит корнями в голову вавилонской блудницы с золотой чашей, увенчанное образом Похоти, поддерживающей обнаженную грудь – фигура, напоминающая Еву, Астарту и Еву. (*Илл. 111*)

(*Илл. 116*) На следующей иллюстрации Христос – это третий, новый элемент, возвышающийся над двойственным материнским деревом. Здесь снова два аспекта представлены Евой и Церковью, которая смотрит вверх на Христа как на нового Адама. Но важнейшая линия этого рисунка – вертикаль, на которой Христос висит не на Кресте, на древе жизни, которое возвышается над древним раздвоенным древом познания, как Христос, «змей спасения», возвышается над древним змеем рока.

Обе материнские фигуры, Ева и Церковь, земное и трансцендентное, добро и зло, образуют единство женского древа, материнства, дарующего и грех, и спасение.

Особенности Креста-Матери с поразительной ясностью выступают в Ирландии и Шотландии. (*Рис. 57; Илл. 117a, b*) Пластическое исполнение шотландского креста усиливает сходство с Дианой Эфесской и кристкой богиней – сходство, распространяющееся на спираль змей в области живота. (*Илл. 56*) Третий крест символизирует вцепленность инфатильного мужчины в Великую Мать Смерти; здесь снова Мать держит ребенка на руках, объемля его как в смерти, так и в рождении. (*Илл. 117*)

Смысл креста как древа жизни и смерти еще сильнее развивается в символизме креста как кровати. «Крест стал свадебным

[1] См. ниже, гл. 15.

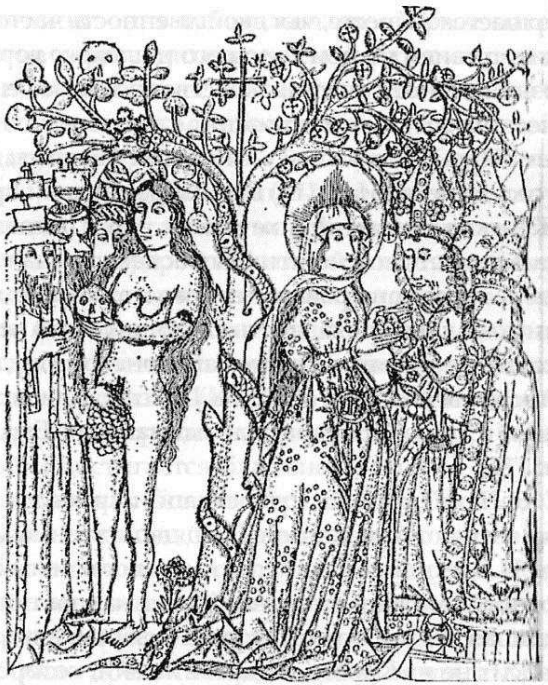


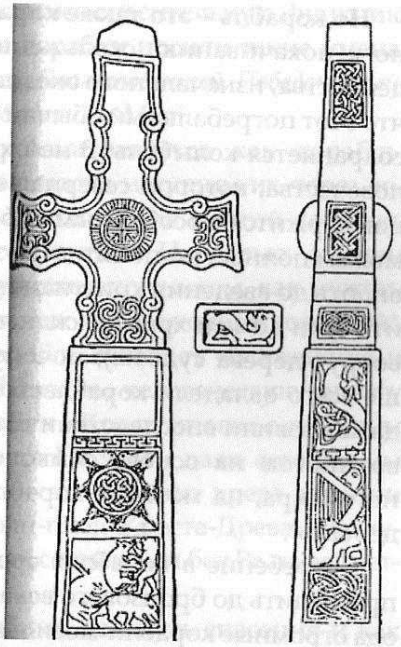
Рис. 56. Древо познания: Церковь и Синагога
Из швейцарского манускрипта, XV в.

ложем; день… его горькой смерти ведет тебя к сладости жизни», поет Ефрем Сирин[1]. Женское дерево, *materia*, материнское вещество древа, появляется как символическое основание свадебного ложа, ложа жизни и смерти. Эта *mater-materia* является ложем *hieros gamos*; это сакральная сцена ритуала плодородия, где в своем облике ясель, колыбели и гнезда оно появляется как ложе рождения, а в облике смертного древа, креста, виселицы, гроба и корабля мертвых, как смертное ложе.

(*Илл. 118*) Колыбельный и ясельный символизм корабля, известный нам из мифов о беззащитном герое-ребенке[2], прина-

[1] Rahner, «*Mater Ecclesia*», p. 118.
[2] Cf. Rank, «*The Myth of the Birth of the Hero*» и мое «*Origins*», p. 175.

Рис. 57. Каменный крест
Шотландия, до XII столетия (спереди, сверху и сбоку)



длежит, как и символизм рождения сохраняющего жизнь ковчега Ноя, к символизму сосуда Женского. Это сохранилось в языке: «В старой манере выражаться слово *Schiff*, «корабль» также означало сосуд или посуду. Пережиток этого использования сохранился в *Schiff* как водном контейнере, встроенном в печь или духовку»[1]. Термины для сосуда и корабля одинаковые во многих языках. Так, корни *Kanne*, «горшок» и *Kahn*, «лодка» одинаковые. С другой стороны, связь между *Schiff-Nachen*, «корабль»-«ялик» и *Baum*, «дерево» очевидна: ср. слово *Einbaum*, «одномачтовый». К той же сфере принадлежит использование старонорв. для корабля Бергельмира, старомодной ручной мельницы[2] и детской кроватки, колыбели[3]. Колыбель – это копия матки-корабля, на котором спящий эмбрион выплывает в жизнь, качаясь на первобытном океане, как боги, пересекающие небесный океан Великой Матери на своей космической ладье.

Луна, корабль моря ночи – это огромная лампа, сосуд света, женского божества, которая также рассматривалось как вместилище душ, в котором души, восходящие от земли, подобно пару, собираются и переходят в своем восхождении в Великий Круг.

[1] Kluge, «*Etymologisches Worterbuch der deutschen Sprache*».
[2] О мельнице см. выше, стр. 268 и ниже, стр. 337. Cf. «*The Prose Edda*», p. 19.
[3] Ninck, «*Wodan*», p. 218.

Но корабль – это также корабль мертвых, «ведущий обратно к покачиванию, скольжению, усыпляющему ритму младенчества, изначального океана и ночи. Тысячи лет мы видим, что этот погребальный обычай сохраняется, и те же тысячу лет сохраняется колыбель. В ней хранится первобытная идея человечества, которой северная группа индо-германских народов держится с особенным упорством. Только в этом свете мы можем полностью понять, что заставляло германские народы вплоть до введения христианства и частично после него, строить свои дома и храмы исключительно из дерева (изначально вокруг дерева судьбы); почему такое долгое время они лучше всего овладели кораблестроением и резьбой по дереву, и даже развили впоследствии готический архитектурный стиль во многом на основе символов из древесного и растительного мира, на мотивах кораблестроения и узорах резьбы по дереву»[1].

Погребение в кораблях среди германских народов можно проследить до бронзового века[2], и вплоть до норманнского периода огромные корабли-могилы остаются свидетельствами связи между кораблем и «великим путешествием» в землю мертвых. Но индейцы северозападной Америки тоже отправляют своих покойников в лодках[4]. Океан воспринимался архетипически не только как мать, но и как пожирающая изначальная вода, забирающая обратно своих детей.

Обряд плодородия, в котором корабль в форме стилизованной под лодку повозки тащат по земле, также связан с женским символизмом корабля, для которого моряк сочетает защищающий характер матки, пещеры и дома с образом «возлюбленного». Поэтому древние корабли всегда «воспринимались как

[1] Ibid., pp. 218f.

[2] «*Miniaturen des fruhen Mittelalters*», Pl. 12, p. 19. Наша Илл. 119 показывает Христа спящим в бурю, но лодка навевает германские ассоциации, а спокойствие напоминает погребение.

[3] Что касается корабля, стремления к смерти и так далее в современные времена, ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 279, стихотворение Д. Г. Лоуренса и его интерпретацию.

[4] См. иллюстрацию в Frobenius, «*The Childhood of Man*», fig. 167, p. 145.

женщины»[1], а их имена подчеркивают спасительную функцию материнства. Потому греческие корабли носили такие имена, как *Спасение, Милость, Светоносец, Благословенный, Победоносный, Дева, Голубь, Спасительница, Провидение* и *Мир*[2].

Даже Христос Спаситель рассматривается как корабль. «И Крест стал кораблем, в сохранности несущим их через водовороты мира»[3], или Крест с Христом стал мачтой корабля, материнское значение которого принято Церковью, а затем Сын на Кресте становится ее мужским спутником, как мужчина с копьем на северных ритуальных изображениях кораблей[4]. В христианском символизме корабль означает «блаженство и средства его достижения – т.е. Церковь, человеческую защиту от искушения. Мачта этого корабля – Крест, иногда с сидящим на нем голубем»[5]. Крест как мачта Церкви – даже сегодня мы называем часть церкви «нефом» – это вариант древа жизни и корабля света. Христос – это сын-плод Креста-Древа, плывущий на христианском корабле как солнечный бог Ра на египетской ладье.

(*Илл. 118-20*) Как место рождения, как путь спасения и как корабль мертвых корабль – это дерево начала, середина и конец. Это тройственная богиня как властительница судьбы и древесная мать, укрывающая жизни людей и ведущая их с земли на землю, от дерева к дереву, и обратно к себе.

Повсюду мы встречаем корабль как символ спасения. «Малый» и «большой» корабль или сосуд – это символы буддийской доктрины спасения; и Тара, Великая Благая Богиня[6], также является «...властительницей лодок ... способной усмирить бурные водовороты. В ее власти бесчисленные лодочницы, как и она, спускающиеся к судам, чтобы спасти терпящих крушение». О себе она

[1] Rahner, «*Das Schiff aus Holz*».

[2] Boeckh, «*Urkunden uber das Seewesen des attichen Staates*», цит. по Rahner, «*Das Schiff*».

[3] Rahner, «*Mater*», p. 69.

[4] Cf. Ninck, «*Wodan*».

[5] W. Spemann, «*Kunstlexikan*», p. 841.

[6] См. ниже, стр. 384 [cf. Zimmer, «*Philosophies of India*», index, s.v. "ferry-boat" – *прим. англ. изд.*]

говорит: «Из мирового океана многих ужасов я спасу созданий, и потому мудрейшие среди мудрых почитают меня как Тару»[1]. И в своем облике спасительницы она напоминает Мадонну как *Stella Maris*, которой молятся о помощи и поддержке моряки.

Со времен исследований Маннхардта и Фрезера центральная роль майского и рождественского древа в обрядах плодородия известна так хорошо, что мы упомянем ее лишь вскользь. Нуминозно-женский характер древа виден нам в гаданиях не только греческих и германских государств, но и в Ветхом Завете[2]. Мы знаем о поклонении, при котором древо проносили среди семитов – древесный культ на высокогорьях; почитание культовой вершины Ашера, богини небес; и ритуальный танец вокруг древа – из полемики против него в Ветхом Завете.

Древо, однако, имеет не тольно женские характеристики; в соответствии с его уроборической природой, оно обладает и мужскими. «Дух» дерева необязательно принадлежит к женскому, дриадическому типу; есть и мужское начало, змей, обитающий в его ветвях, например, в мифе о Медее или Адаме и Еве. Хлыст, палка и ветка, фаллические символы, которыми побивают Женское в некоторых ритуалах плодородия – это самые известные проявления этих отношений. В другом месте мы детально обсудили юного любовника как растение и дерево[3].

Но в своем облике дерева и усика мужчина «вмещено»; он сохраняет свою зависимость от женского в облике земли-матери. Хотя «семейное древо» часто принимает форму фаллоса, земля, в которой укоренена эта маскулинность и которая живет в глубинах ниже фаллического мужского начала, это Великая Богиня.

Бахофен цитирует торжественную клятву женщин из Прины – «Во тьме дуба…» – и комментирует:

«Женщины призывают изначальную мать темной материи, не в продукт, устремившийся к свету, ночной дуб. Выше древа богов и начальная тень, темное лоно, из которого проросло древо, в которо

[1] Zimmer, «*The Indian World Mother*», p. 85.

[2] 2 Цар. 5:24.

[3] Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 58f и эссе Керен «*Arbor intrat*» в «*Niobe*».

возвращаются мертвые и которое, таким образом, призывают в этой страстной клятве»[1].

В этом аспекте древо принадлежит к тому слою жизнь и роста, который самым прямым образом привязан к земле. Древнее этого слоя только слой священных камней и гор, которые наряду с водой являются прямыми воплощениями Великой Матери-Земли, ее частями.

По этой причине женские силы обитают не только в прудах, источниках, потоках и болотах, но и в земле, в горах, холмах, утесах и – наряду с мертвыми и нерожденными – в подземном мире. И, что важнее всего, смесь элементов воды и земли изначально женская по природе; это болото, плодородная грязь, в чьей уроборической природе вода может равно переживаться как мужской и оплодотворяющей, так и женской и порождающей. Территория этого болота так детально исследована Бахофеном[2], что нет необходимости обсуждать ее здесь детально[3]. Среди германских народов водная госпожа – это изначальная мать и лингвистическая связь между *Mutter*, «мать»; *Moder*, «болото»; *Moor*, «топь»; *Marsch*, «травяное болото»; и *Meer*, «океан» остается очевидной[4].

Нуминозные места доорганической жизни, которые воспринимались как *participation mystique* с Великой Матерью – это гора, пещера, каменный столп и скала – включая родильную скалу – как трон, сидение, обиталище и воплощение Великой Матери. Как говорят индейцы кагаба:[5] «Она мать древних братских камней». Не случайно эти «камни» находятся среди древнейших символов Великой Богини-Матери, от Кибелы и камня в Пессине (перемещенного в Рим)[6] до исламской Каабы и храмового камня в Иерусалиме, не говоря уже об *omphaloi*, камнях с пупками, которые мы находим в столь многих местах

[1] Bachofen, «*Mutterrecht*», p. 427.

[2] Ibid.

[3] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 27.

[4] Ninck, «*Gotter- und Jenseitsglaube*», p. 115.

[5] Preuss, «*Forschungsreisse zu den Kagaba-Indianers*», pp. 133f в Preuss, «*Die Eingeborenen Amerikas*», p. 39. См. выше, стр. 99.

[6] Livy, XXIX, p. 10.

по всему миру[1].

Великая Мать-Земля – это мать камней, каменных орудий и огня. (*Рис. 33*) В ацтекской «обсидиановой религии» все еще живы остатки этих идей. Сакральное значение каменного жертвенного ножа, которые мы обнаруживаем среди народов, которые для иных целей уже давно заменили каменный нож металлическим, является важным указанием на связь между каменным орудием – особенно когда оно связано со смертью – и культом Великой Матери. (*Рис. 38*)

Хаос и ночь, изначальные воды изначального неба, земля, гора и камень – и тогда живые существа начинают появляться. Повсюду растительная жизнь рождена из этой глубины и тьмы ночного начала – как растение и дерево, как звезда и трава. На самой ранней стадии жизни человечества собирание растений, корешков и клубней было одной из важнейших задач женщин, а охота находилась в ведении мужчин. Посредством этой близости к растительному миру женщина первобытного периода обладала множеством познаний в этой сфере жизни, которая играет такую важную роль в изначальных мистериях Женского.

«Разделение труда» среди раннего человечества всегда архетипически обусловлено и не может быть объяснено «снаружи», т.е. социологически[2]. Нет никакой половой пригодности или непригодности для той или иной задачи. Мы обнаруживаем как бездействующих мужчин и воюющих женщин, так и бездействующих женщин и воюющих мужчин, и отношение группы к силам может быть либо мужским, либо женским.

Для жизни группы «психические средства производства» имеют как минимум такое же значение, как и экономические. Внешняя жизнь зависит от одного, а равно важная внутренняя

[1] Наприме, в Куско, Дельфах, Дели, Иерусалиме и Пекине.

[2] Там, где акцентируется архетипический характер Женского как дающего пропитание, как, например, среди тегамбули из Новой Гвинеи (Margaret Mead «*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*»), женщина может монополизировать рыбалку, от которой зависит все население, тогда как мужчины ничего не делают для экономического «производства» группы, хотя, как правило, для женщин не характерно заниматься рыбалкой.

жизнь, которая на первобытном уровне выражается как отношение к силам, зависит от другого. Распределение этих задач между полами и их смена являются одними из важнейших проблем в человеческой истории.

Как богиня земли и плодородия, неба и дождя, чья жрица изначально заведовала магией дождя, Великая Богиня повсюду правит над едой, которая растет из земли, и все занятия, связанные с пропитанием людей, подчинены ей. Она богиня сельского хозяйства, будь его продуктом рис, кукуруза или пшеница, ячмень, таниока или любой другой плод земли. По этой причине Великая Богиня часто ассоциируется с растительными символом (*Илл. 121*): в Индии и Египте с лотосом; как Исида, Деметра и позже Мадонна с розой. Цветок и плод находятся среди типичных символов греческой Богини Дочери-Матери[1], держащей его в своих руках, колос злака – это символ богини Рас Шамры, Иштар и Деметры[2], Цереры и Спеис (Надежды) и Мадонны, которая в своем облике Матери-Земли является «Мадонной снопов». (*Илл. 123; Рис. 68; Илл. 60; Рис. 58, 59*).

Яблоки, гранаты, семена мака и другие плоды могут быть символами плодородия. Ветвь и росток были уже связаны с Великой Богиней в Шумере, и на бесчисленных изображениях Иштар и критской богини ветви и цветы появляются как культовые объекты Великой Матери. (*Рис. 67-68*) И еще мы встречаем такое поклонение деревьям в культе Диониса, как и позже в Риме и в языческих обрядах средневековых крестьян. (*Рис. 60*) И до сих пор подношения, дары и прочее прикрепляют к ветвям дерева.

Поскольку изначально на человеческую жизнь так сильно влияло *participatin mystique* с внешним миром, что камень, растение и человек, животное и звезда были связаны вместе в едином потоке, одно всегда могло превратиться в другое. Люди и боги рождаются от деревьев и погребаются в деревьях; люди могут превратиться в растения: два мира так близки, что один может в любое время слиться с другим. Человек достиг некоторой неза-

[1] См. ниже, стр. 361.

[2] См. ниже, стр. 369.



Рис. 58. Спеис (Надежда) со колосом и снопом.
По римскому оригиналу

висимости и все еще близок к материнскому лону. Эта близость к матке не только причина частых мифических трансформаций людей в растения, но и магии, с помощью которой человеческие существа – а сначала именно женщины – пытались влиять на рост растений.

Связь между женщиной и растением можно проследить на всех стадиях человеческого символизма. (*Илл. 152*) Душа как цветок, как лотос, лилия и роза, девственница как цветок в Элевсине (*Илл. 128b*) символизируют схожее с цветком развертывание высшего психического и духовного развития[1]. Потому рождение из женского бутона является архетипической формой божественного рождения[2], говорим ли мы о Ра или Нефертем в Египте, (*Рис. 61*) о буддийском «божественном сокровище лотоса», или, в Китае и на современном западе, о рождении самости из Золотого Цветка[3].

На границе между растительным и животным царствами, которыми правит Великая Мать, живет пчела. Наряду с молоком, ее мед в древние времена подносился как жертва богине земли. В противоположность кровавому символизму смерти в животном мире, она является любимицей Великой Матери, как нечто вроде посредника между растением и животным.

[1] См. ниже, стр. 378.
[2] См. выше, гл. 13.
[3] Jung and Wilhelm, «*The Secret of the Golden Flower*».



Рис. 59. Мадонна снопов
Резьба по дереву, возможно, Бавария, ок. 1450 г.

Бахофен описывает связь между ульем и его Царицей-Матерью[1] в противоположность ко многим и «чужим» отцам-трутням и завершает резюмированием символического значения пчелы:

«Это делает улей совершенным прототипом первого человеческого общества, основанного на гинекократии или материнстве, что мы находим среди названных народов. Аристотель даже ставит пчел выше человека того первого периода, поскольку в них гораздо совершеннее и четче, чем среди людей, выражен великий закон природы. Пчелу верно рассматривали как символ женского могущества природы. Ее, прежде всего, связывали с Деметрой, Артемидой и Персефоной. Здесь она символизировала землю, ее материнство, ее неустанность, занятость искусным творением и выражала деметрическую душу земли в ее высшей чистоте. Ее связь со всеми физически воспринятым материнством была выражена в обычае, записанном Гераклидом. В сиракузских Тесмофориях участники несли *mylloi*, печения, сделанные из меда и кунжута в форме женского полового органа. В своей монографии о пчелах Мензель проводит уместную параллель между этим обычаем и индийским обрядом обмазывания женских гениталий медом на свадебном празднестве. В германии медоносный цветок мелисса называется *Mutterkraut*, «материнская трава» и назначается при женском половом нездоровье.

[1] Соотношение между пчелой и Великой Матерью может быть объяснено только так. Очевидно, концепция – найденная в древних документах – «пчелиного царя» вторична.

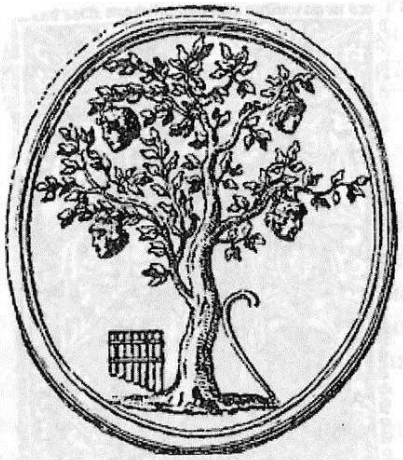


Рис. 60. Древо с висящей на нем маской Вакха

Гравировка на драгоценном камне, Рим



Рис. 61. Рождение солнечного бога из цветка

Египет

Пчелы выражают свое материнство и как няньки, питающие новорожденного Зевса медом. Этот чистейший продукт органической природы, в котором так тесно сплелись животный и растительный продукт, также является чистейшей пищей для матерей. Он использовался ранним человечеством, и к нему же возвращались жрецы, пифагорейцы, Мелхиседек, Иоанн Креститель. Мед и молоко принадлежат к материнству, а вино к мужскому дионическому началу»[1].

«Девственность» Великой Матери, т.е. ее независимость от мужчины, становится еще более очевидной в государстве амазонских пчел, где мужчина оплодотворяет только царицу, и то только один раз. По этой причине, а также из-за еды, которую она ест, пчела чиста; Деметра – это «чистая пчела-мать»

[1] Bachofen, pp. 114f.

[2] Ibid., pp. 584, 879.

и пчелиные жрицы Деметры должны были быть девственницами, как весталки и многие другие жрицы Великой Матери. И среди пчел, как очень часто случается среди зверей и людей, матриархальное материнство принимает характер «ужасного» в своем отношении к мужчинам; ведь после сочетания трутень-муж и все остальные трутни уничтожаются как чужаки женской группой, населяющей улей.

Улей – это атрибут Великой Богини Деметры-Цереры-Спеис. Но пчела также ассоциируется с луной: жриц лунной богини называли «пчелами» (*Рис. 58*), и считалось, что весь мед происходит из луны, из улья, пчелы которого – звезды[1].

Мед – это жизненно важное вещество, совершенное питание растительной матери, но и у него есть смертельный символизм. Бахофен указывает на связь между погребением Главка в меде и матриархальным началом в Ликии, и эта тема была развита современным автором[2]. Сосуд смерти с его матерински питающим медом – это инструмент медовой смерти, бальзамирования медом. « "Пасть в медовый кувшин" следует отождествлять с "умереть" »[3]. Обычай погребения мертвых в огромном кувшине известен нам из до-эллинистической Малой Азии (3500-1750 гг. до н.э.), и использование меда в культе мертвых и бальзамирование также было широко распространено.

[1] Briffault, «*The Mothers*», Vol. III, p. 179.

[2] Persson, «*The Religion of Greece in Prehistoric Times*», pp. 9ff.

[3] Ibid., p. 12.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



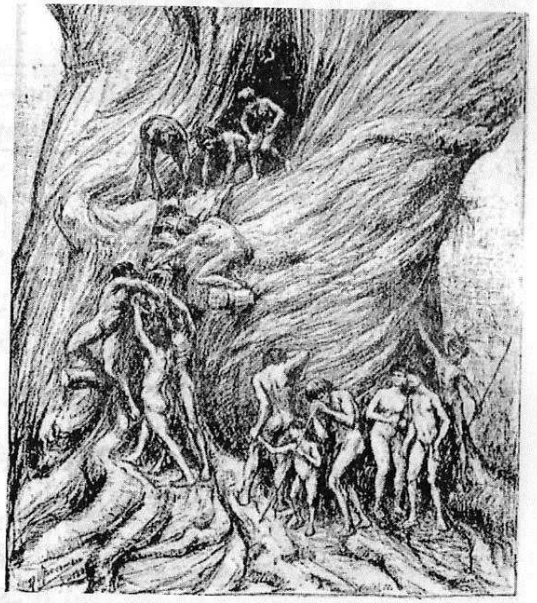
Илл. 102. Поклонение древесной богине
Известняковая стела, Египет, XVIII династия



Илл. 103. Нут как древесная богиня с солнечным диском
Бронзовый сосуд, Египет, Саисский период, ок. 600 г. до н.э.



Илл. 104. Рождение Адониса
Деталь фрески Бернардино Луини, Ломбардская Школа, ок. 1500 г.



Илл. 105. Первобытное погребение в дереве
Восточная Африка (этнологический рисунок)



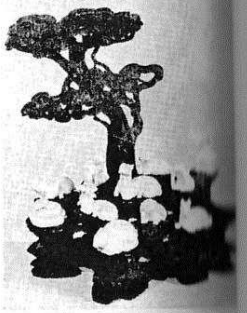
Илл. 106. «Происхождение лингама»
Камень, Южная Индия, XIII в.



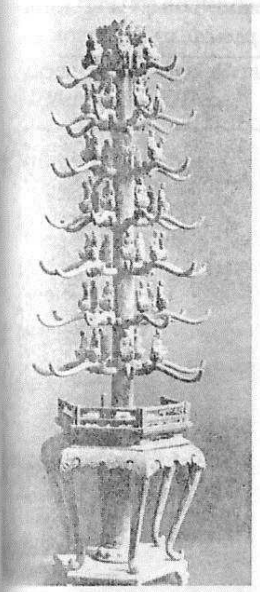
Илл. 107. Лингам, раскрывающий богиню
Камень, Камбоджа, XIV в.



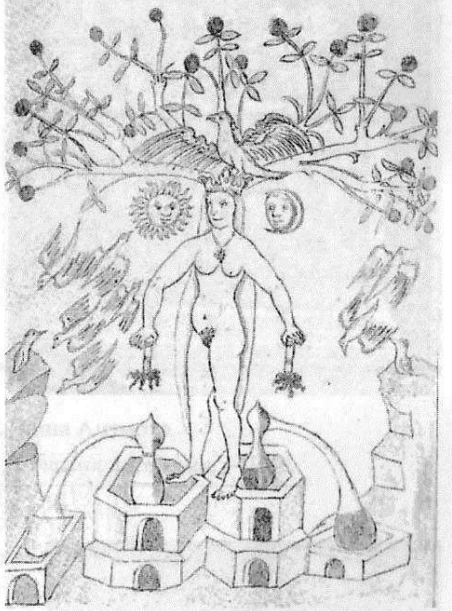
Илл. 108a. Солнечное и лунное древо
Цилиндрическая печать, Ассирия



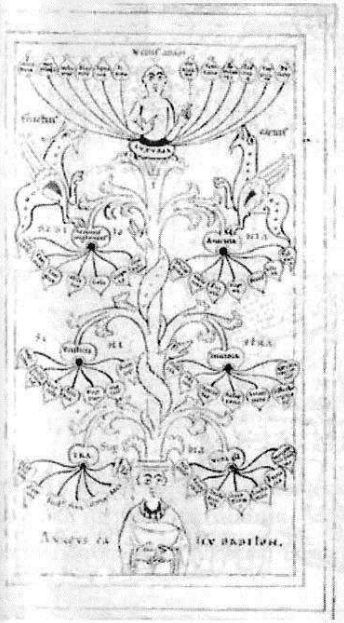
Илл. 108b. Годовое дерев
с двенадцатью животны
Зодиака
Тик и фарфор, Китай



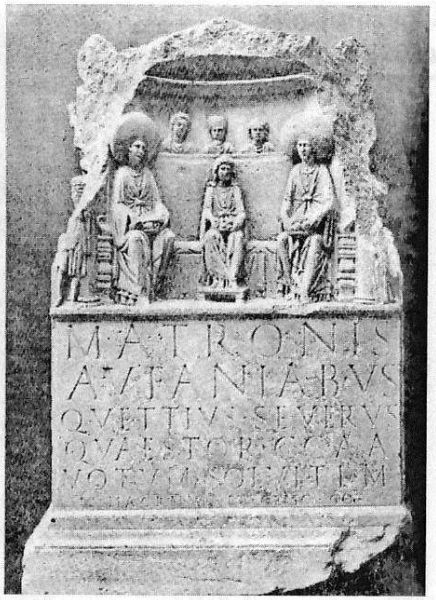
Илл. 109. Древо мертвых
Дерево, Китай



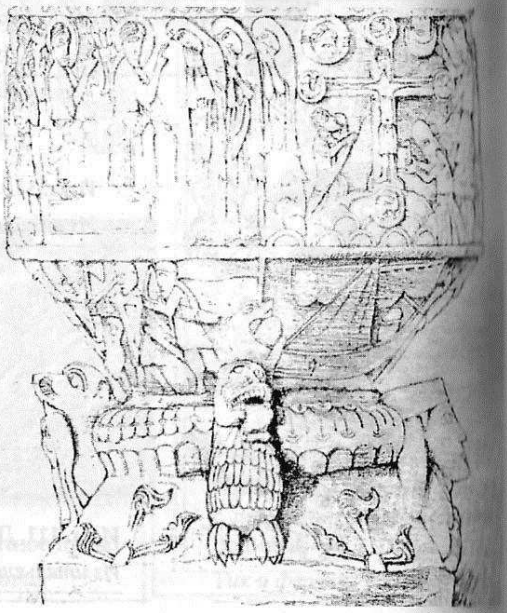
Илл. 110. Алхимическое древо
Из швейцарского манускрипта, XVI в.



Илл. 111. Древо греха
Из итальянского манускрипта, XIII в.

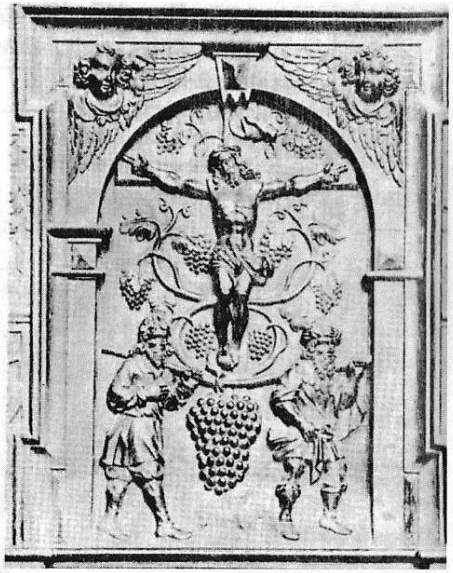


Илл. 112. Камень матрон
Римский рельеф, из Бонна



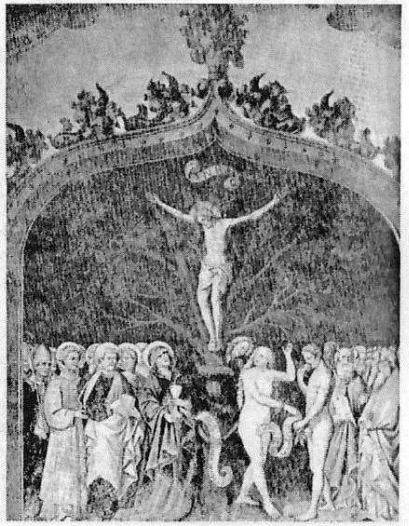
Илл. 113. Крестильная купель
Песчаник, Готланд, XII в.

Илл. 114. Христос как кисть винограда
Деталь церковной двери, Сион, Швейцария, XIII в.

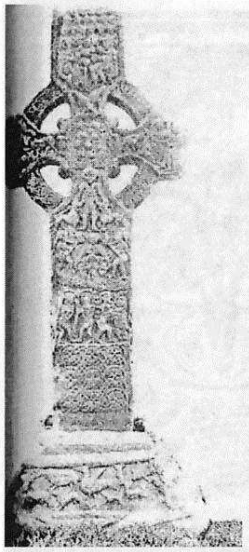




Илл. 115. Чаша Антиоха
Серебро с золотыми листьями, I-IV вв.



Илл. 116. Возвращение мистического яблока на древо познания
Фреска Джованни да Модена, Болонья, XV в.



Илл. 117a. Крест св. Патрика и урна с прахом
Келлс, графство Мит, Ирландия, X в.



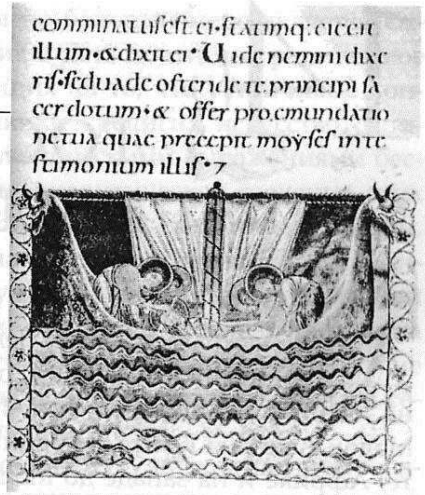
Илл. 117b. Крест Грейгнамана
Графство Килкенни, Ирландия, IX в.



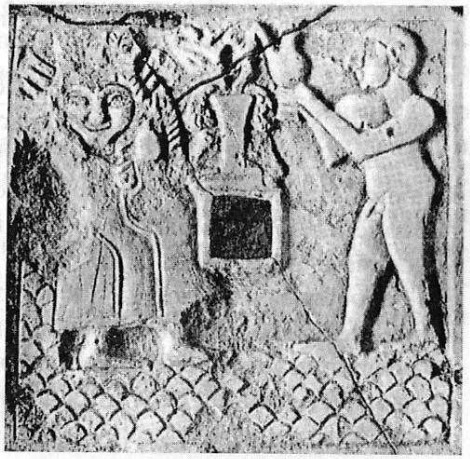
Илл. 118. Мадонна как корабль
Миниатюра из югославского псалтыря

Илл. 119. Христос, спящий в лодке
Миниатюра из австрийского лекционария, XI в.





Илл. 120. Корабль с крестом в виде мачты
Из итальянского манускрипта, XV в.



Илл. 121. Возлияние сосуду с ветвями и сидящая богиня
Каменный рельеф, Шумер, ок. 3000 г. до н.э.

14 ГОСПОЖА ЗВЕРЕЙ

Другим важным аспектом Великой Богини является ее связь с миром животных. Как «Госпожа Зверей» она почиталась на матриархальной стадии от Индии до Средиземноморья, в Малой Азии, на Крите, в Греции, Сирии, Месопотамии, Египте, Африке и на западе до Мальты, Сицилии и южной Испании. Что делает этот аспект особенно значимым, так это тот факт, что антропологи социологической школы сопоставляют Великую Мать с сельским хозяйством и экономическим доминированием, которое оно дало женщинам.

Без сомнения, развитие, ведущее от групповой психики до эго-сознания и индивидуальности, и от матриархального до патриархального доминирования в психической жизни, имеет соответствие в социальном процессе. Развитие эго приносит с собой не только обретение индивидуальной «души», индивидуального имени и личной родословной, но и частную собственность.

Является ли социальный процесс основой, а психический процесс – эпифеноменом, или, наоборот, психическое развитие – это основа, а социальная эволюция лишь одно из ее проявлений, это сегодня вопрос, который следует подвергнуть переоценке. Материалистический взгляд на историю до-психологичен; глубинная психология человека была неизвестна его основателям и все еще плохо известна социологам. Связывание всех идеологий с их основаниями в человеке – это одно из решающих интеллектуальных обретений нашего времени, но каждая истинная редукция должна завершиться в бессознательной психической реальности человечества, и не просто во

внешней реальности, которая по большей мере является выражением человеческой психики. Есть почти неограниченное множество данных, указывающих на то, что устойчивые конфигурации примитивной психики – религия, искусство, социальный уклад – являются символическими выражениями бессознательных процессов. Психоаналитическое сведение этих форм выражения к человеческой психике, сделанное Фрейдом, было эпохальным, несмотря на недостаточность. Но как социальная наука начинается с группы, а не с поздней социальной структуры индивидуума, так и глубинная психология должна начинаться с коллективной психологии бессознательного, а не с психического положения современного человека, уклада семьи и его личного бессознательного.

В ранней ситуации человеческой культуры доминировала групповая психика. Между индивидуумом и его группой превалировали отношения *participation mystique*, а также между группой и ее окружением, в частности, миром растений и животных[1]. Чистейшее выражение этой ситуации – тотемизм: почти повсюду первоначальная группа воспринимала себя произошедшей от животного или растения, с которым она состояла в родстве. Возможным этот феномен делало то, что различия между человеком, животным, растением и неорганическим миром воспринимались не так, как в современном сознании.

Здесь, хотя бы и кратко, следует сказать несколько слов о связи между происхождением тотемизма и психологией Женского. В своем облике Великой Матери Женское – это «дева»:[2] творящее начало, независимое от отдельного мужчины[3]. По многим весомым причинам в изначальном матриархальном мировоззрении не было связи между половым актом и деторождением. Беременность и сексуальность были разделены и во внутреннем, и во внешнем опыте женщины. Это легко можно понять, если мы учтем тот факт, что для этих ранних обществ была характерна беспорядочная половая жизнь, которая

[1] Мое «*Origins and History of Consciousness*», pp. 105f.
[2] Briffault, «*The Mothers*», Vol. III, pp. 168-71.
[3] См. выше, стр. 253.

начиналась задолго до наступления половой зрелости. Продолжительность этой личной половой жизни так же загадочно прерывалась началом менструации, как и ее прерыванием и чудом беременности. Оба явления происходят во внутренней женской матриархальной сфере и не связаны ни с сексуальной любовной игрой, ни с более глубоким опытом любви к отдельному человеку, если, что сомнительно, таковая вообще существовала на примитивной стадии.

На первобытной стадии, таким образом, женщина всегда зачинала от внечеловеческой, трансперсональной силы. Мифы и сказки всех времен и народов учат нас, что она обычно зачинала от контакта с нуминозными животными, напр., птицей или змеей, быком или бараном, но также от поедания плодов, от ветра, луны, духов предков, демонов, богов и так далее. А тотем был безличным оплодотворяющим духом такого рода.

Оплодотворение превращает женщину в нуминозное существо как для нее самой, так и для мужчины. Матриархальное значение Женского гораздо древнее «сельскохозяйственной фазы», из которой социологическая школа пыталась вывести матриархат. Не только сельскохозяйственная эпоха с ее ритуалом священного брака и магии дождя, но и в особенности первобытная эра и свойственная ей охотничья магия служили созиданию матриархального мира, чьи поздние производные мы встречаем в ранних и примитивных культурах[1]. Связь тотема с плодородием и пищей и пищевыми табу указывает, что он изначально принадлежал миру женщины, хранившему таинство плодородия, а также таинство пищи. Осмысленная в этом контексте, экзогамия попадает в психологически значимый контекст, к которому ее уже приписал Бриффо[2].

Экзогамия обладает двумя важнейшими характерными особенностями: сплоченностью женской группы бабушки, матери, дочери и детей, носителей матриархальной психологии и мис-

[1] Матриархальная ментальность, в которой мужское начало оказывается нуминозным и трансперсональным по сравнению с чисто личной реальностью мужчины как сексуального партнера, соответствует уровню женской психики, который мы все еще встречаем у современных женщин.

[2] Ср. весь сходный материал в Briffault, «*The Mothers*».

терий, характеризуемых изначальной связью между матерью и дочерью[1]; во-вторых, «изгнанием» мужчин, сыновей, живущих на окраине женской группы, с которой они сексуально соединялись[2]. Таким образом, экзогамия утверждает не только силу женской группы, но и – что столь же важно – присущие только мужчинам качества, что ведет к исторически необходимой дифференциации и специализации мужчин.

Для женщины вмещенность в изначальные отношения с матерью означает определенное усиление ее женских качеств, но для мужчины инцестуозная связь с материнской и женской группой, его постоянство в изначальных отношениях означает ослабление его мужественности[3]. С другой стороны, все процессы, ведущие к изгнанию мужчин женской группой и образование мужской группы усиливают и развивают маскулинную сторону мужчины. Следовательно, Великая Богиня как богиня охоты и войны для мужчин является богиней смерти. Она магически обесчеловечивает мужчин и превращает их в диких зверей, идущих навстречу року спутниками Богини. И в этом аспекте она является Госпожой Зверей, и оргиастическая форма ее культа взращивает зверя, ищущего добычу, и воина в мужчине:

Ей доставляют наслаждение звуки трещоток и бубнов, голоса флейт, вид волков и ясноглазых львов[4].

Это одностороннее маскулинное развитие приносит с собой героизм в битве и охоте, необходимых для защиты и поддержания женской группы, а создаваемая им полярность между мужчинами и женщинами укрепляет взаимное притяжение полов. Таким образом, напряжение между противоположностями порождает первую форму социальной структуры: экзогамия препятствует сочетанию символически сходного, и только антитетическим группам, напр., кланам, носящим символы солнца и луны, дня и ночи, черного и белого, дозволено родниться.

[1] Мое «Die Urbeziehung der Mutter».

[2] Ср. мое «*Origins and History of the Consciousness*», p. 139.

[3] Мое «*Die Urbeziehung*».

[4] «Homeric Hymn to the Mother of the Gods» (tr. Evelyn-White), p. 430.

Но Богиня ведет мужскую группу не только в резню. Наряду с воинами и охотниками, вождями и лидерами среди ее последователей находятся жрецы при жертвоприношениях и провидицы. Пусть и косвенно, но Великая Богиня почитает развитие воли и действия среди мужчин, а также поощряет духовный рост. Ведь дух, впервые появившись из бессознательного, питается изначальными подземными источниками в мире Великой Матери.

Как эту матриархальную ситуацию переживает мужчина, как он ее превосходит и почему мужская группа и патриархат неизменно должны стремиться к доминированию, уже было показано в деталях в другом месте[1].

Как только мужчина освобождается от власти женской группы, он обращается против Женского посредством того самого качество, которое Женское и подталкивало к развитию. Тотемный предок, трансперсональное мужское начало, которое для женщин изначально было антагонистично земному мужчине или мужской группе, теперь узурпируется мужчинами и устанавливается как противоположность Великой Матери как источник мужского духа.

Животная форма богов и богинь лишь позднее выражение того, что самоочевидно в тотемистической психологии раннего человека. Для раннего человека столь же естественно то, что нуминозный прародитель должен обладать животной формой, как и то, что Великая Богиня должна быть наделена всевозможными животными свойствами и являться как животное или сопровождаться животными.

На первый взгляд, кажется, что нет разницы между мужскими и женскими богами. И те, и те другие могут принимать животную форму. Но различие есть. Тогда как мужской бог в мифе, как мужчина-герой, обычно появляется в противопоставлении животному, с которым он сражается и побеждает, Великая Богиня, как Госпожа Зверей, властвует над ними, но сражается с ними редко. Между ней и миром животных нет враждебности или антагонизма, хотя она имеет дело как с ди-

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», index, s.v. "patriarchate: transition from matriarchate".

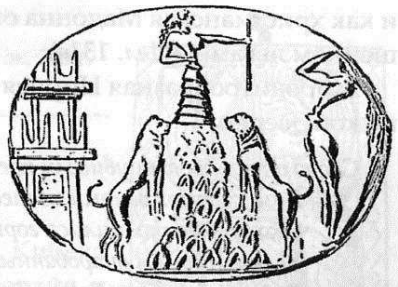


Рис. 62. Богиня, стоящая на горе
Оттиск печати, Крит, поздний дворцовый период

кими, так и с покорными и прирученными зверями.

(*Илл. 17, 122*) Змееголовая или птицеголовая богиня с крыльями или ногами птицы (*Илл. 126*) известна нам из древней Месопотамии и Беотии, (*Илл. 124*) тогда как в Шумере и в Египте она появляется как богиня-корова и властительница стада[1]. Тот же облик мы находим у богини Рас Шамры (*Илл. 123*), которая, неся снопы, окруженная скачущими баранами, правит над плодородием растительности и скота.

(*Илл. 124b*) Столп Великой Богини демонстрирует ее власть над быком и львами. (*Илл. 124a*) Тысячелетиями она стоит или сидит, воцарившаяся на львах, как Лилит, месопотамская богиня ночи, зла и смерти, крылатая, с ногами птицы, сопровождаемая совами; (*Илл. 37*) как хеттская богиня, прижимающая ребенка к груди; на вратах в Микенах, где ее символизирует древо или столп, стоящий между львов; или на Крите, играющая с парой львов, (*Рис. 62*) или стоящая на горе, подпираемой львами перед поклоняющимся юношей. Это та же богиня, которая в Фригии появляется с Аттисом между двух львов[2], которую почитали в Ликии, Лидии, Фракии, Сирии[3], Финикии и в других местах. (*Илл. 127*) В поздний период она стояла на льве в Спарте; (*Илл. 125*) держала львов в облике капуйской крылатой Артемиды; душила их как Горгона, как Кибела; (*Илл. 80, 128a*) или – тысячи лет спустя – как Фортуна сидела в колеснице, направляемой львами. (*Илл. 129*) В Индии или как тибетская Тара она оседлала льва и держала солнце в своей руке; (*Илл. 130*)

[1] См. выше, стр. 183, 245.

[2] Hoenn, «*Artemis*», p. 55.

[3] Ср., в частности, изображения Кедеша, напр., в Gressmann, «*Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*».

и как христианская Мадонна она все еще сидит на троне, украшенном львами. (*Илл. 131а*)

Афродитообразная Цирцея в «Одиссее» также является Госпожой Зверей:

Скоро они за горами увидели крепкий Цирцеин
Дом, сгроможденный из тесаных камней на месте открытом.
Около дома толпилися горные львы и лесные
Волки: питьем очарованным их укротила Цирцея,
Вместо того чтоб напасть на пришельцев, они подбежали
К ним миролюбно и, их окруживши, махали хвостами.
Как к своему господину, хвостами махая, собаки
Ластятся – им же всегда он приносит остатки обеда, -
Так остролапые львы и шершавые волки к пришельцам
Ластились. Их появленьем они приведенные в ужас,
К дому прекраснокудрявой богини Цирцеи поспешно
Все устремились[1].

К той же группе богинь принадлежит Афродита гомерова гимна:

Виляя хвостами,
Серые волки вослед за богинею шли и медведи,
Огненноокие львы и до серн ненасытные барсы.
И веселилась душою при взгляде на них Афродита.
В грудь заронила она им желание страстное. Тотчас
По двое все разошлися по логам тенистым[2].

(*Илл. 132-33*) Как Госпожа ненасытных зверей и ланей; как душащая птиц Горгона; (*Илл. 134*) как беотийская управительница миров воды, земли и воздуха, символизируемых рыбой, волком и птицей; (*Рис. 63*) как спартанская Ортия[3] (анатолийского происхождения); (*Илл. 135*) и как гальштадсткая богиня на бронзовой гидрии – как Великая Артемида и Диана – она царица мира животных.

Здесь нас интересуют не формы, принимаемые этой Великой Богиней в различных частях мира. Имена ее бесчислен

[1] «*Odyssey*», X (tr. W.H.D. Rouse). [здесь в переводе Жуковского – *прим. пер.*]

[2] «*Hymn to Aphrodite*» (tr. Evelyn-White), p. 411. [здесь в переводе В.В. Вересаева – *прим. пер.*]

[3] Thomson, «*The Prehistoric Aegean*», p. 271f.



Рис. 63. Артемида Ортия
Табличка из слоновой кости, Спарта, ок. 740 г. до н.э.

ны – Бритомартис и Диктинна, Кибела и Ма, Диндимена и Геката, Ферайя и Артемида, Баубо и Афайя, Ортия и Немизида, Деметра, Персефона и Селена, Медуза и Эльютера, Таейт и Лето, Афродита и Бендис. И Хатхор, и Исида, и все остальные Великие Богини, появляющиеся в животной форме, в действительности являются Госпожой Зверей. Все звери подчинены им: змея и скорпион, рыбы в реках и морях, двустворчатые моллюски, сходные с маткой, и предвещающие беду кракены, дикие звери в лесах и горах, охотящиеся и их жертвы, мирные и ненасытные, (*Илл. 136-37*) болотные птицы – гусь, утка и цапля – ночная сова и голубь, одомашненные животные – корова и бык, козел, свинья и овца – пчела и даже такие выдумки, как грифон и сфинкс[1].

Именуя всех их, мы проводим очень древний обряд. Такие списки, которые мы находим у Апулея, который отождествляет Исиду с бесчисленными благими богинями[2], являются формой ритуального служения. Изобилие проявлений характерно для архетипа, а множество имен, под которыми вызываются силы среди всех народов, являются выражением их нуминозной невыразимости.

Как показывают наши иллюстрации, Госпожа Зверей часто крылата; можно сказать, она небесная, а не хтоническая богиня. Как богиня противоположностей, она Целое, содержащее в себе все три мира, которые в греческой мифологии позднее разделили между собой Зевс, Посейдон и Гадес.

[1] Cf. Hoenn, «*Artemis*».

[2] Апулей, «*Метаморфозы (Золотой Осел)*»

Примером Госпожи Зверей в не-средиземноморской сфере является богиня с дикими зверями из Ютландии. (*Илл. 133*)

(*Илл. 135*) На бронзовом сосуде (из Швейцарии) богиня, которая в то же время всегда правит над близнецами[1], (*Илл. 4*) т.е. над принципом противоположностей, держит одного зайца поднятым, а другого опущенным. И это не случайность, (*Илл. 134*) что мы видим у беотийской богини, подпираемой волками, один из которых держит свой спиральный хвост поднятым, а другой опущенным, в соответствии со спиральным животом Изначальной Матери. (*Илл. 6*) На беотийской амфоре противостояние жизни и смерти, представленное богиней, выражено дающими жизнь свастиками и филейной частью быка и его головой как символами смерти, кастрации и жертвоприношения.

Искалеченные звери, у которых «были отрезаны члены» жертвовались Артемиде не только в Беотии, но и в Эвбее и Аттике, и ее имя – весьма правдоподобно – произошло от глагола *artamein*, «убивать». (*Илл. 93*) Ляжки быка и гиппопотама как атрибут Та-урт[3], кастрированные жрецы Кибелы и Дианы Эфесской также относятся к этому контексту.

Но какой смысл в том, что Госпожа Зверей – даже когда подчеркивается ее смертельный облик; даже когда она, например, становится Горгоной, душительницей животных – не только властвует, но и защищает царство животных? Недостаточно истолковать эту фигуру лишь как афродитический правящий принцип природы, которому подчинен весь мир, включая мир животных. И почему именно здесь Великая Мать появляется в человеческой, а не в животной форме?

Мы знаем, как часто богиня появляется в виде животного, как корова и болотная птица, как овца и львица. Она также «является» рыбой. Она носит рыбий хвост русалок; в своем облике Артемиды, Дианы, Диктинны, Бритомартис и Атаргатис она связана со священными прудами, а нижняя часть беотийской Великой Богини состоит из рыбы и волн.

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 95f.

[2] Hoenn, p. 24.

[3] См. выше, стр. 257.

Позже, однако, она перестает «быть» самим гусем, а восседает на нем или носит его как символ на плаще; и она перестает «быть» львицей, а стоит на ней. Она больше не «является» змеей, та лишь сопровождает ее. На высшей стадии она становится богиней в человеческой форме, правящей царством животных; а в алхимии она все еще представлена как Мать-Земля с поднятыми руками, кормящая зверей.

Артемиду описывали как богиню «внешнего», свободной дикой жизни, в которой она охотницей правит над животным миром. Это символическая проекция ее роли как правительницы бессознательных сил, которые все еще принимают животную форму в наших снах – «внешнее» мира культуры и сознания.

Госпожа Зверей – это не богиня культурной и сельскохозяйственной стадии; она не Деметра для пшеницы, приносящая культуру и нравы. Она близка к необузданной, ранней природе человека, т.е. к дикому, управляемому инстинктами существу, жившему со зверями и дикорастущими растениями.

Тогда как растение – это символ «растительной жизни», жизни без сознания и без неотложных желаний, состоящей по сути из реакций на мир и незначительного минимума независимых движений, животное – это символ следующей, более высокой стадии. Здесь превалируют факторы импульса и деятельности, движения внутри и снаружи. На этой стадии доминирующие элементы – это чувственное сознание индивидуума и чувство сообщества, которое удерживает и направляет группу; на человеческом уровне они являются основанием всякой культуры. Но все эти импульсы и эта активность слепо подчинены жизни и цели вида, и индивидуумы, оснащенные многочисленными органами восприятия и упорядочивания мира, остаются бессознательными жертвами собственного существования в жизни и смерти.

Что же тогда означает этот божественный принцип в человеческой форме, эта женщина, управляющая животным миром и властвующая над инстинктами и импульсами, собирающая зверей под своими духовными крылами словно под ветвями дерева?

Задолго до того, как сознание, центрированное на эго, получает знание о самости как о центре психофизической тотальности, самость появляется как тело-самость, т.е. как тотальность, управляющая телом и всеми его функциями[1].

Намеренное упорядочивание по сути независимых импульсов и инстинктов, для которых человеческое тело служит прототипом, воспринимается как «природа», т.е. проецируется на мир растений и животных. История естественных наук показывает, что взгляд человека на природу развивается параллельно его восприятию собственной природы. Когда на более поздней стадии развития центром человека оказывается сознание, эго и воля, природой «управляет» патриархальный бог небес. Но на матриархальной бессознательной фазе внутреннюю иерархию сил создает женская самость. Ее образ в человеческой психике проявляет бессознательный и нежеланный, но преднамеренный порядок природы. Жестокость, смерть и переменчивость стоят бок о бок с высочайшим планированием, совершенной целенаправленностью и бессмертной жизнью. Именно там, где человек – это творение инстинкта, живущее по образу зверя или полу-зверя, т.е. там, где он полностью или по большей части управляется импульсами бессознательного, направляющая воля, бессознательный духовный порядок целого появляется как богиня в человеческой форме, как Госпожа Зверей.

Переживание человеком этой богини в человеческой форме – это первое указание на то, что он знает о том, что многочисленные его инстинктивные импульсы, которые он переживал в проекции на животных, находятся ниже человеческого начала, которое ему присуще. Он переживает власть, которая обусловливает и упорядочивает инстинктивные импульсы. Великая Богиня – это воплощение всех тех психических структур, которые выше инстинкта. На этой фазе мужское эго с его независимой волей, его сознанием и его патриархальными ценностями еще доминирует; но уже стало ясно, что природа человека содержит в себе духовные силы, превосходящее инстинкт, хотя они

[1] Мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 288-90.

еще недоступны эго, а могут переживаться лишь как нуминозное божество вне его[1].

Женский божественный дух устраивает мир иерархически; он знает уровни силы и живучести, целенаправленности и бесцельности, но – в отличие от мужского божества – он одинаково милосердно и матерински сияет доброму и злому, праведному и неправедному. У этой Великой Богини есть любимчики, которых она осыпает дарами, и пасынки, которых она, как кажется, отсылает плохо оснащенными и будто бы даже недоделанными; она игрива и жестока в своих экспериментах и часто может показаться, что она капризна и несправедлива. Но более глубокое посвящение в ее тайны часто открывает смысл за бессмысленным. Как в сказке, материнское древо, корни которого уходят в подземный мир, неожиданно обрушивает свои богатства на Золушку, и небесный рост, питающийся скрытыми силами, идущими из мира предков и изначальных образов, неожиданно разворачивается в изумительные цветы душевной жизни. Но мистериям Великой Матери и ее духовному облику свойственно, что она дарует жизнь только через смерть и развитие к новому рождению через страдание – как Госпожа Зверей и Людей, она не дарует рождения и жизни без боли.

Культурное значение Архетипического Женского подчеркивается богиней, которая в человеческой форме правит среди и над животными силами. Многие из тех явлений, которые интуиция Бахофена приписала стадии Деметры, принадлежат к этому контексту, хотя он был односторонен, связывая их с социальным матриархатом. Как иерархическое устройство тела подчиняет отдельные органы и требует от них жертвовать собственной независимостью ради целого, так и Великая Боги-

[1] Как раз потому, что такие культурные ситуации как ритуальные проекции психической реальности сохранялись долгое время после того, как реальность, лежащая в их основе, исчезла, так трудно датировать психическое развитие человечества. Не вызывает сомнения лишь дата *первого* появления среди человечества и в отдельных культурных сферах. Соответствует ли длительность культуры или одного из ритуалов живой психической реальности, или всего лишь является следствием консервативной склонности человечества цепляться за ритуалы, которые давно стали атавизмами, может показать только специальное исследование.

ня повсюду требует жертв. Но здесь жертва предполагает намеренное отречение ради большего, ради целостности жизни и, следовательно, человеческого существования.

Таким образом, концепция жертвы – это основной символ жизни первобытного человека. Поскольку единство жизни – это центральное явление в положении зарождения психики, каждое нарушение этого единства – рубка деревьев, убийство или поедание животного и так далее – должно быть компенсировано ритуальным подношением, жертвоприношением. Для раннего человека всякий рост и развитие зависит от жертв человека и его ритуальной деятельности, именно потому что живая связь человека с миром и человеческой группой спроецирована на природу в целом.

Поскольку решающие моменты в жизни женщины – менструация, лишение девственности, зачатие и роды – тесно связаны с жертвоприношением крови, богиня продлевает жизнь, требуя кровавых жертвоприношений, которые обеспечат плодородие игры, женщин и полей, восход солнца и успех в военном деле. Но мужчина, как и женщина, самой своей природой принуждается к жертвоприношению. Жертва стимулирует развитие мужской агрессии – напр., в воине – но также принуждает мужчину жертвовать своей агрессивностью.

Отсюда кастрация, один из символов Ужасной Матери, видится в новом свете. Как символ человеческой власти над животным миром бой быков и игры с быками находятся среди великих ритуалов Женского. Этот ритуал, укорененный в магическом доминировании животных, в магии плодородия и охоты первобытной эры, продолжает свою жизнь в критской культуре, митраизме, римских боях гладиаторов, вплоть до боя быков в Испании.

На Крите сама богиня победно играла с быком, а юные любовники и подростки были ее жрецами и помощниками. Великая Богиня Тауропполос – это Госпожа Быка; как Ферайя или Европа, скачущая на быке, она приручает мужское и звериное.

Женщине была доверена забота о захваченных молодых животных, она приручала домашних зверей и следила за размножением скота. Более того, она приручила мужчину посредством табу, наложенных на него, и так создала первую человеческую культуру. Требуя власти, обрезания и жертвования инстинктивных импульсов, Госпожа Зверей представляет собой много больше, чем принцип природного порядка. Она была не просто защищала и разводила животных.

Таким образом, формирующая сила Женского, осознанная в этой связи, начинается с самых тесных границ семьи, племени или клана. Но не задерживается здесь; в процессе человеческого развития она достигает трансформации, которая показывает, почему высшие воплощения Великой Богини всегда отражали женскую способность и склонность к любви. Потому что ни требование жертвоприношений, ни власть над миром растений и животных, инстинктивным миром бессознательного не являются главными заботами Великой Богини. Над всем этим стоит закон трансформации, по которому она поглощает всякую жизнь и возносит ее к развитию, где, не теряя связи с корнями и основанием, она достигает высших форм психической реальности.

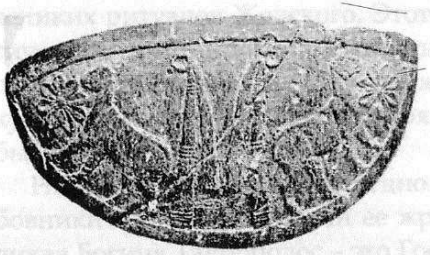
ИЛЛЮСТРАЦИИ



Илл. 122. Богиня с ребенком
Терракота, Беотия, архаический период



Илл. 123. **Богиня плодородия**
Крышка шкатулки из слоновой кости, Рас Шамра, Сирия, Микены, XIII в. до н.э.



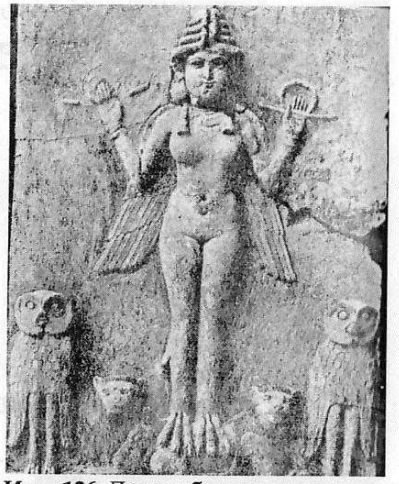
Илл. 124a. Символ Великой Матери с животными
Рельеф на каменной чаше



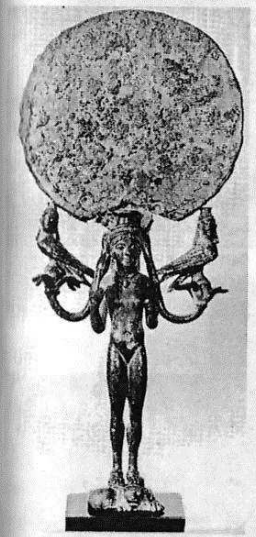
Илл. 124b. Символ Великой Матери с животными
Фрагмент рельефа на стенке корыта



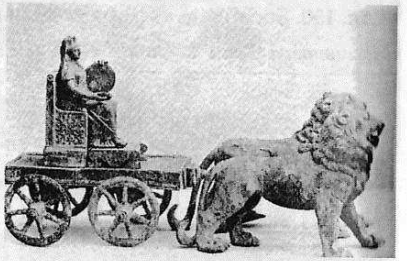
Илл. 125. Артемида
Камень, Италия, 500 г. до н.э.



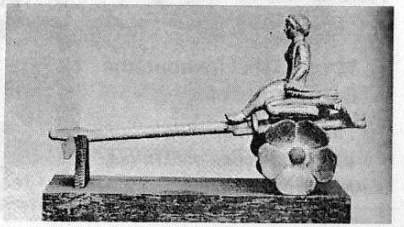
Илл. 126. Лилит, богиня смерти
Терракотовый рельеф, Шумер, ок. 2000 г. до н.э.



Илл. 127. Богиня с птицами души, стоящая на льве
Бронзовое зеркало, Гермион, Греция, ок. 550 г. до н.э.



Илл. 128a. Кибела на повозке, запряженной львами
Бронза, Рим, II в. н.э.



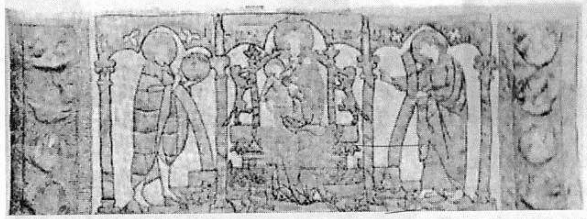
Илл. 128b. Исида или Деметра на повозке с колесами из роз
Этруски



Илл. 129. Фортуна
Из итальянского манускрипта, средние века



Илл. 130. Богиня на космическом льве
Миниатюра, Дели, Индия, XVII-XVIII в.



Илл. 131a. Мадонна на львином троне
Гобелен, XIV в.



Илл. 131b. Поклонение богине щитов
Раскрашенная известняковая табличка, Микены

Илл. 132a. Госпожа Зверей
Деталь рисунка на вазе, этруски, VI в. до н.э.





Илл. 132b. Госпожа Зверей
Деталь тарелки, Родос



Илл. 133a. Котел из Гундеструпа
Внутренняя часть: богиня с животными



Илл. 133b. Котел из Гундеструпа
Внешняя часть: богиня



Илл. 133c. Котел из Гундеструпа
Дно: охота на туров. Серебро, Ютландия, III-II вв. до н.э.



Илл. 134. Госпожа Зверей
Рисунок, терракотовая амфора, Беотия, VII в. до н.э.



Илл. 135. Госпожа Зверей
Бронзовая гидрия, Греция, 600 г. до н.э.

Илл. 136. Госпожа Зверей
Терракота, Беотия, архаический период





Илл. 137. Афродита на гусе
Терракота, Беотия, классический период

15 ДУХОВНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ

Мы уже говорили об изначальных мистериях Женского. Хотя описание этих мистерий должным образом принадлежит к «психологии Женского», здесь нам следует попытаться дать хотя бы краткое резюме.

Бриффо первым обнаружил тот факт (до сих пор неоцененный должным образом), что ранняя культура в весьма высокой степени является продуктом женской группы[1] и что относительная усидчивость матриархального сообщества матерей и детей неизбежно стала биологической, психологической и социологической силой для «облагораживания» первоначального естественного состояния.

Рост человеческого сознания поначалу действовал как бессознательный процесс, оказавшийся значимым как для группы, так и для индивидуумов: этот процесс мы называем ритуалом[2]. Каждая важная деятельность первобытного человека в этом смысле ритуал: охота, приготовление пищи, поедание, ткачество, гончарство, пивоварение, изготовление оружия для охоты и так далее. Одним из выражений этого факта является то, что подобная деятельность часто проводилась тайно, и занятие ею требовало прохождения особой ритуальной подготовки. Ответвления таких ритуальных актов распространились глубоко по всему западному миру. Не только гильдии и корпорации с их особыми костюмами, обычаями и кодексами, но и молитвы

[1] Ср. Бриффо о женщинах как охотницах, рыбаках и воинах, о первобытном производстве, гончарном деле, строительстве, первобытной торговле, медицине и хирургии в «*The Mothers*», Vol. I, pp. 447-90.

[2] Ср. мое «*Zur psychologischen Bedeutung des Ritus*».

символы, сопровождающие различные фазы жизни – церемо
иалы, собрания и процессии групп, ассоциаций и обществ
се это остатки таких обрядов.

Но тогда как мужские мистерии, в той мере, в какой они
е являются заимствованиями изначально женских мистерий,
о большей мере проводятся в абстрактном ритуальном про
гранстве, изначальные мистерии Женского больше связаны
непосредственными реалиями повседневной жизни. Только
озже, например, в Элевсинских мистериях, мистериях Иси
ы и так далее эти мистерии оказались связаны с сознанием и
амо-сознанием женщины; в соответствии с важнейшей особен
остью женской психологии ранние мистерии происходят на
ровне непосредственного, но бессознательного опыта. В сво
м преобразовании фрагмента реальности в «символическую
изнь» женщина претерпевает внутренний опыт, который она
е обязательно осознает. Только интенсивность и эмоциональ
ый акцент действия, а часто и тайна, в которую оно облечено,
открывают его мистериальный характер.

В изначальных мистериях Женское – чью природу мы пы
тались распознать в символах и функциях элементарного и
трансформирующего типа – принимает творческую роль и
так становится определяющим фактором в ранней человечес
кой культуре. Тогда как инстинктивные мистерии вращаются
вокруг центральных элементов жизни женщины – рождения,
менструации, зачатия, беременности, сексуальности, климакса
и смерти – изначальные мистерии проецируют психический
символизм на реальный мир и тем его преобразуют.

Мистерии Женского могут быть разделены на мистерии со
хранения, формирования, питания и трансформации.

Как мы уже показали, сосуд имеет основное значение для
элементарного типа Женского. На всех стадиях изначальных
мистерий он является центральным символом их реализации.
В мистериях сохранения этот символ проецируется на пеще
ру[1], как сакральную территорию, и храм, а также на их вариа
ции, такие как укрытие, шатер, дом, кладовая и храм. Поэтому

[1] Cf. Levy, «*The Gate of Horn*», p. 62.

построение и подготовка обиталищ так часто является прерогативой женщин[1]. «Защищающее устройство» сосуда придает свою форму могиле, подземному укрытию, как и жилому дому на земле и храму, дому сил, вышнему миру. В Ликии и Малой Азии дома – это «точные копии древних гробниц и храмов, руины которых находят в этой древней земле матриархата»[2]. Не только храм, гробница и дом, но и центральный столп, поддерживающий структуру дома, является символом Великой Матери. Ранние дома, в Месопотамии, например, состояли из перекрытий, поддерживаемых столпами, из которых Леви[3] позаимствовал столп как символ Великой Матери.

Как врата, ограждение и загон для скота[4] коллектив деревни и города – это символ Женского. Их установление началось с разметки окружности, заклинания Великого Круга, который являет свою женскую природу равно как вмещающая периферия или как матка и центр. Последние видоизменения этого символизма – это богини, коронованные стенами и женские имена городов. Римские лары и пенаты, боги семейства и полей, являются спутниками *Mater larum*, которая в своем облике Мании связана с *mundus* и стеной, а также с центром города, который лежит глубоко в земле. Так что к сфере Женского принадлежат не только дом, столп, порог и могила (зачастую расположенная возле дома), но и *penus*, «кладовая», опекунами которой являются пенаты.

Женщина – это естественное питающее начало и потому властительница всего, что подразумевает питание[5]. Нахождение, составление и подготовка еды, как и собирание плодов и орехов в ранних культурах, являются заботой женской группы. Только убийство больших животных выпадает на долю мужчин, но жизнь и плодородие животных были подчинены Женскому, потому охотничья магия, магическая гарантия успеха в охоте, относится к ее области, хотя позже была присвоена мужской

[1] Briffalut, Vol. I, pp. 477-83.
[2] Briffault, Vol. I, p. 482.
[3] Levy, pp. 99f.
[4] См. выше, стр. 183.
[5] См. гл. 10, «Позитивный элементарный тип».

охотничьей группой[1]. Это властвование над едой по большей части основано на том факте, что женская группа образовала центр обиталища, т.е. настоящего дома, в который кочующие мужчины снова и снова возвращались.

Функция защиты и сохранения, возложенная на женщин и в целом приведшая к возникновению «обиталища», воплощалась в занятиях плетением, ткачеством, вязанием и связыванием, нужных для изготовления циновок и ширм, изначальных инструментов укрытия.

Та же функция элементарного Женского типа включает в себя облачение тела, которое на самом деле почти полностью находится в ведении женской группы. Этот процесс начинается с подготовки шкур и дубления кожи, которое, что доказывается огромным количеством «скорняков», играло важную роль в доисторических культурах. Он продолжается изготовлением нити из лыка, коры и листьев; плетением, шитьем, влагоизоляцией, покраской и оформлением одежды.

К изначальным мистериям Женского принадлежит также изготовление сосудов[2] из плодовой скорлупы, пузырей и глины, используемых для собирания еды, переноски воды и так далее. Эти инструменты сохранения важны для иного аспекта женского доминирования, который имеет критическое значение для развития культуры, а именно, хранения еды. Это средство, позволяющее спасти племя от голода, когда охота не удалась, оказалось основой собственности. «Склады» безо всяких вопросов принадлежали женщинам, чем укреплялось их доминирование. Поначалу случайно (когда складированные зерна или корешки проросли и дали корни), затем с сознательным намерением, это сохранение еды привело к развитию сельского хозяйства среди относительно малоподвижной женской группы.

Но в центре мистерий, которыми заведовали женщины, находилась охрана и защита огня. В округлом доме женское доминирование символизировалось его центром, очагом, местом

[1] Это начало эмансипации мужской группы, которая позже привела к патриархату; см. мое «*Origins and History of the Consciousness*», pp. 432ff.

[2] См. выше, стр. 140, 150.

тепла и приготовления пищи. «домашним очагом», который также был изначальным алтарем. В древнем Риме этот основной матриархальный элемент заметно сохранился в культе Весты[1] и ее круглом храме. Это «старый круглый дом или шатер с очагом посреди. Модели этих доисторических домов были найдены в форме пепельных урн на римском Форуме»[2].

Третий центральный символ женского доминирования – это постель, или «кровать», место сексуальности и связанного с ней ритуала плодородия. Вплоть до нашего времени существование семьи покоится на этих центральных символах, которые устанавливают женское доминирование внутри семьи: дом, стол – или очаг – и кровать.

При помощи огня как символа и инструмента трансформации сосуд тоже преображается; отсюда зарождается керамика. И теперь еда улучшается благодаря жарке, обжариванию и варке. Поздним их развитием оказывается печь, тесно связанная с мистериями сельского хозяйства: зерном и хлебом[3]. Таким образом, Женское становится хранилищем трансформации, а в изначальных мистериях лежат основы человеческой культуры, которая является преображенной природой.

Мы уже упоминали смертоносное значение мельницы и плодородное значение печений и связанных с ним символов. В Греции и Риме, а также в европейском средневековье мельницы и пекарни часто были связаны с борделями[4], и еще одним напоминаем об этом контексте является «славная дочка мельника» из песни. Весь этот символизм основан на глубокой тождественности между Женским, наделяющим пищей и пищу преображающим, не только с помощью мельницы, но и в позитивном смысле при помощи печи, в частности, печи для хлеба, да и с помощью самого хлеба.

Здесь нас интересует только трансформирующий аспект печи, в котором она оказывается сакральным, преображающим жизнь сосудом, как таинство матки. В римской мифоло-

[1] См. также работы Brelich: «*Vesta*» и «*Die geheime Schutzgottheit von Rom*».

[2] Van der Leuuw, «*Phanomenologie der Religion*», p. 374.

[3] Ср, в этой связи, Jacob, «*Six Thousand Years of Bread*».

[4] Bloch, «*Dle Prositution*», p. 277.

гии богиня печи и ее фестиваль, Форнакалия, играет важную роль в связи с древним национальным хлебом, *far*. Связь между трансформацией, рождением хлеба, питанием и Женским столь очевидна, что в старой пословице говорится: «Печь – это мать». О женщине, готовящейся родить, говорят: «Печь скоро обвалится», а среди многих народов об инвалидах и калеках говорят, что их надо бы «заново выпечь»[1]. Другим указанием на далеко идущую связь печи с Женским является то, что печь считают «пророческой» и спрашивают о судьбе и других проблемах.

Во всех этих изначальных мистериях Женского, все из которых лежат на природном плане, женщина уже является Госпожой Трансформации. Ей подчинена трансформация материи и жизни, или как богине воды, «предрекающей потоки»[2], распоряжающейся магией дождя; или как богине земли, управляющей плодородием почвы; как Госпоже Зверей, властвующей плодородием животных; или же как богине крови, приуготовляющей превращение крови в молоко или дождь[3].

Но кроме всего этого она трансформирует природу в высшее, духовное начало, которое она властна отделить от природного субстрата материи. Как богиня дающих пропитание

[1] Отрывок из рассказа чешского писателя Чапека показывает, что эти мистерии все еще могут восприниматься как таковые: «Знаете ли вы, какое чудесное дело печение хлеба? Я-то нагляделся в детстве – ведь у моего покойного деда была пекарня. Видите ли, в хлебопечении есть два три почти мистических таинства. Первое – когда ставят опару. Ставят ее в квашне, и там, под крышкой, происходит скрытое превращение: из муки и воды возникает живая закваска. Потом замешивают тесто веселкой – эта процедура похожа на ритуальные танцы – и затем накрывают квашню холстиной и дают тесту подойти. Это второе загадочное превращение – тесто величественно поднимается, пухнет, а ты не смеешь приподнять холстину и заглянуть внутрь… Все это, скажу я вам, так же прекрасно и удивительно, как беременность. Мне всегда казалось, что в квашне есть что-то от женщины. А третье таинство – сама выпечка, когда бледное и мягкое тесто превращается в хлеб. Вы вынимаете из печи этакий темно красный, золотистый каравай, и пахнет он даже вкуснее, чем младенец. Это такое диво, что, по моему, во время этих метаморфоз в пекарнях следовало бы звонить в колокола, как в церкви в храмовый праздник…» Карел Чапек, «Игла».

[2] Cf. Pietschmann, «*Geschichte der Phonizer*», p. 235n.

[3] Spence, «*The Religion of Ancient Mexico*», p. 27.

растений, трав и плодов, она нуминозно преображает эти основные элементы в пьянящие и ядовитые. Вполне очевидно, что подготовка и хранение еды научили женщину процессу брожения и изготовления опьяняющих веществ, и что занимаясь собирательством и готовкой трав, растений и плодов, она стала изобретательницей и хранительницей первых исцеляющих снадобий, лекарств и ядов[1]. Среди шумеров Инанна, «небесная Богиня-Мать вина», уже была богиней зерна, то и другое астрономически и астрологически соответствует деве с колосом пшеницы[2]. Таким образом, богиня является не только благородным плодом почвы, но и духовной материей трансформации, которая воплощена в вине. Так трансформирующих тип Женского восходит от природного к духовному плану. Являющиеся носителями культуры изначальные мистерии завершаются в духовной реальности, которая завершает таинственный облик Женского.

Женщина как мана-фигура

Таким образом перед нами разворачивается величественный мир женского культурного развития, который в то же самое время является развертыванием женской силы. Вечно обновляющимися кругами нуминозное очарование обращается вокруг Архетипического Женского, которое как богиня представляет центр женской группы и самости индивидуальной психики. Поначалу образ Женского как богини и как Великого Круга заполнял человеческий горизонт. Но развитие продолжалось, и сейчас приземленно-человеческий носитель этого нуминозного начала, женщина как фигура, наделенная маной, появляется на переднем плане человеческого сознания. Женское, поначалу почитавшееся как животное – львица, медведица, птица, змея – стало человеческой богиней, рядом с которой остается животное как атрибут. И сосуд, центральный символ Женского, бла-

[1] Почти среди всех первобытных народов опьяняющие вещества готовятся женской группой; старуха как хранительница лекарственных и ядовитых трав сохранилась в верованиях и в реальности вплоть до наших дней.

[2] Cf. Langdon, «*Tammuz and Ishtar*», pp. 43, 44.

годаря соответствующему развитию, стал всецело ее атрибутом и инструментом. Здесь, как это часто случается, психо-символические и объективно-социологические факторы действуют вместе. Сосуд, с одной стороны, это форма, в которой преображается материя, готовится она или бродит; превращается ли в лекарство, яд или опьяняющий напиток. Но с другой стороны – и это имеет фундаментальное значение – эта трансформация, которая рассматривается как магическая, может быть проведена только женщиной, потому что она сама, в своем теле, соответствующем Великой Богине, является котлом воплощения, рождения и перерождения. И поэтому магический котел или горшок всегда находится под рукой женской мана-фигуры, жрица или, позднее, ведьмы[1]. (*Илл. 138*) Гелиос несется по небесам в сосуде трансформации, в котором сначала переродился в темной области, в которую возвращается каждый вечер. И как Пелопс после того, как его сварили в священном котле, (*Илл. 139*) был возрожден Клото, богиней судьбы, или Реей, Богиней-Матерью, так и Дионис стал «целым и совершенным» после «готовки» в магическом котле трансформации[2].

Древняя мана-фигура, яснее всего представляющая этот принцип трансформации – это Медея. Но в ней преклонный матриархат уже был обесценен патриархальным началом, и представляемая ею мифическая реальность персонализирована[3], то есть, сведена лишь к личному уровню и тем негативизирована. Как и Цирцея, изначально она была богиней, но в патриархально окрашенном мифе стала «ведьмой».

Котел трансформации тождественен жертвенной чаше для крови, содержимое которой нужно жрице для достижения своей магической цели. Здесь кровь еще не имеет будущего «духовного» значения, лишь магическое; она «содержит» душу, как все еще учит Библия. Необходимость ее использования покоится на матриархальном веровании, что даже в матке жизнь не может зародиться без крови[4]. (*Илл. 76*) По этой причине кот

[1] О божественном как сосуде см. выше, стр. 132f.

[2] Briffault, «*The Mothers*», Vol. III, p. 451, n. 3.

[3] Мое «*Origins and History of Consciousness*», p. 201.

[4] См. выше, стр. 40

лы Мексики, чаши для крови[1], как и котлы подземного мира[2], являются сосудами трансформации, (*Рис. 46*) от которых зависит плодородие, свет и трансформация.

То же мы встречаем на древнем Севере Европы. Страбон сообщает о кимврах:

> *Передают, что у кимвров существует такой обычай: женщин, которые участвовали с ними в походе, сопровождали седовласые женщины-прорицательницы, одетые в белые льняные одежды, прикрепленные [на плече] застежками, подпоясанные бронзовым поясом и босые. С обнаженными мечами эти жрицы бежали через лагерь навстречу пленникам, увенчивали их венками и затем подводили к медному жертвенному сосуду вместимостью около 20 амфор; здесь находился помост, на который восходила жрица и, наклонившись над котлом, перерезала горло каждому поднятому туда пленнику. По сливаемой в сосуд крови одни жрицы совершали гадания, а другие, разрезав трупы, рассматривали внутренности жертвы и по ним предсказывали своему племени победу*[3].

(*Илл. 140*) Похожий серебряный сосуд, так называемый котел из Гундеструпа, с изображенной на нем жертвенной сценой, был найден в Ютландии. Изображенная на нем богиня, которую Брифффо описывает как богиню луны[4], уже известна нам как Госпожа Зверей. На настоящей репродукции ясно различимы два типа: первый, старые жрицы, волосы которых уложены как у Великой Богини Зверей, к которым они обращены; по-видимому, это настоящие жрица плодородия и гаданий. Рядом с ними мы видим две «парящие» молодые фигуры, напоминающие юных ведьм, которые позднее начали парить на метлах. Это подобные Артемиде, амазонские богини охоты. Одна сражается с диким зверем; другая, видимо, убивает тура. Далее мы расскажем подробнее о связи между юной и старой жрицей или божеством.

Магический котел изначально был символом плодородия, принадлежащим к элементарному типу Женского. Как та-

[1] См. выше, стр. 218, прим. 2.

[2] См. выше, стр. 218–219..

[3] Страбон, VII, 2. [Здесь в переводе. Г.А. Стратановского – *прим. перев.*]

[4] Briffault, Vol. II, p. 542.

ковой он приносит еду, например, как рог изобилия; и даже в своей поздней форме христианского сублимированного Грааля, почти потерявшего изначальное значение магического котла жрицы культа, он сохраняет подающий пропитание аспект. Это качество присуще многим магическим сосудам ирландской легенды[1]; сам Грааль, как сказано в легенде, питал Иосифа Аримафейского во время его заточения, и в Замке Грааля он все еще сохраняет эту функцию: «Он перемещался по всему залу и, останавливаясь перед столами, наполнял их всеми мыслимыми яствами»[2].

Помимо элементарного типа в магическом сосуде с самого начала действовал и трансформирующий тип. Сублимированное духовное «зачатие» не просто получило признание с течением времени; скорее, трансформирующий тип с самого начала связан с магическим значением женщины как мана-фигуры, поскольку для магического мировоззрения фундаментальным остается то, что Женское создает внутри себя жизнь по неведомым, то есть нуминозным, причинам.

Как показал Бриффо, все табу зародились в менструальном табу, которое женщины наложили на себя и на мужчин. Матриархальная эпоха была источником тотемизма, а экзогамия и табу, как и принципы инициации, похоже, изначально принадлежали к центральным установка женской группы. Одним из свидетельств тому то, что многими женскими мистериями завладели мужчины[3], и что в некоторых мужчины все еще носят изначально женскую одежду[4]. Есть даже такие традиции – например, среди первобытных аборигенов Тьерра дель Фуэго – согласно которым древнейшие мистерии были мистериями лунной богини, против которой мужчины восстали под предводительством солнца и убили всех взрослых женщин, оставив в живых только несведущих и непосвященных девочек[5].

[1] Ibid., Vol. III, p. 452.
[2] Cf. ibid., Vol. III, p. 452.
[3] Ibid., Vol. II, pp. 543-55.
[4] Ibid., Vol. II, pp. 543ff.
[5] Ibid., Vol. II, p. 543f. Также ср. Koppers, «*Zum Ursprung der Mysterienwesens*».

Если мы обратимся к психологическим условиям, породившим инициацию подростков, различные тайные обряды и изоляцию, мы не найдем ничего подобного в нормальном мужском развитии; тогда как загадочное появление менструации или беременности и опасное событие деторождения обязывают неопытную женщину получить посвящение от тех, кто просвещен в подобных вопросах. Месячная «изоляция» в закрытом (т.е. табуированном) священной женской территории лишь логическое продолжение инициации, происходящей здесь во время первой менструации. Роды проходят в том же месте, являющемся для женской группы, управляемой старыми, опытными женщинами, естественным, социальным и психологическим центром. И совершенно естественно, что знание воздействия трав, плодов и так далее привело к первым остановкам крови, исцелениям ран и облегчению боли.

В начале, в расцвет матриархальной эпохи, коллективное существование группы стояло на переднем плане; индивидуальность и индивидуальные отношения между мужчинами и женщинами были относительно неразвиты. В этот период женские мистерии по большей части состояли из ритуалов плодородия, ориентированных на сообщество в целом. Позднее изначальные мистерии были традиционализированы в культы, которые, как мы знаем, хранились женщинами в секрете[1]. Еще позднее к этим первоначальным секретам женской инициации добавились правила сексуальных взаимоотношений, методов предотвращения беременности и, наконец, любовной магии.

Для базового понимания магической силы женщины и женщины как мана-фигуры важно помнить, что женщина с необходимостью воспринимала себя как субъект и объект таинственных процессов и как сосуд трансформации. Загадочные события, происходящие с ее телом, инстинктивные таинства ее существования являются исключительной собственностью женщины. Кроме силы и технической ловкости, мужчина не был способен противопоставить этому никакой тайны. Это по-

[1] Подобные тенденции можно проследить и в современной жизни, когда рецепты и т.д. остаются тайной семенной традицией.

ложение изменилось только с развитием характерного мужского сознания.

(*Илл. 141*) Но магическая сила Женского не ограничена лишь элементарным типом и ритуалом плодородия; в сфере, превосходящей плодородие животных и людей, земли и небес, богиня как Великий Круг становится силой вознесения и возрождения. Ночь, ведущая через смерть и сон к исцелению и рождению, не только обновляет цикл жизни; превосходя земную тьму, она возвышает саму суть жизни, выбрасывая ее из глубины тех сил, что в опьянении и экстазе, поэзии и просветлении, гадании и мудрости, позволяют человеку достичь нового измерения духа и света.

Мы неоднократно ссылались на духовный аспект женского трансформирующего типа, ведущего через страдание и смерть, жертвоприношение и уничтожение к обновлению, возрождению и бессмертию. Но такая трансформация возможна только тогда, когда подлежащее трансформации полностью входит в Женское начало; так сказать, умирает, возвращаясь в Мать-Сосуд, будь то земля, вода, подземный мир, урна, гроб, пещера, гора, корабль или магический котел. Обычно сочетаются несколько из этих вмещающих символов; но все они, в свою очередь, включаются во всеобъемлющую реальность, лоно ночи или бессознательного. Иными словами, перерождение может произойти посредством сна в погруженной во тьму пещере, через спуск в подземный мир духов и предков, через путешествие по ночному морю, или даже через оцепенение, не важно, чем вызванное – но в каждом случае перерождение возможно только через смерть старой личности. Или, как на Мальте задолго до целительных святилищ Асклепия, человек погружается в «инкубационное» сонное состояние, в котором встречает исцеляющее божество в форме змеи; или его проводят через дольмен или древние каменные врата, или приводят к перерождению каким-то иным образом – в любом случае мы встречаемся с одной и той же архетипической констелляцией.

Позже, на древнем Востоке, например, когда обновление божественного царства стало жизненно важным установлением

для сообщества, возрождение царя связали с древними символами и обрядами: он воссел на трон, представляющий Великую Мать; он облачился в мантию животного; проводился погребальный ритуал, в котором, как в Египте, царь отождествлялся с мертвым Осирисом и был пробужден Великой Богиней Исидой.

Но каждый магический процесс предполагает ритуал, а каждый ритуал предполагает преображение человеческой личности, делающее ее восприимчивой к ритуалу, наделяющее ее силами, которыми она обычно не владеет[1].

Здесь не следует задаваться вопросом, проводился ли этот ритуал возрождения изначально женской группой, отдельными жрицами или всем сообществом. Точно одно: повсюду женщинам приписывались определенные магические и предсказательные силы. Психологически это легко понять; тогда как особое достижение мужского мира лежит в развитии мужского сознания и рационального разума, женская психика в гораздо большей степени зависит от деятельности бессознательного, которое тесно связано с тем, что мы соответственно обозначаем как матриархальное сознание[2].

Но именно это матриархальное сознание, которое по большей части покоится на *participation mystique* человека и его окружения[3], и в которой человеческая психика и внечеловеческий мир все еще в большой степени не отделены, образует основание магико-мантической силы человеческой личности. Изначально матриархальное сознание с его близость к этой реальности и восприимчивостью к силам бессознательного сильнее в женщине и менее перекрыто абстрактными формами патриархального сознания.

Здесь мы не можем цитировать материал, подтверждающий, как широка роль, которую женщина исполняла как мана-фигура, как хранительница позитивной и негативной магии, как жрица и ведьма. Достаточно указать, что она изначально игра-

[1] Ср. мое «*Zur psuchologischen Bedeutung des Ritus*».
[2] Мое «*Uber den Mond und das Matriarchale Bewusstsein*».
[3] Мое «*Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen*».

ла эту роль в Шумере, Ассирии, Вавилонии, Египте, Греции, Риме; среди кельтских и германских народов; в Африке, Азии, обеих Америках, Индонезии, Полинезии, Австралии; короче, во всем нецивилизованном и цивилизованном мире[1]. Скорее, нам следует попытаться объяснить психологические причины, приведшие женщину к этой роли мана-фигуры.

И снова Бахофен, говоря о природе женщины, первым продемонстрировал фундаментальное понимание, даже несмотря на некоторую односторонность его морализирующей оценки.

> «Та вакхическая *мания*, которую изображает Еврипид, психические проявления которой представлены в великом множестве произведений искусства, укоренена в глубинах женской эмоциональной жизни, и неразрушимая связь между этими могущественнейшими силами, религиозным чувством и чувственным желанием, возвела ее до такого неистового исступления, такого головокружительного опьянения, которое неизбежно должно было рассматриваться как непосредственного откровение сияющих божеств. Сокрушенная в недрах ее существа, женщина носится по безмятежным горным высотам, повсюду ищет явленного бога, который тоже больше всего любит прогулки на вершинах гор… Интенсивность оргиастической страсти, замешанной на религии и чувственности, показывает, как женщина, хоть и будучи слабее мужчины, временами способна достигать куда больших высот, чем он. Своей мистерий Дионис захватил женскую душу с ее склонностью ко всему сверхестественному, всему опровергающему естественный закон; своим ослепительным чувственным явлением он воздействует на воображение, которое для женщины является отправной точкой всех внутренних чувств, а также на ее эротическое чувство, без которого она ни на что не способна, но которому она под защитой религии дает выражение, выходящее за всякие границы»[2].

Мы неоднократно упоминали значение «трансперсонального мужского начала» отцовского уробороса[3], глубинный слой того, что Юнг описал как аспект «анимуса»[1], мужской духовный аспект Женского. Духовный аспект бессознательного противостоит женщине как незримо стимулирующий, плодотворный и вдохновляющий мужской дух[2], будь он в форме тотема или демона, или же духа предка или бога[3]. В женщине каждая психическая ситуация, ведущая к оживлению бессознательного или к *abaissment du niveau mental*, приводит в движение бессознательные патриархальные структуры анимуса, а также стоящий за ними мир отцовского уробороса. Здесь безразлично, что мы имеем в виду: неотъемлемые дары и способности, развитые инициацией или естественным истощением (менструацией, родами, болезнью, голодом), или же изменения в обычной личности, вызванные возрастом, невзгодами или какими-то особыми мерами.

Мы знаем, что такие меры являются частью подготовки к магии или гаданию. Они могут включать изоляцию, голод, причинение боли, поглощение опьяняющих веществ, питье крови, отравление лавром, плющом, опиумом, табаком или бесчисленным множеством других растительных веществ, извлеченных из плодов, листьев, корней и семян. Манипуляции с этими веществами стали частью изначального женского знания со времен ее древнейшей власти, через ритуалы роста, до ведьмы и травницы эпохи матриархального упадка.

Все эти средства всего лишь приводят в движение естественные возможности женской психики, посредством которых женщина в роли шаманки, сивиллы, жрицы и провидицы с незапа-

[1] См. материал у Briffault, Vol. II, pp. 502-70.

[2] Bachofen, «*Mutterrecht*», Vol. I, pp. 587f.

[3] Мое «*Amor and Psyche*», pp. 104ff., 130, 132.

[1] Юнг, «Отношения между эго и бессознательным».

[2] Мое «*Uber den Mond*».

[3] Не случайно древнейшие из египетских богинь, богиня-стервятник Нехбет и змеиная богиня Уто из Буто, названы «теми, кто искусны в магии». Стервятник, как считалось, обладавший лишь женским полом, оплодотворялся ветром и был подобен Мут, богине-стервятнику, защищающей и питающей небесной матери ребенка царя. Отец царя – это божество, которое на матриархальной стадии воспринималось как отцовский уроборос, как анонимное трансперсональное начало, здесь, например, как «дух-ветер», а позже, при патриархате, как «дух-солнце». Что касается змеи, ей уделено много места выше. «Магия» возникает от соединения Женского с трансперсональным началом.

мятных времен влияла на человечество. И эта психологическая ситуация только усиливается тем обстоятельством, что мужчина проецирует живущую в нем фигуру анимы[1] на женщину, или же воспринимает аниму через нее. Эта фигура анимы, как мы все еще видим в психологии современного человека, во многом сформирована женщиной как юной жрицей, как Софией или как юной ведьмой. Чем более бессознателен мужчина, тем более смешана или сплавлена фигура анимы с мана-фигурой матери или старухи. Иными словами, бессознательная психика мужчины направляется магическим единством старой и юной женщин. Подобную констелляцию мы находим в магико-магическом доминировании женской группы в жизни примитивного человечества. Психологическим последствием этого оказывается иерархия «духовно-магических» сил и планов сил с Великой Матерью на вершине и действующим мужским началом, анимусом трансперсонального мужчины рядом с ней. От этого мира анимуса, который сфокусирован на фигуре луны как «Господь Женщин» зависит магико-духовная реальность женской группы. Но на матриархальной стадии, о которой мы говорим, эта женская группа, практическая важность которой еще более укрепляется проекцией мужского начала, властвует надо всем миром мужчин, которые еще не отождествили себя с трансперсональным мужским началом, воспринимаемым женщиной.

Но когда сознание и рассудок, как в последующем человеческом развитии, не могут быть привлечены к разрешению ситуации, мужчина снова обращается к мудрости бессознательного, которым вдохновляются женщины; именно так бессознательное призывается и приводится в движение в обряде и культе. Очевидно, что на этой фазе преимущество женщины – даже без учета ее социологического положения – сильно укрепляется; ведь чем менее развито сознание человечества, тем более оно нуждается в направлении бессознательным, то есть в трансперсональных сил. Даже на последующих стадиях мужчина-шаман или провидец в высокой степени «женственен»,

[1] См. выше, гл. 3.

поскольку зависим от своего аспекта анимы. И по этой причине он часто появляется в женской одежде[1].

Таким образом, женщина изначально провидица, госпожа мудрости, приносящая воды глубин, журчащих ручьев и источников, ведь «истинное предсказание говорит на языке воды»[2]. Но женщина понимает и шум деревьев, и все знаки природы, с жизнью которой она так тесно связана. Журчание воды глубин лишь «наружность» речи ее бессознательного, которое поднимается, как столп гейзера.

Поскольку экстатическое положение провидицы происходит от ее поглощенности духом, изливающимся из нее, говорящим через нее, или же ритмично поющим через нее, она оказывается центром магии, магической песни и, наконец, поэзии. Она источник, из которого Один получил руны мудрости; она Муза, источник слов, льющихся из глубин; и она вдохновляющая анима поэтов[3].

Как сила вдохновения она может появляться в одиночестве, в троице, с которой мы уже знакомы, или в неразличимом множестве. Грации, нимфы, лесные феи, музы, мойры и бесчисленное множество других соответствующих фигур являются поющими, танцующими и пророчествующими силами этой вдохновленной и вдохновляющей женщины, к которой мужчина, в иное время удалившийся от нее как от источника, обращается за мудростью. Снова и снова мы встречаем эту гадающую женщину в связи с символами котла и пещеры, ночи и луны. (*Илл. 141*)

Ведь котел – это не только сосуд жизни и смерти, обновления и возрождения, но и вдохновения и магии. Его трансформирующий тип ведет через растворение и смерть к экстатичес-

[1] В этом смысле психологически значимым фактором для нас является архетипический аспект Женского, поскольку он живет в обоих полах. Даже когда позднее мужское гадание становится доминирующим – или хотя бы стоит на равных с женским – мужчина проникает в глубины бессознательного только с помощью женского аспекта анимы, живущей в нем.

[2] Ninck, «*Wodan*», p. 305.

[3] В этом отношении ср. не только «*Белую Богиню*» Грейвза, но и цитированные выше работы Бриффо и Томсона.

кому усилению и рождению красноречивого духа, который, как симптом возрождения, в экстатическом вдохновении ведет к видению и слову, песни и пророчеству.

Но слово – это также судьба, ведь оно возвещает то, что предрекли силы, а благословение, как и проклятие, зависит от магических ритуалов, которые находятся в руках у женщин. То, что мы позже назовем поэзией, зародилось в магическом заклинании и песни, спонтанно возникающие из бессознательного, принося собственную форму, собственный ритм и собственные чувственные образы прямо из глубин.

В прекрасной главе об «Искусстве поэзии»[1] и, в частности, в разделе о «Импровизации и вдохновении» Томсон следует за психической реальностью поэзии к пророкам, а оттуда к «одержимости», которая на примитивной фазе была тождественна вдохновению. Но сегодня познания в глубинной психологии позволяют нам лучше понять «одержимость». Одержимость в аналитической психологии появляется как «частичная душа», бессознательный компонент человеческой психики, который ставит себя на место эго, которое еще относительно слабо и не зафиксировано в сознании.

Как возможно, что в одержимости проявляются не бессмысленные или «желанные» продукты, а целостные содержания, которые даже превосходят сознание времени, здесь нас не заботит. В любом случае, тот фундаментальный феномен, тот факт, что трансперсональное бессознательное оказывается культуросозидающим, обогащающим сознание индивидуума и группы (ибо все примитивные культуры и почти все культуры другого типа зарождаются во вторжениях бессознательного) – именно это делает хранителя «бессознательного слова» мана-фигуров, «Великим Индивидуумом», достойным инструментом сил.

Универсальные связи между приступом, бешенством, духом и поэзией были проиллюстрированы на примере Вотана-Одина[2]. Его имя на самом деле является расширением корня *Wut*, «ярость»: «*Wut*, древневерхнегерм. *wuot*, «ярость». Кроме

[1] Thomson, «*The Prehistoric Aegean*», pp. 454ff.

[2] Ninck, «*Wodan*», index, s.v. "Wodan".

того, древневерхнегерм. прилагательное *wuot*, староангл. *wцd*, старонорв. *цr*, «неистовый»; готич. *wцds*, «одержимый», «безумный». К этому семейству принадлежит староангл. *wцю*, «голосовая песня»; старнонорв. *цr*, «страсть», «поэзия». Это значение передается несвязанным лат. *vates*, «боговдохновленный певец» (староирл. *faith*, «поэт»); ср. староиран. *api-vatagati*, «духовно стимулирует», «заставляет понять», авест. *aipi-vat-*, «понимать». Возможно, имя бога Вотана… принадлежит к тому же семейству»[1].

К этому источнику, добавляет Нинк, также принадлежит значение *Brunst*, «страсть», «пыл»; среднедатск. «неистовый», «бешеный», «яростно желающий», «сгорающий от любви». Этимологическая связь бешенства, бури, восхищения, опьянения, пыла, пророчествования и поэзии можно также связать с корнем духа-луны[2], к которому также принадлежит Мимир, мудрец у источника, а также со значениями слова *Geist*, «дух»: «Как фундаментальное значение мы выводим *Aufgeregtheit*, «смятение» от старонорв. *geisa*, «яриться» (об огне и страсти) и готского *us-gaisjan*, «выводить [кого-либо] из себя», англ. *aghast*, «ошеломленный»[3].

Сюда же мы должны отнести группу значений, связанный с глаголом «петь»: «Германский корень *sengw* от индо-германского *seng□h*, кажется, родственен только с греческим *ὀμφή* (от *song□ha*), «божественный голос», «оракул»[4].

Все эти этимологические связи между приступом, бешенством, страстью, духом, песней, пылом, выходом из себя, поэзией и оракулом характеризуют творческий аспект бессознательного, активность которого приводит человека в движение, преобладает над ним и превращает в свой инструмент. Превосходство вторгающихся сил бессознательного, когда они спонтанно появляются, более или менее исключает эго и сознание: люди, так сказать, охвачены и одержимы этими силами. Но поскольку

[1] Cf. Kluge and Gotze, «*Etymologisches Worterbuch der deutschen Sprache*», p. 700.

[2] Ср. мое «*Uber den Mond*», pp. 342f.

[3] Cf. Kluge and Gotze, «*Worterbuch*», p. 194.

[4] Cf. ibid., p. 564.

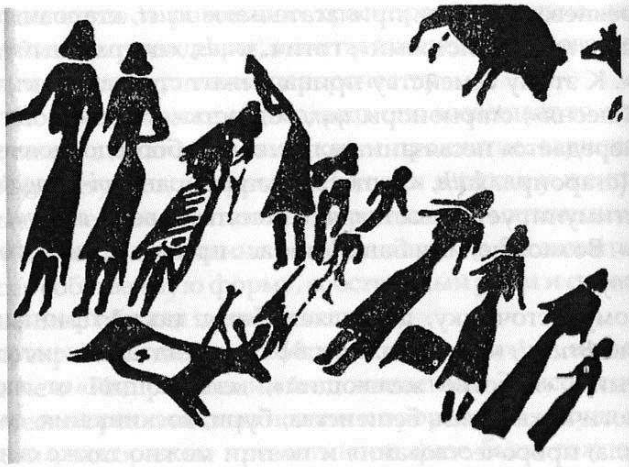


Рис. 64. Танцующая группа
Рисунок на камне, Когул, Испания, палеолит

ку эта одержимость приводит к появлению в человеке высших, сверхсознательных сил, ее методически ищут в культе и ритуале.

В этой связи решительное значение имеет танец как выражение естественной одержимости раннего человека. Изначально всякий ритуал был танцем, в котором буквально «приводилась в движение»[1] вся телесная психика. Таким образом, Великая Богиня почиталась в танце, и прежде всего в оргиастическом танце.

(*Рис. 64*) Древнейшие примеры такого танца мы находим в пещерном рисунке ледникового периода, который, по-видимому, изображает группу женщин, танцующих вокруг фаллической фигуры мальчика. (*Илл. 143*) Мексиканский образец являет нам женщин, танцующих вокруг мужчин с посохами. (*Илл. 144*) Архаическая богиня Беотии стоит в центре кольца танцующих женщин. А на головном украшении кипрской богини, украшенной головами Хатор и цветочными розетками,

[1] Ср. мое «*Zur psychologischen Bedeutung des Ritus*».

(*Илл. 145*) фавны и женщины вовлечены в оргиастический круговой танец.

Поскольку охваченность по большей части предполагает исключение нормального дневного сознания, Великая Богиня ночи, как правительница бессознательного, является не только богиней ядов и опьяняющих веществ, но и оцепенения и сна. Ее жрица изначально давала инкубацию, исцеляющий сон, трансформацию и пробуждение; и ее вмешательство необходимо всегда, когда встреча с силами требует освобождения от тела во сне или экстазе. В каменных обиталищах ледникового периода мы уже находим свидетельства выращивания мака, типичного растения критской Великой Богини, Деметры, Цереры и Спеис[1]. (*Рис. 58; Илл. 60*) Действенность мака как магического зелья забвения описана у Гомера. И именно в матриархальной Спарте Телемах вкусил этот напиток забвения. Елена Троянская, наливавшая для него зелье, и место его происхождения, Египет, также принадлежат к матриархальной сфере:[2]

В чаши она круговые подлить вознамерилась соку,
Горесладного, миротворящего, сердцу завбенье
Бедствий дающего; тот, кто вина выпивал, с благотворным
Слитого соком, был весел весь день и не мог бы заплакать,
Если б и мать и отца неожиданной смертью утратил,
Если б нечаянно брата лишился иль милого сына,
Вдруг пред очами его пораженного бранною медью.
Диева светлая дочь обладала тем соком чудесным;
Щедро в Египте ее Полидамна, супруга Фона,
Им наделила…[3]

Магическое действие мака – это тайна женщины: так жрица усыпляет опиумом дракона, охраняющего храм Гесперид[4].

[1] Lewin, «*Phantastica*», p. 41.

[2] Thomson, p. 416.

[3] Одиссея, IV, 220 [здесь в переводе Жуковского – *прим. перев.*]

[4] Вергилий, «Энеида», IV, 486. Не только Троя, Спарта и Египет, но и весь древний средиземноморский регион, и в частности Мальта с ее инкубационным культом образует связное единство. Этот культ (Lyve, pp. 134ff) охватывает территорию, включающую западное Средиземноморье, Африку, Сицилию, Сардинию, простирающуюся до Ирландии, Шотландии, южной Англии, северной Франции, Португалии и Канарских островов.

В Мексике, области, стоящей отдельно от средиземноморской культуры, мы находим те же архетипические соответствия с Женским. Майяуэль, богиня опьяняющего напитка, приготовляемого из агавы, обладала секретом растения, который заставлял сок бродить, а также владела «суслом, или «лекарством», которое придавало наркотическое качество напитку *октиль* и которое, как считалось, оказывало «удушающее» воздействие на пьющего. Неустановленное растение имело вид веревки…»[1] Она Душительница, и все мужчины уступали перед удовольствием, магией и опьянением, даруемым ею; но она и Исцеляющая, а ее муж «из страны лекарства». Как Тлацольтеотль, богиня удовольствия и смерти, сопровождаемая лекарями, врачами, гадалками и волшебниками, Майяуэль тоже приносит как опьянение, так и смерть.

Здесь богиня опьяняющего напитка снова оказывается Великой Богиней, Матерью, богиней земли и ночи. Потому не случайно Майяуэль является земным чудовищем, богиней земли и кукурузы, а также ночного неба[2]. Как богиня с «четырьмя сосцами» – т.е. бесчисленными – грудями, она является небесной матерью, питающей звезды, которые подобно рыбам плавают в небесном океане и которым тождественны четыре сотни богов октиль или пульке, ее сыновья[3].

Пульке было запрещено употреблять молодым, а пьяница, показавшийся на людях, предавался смерти. Его умеренно употребляли на многих празднествах, но его истинное назначение было в том, что воины пили его перед битвой, а заключенные – перед жертвоприношением[4]. Магическая сила пульке заклю-

[1] Spence, «*The Religion of Ancient Mexico*», p. 117.

[2] Ibid.

[3] Ввиду связи с луной, ведь луна питает вино агавы (Krickeberg, «*Marchen*», p. 324), Майяуэль часто сидит на черепахе, материнской груди луны и земли, которая возвращается во тьму подобно луне (стр. 368). Это опять-таки архетипично, ведь и в Египте черепаха стоит в противоположности солнцу (Книга Мертвых, Гл. CXLI), а вещий зверь в Китае входит в тот же контекст.

[4] Характерно, что даже сегодня в связи с подчеркнуто ритуальным приготовлением пульке мексиканцы говорят о «вырывании сердца» или «кастрации» растения (Toor, «*Mexican Folkways*», p. 16). Иными словами, здесь мы снова сталкиваемся со связью между кастрацией, жертвоприношением и плодородием, чему мы дали множество примеров в гл. 11, «Негативный элементарный тип».

чалась в том способе, которым богиня войны делает людей отважнее в битве, но он также был символом смертоносной силы самого Женского, в котором опьянение и смерть загадочным образом переплетены. Мексиканцы также верили, что человек, рожденный под знаком растения пульке-лекарства, будет отважным воином[1]. Повсюду и во все времена мы сталкиваемся с использованием алкоголя в битве для стимуляции[2]. Но воинственная ярость не всегда является следствием опьянения, хотя такие «средства», без сомнения, были широко распространены в тайных обществах.

Мы неоднократно упоминали воинственные фигуры, сопровождающие Великую Мать, мужчин-спутников, представляющих ее разрушительный аспект. Боевая ярость известна нам, в частности, среди германских народов с их берсерками, превращавшимися в медведей или волков.

Психологический анализ воинственного экстаза берсерков, «которых не ранило железо»[3], сегодня пока невозможен. Он характеризуется приступами неконтролируемой ярости[4]. В качестве примера мы можем процитировать историю о двенадцати плавающих по морю берсерках: «У них было в обычае, когда они оставались одни, высаживаться на берег, где ими овладевало безумие. И тогда они бросались на леса и валуны; ибо некогда они убивали своих собратьев и опустошали их корабли»[5]. Другой берсерк проглотил горящие угли и ходил по углям, как делали представители некоторых примитивных народов после инициации[6].

[1] Spence, «*Religion*», p. 117.

[2] Это значение алкоголя очевидно и в нашей культуре. Ту же функцию некогда выполнял опиум. «Нет такого турка», – сообщал французский путешественник Пьер Белон в шестнадцатом столетии, – «который не потратил бы последнюю монету на опиум, который он держит при себе и в мире, и в войне. Причина такого употребления опиума в убежденности, что он делает мужчин храбрее и отважнее перед опасностями войны» (Lewin, «*Phantastica*», p. 45). Непенф имел то же назначение.

[3] *Egils Saga Skallagrimasonar*, Ch. 9 в «*Thule*», Vol. 3, p. 44.

[4] Ninck, «*Wodan*», pp. 34ff.

[5] Ibid., p. 37.

[6] Например, Buschan, «*Die Sitten der Volker*», Vol. 1, pp. 46-47, о ходящих по огню с острова Мбенга, с фотографиями.

Похожий транс происходит в амоке малайцев, и мы обнаруживаем схожий феномен в «неуязвимости» балийских танцоров, в безумии великого воина Аякса, который в одном из приступов вырезал стадо скота, приняв его за врагов; и в безумии, которое заставило Геракла убить жену и детей. Характерно, что есть множество свидетельств тому, что после таких трансов наступает полное истощение и подавленность[1].

Возможно, сражения восточных героев и царей с дикими животными принадлежат к той же психологической сфере. Преодоление зверя в схватке один на один – это одно из тех героических деяний, которые утверждают царя как такового, и боевая ярость могла быть изначальным отличием военачальника. Среди германских народов это, без сомнения, было именно так. Ярость до скрежета зубовного делала берсерков князьями, то есть, предводителями в битве, ведь *Grim*, «ярость» тесно связана с *Gram*, «князь». К той же ветви принадлежит «гримаса», лицо, скорченное в страсти, ведь охваченные боевой яростью становились зверями. Они превращались в волков, медведей, вепрей и быков. Но такое изменение формы характерно также для магической трансформации душ, а это как раз работа Великой Матери.

Теперь мы понимаем, почему на котле из Ютландии изображены пешие и конные воины наряду с Госпожой Зверей и сценой жертвоприношения. Здесь мы снова видим, что боевая магия связана с кровавым жертвоприношением и кровавым предсказанием.

> *«Северные изображения на камнях, древнейшие записи германского происхождения, полны битв»*, – пишет Альтейм. – *«На гранитной плите возле Литслеберга мы видим копейщика необычно большого размера, окруженного животными и кораблями. Возбужденный член этого воина (который мог быть или богом, или героем) – это символ его воинственного экстаза, а не плодовитости, как предполагалось. Именно это экстатическое начало, этот демонический, бездонный облик делает бога Одина [Вотана] тем, кто он есть; это выражено даже в его имени»*[2].

[1] Относительно других подобных симптомов вроде лая, пены изо рта, жажды крови и т.д. ср. Ninck.

[2] Altheim, «*Die Soldatenkaiser*», pp. 87f.

На самом деле, нет никакого противоречия между воинским экстазом и плодовитостью. Маскулинно-фаллическое начало необходимо для сохранения жизни, как это воспринималось матриархатом. Женщина зависит как от охоты, войны, убийства и жертвоприношения мужчин – «нож Великой Богини», фаллос, кроваво раскрывающий женщину – так и от плуга, распахивающего землю. Ведь она тождественна трижды вспаханному полю, на котором она отдается мужчине для оплодотворения, мужчине, которым она безразлично пользуется[1]. Именно в изначальном боге-царе, тождественном с мужской фаллической силой, который был принесен в жертву или должен был доказать свою силу в битве, мы видим это двойственное, воинское и порождающее, качество Мужского и его важную функцию в сообществе.

Мужчина остается подчиненным или в распоряжении Женского, которое противостоит ему как сила судьбы. Так, царь был низложен и убит, когда его покинула воинская удача, или когда земля не дала урожая, за который он отвечал. Как все мужчины, он был лишь «невольником» сил, от расположения которых он зависел.

Символ Одина, висящего на древе судьбы, типичен для этой фазы (в частности, очевидной в германской сфере), на которой царь-герой характеризуется лишь принятием своей судьбы. Мужчина, который на этой стадии по большей части бессознателен, живет в фаталистическом мире, ведомый ветрами судьбы:

> «Еще одно доказательство того, что судьба воспринималась лишь пассивно, следует из универсального германского слова *warden*: оно является основой имен двух норн (Урд и Верданди), а в старонорвежском еще используется в смысле «должен» и широко распространено как вспомогательное слово при образовании страдательного залога»[2].

[1] Половое сношение с почвой, являющееся неизменной особенностью ритуалов плодородия, основано на тождественности женщины с землей и бороздой, а также мужчины и плуга. Обнаженная, опрокинувшаяся навзничь богиня – это сама земля.

[2] Ninck, p. 198.

Эта Судьба может появляться как материнская старуха, властвующая над прошлым и будущим; или в юной, завораживающей форме, как душа. Как валькирия, «преследующий дух», как эмоционально доминирующая боевая ярость, она, как кажется, преследует маскулинное эго. Но на самом деле это направляющая сила, которой эго подчиняется.

Зависимость от сил и бессознательного – это неизменная истина; изменяется только отношение мужчин к ней. На матриархальной фазе мужчина подчеркнуто подчинен, подавлен и попран. Мужчина воспринимает эту попирающую его силу не как нечто свое, а как нечто «иное», чужое и, следовательно, женское. Это верно для всех трансформаций, которые претерпевает мужчина, превращается ли он в животное, т.е. в низшую, но по своему совершенную и однородную форму жизни, теряет ли свое «особое начало» и кастрируется; одевается ли он как женщина и отождествляется с Женским, Великой Богиней, анимой. жрицей, он все равно исполняет функцию Женского.

Похожим образом Нинк писал об Одине:

> «Как руническая традиция и магические силы, его дар поэзии происходит от воды, от дерева, от норн, от вельвы, от мертвых. Этот дар тоже имеет женский источник, что полностью осознавали древние. Гуннлед выносит ему чашу после трех ночей брака во тьме горы; по призыву Одина вельва поет основной стих Эдды: поэзия – это ткачество, вязание, вышивание, связывание, стягивание, что подтверждается множеством слов в германском языке, отсюда занятие норн, хотя даже в руках вельвы необходимо присутствие мужского веретена, чтобы «пробудить» и «вознести» песню»[1].

Веретено – это мужской символ в руках женщины, кубок, сосуд, Женское. Магический фильтр, любовное зелье, мед поэзии, опьяняющий напиток, сома и нектар, наливаемые женщиной – это сосуды трансформации, формы воды жизни, которой и является само Женское. Посредством них мужчина возносится, пьянеет, вдохновляется и одухотворяется существованием в видении, экстазе и творчестве до состояния «вне себя», в котором он оказывается инструментом высших сил, «добрых» или «злых».

[1] Ibid., p. 328.

Амбивалентная женская мана-фигура может направлять мужчину или сбивать с пути. По обок с вознесением стоит унижение, например, когда мужчина превращается в животное, подчиняясь звериной силе. А как близок экстаз к безумию, вдохновение к смерти, творчество к психозу, мы видим из мифологии, истории религии и в жизнях бесчисленных великих людей, для которых дар глубин оказался роковым.

Восприятие женщиной самой себя в Элевсинских мистериях

В нашем описании трансформирующего типа мы пока подчеркивали реакцию мужчины-объекта трансформации. Но нам не следует упускать из виду и важность восприятия женщиной ее собственного трансформирующего типа для познания самой себя[1].

Женщина воспринимает себя в первую очередь как источник жизни. Созданная по образу и подобию Великой Богини, она связана со всепорождающим жизненным началом, которое является одновременно творящей природой и культуросозидающим принципом. Тесная связь между матерью и дочерью, образующая ядро женской группы, отражена в сохранении «изначальных отношений» между ними. В глазах этой женской группы мужчина – это чужак, приходящий извне и насилием отнимающий дочь от матери. Это верно даже в том случае, если он остается с женской группой, но еще более верно, если он забирает женщину к своей группе.

Похищение силой, изнасилование, смертельный брак и отделение – вот великие мотивы, лежащие в основе Элевсинских мистерий. Хотя это и поздние мистерии, в некоторой мере захваченные мужчинами, именно благодаря ним мы обладаем некоторыми познаниями в матриархальных мистериях. Без сомнения, патриархальное развитие, начавшееся очень рано,

[1] Здесь, как и в случае с изначальными мистериями, мы можем дать только краткие намеки на это безграничное поле, поскольку для полного рассмотрения потребуется обратиться к «психологии Женского».

стерло или по крайней мере скрыло элементы древней матриархальной культуры, так что, как при изучении палимпсеста, сначала мы удаляем верхний слой, прежде чем увидим скрытую под ним матриархальную культуру. Крито-микенская и греческая культуры, основанные на ней, являют нам несомненные останки древнего матриархата, но мы не знаем критского ритуала.

Мы знаем, что Великой Богине поклонялись жрицы, проводившие бои быков и игры с быками, а также подростки-эфебы, одевавшиеся в женское платье. И мы знаем, что двойной топор, центральный символ культа, носили только женщины.

Сыновья-любовники и эфебы знакомы нам не только из мифологии[1], но и по фрескам и печатям на Крите, на которых «мужчины» появляются исключительно как воины. Характерно, что эти воины вооружены замечательным щитом, который символизирует защищающий характер Великой Матери и почитается как Великая Мать. (*Илл. 131b*) Щит-идол – это символ укрывающей, защищающей силы элементарного типа Женского; его форма – это архаическое «сокращенное выражение» Изначальной Богини, (*Илл. 24*) как это доказано нашими «скрипочными» фигурами и соответствующим первобытным идолом из другой культурной сферы. (*Илл. 157a*)

(*Илл. 54*) В Сирии, как мы упоминали ранее[2], богиня тоже появляется в сопровождении маленькой девочки – ее дочери, как мы полагаем – и кикладская «генеалогическая» фигура матери с дочерью на голове принадлежит к тому же контексту. (*Рис. 26*) Богиня, сопровождаемая одной или двумя девушками, так часто встречается на микенских печатях, (*Илл. 146a, b*) что нет сомнений в ее ритуальном значении. Этот мотив повторяется на беотийской скульптуре Деметры и Коры, подтверждающей отношения матери-дочери между ними. (*Илл. 147*) Наконец, хорошо известные рельефы изображают Кору выросшей и практически идентичной ее деве-матери Деметре. Дева и мать

[1] Мое «*Origins and History of Consciousness*», index, s.v. "Great Mother, and son-over".

[2] См. выше, стр. 159.

соотносятся как цветок и плод, и в особенности связаны трансформацией от одного к другому. (*Илл. 148*)

Богини с цветком и плодом почти неотличимы друг от друга. Деметру и Кору почитали едиными как «Богинь», и на изображениях, где они появляются вместе, с первого взгляда не отличить, кто из них мать, а кто дочь – только их атрибуты позволяют провести различие. Одна из них отличима как девушка только по цветку, который она носит, в другой можно узнать взрослую богиню по плоду. На прекрасном рельефе, на котором они с улыбкой и пониманием смотрят друг другу в глаза, цветы держат обе. (*Илл. 149*) Ранняя форма Коры (*Илл. 150b*) держит цветок, а воцарившаяся юная Афродита держит плод, (*Илл. 153*) но именно эта богиня, воссевшая на сфинксах и украшенная цветами, являет единство двух богинь. Тогда как на фоне Афродиты всегда проступает фигура Великой Матери как Госпожи Растений и Животных, на переднем плане она всегда остается юной и соблазнительной богиней. Но даже как таковая она представляет не столько трансформирующий анима-тип Женского, как мироуправляющее индивидуальное любовное начало и сексуальное начало жизни.

(*Илл. 150a*) На уникальном рельефе женского культа обе воссевшие богини появляются как двойственный аспект единства матери-дочери. Их значение очевидно на изображении коровы и тельца на Крите, а также во множестве знакомых символов, принадлежащих этому контексту: цветок, плод, яйцо и сосуд. Все проникнуто самосодержащим трансформирующим единством матери и дочери, Деметры и Коры. Это единство Деметры и Коры является центральным содержанием Элевсинских мистерий.

Одним из важнейших мотивов Элевсинских мистерий и, следовательно, всех матриархальных мистерий[1] является *heuresis* дочери матерью, «нахождение» Коры Деметрой, воссоединение матери и дочери.

Психологически это «нахождение» означает устранение мужского насилия и вторжения, послебрачное восстанов-

[1] Ср. мое «*Amor and Psyche*».

ление матриархального единства матери и дочери. Иными словами, ядерная ситуация матриархальной группы, изначальная связь дочери с матерью, которая была подвергнута опасности вторжение мужчины в женский мир, обновляется и охраняется этой мистерией. И здесь пребывание Коры в Гадесе означает не только насилие мужчины – ведь изначально Кора-Персефона сама была Царицей Подземного Мира – но очарованность мужским земным аспектом, так сказать, сексуальностью.

В мифе это отражается двумя символами: гранатом и нарциссом. Краснота граната означает женскую матку, множество его зерен – ее плодовитость. Обманутая Гадесом, убежденная отведать «сладчайшего кусочка», зернышка граната, она вступает с ним в брак и принадлежит ему большую часть года. Что до другого символа, соблазнительного нарцисса, «обманувшего деву», то мы читаем в гомеровом «Гимне Деметре»:

Чтоб цветколицую деву прельстить – цветок благовонный,
Ярко блистающий, диво на вид для богов и для смертных.
Сотня цветочных головок от корня его поднималась,
Благоуханью его и вверху все широкое небо,
Вся и земля улыбалась, и горько-соленое море.
Руки к прекрасной утехе в восторге она протянула
И уж сорвать собиралась, как вдруг раскололась широко
Почва Нисийской равнины…[1]

Через это воплощение соблазнения, наполняющего весь мир, через желание овладеть фаллусом, она «вступает в брак» с Гадесом и уносится мужчиной из «Миконы», лунной страны девственных снов.

(*Рис. 65-66*) Воскрешение Коры из земли – архетипический мотив весны – означает ее нахождение Деметрой, (*Рис. 154*) для которой Кора «умерла», и воссоединение с ней. Но подлинная мистерия, посредством которой изначальная мистерия восстанавливается на новом плане, заключается в следующем: дочь становится тождественной матери; она становится матерью и так преображается в Деметру. Именно потому, что Деметра

[1] Здесь в переводе В.В. Вересаева – *прим. перев.*



Рис. 65. Воскрешение Коры
Оттиск печати, Беотия, поздний элладский период

и Кора – это архетипические полюсы Вечной Женственности, зрела женщина и дева, мистерия Женского поддается вечному обновлению. Внутри женской группы старуха всегда Деметра, Мать; девушка всегда Кора, Девушка.

Второй элемент мистерии – это рождение сына. Здесь женщина переживает подлинное чудо, которое важно для ориентации матриархата: женщина рождает не только женщину, свой образ, но и мужчину. Чудо мужской вмещенности в женщину выражается на примитивном уровне самоочевидной подчиненностью мужчины женщине: даже как любовник и муж, он остается ее сыном. Он также и оплодотворяющий фаллус, который на самом духовном плане воспринимается как инструмент трансперсонального и сверхперсонального мужского начала. Таким образом, на самом низком уровне матриархата мужское потомство остается всего лишь необходимым для оплодотворения.

Но на уровне мистерии, где появляющаяся вновь Кора – это не только та, что была изнасилована и исчезла, но и Кора преображенная во всех отношениях, ее деторож-

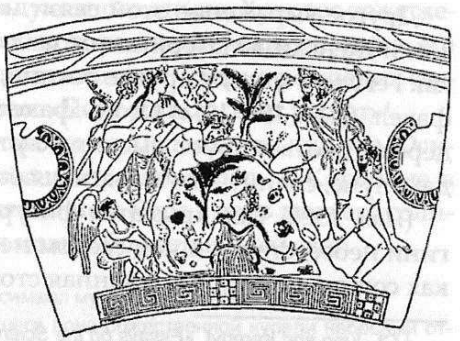


Рис. 66. Воскрешение Коры
Рисунок на вазе, Аттика, IV в. до н.э.

дение тоже видоизменяется, и сын – это совершенно особый сын, светоносный сын, «божественный ребенок»[1].

Светоносное мужское начало воспринимается женщиной в двух формах: как огонь и как высший свет. В этой связи огонь, за которым женщина повсюду присматривает – это низший огонь, земной огонь и огонь, содержащийся в женщине, который мужчине нужно только «высверлить» из нее. Либидо, воспламеняющееся в сексуальности, внутренний огонь, ведущий к оргазму, имеющий свое высшее подобие в оргазме экстаза, в этом смысле огонь, обитающий «в» Женском, который Мужскому нужно только привести в движение[2].

Эта связь, вероятно, столь же древняя, как добывание огня, часто интерпретируемое как половой акт, в котором из женственной древесины появляется, или, скорее, рождается, огонь. Для первобытного человечества трение не «производит» огонь, а лишь вызывает его. Таким образом, архетипический «жар», «пыл» женщины тоже может появиться как разрушительная дьявольская сила, сжигающая мужчину.

Агни, индийский бог огня, назван «тем, кто вырастает из матери (горящей доски)»[3]. А значение света и огня повсюду приписано божественному сыну, вплоть до Христа, который говорит: «Тот, кто рядом со мной, в огне» и «Разруби дерево, я там»[4].

Другое выражение этой связи между огнем и сыном, деревом и Женским-Материнским заключается в том, что Деметра, как Геката и многие другие богини, держит в качестве символа факел. (*Илл. 156, 161a*) Огонь факела, низший огонь-свет сына дерева, соответствует высшим светоносным сыновьям – звездам, луне, солнцу – которые являются детьми ночи.

(*Илл. 152b*) Так, крылатая фигура Танит, карфагенской богини небес, стоящей под сводом небес и зодиака, держит в руках солнце и луну, окруженная столпами, символами Великой

[1] Cf. Jung and Kerenyi, «*Essays on the Science of Mythology*».

[2] См. выше, стр. 347.

[3] Deussen, «*Geschichte der Philosophie*», Vol. I, pp. 88 f.

[4] Из Origen, «*Homily on Jeremiah*», 3, 3 и из James, «*The Apocryphal New Testament*», pp. 35, 27.

Богини-Матери. Но на нижнем уровне стелы мы видим ту же богиню стилизованной с поднятыми руками, возможно, как дерево, ассимилированное египтянами как символ жизни. Ее голова – солнце, намек на рождение солнца из дерева, она окружена двумя голубями, типичными птицами-символами Великой Богини[1].

Сыновья – свет и огонь – оплодотворяют материнскую тьму, из которой они были рождены. Но матриархальный материнско-сыновний инцест происходит не только на низшем уровне плодородия, но и на более высоком плане. Факел и свет – это тоже оплодотворяющие духовные символы, и в католическом обряде освящения купели – материнского порождающего начала – когда горящая свеча почти падает в воду, священник говорит: «*Ab immaculato divini fontis utero in noram renata creaturam progenies coelestis emergal*»[2]. Посредством *hieros gamos* со светом и огнем разжигаются высшие и низшие женские начала, а Мария остается «*igne sacro inflammata*»[3]. Снова и снова тьма ночной Женственности разжигается и оплодотворяется огнем и светом; и даже когда сияющие объятия означают смертельный брак для женщины, это смерть, преображенная в новое рождение.

Загадочный аспект этого процесса заключается в том, что женщина всегда осознает оплодотворяющий свет внутри нее как рожденного ею сына, и этот материнско-сыновний инцест образует тайный фон этого духовного опыта. Христос тоже жених Марии Матери-Церкви, которая является и остается его матерью. Эта древняя матриархальная мистерия рождения светоносного сына жива в словах: «Дева родила; свет растет»[4].

Рождение божественного ребенка, под именем ли Гора, Осириса, Гелиоса, Диониса, Айона, праздновалось в Корейоне в Александрии, в храме, посвященном Коре в день зимнего солнцестояния, когда рождается новый божественный свет.

[1] Правая рука над стелой – это символ мужского божества.

[2] «Да выйдет из этого честнейшего лона божественной купели небесный отпрыск, зачатый в святости и перерожденный в новое творение» – «*The Missal*», ed. O'Connell and Finberg.

[3] Buonaiuti, «*Maria und die jungfrauliche Geburt Jesu*», p. 359.

[4] Grossmann, «*Tod und Auferstehung der Osiris*», p. 24.



Рис. 67. Богиня-мать с сыном
Аккадская базальтовая печать



Рис. 68. Богиня с дочерью (?) рядом с ней
Аккадская цилиндрическая печать

(*Илл. 157c*) Одно из древнейших изображений Богини-Матери – это аккадский рельеф середины третьего тысячелетия[1] (*Рис. 67*) С ним связаны два других, на одном из которых изображен сын, сидящий на коленях богини возле дерева, на другом богиня с дочерью (предположительно), стоящей рядом с ней. (*Рис. 68*) Обе они окружены торчащими ростками, символизирующими древо земли. С этими же работами мы можем сгруппировать критское кольцо, (*Рис. 69*) на котором изображено поклонение божественному сыну – здесь дочь снова стоит рядом с матерью – и христианское кольцо, приблизительно на две тысячи лет старше, изображающее поклонение царей. (*Рис. 70*)

(*Рис. 71*) Другую аналогию можно найти в индийском изображении матери и сына, сидящих в полумесяце, оба окружены

[1] Jeremias, «*Handbuch*», p. 255.

Рис. 69. Поклонение божественному сыну
Беотия, минойский период, оттиск кольца-печатки





Рис. 70. Поклонение трех царей
Оттиск на каменном кольце, Неаполь, VI в. н.э.



Рис. 71. Царица небесная со своим сыном
Индия

уроборическим кольцом с начертанными на нем знаками зодиака. Здесь представлено доминирование богини луны в констелляции года, а также рождение светоносного сына. Птица[1], сидящая на солнце-льве – это, вероятно, символ небесной матери, воздвижение которой на льва *всегда*, по всей видимости, означает доминирование матери-луны над солнцем[2].

Зимнее солнцестояние, когда Великая Мать рождает солнце, стоит в центре матриархальных мистерий. На зимнее

[1] См. выше, стр. 319.

[2] См. выше упоминание индийского рисунка богини, скачущей на льве и держащей солнце. (Я не могу принять интерпретацию Мюллера, что рис. 71 изображает мужа и жену.)

солнцестояние луна полна и занимает высшую точку в своем цикле, солнце в своем надире, а на востоке поднимается созвездие Девы[1].

«От этого положения получил свое имя древнейший из известных шумеро-вавилонский календарь, начинающийся на зимнее солнцестояние: *muhur ile*, столкновение богов. Из этого основного положения следует, что в астральной мифологии луна обладает надмирным характером, а солнце – подземным. Луна означает жизнь; солнце означает смерть»[2].

Но рождение солнца-ребенка и связанная с этим мифологическая концепция года – относительно поздние и абстрактные. Им предшествовала лунная мифология с ее видимыми и проявленными фазами луны. Радостному рождению годичного солнца здесь, на ранней фазе, соответствует радость подлинного матриархального рождения, рождение «нового света», то есть, новой луны. И записи об этом сохранились до наших дней в разных частях мира.

На ранней матриархальной фазе луна рассматривалась как сын, сын-любовник, повелитель женщин, а также как тот, кто был принесен в жертву и разорван на куски. Материнским началом была светопорождающая богиня ночи. Позже конфликт между матриархатом и мужским началом стал отражаться в противопоставлении между солнцем и луной. Но на этой фазе ориентация все еще матриархальная: луна означает жизнь, а солнце – смерть. Смерть женской луны, темной луны, тождественная насилию мужским солнцем-смертью (Гадес), которое является подземным миром.

Луна облачается в умирание и уносится в подземный мир, где претерпевает смертельный брак с солнцем, отрицательным мужским началом, которое насилует и убивает Женское. От этого смертельного брака, в котором отцовский уроборос проявлен как смертельные объятия солнца, рождается сын. Изначальное самооплодотворение Женского уступает место оплодотворению трансперсональным мужчиной в женщине.

[1] Jeremias, p. 74.

[2] Ibid., p. 74.

Затем в патриархате, на следующей стадии развития, солнце становится доминирующим и позитивным символом[1].

Мифологическая фигура страдающей лунной женщины играет некоторую роль в христианстве, хотя здесь, конечно, претерпевает патриархальную переоценку. Здесь она становится *luna patiens*[2]; о ней, как об умирающей матери в Мексике, родившей воина[3], сказано: «Умирая, она родила»[4].

Но брачный *synodos* солнца и луны, в котором Селена, Царица Ночи, умирает на новую луну, был известен в античности. Эта ситуация считалась особенно благоприятной для заключения браков[5]; ведь как писал еще Амвросий: «Луна убывает, чтобы придать вещам полноту»[6].

Рождающая дева, Великая Мать как единство матери и девы, появляется на очень раннем этапе как дева с колосом пшеницы, небесным золотом звезд, которое соответствует земному золоту пшеницы. Этот золотой колос – символ светоносного сына, который на низшем плане рождается как земная пшеница и в колыбели, а на высшем плане появляется в небесах как бессмертный светоносный сын ночи. Таким образом, дева с колосовидной повязкой, колосом пшеницы и факелоносцем, Фосфором, тождественна деве с ребенком.

Поскольку высшая, духовная сторона заключена в светоносном сыне, мотив «сверхъестественного рождения», т.е. зачатия или родов, не произведенных низшим, земным образом, принадлежит к архетипической сфере Девы Богини-Матери. Дева

[1] Мы не имеем в виду, что звездный процесс породил эту мифологию или был в ней представлен; как всегда, психический процесс спроецирован на «объективную» реальность, которая в этом психическом процессе ассимилируется. В «мифологической апперцепции» раннего человека эти два фактора – психика и объект – которые мы воспринимаем как отдельные условия, соединены в единый процесс. Проецируется здесь типичный сегмент женско-матриархальной психологии, в котором негативное Мужское начало принуждает Женское к смертельному браку, но Женское рождает, так что Кора, дева, становится матерью.

[2] Rahner, «*Das Christliche Mysterium von Sonne und Mond*».

[3] См. выше, стр. 221.

[4] Rahner, p. 339.

[5] Прокл, схолия на Гесиода, согласно Rahner, «*Mysterium lunae*».

[6] Амвросий, «Шестоднев», IV, 8, 31, согласно Rahner.

зачинает, как и в первоначальных матриархальных представлениях, от Святого Духа, трансперсонального мужчины отцовского уробороса; «семя» доставляется едой, прикосновением, поцелуем; оно входит через ухо; и так далее. Отсюда следует, что само рождение «неестественно»; дитя появляется из камня, дерева[1], земли, рта, бока. И это символическое выражение духовно-пневматической реальности, а не антифизической «чистоты».

Многие эти мотивы матриархальной психологии повторяются в Элевсинских мистериях. Некоторые из них широко интерпретировались в работах Юнга и Кереньи[2], которые, однако не помещали их в контекст матриархальной психологии. Отто[3] и Кереньи указывали на соответствие (простирающееся даже до таких деталей, как танец с факелами) между греческим мифом об изнасиловании Коры и церамском мифе о Хайнувеле[4], в котором изнасилование и убийство девушки похожим образом связаны с ее положением на небе как луны и залогом плодородия для мира. Верование, что «мифическая женщина должна была умереть, чтобы из ее мертвых бедер поднялись плоды полей»[5], было, как нам кажется, основой изначальной, матриархальной формы «ритуала царицы»[6], в котором женщина приносила себя в жертву ради плодородия мира. Из всего, что мы об этом знаем, ритуал царицы был символическим смертельным браком, в котором царскую пару года убивали вместе[7].

[1] См. выше, гл. 13.

[2] Jung and Kerenyi, «*Essays on the Science of Mythology*».

[3] Otto, «*The Meaning of the Eleusinian Mysteries*».

[4] Jensen and Niggemeyer, eds., «*Hainuwele: Volkserzahlungen von der Molukken-Insel Ceram*».

[5] Otto, p. 94.

[6] См. выше, стр. 220.

[7] См. Lord Raglan, «*Jocasta's Crime*», p. 123. Поскольку в поздние времена бога-царя года больше убивали, а заменяли замещающей жертвой, вполне возможно и символически осмысленно, что матриархальную царицу, представляющую Великую Мать и принцип неизменности, больше не убивали, а только ее мужчину-партнера, который сменялся с луной и годом. Но с ослаблением матриархальных позиций и усилением «отрицательного мужского» начала мотив смертельного брака, в котором умирает лунная дева, получил преимущество.

В Элевсине «община ожидала спасения от того, что происходило в подземном зале». Считалось, что это центральное событие было вынужденным браком, ритуально исполняемым иерофантом, жрицей Деметры и теми, кто должны были стать посвященными. Этот *hieros gamos* также воспринимался как смерть, ведь Элевсинские мистерии сравнивали с «ужасным празднеством смертельной ночи».

Наша интерпретация подкрепляется тем обстоятельством, что Малые Мистерии, предшествующие Великим Мистериям в Элевсине представляли собой спуск, смерть и сокрытие Персефоны, так сказать, насильственное похищение Коры, ведущее к Великим Мистериям и вынужденному браку[1].

После поисков и горестных скитаний Деметры, после периода тревожного ожидания во тьме смерти начинается центральное действо. Посреди полной темноты раздается удар гонга, вызывающий Кору из подземного мира; распахивается мир мертвых. Затем следует *heuresis*. Неожиданно факелы создают целое море света и огня, и слышится крик: «Благородная богиня родила священное дитя. Бримо родила Бримоса». Этот ребенок, будь он Иакхом, Плутосом, Дионисом, Зевсом-Загреем или Фанесом-Эросом, является божественным ребенком, тождественный центру видения, *epoptia*, колосу пшеницы, явленному в безмолвии, который, согласно поздней, но в сущности верной интерпретации является «совершенным великим светом, исходящим из невыразимого»[2].

В связи с *heuresis*, нахождением Коры Деметрой, или скорее их воссоединением, мистерия смертельного брака выражает трансформирующий тип Женского, проявленного в опыте роста от девичества до материнства. Насилие, мучение и гибель девочки, смерть и жертвоприношение стоят в центре этих событий, воспринимаются ли они через безличного бога, отцовского уробороса, или, как было позднее, персонализируются и помещаются в связи с мужчиной, который во всех смыслах является «чужаком».

[1] Cf. Kerenyi, «*The Mysteries of the Kabeiroi*».

[2] Ипполит, V, 9.

Но Корой не просто завладел мужчина; ее приключение в глубочайшем смысле – это добровольное жертвоприношение, отдача себя материнству, Великой Богине как женской самости. Только когда это было постигнуто или эмоционально выстрадано и пережито в мистерии, следует *heuresis*, воссоединение юной Коры, превратившейся в женщину, с Деметрой, Великой Матерью. Только тогда Женское претерпевает центральную трансформацию, не столько в превращении в женщину и мать и гарантировании тем земного плодородия и сохранения жизни, сколько в достижении единства на высшем плане с духовным аспектом Женского, софийным аспектом Великой Матери, в превращении в богиню луны.

Ведь возрождающаяся Кора больше не обитает в земле, или только в подземном мире как Персефона; соединившись с Деметрой она становится олимпийской Корой, бессмертным и духовным началом, светом блаженства. Как сама Деметра, она становится богиней трех миров: земли, подземного мира и небес.

Эта трансформация представляет типичную оппозицию Мужскому, преображение которого проявляется как освещение головы – коронация и гало. Верная своей женской природе, Кора становится «носительницей» света. Ее сияющий аспект, плод ее трансформирующего процесса, становится светоносным сыном, божественным духом-сыном, духовно зачатым и духовно рожденным, которого она держит на коленях или который передан ей творческим аспектом Матери-Земли. (*Илл. 158*)

С рождением сына женщина совершает чудо природы, рождая нечто отличное от себя, антитетичное себе. Более того, божественный сын – это нечто совершенно новое, не только по полу, но и по качеству. Он не только оплодотворяет, а она зачинает и рождает; он также является светом в противоположность ее естественной тьме, движение в противоположность ее статичному характеру. Таким образом женщина воспринимает собственную силу рождать свет и дух, порождать светоносный дух, который, несмотря на все изменения и катастрофы, сохраняется и остается бессмертным.

Ее восторг от способности родить живое существо, сына, дополняющего ее своей инаковостью, увеличивается еще большим восторгом от творящего духа, света и бессмертия, божественного сына посредством трансформации ее собственной природы. Ведь в мистерии она, порождающая, обновляет саму себя. Без сомнения, элевсинский крик: «Благородная богиня родила священное дитя. Бримо родила Бримос» сохраняет имя древней и, предположительно, «первобытной» богини. Но мистериальное действо учит, что воскрешенная Кора больше не та Кора, что была похищена Гадесом. В мистерии психологическое озарение, что матриархальное сознание было настоящей родной почвой процессов духовного роста[1], становится «знанием» женщины, и не случайно она воспринимает Бримоса, мужчину, лишь как вариант самой себя, Бримо.

Женщина рождает этого божественного сына, этот бессознательный духовный аспект самой себя; она выбрасывает его из себя не для того, чтобы самой стать духом или уйти с этим духом, но чтобы оплодотвориться им, принять его и дать ему расти в ней, а затем еще раз отправить в новое рождение, никогда до конца в него не преображаясь.

Ведь даже если Женское рождает луну, светоносного сына, или если оно само является луной, оно остается ночным Великим Кругом, а светоносный аспект лишь один из аспектов, как и София лишь один из аспектов Великой Богини. В соответствии со своей природой, мужская психология рассматривает Софию и почитает ее как «высший» аспект Женственности. Но Великая Мать остается верной своей глубинной, вечной и загадочной тьме, в которой она является центром мистерии существования.

Только это сыновнее отношение мужчины к женщине делает постижимым высшую мистериальную функцию Женского для Мужского. (*Рис. 72*) В Элевсинских мистериях Женский учитель Триптолема одаряет его колосом пшеницы, чтобы распространить его по всему миру. Весьма значимо, что подчиненность мальчика Трептолема Великой Богине заметна на всех изображениях. (*Илл. 148*)

[1] Мое «*Uber den Mond und das matriarchale Bewusstsein*».

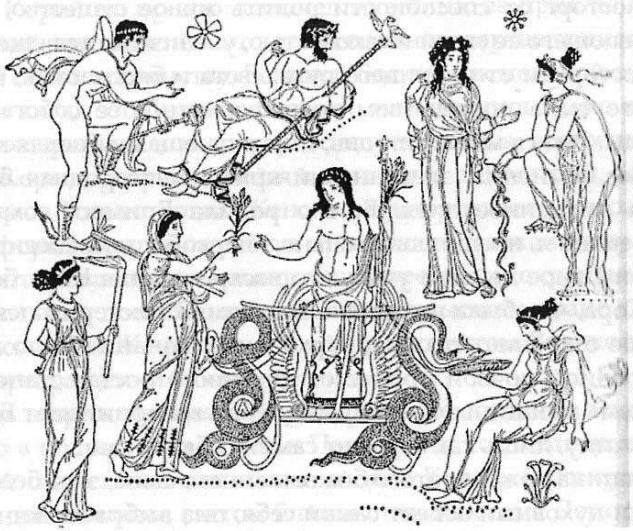


Рис. 72. Триптолем в своей колеснице
Греция, рисунок на амфоре

Это награждение – не «земледельческий» обряд, хотя в древнюю изначальную эру он, вероятно, был связан с таким обрядом. По крайней мере, в мистериях оно имеет гораздо более глубокое значение. Это награждение мужчины его хтонической и духовной функцией, которая передается ему женщиной.

Награжденный сын сам по себе является золотой пшеницей этого зерна, и именно Великая Мать, давшая ему жизнь, наделила его истинным бытием как высшего и низшего бога и сына плодородия[1]. По этой причине его колесницу ведут драконы, сила Великой Матери, а золото пшеницы, которое он распределяет – это не только золото земной пшеницы, семя которой посеяно в землю-лоно Великой Матери, где оно умирает и откуда, преобразившись, воскрешается.

[1] Мы находим такую же констелляцию в Египте, где лунный бог Хонсу является ребенком Мут, великой стервятницы Богини-Матери Небес, которая в своем защищающем облике, как Нехбет, является матерью царя (Kees, p. 355). Источник этого бога луны-сына называется Бенент, что может быть истолковано как «место восхождения» и «зерно пшеницы». Таким образом, символизм сына-света-луны пшеницы уже очевиден в Египте.

Триптолем на своей небесной колеснице также является носителем духовного золота, сверхземного золота, мистерия которого ведет через смерть в Великой Матери к трансформации и воскрешению на небесных лугах ночного неба, где земной мужчина появляется как бессмертное золото-семя-звезда.

В песне ацтекского бога Ксипе поется:

Возможно, я паду, паду и умру,
Я, юный стебель кукурузы.
Сердце мое – зеленый драгоценный камень[1], но я увижу золото,
Я успокоюсь, когда оно созреет;
Вождь родился[2].

Трансформации Ксипе – это трансформации кукурузы, а также света; и то, и другое восходит к зрелости из глубин земной тьмы. Здесь зеленый Ксипе, бог юного солнца и кукурузы, преображается в Хуитцилопоцтли, бога войны; ведь Ксипе, кукуруза, золото, солнце, созрел[3]. Элементарное утверждение «зеленый драгоценный камень в моей груди, но я увижу золото» содержит трансформирующий символизм, который повторяется в трансформации зеленого Осириса в солнечно-золотого Ра[4] и в алхимической трансформации «зеленого камня» в золото. Так, в *Rosarium Philosophorum* мы читаем:

Наше золото – не обычное золото. Но ты спрашивал о зеленом цвете [viriditas, предположительно, ярь-медянка], считая бронзу прокаженным телом на основании зелени на ней. Потому я говорю тебе, что все совершенство бронзы в ее зелени, поскольку эта зелень немедленно сменяется нашим магистерием совершеннейшим золотом[5].

[1] Зеленый камень был вставлен в грудь многих ацтекских статуй богов.

[2] Preuss, «*Die Eingeborenen Amerikas*», p. 52.

[3] Эта трансформация в золото и свет характерна для мексиканской мифологии, и Пройсс заявляет, что «трансформация ночных фигур в солнечных богов – это черта, характерная для всей мексиканской религии; без нее животные культовые фестивали были бы непостижимы» (Preuss, цит. по Danzel, «*Magie und Geheimwissenschaft*»).

[4] Мое «*Origins and History of the Consciousness*»: "Transformation, or Osiris".

[5] Цит. по Jung, «*Psychology and Alchemy*», p. 152.

А «зеленый лев» алхимии – это юная форма бога кукурузы, а также солнца, света.

Это приводит нас к вопросу о том, почему *мужчин* посвящали в Элевсинские мистерии и что эти мистерии, которые связаны исключительно с центральными событиями в загадочной жизни женщины, могли для них значить. Ведь в гомеровском «Гимне Деметре» мы читаем:

Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел.
Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки
Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном[1].

Если учесть благоговение, с которым в античности относились к этим мистериям, становится ясно, что они составляли высший мистический опыт как для мужчин, так и для женщин.

Природа опыта была такова: мужчина-посвященный, что мы видим из многих отдельных деталей в разных источниках, стремился отождествиться в Деметрой, т.е. с собственным женским аспектом. Следует подчеркнуть, что в Элевсине, как и во всех мистериях, опыт был преимущественно эмоциональным и бессознательным, так что даже в последующую эпоху, когда мужское сознание во многом стало патриархальным, такой допатриархальный опыт в мистерии был возможен.

Другим важным фактором, похоже, является то, что в мистериях мужчина был способен посредством восприятия творчески преображающей и перерождающей силы Великой Матери испытать себя ее сыном, т.е. отождествиться с новорожденным, божественным духом-сыном, ребенком Великой Богини, а также с Триптолемом, сыном, которого она наградила золотым колосом пшеницы[2].

Элевсинские мистерии, в которых участвовали и мужчины, и женщины, стоят в этом отношении между древними, матриархальными мистериями, предназначенным только для женщин (сохранившимися в Риме, например, в культе Благой Богини), и мужскими мистериями (например, Митры) с их чисто патриархальной основой. Это развитие иллюстрируется тремя произведениями искусства, представляющими обряд плодородия, в котором оплодотворяющая жидкость выливалась из небольшого горшка (в Элевсинских мистериях такие горшки несли мужчины) в большой высокий кувшин, Женский Сосуд.

(*Илл. 159a*) На Крите и в Беотии этот ритуал проводился только женщинами: фигуры матери-дочери находятся справа; льющая фигура слева тоже облачена в женское платье. (*Илл. 159b*) На Элевсинском рельефе мы видим богиню дочь-мать; рядом с ней стоит мальчик, держащий горшок, из которого он выливает в большой сосуд. (*Илл. 159c*) На рисунке на вазе в кабирионе мы снова видим мальчика, выливающего из горшка в большой кувшин. Но за ним сидит отцовская фигура. Благодаря работе Кереньи о Гермесе[1], мы знаем о единстве мужского начала кабиров, отца, мальчика и зерна. А фаллическое значение «льющего мальчика» бесспорно. Хотя Кереньи здесь говорит о «мужском источнике жизни» (и в этом последнем смысле мы тоже назовем эти изображения «патриархальными»), он сам указывал на их древнюю матриархальную основу. «Классическая мифографическая традиция, которая намеренно избегает ясности в своих утверждениях о мистериальных богах, называет изначальную мать кабиров Кабиро, а также говорит о трех «кабирианских нимфах». Ее тройственность разрушается знакомым классическим образом: как если бы один скульптор решил окружить статую Гекаты тремя танцующими девочками, а другой – изобразить ее как трех отдельных маленьких богинь, наделенных атрибутами Великой Богини. Таково же отношение «кабирианских нимф» к кабирианской Матери. В Фивах Великую Богиню называли Деметра Кабирия, что олицетворяет ее связь с миром мертвых, а также с кабирами. Во всех этих проявлениях она является изначальным женским источником абсолютного мужского начала кабиров, известных нам из мифа об изначальной герме»[2].

[1] Здесь в переводе В.В. Вересаева – *прим. перев.*

[2] Исследование развития мистерий, нацеленное на определение того, до какой степени изменения, добавления и т.д. были психологически обусловлены изменениями в людях, принимавших участие в этих мистериях, сегодня крайне необходимо.

[1] Kerenyi, «*Hermes der Seelenfuhrer: Das Mythologem vom munnlichen Lebensursprung*».

[2] Ibid., p. 90.

Но даже яснее, чем микенское кольцо, изображение Тезея (*Илл. 160*) патриархального героя Греции, ведомого Афиной к Амфитрите, чтобы получить от нее золотое кольцо[1], позволяет считать доказанным «награждение» мальчика-мужчины женщиной. (*Илл. 146c*) Здесь мы не видим ни мужчины, ни воина, за которым стоит множество героических деяний, лишь мальчика, обласканного богинями и получающего от них подарок. (*Рис. 62*)

София

Двойственная Великая Богиня как мать и дочь может трансформировать свою изначальную связь с элементарным типом, чтобы стать чистым женским духом, вроде Софии, духовным целым, в котором трансцендирована всякая тяжесть и материальность. Затем она не только формирует землю и небеса из реторты, которую мы зовем жизнью, и является не только вращающимся колесом внутри нее, но и высшей сущностью и квинтэссенцией, в которую может преобразиться жизнь в этом мире.

София, обретающая свою высшую видимую форму в виде цветка[2], не исчезает в нирваноподобной абстракции мужского духа; как аромат цветения, ее дух всегда остается связанным с земным основанием реальности. Сосуд трансформации, цветок, единство Деметры, воссоединившейся с Корой, Исида, Церера, лунные богини, чей светоносный аспект превозмогает их собственную тьму, все они являются выражениями Софии, высшей женской мудрости.

В патриархальной христианской сфере София сведена мужчиной-богом к подчиненному положению[3], но и здесь чувствуется женский архетип духовной трансформации. Так, в поэме Данте священная бела роза, принадлежащая Мадонне, является совершенным цветком света, (*Илл. 168*) который явлен над

[1] Rose, «*Handbook of Greek Mythology*», p. 265.

[2] См. выше, стр. 18.

[3] Соответственно, в патриархальной Греции Афина, чья связь с критской Великой Матерью, земной змеей и ткачеством и чья автохтонность, чье само-порождение неоспоримы, становится дочерью Зевса, появляясь из его головы.

ночным звездным небом как высшее духовное развертывание земного. (*Илл. 164*) В «Мадонна на Полумесяце» Женское снова стоит в центре земной и небесной сфер. (*Илл. 165*) И то же верно для средневекового изображения Философии, одной из средневековых форм Софии, собирающей вокруг себя искусства, обучающей философов и вдохновляющей поэтов. В нашей работе двенадцатого века Женское, что странно, все еще имеет три головы, как Геката. (*Илл. 166*) Она остается Великой Матерью даже когда как Философия носит в себе мировой диск, зодиак, планеты, солнце и луну (точная противоположность негативному тибетскому космическому колесу). (*Илл. 167*) И царица, сидящая с ребенком на коленях, воцарившаяся в центре рая, окруженная евангелистами и добродетелями, снова является женской самостью как творческим центром мандалы.

Символизм сосуда появляется даже на высшем уровне как сосуд духовной трансформации. Хотя христианство старалось, как могло, чтобы его подавить, матриархальный символизм сохранился, и не только в чаше Тайной Вечери или в мифическом Граале.

Дохристианский бассейн для омовения означает возвращение в загадочную матку Великой Матери и ее воды жизни. Бассейн для омовения, который в иудаизме сохранил свое ритуальное значение вплоть до наших дней, стал в христианстве купелью трансформации, которая является, как мы видим из произведений искусства, (*Рис. 73*) возвращением в изначальное яйцо истока. (*Илл. 168*) По этой причине крестильная купель – это сосуд трансформации[1]; это не только верхушка древа жизни, но и источник жизни, который благодаря нисходящей вышней воде Святого Духа становится алхимическим сосудом обновления. (*Илл. 173*)

(*Илл. 169*) Рай тоже может считать трансформирующим местом «в сосуде». Но поскольку «отпадение от благодати» связано не с древом жизни, а со смертоносным древом познания, райский сосуд жизни в связи с этим становится смертоносным сосудом негативной трансформации, ведущей вниз, в подзем-

[1] Ср. также крестильную купель на *Илл. 179*.



Рис. 73. Крещение
Иллюстрация из Библии де Рода, XI в.

ный мир, в распахнутую пасть ада. В христианской сфере сосуд остается, конечно же, вместилищем противоположностей[1]; но как приемник низшей силы, он противостоит высшей силе Святого Духа, как голубю, а как вышняя вода стекает в него и оплодотворяет. (*Илл. 173*)

В противоположность этому, мы находим позже в алхимии возрождение первоначального матриархального символизма сосуда, содержащего все. Этот важный аспект алхимии следовало бы обсудить детально в другом месте, здесь указание на символизм одного рисунка будет достаточным. (*Илл. 170*) Это изображение древнего космического яйца, повсеместно известного символа изначального матриархального мира, которое как Великий Круг содержит в себе вселенную. В его основании лежит дракон хаоса материи; на высшем уровне, тоже териоморфичный, находится дух, который как голубь, т.е. «святая птица-дух», является квинтэссенцией того, что исходит от духа. Его развитие предполагается двумя символами роста. Деревья солнца и луны означают мужское и женское начала в полярном напряжении, нуждающиеся в синтезе; Переплетенные, но иерархически упорядоченные фигуры тела, души и духа также являются символами восходящей трансформации в матке Архетипического Женского. Над фигурой духа с его распахнутыми руками парит верхняя птица Великой Матери, голубь Святого Духа – высшее духовное начало.

[1] Cf. Jung, «*Psychology and Alchemy*», index, s.v. "opposites"; и его «*The Spirit Mercurius*».

На многих других изображениях алхимический принцип роста также символизируется восходящей змеей. Змея часто, и не только в библейской истории о рае, является «духом» дерева, как и сосуда[1]. Связь между жезлом и змеей, которую можно найти уже в до-династическом Египте, появляется во многих мифах как зачастую противоречивый, но всегда нуминозный и божественный дух процесса роста, чье значение недоступно для разума[2]. Этот феномен доминирует в символизме «отпадения от благодати», ведущего к сознанию, а также в символизме алхимии[3].

На нашей иллюстрации трансформирующий процесс, восходящий из сосуда, представлен столпом-древом, вокруг которого дважды обвита змея противоположностей, которые должны быть объединены[4]. Это дерево увенчано Меркурием-Царицей со скипетром в руке. Скипетр – это сочетание обвитого змея исцеляющего жезла Гермеса и Асклепия и скипетра с лилиями, который на Крите уже был символом богини и царицы. Бисексуальность Меркурия указывает здесь на соответствующую обоеполую уроборическую природу Архетипического Женского, которое сочетает форму девы-богини (лилия) с характером порождающей трансформации и исцеления (кадуцей).

(*Илл. 118*) Оба символа снова появляются на более позднем изображении Благовещения. Здесь ангел держит посох спасительного оплодотворения, который в то же самое время является посохом трансформации и исцеления. Но рядом с Марией стоит сосуд, который и есть она сама. На боку этого сосуда находится гостия с именем божественного сына, а над ним возвышается лилия критской богини-девы. Значит, этот сосуд – это сама богиня, носящая божественного сына-ребенка, а Мария – безо всякого сознательного намерения со стороны художника – снова становится богиней начала.

[1] Cf. Zimmer, «*Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*», fig. 70.

[2] Ср. восходящую змею Кундалини в тантрической йоге и телесный символизм позвоночной змеи в китайской алхимии, Талмуде и т.д.

[3] Cf. Jung, «*Psychology and Alchemy*».

[4] Ср. солнечно-лунных змей у позвоночника в индийской психологии, которые тем же образом объединяются в алхимии.

Женский сосуд как сосуд перерождения и высшей трансформации становится Софией и Святым Духом. Он не только, как гностический *krater*, принимает то, что должно быть трансформировано, чтобы одухотворить и обожествить это, но он также является силой, питающей все, что было преображено и перерождено.

Как на элементарной фазе питающий поток земли[1] течет в животное, а фаллическая сила груди перетекает в приемлющее ее дитя[2], (*Илл. 80*) так и на уровне духовной трансформации взрослый человек принимает «молоко девственницы» Софии. (*Илл. 174*) Эта София также «дух и невеста» Апокалипсиса, (*Илл. 173*) о которой написано: «Жаждущий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром»[3].

На этом высшем уровне появляется новой символ, в котором элементарный тип и трансформирующий тип питания достигают высшей духовной стадии: сердечный источник Софии, пропитание посредине. (*Илл. 165, 178*) Этот центральный поток истекает из Софии в нашей Философии, в Экклезии, а также в изображениях индийской Матери Мира. (*Рис. 51*) Новый «орган» становится видимым, сердце, посылающее духовно подпитывающую «центральную» мудрость чувства, а не только «высшую» мудрость головы.

На этом высшем уровне Женское все более и более теряет свой оригинальный архетипический облик богини, и все более и более походит на концепцию и аллегорию. София, как Философия и в еврейской сфере Тора, «закон» и Хокма, «мудрость» (центральный символ кабалы) стремятся в этом направлении: тогда как в Шехине, славе Божьей в изгнании, и в ее персонификации, Рахиль, плачущей о своем ребенке, личностный характер все еще сохраняется, или же утверждает себя заново.

[1] См. выше, стр. 57.

[2] См. выше, стр. 147.

[3] См. Jung, «*Psychology and Alchemy*» (которая была опубликована после завершения первоначальной рукописи этой работы), рис. 7, «Материнская фигура, властвующая над богинями судьбы» и рис. 26, «Дева Мария, окруженная своими атрибутами». Оба рисунка иллюстрируют высшую женскую фигуру, Софию.

Здесь, однако, следует помнить, что концептуальные символы, как, например, египетская Маат, необязательно должны быть продуктами поздних эпох. Скорее напротив, они стоят в начале развития человеческого духа, который начинается с устремления к видимым символическим фигурам и заканчивается в абстрактной концепции.

В психологических терминах мы говорим о законе компенсации, по которому бессознательное в снах и видениях, посредством реакций и определяющих действие механизмов, выравнивает односторонние отклонения центровертной сознательной личности. Иными словами, бессознательное не только угрожает эго своей превозмогающей силой инстинктов и импульсов, но и помогает и избавляет его.

Изучение глубинной психологии показало, что сознание с его завоеваниями является «сыном» бессознательного, а развитие человечества в целом и человеческой личности в частности всегда зависело и должно зависеть от духовных сил, дремлющих в подсознании. Так, современный человек на ином плане открывает то, что первобытный человек постигал посредством преодолевающей интуиции, а именно, что в порождающей и питающей, защищающей и трансформирующей женской силе бессознательного действует мудрость, бесконечно превосходящая мудрость обычного сознания человека, и что она как источник видения и символа, ритуала и закона, поэзии и предвидения, вмешивается, званая или незваная, чтобы спасти человека и придать его жизни направление.

Женско-материнская мудрость – это не абстрактное, безучастное знание, а мудрость любящего соучастия. Как бессознательное реагирует и отвечает, как тело «реагирует» на полезную еду или яд, так и София является живым, вечно присутствующим рядом божеством, к которому всегда можно обратиться, которое всегда готово вмешаться; она не божество, недоступное человеку в нуминозной отдаленности и отчужденном уединении.

Таким образом, духовная сила Софии является живой и спасающей; ее переполненное сердце – это мудрость и питание одновременно. Питающая жизнь, которую она сообщает – это

жизнь духа и трансформации, а не привязанной к земле материальности. Как духовная мать, она, в отличие от Великой Матери на низшей фазе, заинтересована не только в младенце, ребенке и незрелом человеке, цепляющемся за нее на этих стадиях. Она скорее богиня Целого, управляющая трансформацией от элементарного до духовного уровня; желающая, чтобы все люди познали жизнь во всей ее широте, от элементарной фазы до фазы духовной трансформации.

В патриархальном развитии иудео-христианского Запада с его маскулинным, монотеистическим уклоном к абстракции богиня как женская фигура мудрости был смещена и подавлена. Она сохранилась лишь втайне, по большей части еретическими и революционными путями. Проследить эти пути не является целью нашего исследования. Здесь мы не будем обращаться ни к сохранению Великой Матери как ведьмы, ни к ее возвращению в Возрождение и повторному восхождению в современности[1]. Мы должны удовлетвориться иллюстрированием архетипической и неудержимой жизненности Великой Матери некоторыми изображениями из христианской сферы.

(*Илл. 176-7*) Рассмотренная снаружи, «*Vierge Ouvrante*» – это знакомая и непритязательная мать с ребенком. Но если ее открыть, она являет в себе еретический секрет. Бог-Отец и Бог-Сын, обычно изображаемые как небесные повелители, которые из чистого милосердия возносят скромную земную мать к себе, оказываются содержащимися в ней, оказываются «содержаниями» ее всеприемлющего тела.

(*Илл. 178*) Но Великая Мать жива не только в ней и других Мадоннах с «мантиями», укрывающих нуждающееся человечество под своими распахнутыми плащами. Ее можно различить в еще одной христианской фигуре, хотя это обстоятельство прошло почти полностью незамеченным[2]. (*Илл. 180*) На изображениях «Св. Анны с Девой и Младенцем»[3] единство женской группы матери-дочери-ребенка, Деметры, Коры и божественного сына повторяется во всем своем мифическом величии. И часто на этих картинах черты Коры-дочери в Мадонне по отношению к Анне как Великой Матери подчеркиваются даже внешне: здесь Мадонна с Христом сидит на коленях Анны, сама как маленький ребенок. (*Илл. 181*) Детское качество в Деве еще сильнее подчеркивается некоторыми образцами христианской народной скульптуры в латинских странах.

[1] См. мое «*Die Bedeutung des Erdarchetyp fur die Neuzeit*».

[2] Впервые это было отмечено в Архиве Эранос.

[3] Крайне странный и значительный образец «Св. Анны с Девой и Младенцем» Йоса ван Клеве и известная картина на ту же тему Леонардо заслуживают особого рассмотрения (см. мое «*Leonardo da Vinci and the Mother Archetype*»).

В противоположность этому западному развитию, в котором патриархальный элемент почти всегда накладывается и зачастую подавляет матриархальный, фундаментальная матриархальная структура оказалась столь сильна на Востоке, что с течением времени наложенная на нее патриархальная ситуация либо полностью аннулировалась, либо стала весьма относительной. Это можно увидеть не только в индуизме, но и в буддизме, который поначалу был патриархально абстрактен и враждебен природе. Здесь Гуань-инь – это богиня природы, которая «слышит крик мира» и жертвует своей буддовостью ради страдающего мира; она Великая Мать в облике любящей Софии.

В Индии древняя матриархальная Богиня вновь утвердилась и вернула свое место Великой Матери и Великого Круга. (*Илл. 182*) Мы имеем в виду не только тантрическую Шакти. Сама Кали в своем позитивно и уже не ужасном аспекте является духовной фигурой, которая по своей свободе и независимости не имеет равных на Западе. А на еще более высоком уровне стоит «белая Тара», символизирующая высшую форму духовной трансформации посредством женственности. (*Илл. 183*)

(*Илл. 184*) Тара почитается как «та, кто в разуме всех йогов выводит (*tarani*) из тьмы связанности, [как] изначальная сила самообладания и искупления»[1]. Тогда как на низшем плане она защитница и искупительница, *tarati iti Tara* («счастливо переводящая на ту сторону», потому она названа Тара)[2], на высшем

[1] Zimmer, «*The Indian World Mother*», p. 84.

[2] Ср. Тара Упанишаду в «*Kaula and Other Upanishads*», ed. by Sitarama Shastri; и Zimmer, p. 85.

плане она выводит из мира вовлеченности в сансару, который сама создала в облике Майи. Так, Тара появилась, когда взбалтывали море знания, квинтэссенцией которого она является[1].

«В своих вечных любящих объятьях великая Майя в своем аспекте «искупительницы» (Тарини) держит Шиву, «невозмутимого», который в кристальной неприступности своей йогической погруженности является божественным образцом поведения искупленного…

Как «совершенствование знания» – праджняпарамита – сообщающее просветление и нирвану, Тара является высшей женственностью в круге будд и боддхисаттв – особенно почитаемая в матриархальном Тибете… В тантрическом буддизме она восходит в зенит пантеона: как Праджняпарамита, она мать всех будд – она означает ничто иное, как просветление, соединяющее с Буддой, *Парамита*, т.е. перешедшим (*ita*) на другой берег (*param*); она ведет душу через реку сансары на другой берег, в нирвану. Ее эмблема как мудрости просветления – книга, покоящаяся на цветке лотоса у ее плеча, а ее руки образуют круг, означающий внутреннее созерцание истинного учения (*dharma-chakra-mudra*)…[2]

Волшебница, Великая Майя, наслаждающаяся заточением существ в ужасах сансары, не может быть признана виновной в своей роли искусительницы, заманивающей души в многоликое всеобъемлющее существование, в океан жизни (из ужасов которого она непрестанно спасает индивидуумов в аспекте «лодочницы»), ведь все море жизни – это блистающая, пульсирующая игра ее шакти. Из этого потопа жизни, пойманные в него собственными же усилиями, вечно возносятся индивидуумы, созревшие для искупления, по метафоре Будды, как цветки лотоса, поднимающиеся с поверхности воды и раскрывающие лепестки нерушимому свету небес»[3].

Она не только сила божества как вращающееся колесо жизни в своей приносящей смерть и рождение тотальности; она также сила центра, которая внутри цикла подталкивает к сознанию и знанию, трансформации и просветлению.

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 85-86.
[3] Ibid., p. 87.

Потому Брахма молится Великой Богине: «Ты незапятнанный дух, природа которого суть блаженство; ты окончательная природа и ясный свет небес, освещающий и разрушающий самообман ужасного круга перерождения, и ты же та, кто обволакивает вселенную, вечно облаченная в собственную тьму»[1].

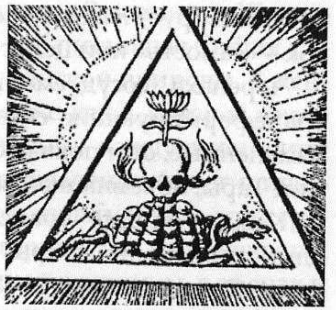


Рис. 74. Тримурти
С индийской картины

Но это просветление – не дар или вспышка света, павшая с небес, это живой рост, который коренился в формирующих глубинах земли, который поднимался медленно, питаемый нуминозной водой жизни, и выпустил закрытый бутон, который лишь в конце распустится в цветок лотоса «в нерушимом свете небес».

Архетипическое Женское в человеке развертывается как само человечество. В начале находится первобытная богиня, покоящаяся в материальности своего элементарного типа, не знающая ничего, кроме тайны своего лона; в конце находится Тара, в ее левой руке распускающийся бутон лотоса в психическом цветении, ее правая рука протянута к миру в жесте дарения. Ее глаза полуприкрыты, и в своей медитации она обращается как к внешнему, так и ко внутреннему миру: вечный образ искупительного женского духа. Обе они образуют единство Великой Богини, которая в тотальности своего развертывания заполняет мир от низшей элементарной фазы до высшей духовной трансформации.

(*Рис. 71*) В индийской Тримурти на низшем уровне мы видим символ земли, материнскую черепаху; на ней покоится Великая Мать в своем ужасном облике, голова смерти с двумя вырывающимися из нее противостоящими огнями; а на ней Великая Мать как Лотос-София. Об этой работе Юнг пишет: «Весь рисунок соответствует алхимическому *opus*, где черепаха

[1] Zimmer, «*The King and the Corpse*», p. 264.

символизирует *massa confuse*, череп – *vas* трансформации, а цветок – «самость» или целостность»[1].

Черепаха, сосуд смерти, и цветок – это матриархальные трансформирующие символы Великой Матери. Слегка видоизмененные, они появляются как таковые на нашем изображении Тары, объемлющей все стадии женской трансформации.

Каждая стадия трансформации покоится на основании единства лотоса и кобры, жизнепорождающей и смертоносной силы. Основа состоит из материального мира черепахи, лунного мира земли и воды; она поддерживает древо жизни антагонистичными драконами с каждой стороны[2]; мир жизни в противоположностях. Верхушка этого древа – это второй лотос, на котором стоит рожденный из него, сильный и могучий, солнечный лев. Но надо львом высится богиня, Тара-София, больше не скачущая на нем, а воцарившаяся на собственном лотосовом троне. Вокруг нее сияет гало духа, в котором животное начало низшего мира, начинающееся со льва, преображается в растительный свет, в нарастающее и уже увеличившееся просветление, характерное для ее существа. В руках она держит цветы, а над ней распахнулась огненная завеса света, усыпанная цветками серебряных звезд. И эта завеса и есть она сама: луна, лотос и Тара высшего знания.

Если теперь, в заключение, мы оглянем архетипический мир Женского со всем богатством его символизма и всеми его переплетенными констелляциями и образами, нас скорее впечатлит его многообразие, чем упорядоченность и единство. Следует, однако, надеяться, что осевая структура, очерченная в Части I, проявилась в материале, позволяя образу Архетипического Женского кристаллизоваться во всем его величии.

Стадии самораскрытия Женской Самости, объективизированные в мире архетипов, символов, образов и обрядов, являют нам мир, который можно назвать одновременно историческим и вечным. Восходящие миры символов, в которых Женское с его элементарным и трансформирующим типом становится

[1] Jung, «*Psychology and Alchemy*», fig. 75, p. 147.

[2] Ср. нашу алхимическую иллюстрацию, *Илл. 171*.

видимым как Великий Круг, как Госпожа Растений и Животных, и наконец как зарождение духа, как питающая София, соответствуют стадиям самораскрытия женской природы. В женщине эта природа явлена как Вечное Женское, которое вечно превосходит все свои земные воплощения – каждую женщину и каждый отдельный символ. Но эти проявления Архетипического Женского во все времена и во всех культурах, то есть, среди всех людей в доисторическом и историческом мире является также как живая реальность современной женщины, в ее снах и видениях, одержимостях и фантазиях, проекциях и отношениях, фиксациях и трансформациях[1].

Великая Богиня – если под этим именем мы сведем все, что попытались представить как архетипическое единство и множественность женской природы – является воплощением Женской Самости, которое развертывается в истории человечества, как и в истории каждой отдельной женщины; его реальность определяет как индивидуальную, так и коллективную жизнь. Этот архетипический физический мир, объятый во множестве форм Великой Богини, даже сегодня, частично в тех же символах и том же порядке развертывания, частично в динамических изменениях и вариациях, является силой, определяющей психическую историю современного мужчины и современной женщины.

[1] Тогда как мир Великой Богини, прежде всего, вечен и потому может быть описан в его чистой форме, независимым от психического процесса индивидуума, его живая реальность основана на индивидуальности современного человека. По этой причине описание психических фаз женской трансформации выходит за пределы данной работы. Мы надеемся, что сможем предпринять такое исследование в будущем.

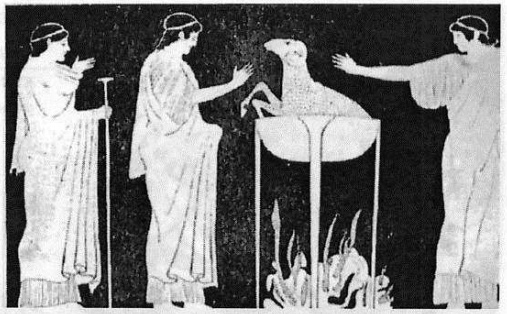
ИЛЛЮСТРАЦИИ



Илл. 138. Геркулес в путешествии по ночному морю
Изображение на терракотовом сосуде, Аттика, ок. 480 г. до н.э.



Илл. 139a. Оживление жертвенного барана
Деталь, черная амфора, Аттика, VI в. до н.э.



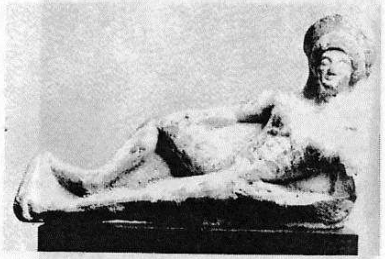
Илл. 139b. Оживление жертвенного барана
Деталь, красная ваза, Аттика, Вульчи, V в. н.э.



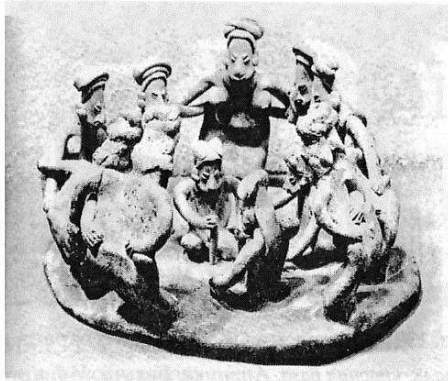
Илл. 140. Котел из Гундеструпа
Серебро, Ютландия, III-II вв. до н.э.



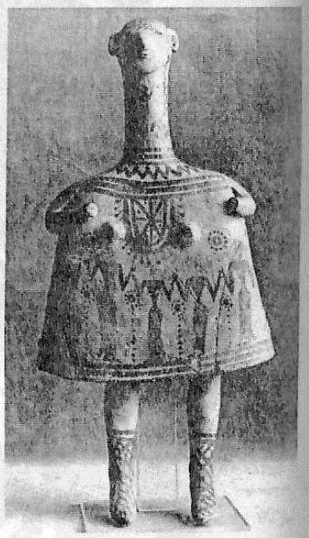
Илл. 141. Фессалийская лунная клятва
Терракотовый сосуд, Греция



Илл. 142. Полулежащая богиня
Терракота, Мегара (?), VI в. до н.э.



Илл. 143. Танцующая группа
Глина, Мексика, тарасканская культура, доколумбова эпоха

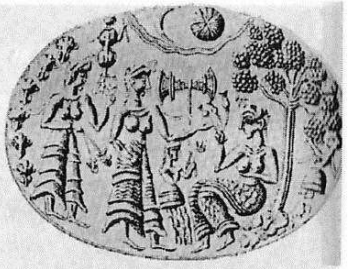


Илл. 144. Богиня в форме колокола
Терракота, Беотия, архаический период



Илл. 145. Богиня
Известняк, Кипр, конец VI в. до н.э.

Илл. 146. Великая Мать
a) Микены;





b) Фисба, Беотия;



c) Микены

Илл. 147. Деметра и Кора
Камень, Фивы, Беотия

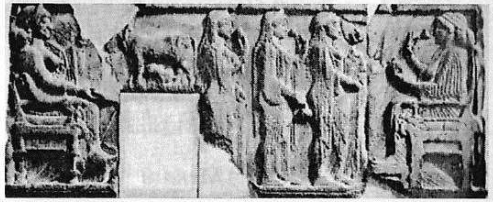




Илл. 148. Деметра и Кора
Каменный рельеф, Элевсин, V в. до н.э.



Илл. 149. Деметра и Кора (?)
Мраморная стела, Фарсала, Греция, начало V в. до н.э.



Илл. 150a. Гробница гарпий
Мраморный рельеф, Ксанф, Ликия, ок. 500 г. до н.э.



Илл. 150b. Богиня с цветком
Камень, Кипр, V в. до н.э.



Илл. 151. Богиня с гранатом
Мрамор, возможно, Аттика, VI в. до н.э.



Илл. 152. Богиня как цветочная дева
Камень, Элевсин, римский период



Илл. 153. Афродита с гранатом
Терракота, Кипр, VI-V в. до н.э.



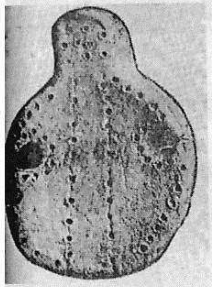
Илл. 155. Рождение богини
Мраморный рельеф, Рим (греческий стиль), V в. до н.э.

Илл. 154. Восхождение Коры
Ваза, разрисованная черным, Греция





Илл. 156. Деметра, Триптолем, Кора
Мраморный рельеф, Элевсин, ок. 450 г. до н.э.



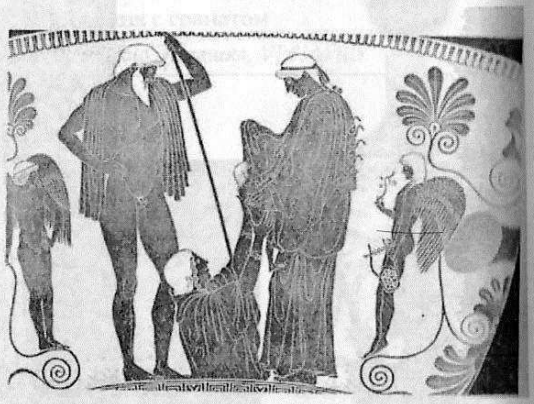
Илл. 157a. Идол
Глина, Ханаан, доисторический период



Илл. 157c. Богиня-Мать с сыном
Цилиндрическая печать, Месопотамия, аккадский период



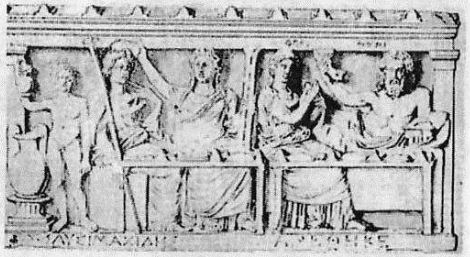
Илл. 157b. Жертвенная стела
Каменный рельеф, Карфаген



Илл. 158. Рождение Эрихтония
Деталь, терракотовая ваза, Аттика, ок. V в. до н.э.



Илл. 159a. Богиня и возлияния
Золотая печать, Беотия



Илл. 159b. Погребальное празднество
Жертвенный рельеф, Элевсин



Илл. 159c. Группа кабиров
Деталь, сосуд, Фивы, IV в. до н.э.



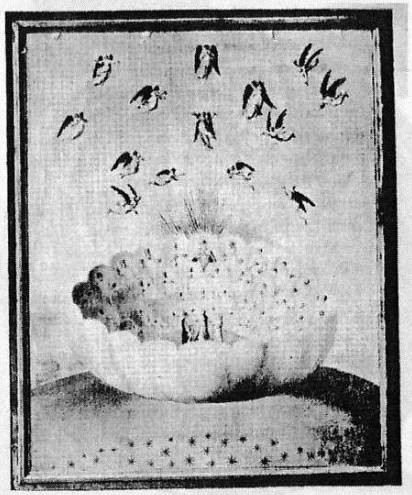
Илл. 160. Тезей, Афина, Амфитрит
Деталь, терракотовая ваза, Аттика, V в. до н.э.



Илл. 161. Диана Люцифера
Камень, Рим



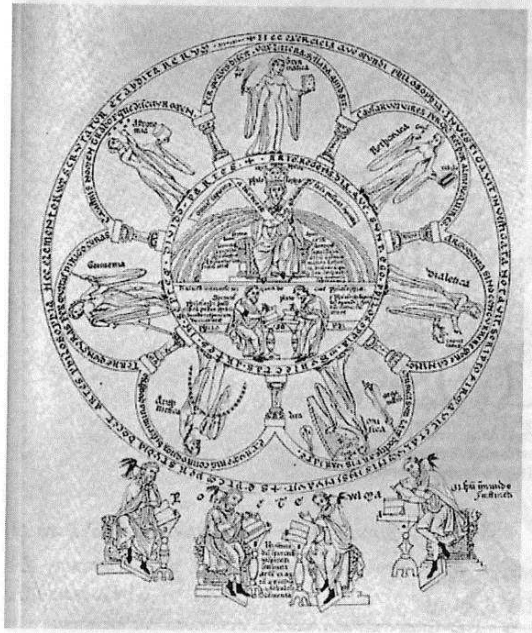
Илл. 162. Церера
Фреска, Помпеи



Илл. 163. Белая роза Данте
Миниатюра, из рукописи Divina Comedia, XV в.

Илл. 164. Мадонна
Деталь картины Теодора Полакия, Крит, XVII в.



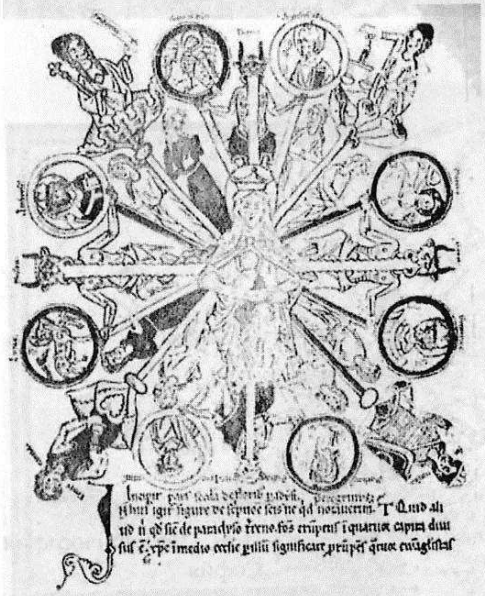


Илл. 165. Философия-София
Из рукописи Hortus deliciarum Геррада из Ландсберга, XII в.

Илл. 166. Философия с мировым диском

Миниатюра из фламандской рукописи, ок. 1420 г.





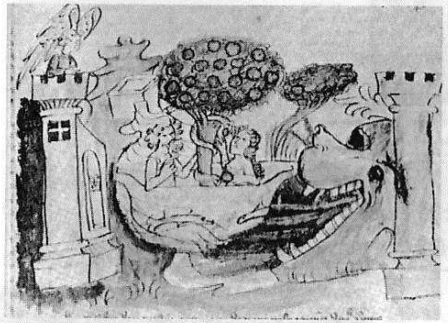
Илл. 167. Мадонна как рай

Из германской рукописи, XIV в.

Илл. 168. Крещение

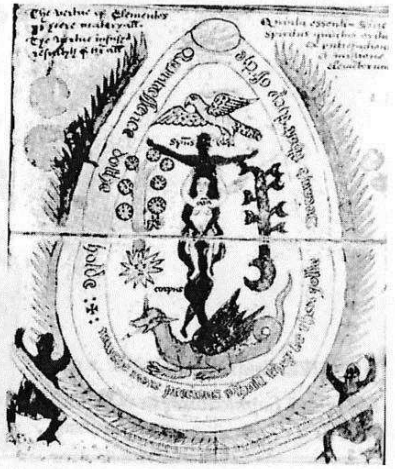
Миниатюра из рукописи Les Grandes Heures du due de Berry, ок. 1400 г.





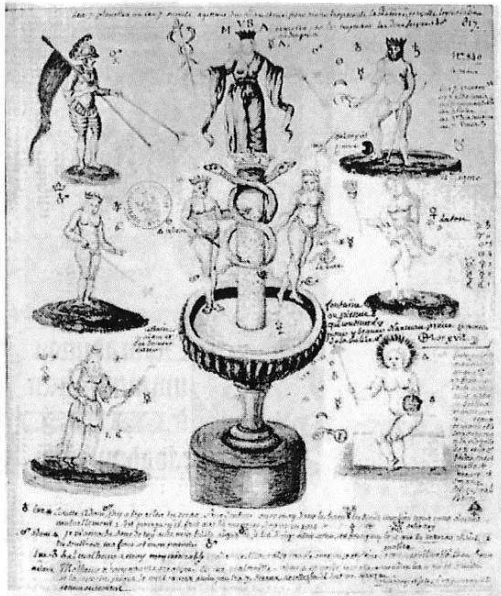
Илл. 169. Рай как сосуд

Из итальянской рукописи, XV в.



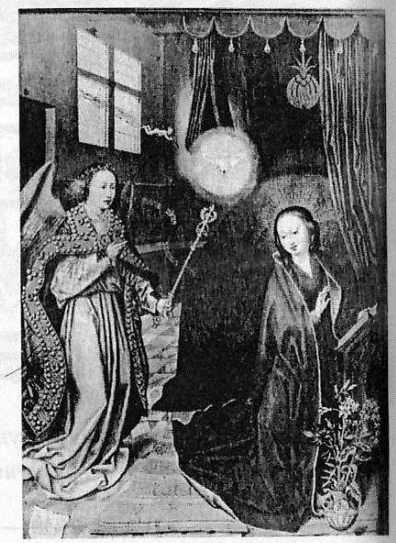
Илл. 170. Алхимическое яйцо-сосуд

Из рукописи De Lapide Philosophorum, Англия, XVI в.



Илл. 171. Алхимический сосуд с древом

Из рукописи Livre des figures hieroglifiques, Франция, XVI в.



Илл. 172. Благовещение

Картина Бартоломеуса Брейна, Кёльн, XVI в.

Илл. 173. Нисхождение святого духа

Миниатюра из Комментария на Откровение Беатуса Лиебанского, XII в.





Илл. 174. София-Сапиентия

Из итальянской рукописи, средние века



Илл. 175. Церковь
Из германской рукописи, XII в.



Илл. 176. «Vierge Ouvrante», *закрытая*
Крашеное дерево, Франция, XV в.



Илл. 177. «Vierge Ouvrante», *открытая*
Крашеное дерево, Франция, XV в.



Илл. 178. Мадонна Милосердная
Картина Джованни ди Паоло, Сиена, 1437 г.



Илл. 179. Источник жизни
Каменный рельеф, Венеция, IX-X вв.



Илл. 180. Св. Анна, Дева и Младенец
Картина Масаччио, флорентийская школа, XV в.



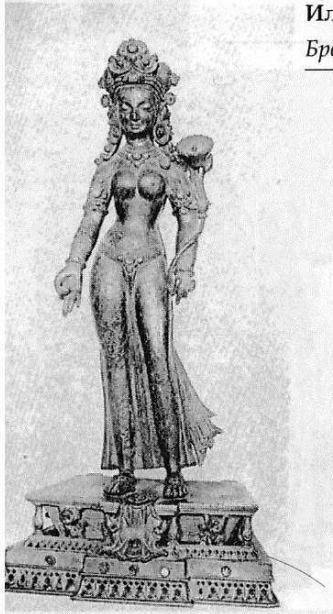
Илл. 181. Св. Анна, Дева и Младенец
Крашеное и позолоченное ореховое дерево, Испания, ок. XIV в.



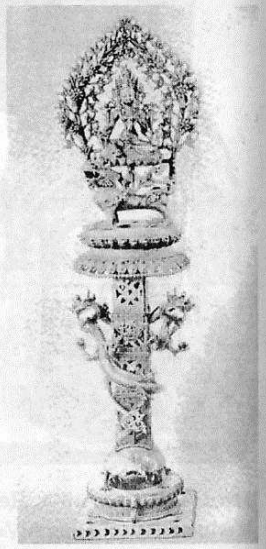
Илл. 182. Кали
Бронза, Южная Индия, XII-XV вв.



Илл. 183. Белая Тара
Камень, Ява, XIII в.



Илл. 184. Тара
Бронза, Тибет



Илл. 185. Зеленая Тара
Бронза, Тибет

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть I

Вступление 5

Глава 1. Структура архетипа 8

Глава 2. Архетипическое Женское и Великая Мать 24

Глава 3. Два типа Женского 31

Глава 4. Центральный символизм Женского 47

Глава 5. Трансформирующие мистерии 65

Глава 6. Функциональные сферы Женского 75

Глава 7. Феномен переворота и динамика архетипа 87

Часть II

А. Элементарный тип

Глава 8. Введение 99

Глава 9. Изначальная Богиня 104

Иллюстрации 128