

Опыт восстановления
древнеегипетской теологии

РЕЛИГИЯ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

ЧАСТЬ I
ЗЕМЛЯ И БОГИ



АНДРЕЙ ЗУБОВ
ОЛЬГА ЗУБОВА

АНДРЕЙ ЗУБОВ,
ОЛЬГА ЗУБОВА

РЕЛИГИЯ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

ЧАСТЬ I
ЗЕМЛЯ И БОГИ



РИПОЛ
КЛАССИК
МОСКВА

УДК 251
ББК 86.31
3-91

*Книга рекомендована к изданию
Ученым советом Института востоковедения РАН*

Зубов, Андрей

3-91 Религия Древнего Египта. Часть I. Земля и боги / А. Зубов, О. Зубова. — М. : РИПОЛ классик, 2017. — 400 с. : ил. — (ПРО религию).
ISBN 978-5-386-09668-7

Религия Древнего Египта представляет огромный интерес для исследования, поскольку она существовала в регионе, где со II тысячелетия до н. э. складывалась традиция Библии, из которой, так или иначе, вышли три великие религии современного мира — иудаизм, христианство и ислам.

При внимательном изучении невозможно не заметить в них отпечатков древнейших религиозных форм.

Египтяне сумели подняться на высочайший уровень религиозного умозрения, и возвращение знания о религии Древнего Египта — этого сокровища мировой культуры — современному человечеству — цель многих египтологов.

Преследует эту цель и книга, написанная профессором, доктором исторических наук Андреем Борисовичем Зубовым в соавторстве с супругой, ученым-египтологом, кандидатом исторических наук Ольгой Игоревной Зубовой. Особая задача, которую поставили перед собой авторы, — восстановление древнеегипетского высокого богословия и рассказа о нем на принятом в христианской традиции богословском языке.

УДК 251
ББК 86.31

ISBN 978-5-386-09668-7

© Зубов А.Б., Зубова О.И., 2016
© Издание, оформление.
ООО Группа Компаний
«РИПОЛ классик», 2016

Хронология Древнего Египта

- VIII тыс. до Р. Х. — конец верхнего палеолита (Себильская культура)
- VII тыс. до Р. Х. — керамический протонеолит (Хелуан)
- VII—VI тыс. до Р. Х. — неолит (Меримде, Фаюм)
- V—IV тыс. до Р. Х. — халколит (Эль-Амра, Герза, Бадари)
- ок. 3500—3100 гг. до Р. Х. — протодинастический период (Накада)
- 3100—2778 гг. до Р. Х. — Раннее царство [I, II династии]
- 2778—2263 гг. до Р. Х. — Древнее царство [III—VI династии]
- 2263—2100 гг. до Р. Х. — Первый переходный период [VII—XI династии]
- 2100—1785 гг. до Р. Х. — Среднее царство [XI—XII династии]

Хронология Древнего Египта

- 1785—1580 гг. до Р. Х. — Второй переходный период
[XIII—XVII династии]
- 1580—1085 гг. до Р. Х. — Новое царство [XVIII—XX
династии]
- 1085—950 гг. до Р. Х. — Третий переходный период
[XXI династия]
- 950—525 гг. до Р. Х. — Поздний Египет [XXII—XXVI
династии]
- 525—404 гг. до Р. Х. — Египет под властью Персии
[XXVII династия]
- 404—343 гг. до Р. Х. — Мендесская и Себенитская ди-
настии [XXVIII—XXX династии]
- 343—332 гг. до Р. Х. — Египет под властью Персии
[XXXI династия]
- 332—305 гг. до Р. Х. — Египет в государстве Алексан-
дра Македонского
- 305—31 гг. до Р. Х. — династия Лагидов (Птолемеев)
- 31 г. до Р. Х. — 642 г. — Египет в составе Римского го-
сударства
- 642—1517 гг. — Египет в составе Арабского халифата
- 1517 г. — Включение Египта в состав государства Ос-
манов

Список сокращений

<... > — лакуна в тексте.

<слово> — слова, утраченные в тексте и восстановленные по смыслу.

(слово) — слова, вставленные в русский перевод для ясности.

[слово] — фрагмент восстановлен по сходному памятнику.

Амдуат — текст см.: E. Hornung. *Das Amduat*: 3 Bds. Wiesbaden, 1963—1967.

ВДИ — Вестник Древней Истории. Москва.

Лившиц — Сказки и повести Древнего Египта. Пер. И. Г. Лившица. М.: Наука, 1979.

Мерикара — Поучение Гераклеопольского царя своему сыну царевичу Мерикара.

МНМ — Мифы народов мира, т. 1—2. М.: Советская энциклопедия, 1982.

Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. 1—4. М.: Прогресс, 1987.

Список сокращений

- ИДВ ТД* — История Древнего Востока. Тексты и Документы. М.: Высшая школа, 2002.
- Äg Fo* — Ägyptologische Forschungen. Glückstadt — Hamburg — New York.
- AEL* — M. Lichtheim. Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. V. 1—3. Berkeley, 1975—1976.
- ANET* — Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. by J. B. Pritchard. Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press, 1950.
- Ann. Serv.* — Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire.
- APAW* — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- BAR* — J. H. Breasted. Ancient Records of Egypt. 5 vols. Chicago, 1906—1907.
- BCH* — «Книга Небесной Коровы» (древнеегипетский текст).
- BD* — «Книга Мертвых» (корпус древнеегипетских текстов).
- BG* — «Книга Врат» (древнеегипетский текст).
- BIE* — Bulletin de l'Institut égyptien. Le Caire, 1886—1919.
- BIFAO* — Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire.
- СТ* — Тексты ковчегов (саркофагов).
- Eg. Gr.* — A. Gardiner. Egyptian Grammar. London: Oxford University Press, 1957.

- ERE* — Encyclopaedy of Religions and Ethics. — Edinburgh.
- Faulkner DME* — R. O. Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962.
- GH* — R. Hannig. Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch: die Sprache der Pharaonen (2800—950 v. Chr.) von Zabern, Mainz 1995.
- Herod.* — Геродот. История.
- IFAO* — l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude. Le Caire.
- Is. Os.* — De Iside et Osiride (Плутарх. Об Исиде и Осирисе).
- JNES* — Journal of Near Eastern Studies. Chicago.
- LÄ* — Lexikon der Ägyptologie: I—VI. Wiesbaden, 1975—1986.
- Mercer PT* — The Pyramid Texts in Translation and Commentary by Samuel A. B. Mercer. Vols. I—IV. New York, London, Toronto: Longmans, Green and Co, 1952.
- MIFAO* — Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale le Caire.
- Morenz. Eg. Rel.* — S. Morenz. Egyptian Religion. New York: Cornell University Press, 1996.
- P.* — Папирус. За литерой *P.* следует принятое у египтологов название папируса.
- PSBA* — Proceedings of the Society of Biblical Archaeology London.
- PT* — «Тексты Пирамид» (древнеегипетский текст). Номера речений.

Список сокращений

- Pyr.* — «Тексты Пирамид» (древнеегипетский текст).
Номера параграфов.
- RV* — Ригведа.
- Sethe. Komm.* — K. Sethe Übersetzung und Kommentar
zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd. I—IV.
Glückstadt-Hamburg, 1935.
- Setne II* — Setne Khamwas and Si-Osire (P. BM604 recto).
SBAW — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie
der Wissenschaften (Munich).
- Shab.* — Камень Шабак (памятник Мемфисского бо-
гословия).
- SPAW* — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie
der Wissenschaften (Berlin).
- TPP I* — Le Textes de la Pyramide de Pépy I-er. Sous la
direction de Jean Leclant. T. 1—2, MIFAO 118/1—2.
Le Caire, 2001.
- UGAÄ* — Untersuchungen zur Geschichte und
Altertumskunde Ägyptens (Leipzig).
- Urk.* — Urkunden des ägyptischen Altertums. Leipzig —
Berlin, 1906—1958.
- Wb* — Wörterbuch der ägyptischen Sprache/ Ed.
A. Erman and H. Grapow. Bd. 1—5. Leipzig, 1926—
1931.
- Wb. Blg.* — Belegstellen, Bd. 1—5, Berlin, 1940—1953.
- ZÄS* — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und
Altertumskunde (Leipzig).

Предисловие

Религия, как и любой культурный феномен, явление многоплановое. Можно изучать народную веру, политические и социальные аспекты религии. Но в этой книге мы попытались пойти несколько иным путем. Наша цель — восстановление древнеегипетского высокого богословия и рассказ о нем на принятом ныне в христианской традиции богословском языке. Дело в том, что древние ритуальные культуры редко обращались к отвлеченному богословию. Священнодействие свершалось, но не объяснялось. По крайней мере, такое школьное богословие от Древнего Египта до нас не дошло. Перед нами стояла задача не только изложить древнеегипетские религиозные тексты на русском языке, но и перевести древние ритуальные формы в категории современной дискурсивной теологии, язык которой вырабатывался в православии в эпоху Патристики и был возрожден русскими, греческими, румынскими и южнославянскими богословами в XIX—XX вв. с опорой на понятийный аппарат современной европейской философии. Основанием, позволившим нам перейти от

древнеегипетских текстов III тысячелетия до Р. Х. к понятиям категориям Максима Исповедника и Григория Паламы и к современным богословским размышлениям Владимира Лосского или Христа Яннараса, стал сам человек как бытийная реальность. Люди по-разному объясняют и с различной степенью глубины постигают свои религиозные опыты и упования, но сами по себе эти опыты и упования в такой же степени свойственны любому человеку любой культуры и языка, как и устремления к поддержанию жизни с помощью пищи и крова и продолжению жизни в таинстве половой любви. К тому же религия Египта существовала в регионе, где со II тысячелетия до Р. Х. складывалась традиция Библии, из которой, так или иначе, вышли три великие религии современного мира — иудаизм, христианство и ислам. Внимательный глаз не может не замечать в них отпечатков древнейших религиозных форм — и в поэтике, и в практике, и в богословии. Новое творится, как об этом говорит и Господь в Писании, не отвержением, но исполнением всего бывшего до того (ср. Откр. 21,5 и Мф. 5,17).

Мы сознаем, что религия — это не только высокая теология. Это еще и народные верования, и магические действия — бесчисленные заговоры и заклинания. К тому же религия никогда не стоит на месте. В разные эпохи люди сосредоточивают свое внимание на различных гранях священного, стремятся соединить себя то с одним, то с другим аспектом абсолютного, а то и вовсе утрачивают интерес к этим возвышенным поискам, погружаясь почти всецело в трагически расколотую земную повседневность, пытаясь подчи-

нить ее себе магической формулой или научным знанием. Все это было знакомо и существовавшей не одну тысячу лет египетской цивилизации, но мы видели нашу первейшую задачу именно в восстановлении предельных смыслов древнеегипетского богословия. Магия и народное благочестие в той иной степени свойственны всем народам, тот же уровень религиозного умозрения, на который поднялись египтяне, редок в своих высших проявлениях и поныне. Возвращение этого сокровища мировой культуры современному человечеству — цель многих египтологов. Свою скромную лепту пытаемся внести и мы, с благодарностью опираясь на замечательные работы предшественников и коллег.

Ныне читатель держит в своих руках первую часть нашей книги «Религия Древнего Египта». Она названа: «Земля и боги». Здесь представлена египетская теология в узком смысле, то есть понимание Бога и божественного самого по себе, а также и тесно связанная с теологией космология — учение о происхождении мира, поскольку Бог повсюду познаваем через мир, как внеположенный ему его Мастер и/или Источник.

Вторая часть книги — «Люди и небо» — посвящена второму элементу великой религиозной диады — человеку. Как понимался человек в Египте, какие цели ставила перед ним египетская религия и какими способами эти цели достигались в представлениях адептов. Поэтому вторая часть книги — это разговор о египетском понимании человека, путях и методах осуществления им предельных своих возможностей и задач. Антропология, сотериология, эти-

Предисловие

ка и религиозное учение о политической власти — так бы назвали разделы этой части схоластические богословы. Во второй части книги будет уделено внимание и ритуалу как форме достижения земным небесного. Нам очень хотелось бы надеяться, что вторая часть «Религии Египта» скоро окажется в ваших руках, дорогой читатель.

*Андрей Zubov
Ольга Zubova*

Глава 1

НАЧАЛА ЕГИПЕТСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

ЭТАПЫ ИСТОРИИ

Египетская цивилизация не только одна из древнейших, но и одна из протяженнейших во времени (см. рис. 1 «Древнейшие цивилизации Старого света»). Ее история и государственность уходят в глубь последних веков IV тысячелетия до Р. Х., когда они незаметно и постепенно кристаллизуются из доистории в эпоху, которую археологи условно, по месту характерных находок, именуют Накадской. Так же постепенно и незаметно египетская цивилизация растворяется в арабско-мусульманской в первой половине II тысячелетия после Р. Х. (см. рис. 2 «Египет с древнейших времен до конца Нового царства»).

Древнейшие надписи Египта, как правило, датируются учеными концом IV тысячелетия до Р. Х. А по-

следняя по времени надпись, сделанная египетским иероглифическим письмом, относится к 394 г. после Р. Х. Но и тогда, когда с победой христианства над древней верой египтян священное письмо забылось, египетский язык, восприняв и дополнив греческий алфавит, продолжал быть и средством общения, и постоянно пополняющейся сокровищницей высокой культуры.

За пять тысячелетий своего исторического бытия египетская цивилизация пережила немало потрясений и изменений. Нам известны страшные духовные и социальные катастрофы, через которые проходил Египет в XXIII—XXI, в XVIII—XVI и в X—IX вв. до Р. Х. Эпохи эти получили среди египтологов наименование Первого, Второго и Третьего переходных периодов. Но завершалась смута, и вновь расцветала культура, возводились прекрасные храмы и величественные гробницы, писались мудрые поучения, глубокомысленные математические и медицинские трактаты, занимательные сказки, вновь пелись песни, и во все стороны света раздвигались пределы, казалось, неуничтожимой империи. В века наибольшей земной славы Египта его гарнизоны стояли на берегах Евфрата и в глубинах черной Нубии; князья Аравии и Ливии, династы Крита и Архипелага, Сирии и Палестины платили дань его царям, гордо присвоившим себе божественный титул *nb-r-dr* (неб-ер-джер) — владыка вселенной, вседержитель (см. рис. 3 (II тысячелетие до Р. Х.) «Египет в системе цивилизаций Переднего Востока»).

Самопревозношение всегда предшествует падению. В VII в. до Р. Х. Египет завоевывает чужеземная великая держава — Ассирия (671—670 гг. до Р. Х.). И хотя это завоевание кратковременно и египетскому полко-

водцу Псамметиху удастся быстро восстановить независимость страны, воспользовавшись политическим крахом Ассирии, новая эпоха самостоятельности не длится долго. Персидские цари Ахемениды, став властителями Азии, не могут примириться с независимым Египтом. В 525 г. до Р. Х. персидский царь Камбиз в упорном и кровопролитном сражении у Пелусийского устья разбивает египетское войско Псамметиха III. На 120 лет персы становятся ненавистными властителями египтян. Некто Амиртей, о котором нам известно очень мало, изгоняет персов из Египта в 404 г. до Р. Х., но через 60 лет, в 343 г. до Р. Х., они возвращают утраченное. Возвращают, чтобы через десять лет под ударами македонских войск навсегда потерять и Египет, и собственную свободу. В 332 г. царь македонян Александр победоносно входит в священный Мемфис. Его приветствуют как освободителя, венчают древними царскими коронами. Но Египет на тысячелетия утрачивает политическую независимость. Отныне ему суждено подчиняться грекам и римлянам, византийским императорам и арабским халифам, мамелюкам и туркам.

Однако это вовсе не привело к культурной деградации. Напротив, культура Египта широко распространяется по всему греко-римскому миру. На какое-то время древняя религия египтян становится существеннейшей частью как народных верований, так и самых утонченных мистических переживаний в Афинах и Риме. А во II в. в Египет приходит христианство и с необычайной быстротой покоряет души древнего и духовно культурного народа. Разговорный египетский язык становится языком проповеди и Евхаристии, монаше-

ского устава и богословского умозрения. До 642 г. Египет живет под властью единоверных, но духовно чуждых и ненавидимых, почти как персы и ассирийцы, византийцев-ромеев. И совсем как когда-то Александра, приветствуют египетские христиане в аль-Фустате халифа Омара, принесшего в страну на зеленых знаменах ислама свободу от Византии.

Вместе с исламом пришел в Египет и арабский язык. Постепенно все новые и новые семьи христиан обращаются в веру пророка Мухаммеда, привлекаемые и новой духовной перспективой, и теми вполне практическими выгодами, которые обращение к вере властителей дает подвластным в мусульманском мире. Но даже и те, кто устоял в вере отцов, сначала в быту, а с XVIII в. и в богослужении переходят с египетского языка на арабский. С утратой коптского (от арабизированного греческого *Αἰγυπτίος* — египетский) языка обрывается последняя явная связь обитателей страны Египта со своими древними предками. Но и ныне не только стелы в музеях, геральдические эмблемы и политическая фразеология националистов, но и черты лиц, характерные жесты и неповторимо египетский разрез глаз феллаха Эль-Курны или старого священника из Зейтуна напоминают о тех далеких временах, когда тень крыльев парящего в зените царственного сокола Египта отбрасывалась далеко за пределы Нильской долины.

«Египет — дар реки». Эти слова Геродота [*Herod.* II, 5], которые любят вспоминать, когда говорят о Египте, имеют смысл даже более глубокий, чем вложил в них сам галикарнавец. Геродот хотел сказать, что весь Нижний Египет, дельта Нила, «куда элины плавают на кораблях», был когда-то морским заливом

и стал сушей благодаря наносам нильского ила. Современная геология подтверждает рассказ пытливого грека. Но правда обширнее. Не только дельта¹, образованная речными наносами, но и вся страна Египет — «дар Нила». Без этой полноводной реки, несущей свои воды из глубин Экваториальной Африки, регулярно разливающейся и оставляющей на побережьях слой плодороднейшего ила, жизнь в Египте, иссушаемом палящим пустынным солнцем, и тем более жизнь сложно организованная, государственная и культурная, вряд ли была бы возможна².

Люди появились на берегах Нила в глубочайшей древности. В какой-то степени сама геология Нильской долины помогает ученым проследить характер обитания здесь древнего человека. Дело в том, что около трех миллионов лет назад, в конце третичного периода, в плиоцене, в Северо-Восточной Африке произошло мощное поднятие пластов земли. Нилу пришлось вновь пробивать себе русло в песках и гравийных породах. На протяжении сотен тысяч лет, постепенно вгрызаясь в дно долины, река сформировала девять террас. Самые верхние террасы указывают древнейшую линию берегов, нижняя и сейчас выходит к нильскому потоку³.

¹ Само слово «дельта» есть не что иное, как название четвертой буквы греческого алфавита Δ, своим начертанием напоминавшей грекам разделившееся на два основных рукава течение Нила.

² См.: Д. Прусаков. Древний Египет: почва цивилизации. (Этюда о неолитической революции). М.: Либроком, 2010.

³ О геологии Нильской долины и системе террас см. J. Ball. Contributions to the Geography of Egypt, Cairo, 1939, главы II и III. Д. Прусаков. Природа и человек в Древнем Египте. М.: Московский лицей, 1999.

Нильские берега в те далекие времена вовсе не были приветливыми и гостеприимными — скорее всего, они походила на топкие болота современного суданского Белого Нила, заросшие тростником и папирусом, изобилующие гиппопотами и крокодилами. Но топи эти богаты дичью, рыбой, растениями, стебли и клубни которых можно употреблять в пищу, и человеку время от времени приходилось покидать залитую солнцем саванну и совершать охотничьи вылазки в мир болот.

Пять верхних террас Нила не содержат орудий древнего человека. Лишь на шестой и седьмой террасах ученые нашли каменные орудия, по технологии изготовления сходные с каменной индустрией Европы среднего палеолита (Ашель). На двух самых нижних собраны орудия, характерные для мустьерской эпохи Европы (конец среднего палеолита, около 70 000 лет назад). Ниже течет Нил, и под его илистыми наносами, скорее всего, скрыты памятники верхнего палеолита, известные по находкам, сделанным близ современной деревеньки Себиль (окрестности Ком Омбо). Примечательно, что от палеолитического времени в долине Нила стоянок не обнаружено: человек, видимо, не сидел здесь постоянно из-за скверных природных условий, он лишь заживал сюда на охоту, рыбалку. А вот в окружающей долину пустыне, которая в те времена была саванной, верхнепалеолитические стоянки найдены. Окаменевшие человеческие кости стотысячелетней давности обнаружены около Кау-эль-Кебира. По замечанию выдающегося знатока египетских древностей сэра Алана Гардинера, «их обладатели в расовом отношении вряд ли существенно отличались

от людей, населявших берега Нила в историческое время»¹.

И только когда человек осознал потребность возделывать землю, он, подавляя страх и преодолевая многочисленные опасности, решился сойти в нильские болота навсегда и опустить в плодородный ил, орошаемый вечнотекущей водой, священные семена растений. Первые шаги были еще очень нерешительными. Австрийские и шведские палеоантропологи открыли раннеолитическую деревню, обитатели которой ютились в круглых тростниковых хижинах и хоронили своих умерших под и между жилыми домами (характерный признак раннеолитических погребальных практик). Деревня эта, расположенная в полусотне километров к северо-западу от столицы современного Египта Каира (находка получила название Меримде—Бени-Салам), возникла на границе саванны и плодородных земель: сразу полностью сменить среду обитания древнему египтянину оказалось не под силу².

Раскопки неолитических поселений Египта, по мнению многих палеоантропологов, выявляют три этнические зоны: в Верхнем Египте жили люди негроидного типа, «эфиопы», в Фаюме и западных оазисах обитали ливийцы, а в восточной и центральной Дельте — народы средиземноморской расы. Как и в историческое время, народ Египта в эпоху неолита не был расово и этнически единым, но строй жизни этих антрополо-

¹ A. Gardiner. *Egypt of the Pharaohs*. Oxford, 1961. P. 387.

² О раскопках в Меримде—Бени-Саламе см.: J. Vandier. *Manuel d'archéologie égyptienne*. T. I Les époques de formation. Paris, 1952. P. 95 ff.

гически различных племен оказывается очень сходным на всем пространстве страны от первого нильского порога до побережья Средиземного моря. Археологи говорят об общеегипетских неолитических и халколитических культурах Эль-Амры (Амратская), Герзы (Герзейская) и Бадари, иногда объединяемых названием Накадская (I, II и III периоды).

Несмотря на отделенность морями и пустынями от других культурных пространств, Египет издревле находился в плодотворном взаимодействии с окружающими его областями Европы, Азии и Африки. Уже среди палеолитических находок в Египте встречаются орудия из вулканического стекла — обсидиана, добывавшегося в Центральной Анатолии. Земледелие и животноводство, скорее всего, были заимствованы египтянами из Передней Азии, так как ни мелкого рогатого скота, ни зерновых злаков в диком виде в долине Нила нет. Пшеница-эммер, ячмень, одомашненные козы и овцы, по всей видимости, попали сюда из стран Плодородного Полумесяца в VII—V тысячелетиях до Р. Х.¹ Мощное культурное воздействие сопредельных областей, особенно Месопотамии, заметно в Египте и в историческое время (например, на заре государственности, в начале III тысячелетия до Р. Х.). Но это влия-

¹ Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М.: Наука, 1982. С. 16. По мнению ряда специалистов по египетской доистории, «в сравнении с Телль Халафом и Варкой (археологические культуры Месопотамии V—IV тыс. до Р.Х. — Авт.) неолитические культуры Египта кажутся бедными и провинциальными» — Н. Frankfort. *The Birth of Civilization in the Near East*. London, 1951. P. 41 ff. См. также: D. Wengrow. *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformation in North-East Africa*. 10 000 — 2650 BC. Cambridge, 2006.

ние, навсегда входя в целостность культуры египетской и безусловно обогащая ее, переплавляясь ею, приобретая черты извечно присущего Египту своеобразия.

В последние тысячелетия доистории (V—IV до Р. Х.) египтяне стали уверенно и активно осваивать Нильскую долину, строить дренажные каналы и сложные ирригационные сооружения, создавать городские поселения. Большого искусства они достигли в поливном земледелии. Огромные кладбища возникли в IV тысячелетии в окрестностях Абидоса и Мемфиса — там, где египтяне предпочитали хоронить своих усопших и в историческое время. В этом же тысячелетии в Египте возникла письменность, и благодаря ей мы узнаем о существовании государства, о сложно организованной общественной жизни и о поразительно глубоких представлениях египтян о достоинстве и судьбе человека, о божественном бытии, о нравственных основаниях мироздания.

МОНУМЕНТАЛИЗАЦИЯ СЛОВА

Из всего, чем владеет человек от рождения, нет ничего божественнее слова, особенно слова о богах, и ничто не имеет большего значения для счастья.

Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 68

Примерно 5000 лет назад человек заговорил внятно для нас — он начал писать. Для историка духовной культуры, для религиоведа это особенно значимо. Дописьменная древность очень скупо рассказывает о себе данными археологических раскопок. Духовный мир палеолита и неолита приходится восстанавливать по его

«отпечаткам» в мире материальном — по захоронениям, по предметам, которые мы относим к культовым, по рисунку и скульптуре, появляющимся в верхнем палеолите (см. рис. 4 — карта распространения древнейших форм письменности (III тыс. до Р. Х.)).

Правильно ли мы объясняем их символическое значение, верно ли восстанавливаем те духовные образы, с которых отпечаталось материальное? Сама по себе доистория не дает и не может дать нам твердые убедительные ответы на эти вопрошания. От чжоукоудяньских стоянок синантропа до мустьерских погребений неандертальца смысловое содержание духовного переживания нашего далекого предка углубляется для нас многократно. Новая «революция» в нашем понимании религиозного мира древности происходит с того момента, когда древние овладели тайной живописи, осознали силу изображения и претворили ее. Устремления сердца и ума живописцев пещеры Ляско бесконечно яснее для нас, чем верования тех, кто, ископав неглубокую могилу, опустил в нее тело неандертальского юноши под скальным навесом близ реки, ныне называемой Везерой.

И все-таки главнейшая и яснейшая форма человеческого самовыражения, изреченное слово не дошло до нас от тех далеких эпох. Ученые почти не сомневаются, что уже *Homo habilis* обладал даром разумной членораздельной речи¹. Безусловно, человеком говорящим был неандерталец и современный ему ранний *Homo sapiens*. Но слово, с которым обращались они к Богу, утрачено для нас. Можно лишь с уверенно-

¹ И. Коптан, Д. Жера. Антропогенез. Общий обзор // История человечества. Т. 1. М.: ЮНЕСКО, 2003. С. 48.

стью сказать, припоминая изначально непростой и все усложнявшийся погребальный обряд, добавляя к нему таинственные рисунки и пластику и ощущая в смене религиозных обыкновений напряженный поиск древним человеком наиболее точных и надежных выражений своей веры, что и слова нашего доисторического пращура отнюдь не были беспомощным «мыканьем» и «эканьем». Нет, для общения с Богом человек уже в те далекие времена должен был пользоваться языком сложным и богатым, не уступающим, а скорее превосходящим по совершенству и разнообразию мир творимых им ритуальных форм и художественных изображений.

Даже современные неписьменные народы, давно застывшие в духовном и общественном быте, обладают поразительно богатыми, при скудости внешней жизни, фольклором, обрядовыми традициями, религиозными практиками. Вряд ли тогда, когда далекие предки австралийских аборигенов или южноафриканских готтентотов еще не остановились в своем развитии, но жили динамичной и полнокровной духовной жизнью, мир слова у них был беднее нынешнего.

Очень часто в самых глубокомысленных религиях для того, чтобы объяснить, как запредельный и неприступный Бог может являть Себя в сотворенном Им мире, используется образ *слова*. Образ этот весьма точен. Представим себе немого человека, к тому же не умеющего писать. Мимикой, жестом он выразит себя далеко не так полно и легко, как говорящий — несколькими точно выбранными и ясно произнесенными словами. Когда выражаются чувства, жест может сказать немало, но перед абстрактными понятиями и глубокими раз-

мышлениями испытующего ума он бессилен. Это — исключительно область слова. Именно потому, что человек наиболее точно может выразить себя вовне в слове, и проявлению запредельного Бога в сотворенном Им мире символически дано имя — Слово. Об этом образе нам еще не раз придется говорить, раскрывая в нем все новые грани. Нынче же важно представить, сколь велика сила слова, сколь бездонна его глубина в проявлении сокровенных сил, внутренних переживаний личности, — представить, дабы понять, как обеднено наше представление о вере тех древних народов, слово которых не дошло до нас.

В настоящее время известны очень древние подступы к письменности, которые мы не умеем прочесть. В Джерф-эль-Ахмаре в Сирии Б. Жаммон и Д. Стодер в 1996 г. обнаружили на пяти базальтовых камнях знаки, датируемые IX тысячелетием до Р. Х.: зигзаги, стрелы, змеи, птица над животным, напоминающим козу¹ (см. рис. 5 «Древнейшие формы письменности из Джерф-эль-Ахмара, Сирия»). Если эти знаки действительно служат передаче информации и их датировка верна, то перед нами древнейшая из известных попытка монументализации слова в письменности, не получившая, кажется, развития. Подобными подступами к письму, не имевшими, по сегодняшним данным, продолжения, являются и таблички с геометрическими знаками и пиктограммами V тысячелетия до Р. Х. из Тартарии (Румыния) и Каранова (Болгария). Здесь, на землях нынешних восточнобалканских государств,

¹ Ж.-П. Моэн. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988—2000) // История человечества. Т. 1. М.: UNESCO, 2003. С. 28.

в эпоху халколита существовала высокоразвитая и очень мало нам известная цивилизация, ощутившая потребность в письменной трансляции слова, но не сумевшая закрепить и развить этот свой навык. Навыки письменности были надолго утрачены обитателями Балкан (см. рис. 6 «Образец раннего нерасшифрованного письма (V тыс. до Р. Х.)»).

Но вот около 5500 лет назад почти одновременно в ряде районов мира люди прочно осваивают письмо. Они не только открывают для себя тайну *монументализации слова*, но и начинают непрерывно транслировать письменное слово из века в век, из тысячелетия в тысячелетие до сего дня. Почему люди освоили письмо, мы не знаем наверняка. Известно лишь, что процесс этот проходил революционно быстро. Традиционно считалось, что честь открытия письма принадлежит Шумеру, где писать начали во второй половине IV тысячелетия до Р. Х. Но в 1999 г. Ричард Мидоу заявил, что обнаружил в Хараппе (долина реки Инд) черепок с шестью выгравированными символами в слое 3500 лет до Р. Х.¹ В это же время, если не раньше, письменность усваивается египтянами, а чуть позднее распространяется среди большинства народов Востока — от Крита до долины Хуанхэ. С конца IV тысячелетия до Р. Х. письмо непрерывно развивается в Азии, в Египте, на Крите.

Очень наивно полагать, что оно появилось «само собой» в результате «естественного развития человека». *Само собой* ничего появиться не может. У любого следствия должна быть причина, у результата — намерение. И чаще всего сам характер культурного

¹ Там же. С. 29.

явления указывает на намерение и причину, его породившие.

Древнейшие написанные слова Шумера происходят из храмового архива Урука. Это «жетоны и символы принадлежности и храмового учета»¹. Поэтому большинство историков считают, что письменность возникла в Шумере для решения чисто утилитарной задачи². Так ли это в действительности, трудно сказать. Шумерский язык 3200—3000 гг. понимается нами еще очень плохо. Вполне можно предположить, что в храмовых архивах содержались не столько приходно-расходные книги, сколько записи имен жертвователей и описания их вкладов и жертв для постоянного поминовения имен живых и умерших «пред Богом». Традиция, обычная для большинства религий до сего дня.

Первые памятники письменности Египта с еще большей вероятностью носят чисто религиозный характер. Древнейшие из известных к настоящему времени египетские надписи происходят из погребения Уджа (*U-j*) в Абидосе³, датированного приблизительно 3150 г. до Р. Х.⁴. И это опять же костяные таблички со знаками имен (иные надписи из той же гробницы, написанные скорописью чернилами на днищах глиняных сосудов,

¹ *J.M. Postgate. Early Mesopotamian Society and Economy at the Dawn of History. London: Routledge, 1992. P. 66.*

² *Th. J.H. Krispijn. The Early Mesopotamian lexical lists and the dawn of linguistics // Ex Oriente Lux. Jaarbericht. 1993.*

³ *G. Dreyer. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. Vorbericht // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo. Bd.49. 1993. Pt.7 g.i.*

⁴ *J.D. Ray. The emergence of writing in Egypt // World Archaeology. Vol. 17. March 1986. P. 307—316.*

пока не расшифрованы)¹ (см. рис. 7 «Образцы надписей с именем царя Хора-аха на пломбах, опечатывающих сосуды» и рис. 7а «Образцы надписей с именем царя Хора-аха на пломбах, опечатывающих сосуды»). Понятно, что личные имена не стали бы писать и помещать в могилы с целью бухгалтерского учета, ни в малой степени не являются эти пластинки и «прославлением величия Дворца, утверждением достоинства придворных и родственников царя», как полагают некоторые исследователи, размышляя о причинах возникновения письменности². В них вообще ни о каком прославлении нет речи. Да и едва ли кладбище может быть подходящим местом для целей политической пропаганды.

И экономическая, и пропагандистско-идеологическая мотивации создания письменности³, как нам думается, безнадежно осовременивают ее древних творцов. Местонахождение первых надписей (храм, кладбище), жанр и суть древнейших связанных текстов — религиозных формул, гробничных жизнеописаний, гимнов и призываний — убедительно свидетельствуют о том, что **письменность возникает из потребности в решении каких-то религиозных запросов человека.**

¹ В 1998 г. в том же Абидосе в царских гробницах 3300 г. до Р. Х. найдены шесть таблиц с иероглифическими надписями. (Ж.-П. Мозн. Доисторический период в действии. С. 29.)

² N. Postgate. The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial // *Antiquity*, Vol. 69, N 264. 1995. P. 459—480.

³ Исследователь появления письменности в Мезоамерике Дж. Маркус писал, например: «Настоящая письменность появилась лишь тогда, когда вожди пожелали запечатлеть свои деяния... Письменность явилась и средством и побочным продуктом... борьбы за влияние и власть». (J. Marcus. Mesoamerican writing systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations. Princeton, 1992. P. 10—20.)

Более того, мы можем предположить, что письменность была изобретена для преодоления какого-то тяжкого духовного кризиса, поразившего культурное человечество в середине IV тысячелетия до Р. Х.

Если вспомнить духовную ситуацию на Переднем Востоке в конце неолитического периода, то суть кризиса начинает несколько проясняться. Период VI—IV тысячелетий до Р. Х. — время глубокого осознания человеком своего богоподобия и вместе с тем полного несоответствия божественному первообразу. Тогда кладбище отделяется от селения живых, храм — от дома и возникают антропоморфные изображения небесного Бога Творца. Чашечки для елєя в передневоcточнєх неолитических погребениях указывают на возросшее осознание потребности в милости Божией и, соответственно, собственной некачественности, греховности¹. И в былые эпохи внимательно и не без трепета относившийся к делу своего загробного спасения человек теперь, на рубеже доистории и истории, камня и металла, догосударственности и государственности, начинает как-то особенно глубоко «ужасаться и тосковать», вглядываясь в себя. Не эта ли тоска по вечности побуждает некоторые сообщества вновь, порывая с привычным укладом жизни, строить обширные священные города в Анатолии и Месопотамии, расходовать колоссальные силы на возведение храмов и гробниц, хенджей и аллей менгиров? Не убеждение ли, что только крайнее, бесконечно изнурительное напряжение всех сил может составить жертву, достаточную для искупления собственной «плохости» и для спасения

¹ А. Зубов. История религий. Курс лекций. Кн. 1. Москва.: МГИМО (У). 2006. С. 202—203.

из пасти смерти, не оно ли привело к созданию этих грандиозных и большей частью *заупокойных* комплексов?

В эту эпоху возведения монументальных религиозных ансамблей человек монументализирует и слово. К трудам по возведению гробниц добавилось слово записанное как новое средство достижения извечной, но никогда на земле не достигаемой с уверенностью цели — победы над смертью и временем.

Написанный текст — это навечно внятная, всегда звучащая человеческая речь. Представим себе, что А. С. Пушкин не умел бы писать и рядом с ним не оказалось бы никого, кто записывал бы его рифмы. До нас дошло бы предание о жившем в начале XIX в. гениальном сказителе, какую-то строчку кто-то запомнил бы — и все. И только слово, рукой и пером соединенное с бумагой, навсегда запечатлело для нас неподобный пушкинский гений. Его душа и сейчас, как и в самый момент пиитического озарения, поет в его стихах, *поет внятно для нас:*


*Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит,
И славен буду я, доколь в подлунном мире
Жив будет хоть один пиит.*

Для того чтобы внять этому монументализированному слову, нужно очень немного — достаточно взять томик стихов Пушкина, раскрыть его на соответствующей странице и внимательно, «*пиитически*» прочесть текст. Соединяя силу своего живого внимания с застывшим словом, мы возвращаем поэту жизнь — его когда-то родившееся в тайниках сердца слово вновь на-

чинает звучать. А оно, как мы уже выяснили, есть проявление внутреннего существа человека. Коль слово звучит, человек жив.

Таким образом, и древнейшие тексты, религиозные формулы, личные имена людей и божеств должны были, раз записанные, звучать вечно. Иногда для этого оживления предполагалось соучастие другого человека, читавшего религиозную формулу, или просто имя усопшего. Но чаще и скорее всего первоначально текст «оживал» от касания *божественного* внимания. Кто мог прочесть имя умершего, написанное на пластинке, вложенной в его могилу (такая практика была очень распространена в Египте конца IV тысячелетия до Р. Х.), или текст в наглухо замурованной погребальной камере гробницы египетского царя середины III тысячелетия до Р. Х.? Только Бог или сам умерший. Посредников в их диалоге не было. Но если в диалоге живого и умершего, при всеобщности веры в загробную жизнь, древние могли предполагать обмен силами, то какой обмен может быть между умершим человеком и Богом? Здесь вряд ли уместно что-то иное, кроме призывания и мольбы, с одной стороны, и милостивого дара вечности — с другой, со стороны Бога.

Итак, если наша реконструкция верна, то письменность возникла как средство продлить в вечность замершее на холодеющих устах последнее призывание Спасителя, как способ обеспечить себе вечность через вечное же звучание собственного имени и, наконец, как вечно совершающийся, не зависящий от превратностей земной судьбы потомков заупокойный ритуал. И очень характерно, что с самого появления письменности слово «письмо» по-египетски обозначалось

mdw ntr |  меду-нечер¹ — слова Бога. Видимо, зная, хотя бы немного, египетский язык, один из просвещеннейших людей Античности, Тит Флавий Климент (150—215), вошедший в историю как Климент Александрийский, знаменитый учитель Александрийской огласительной христианской школы, довольно точно перевел *mdw ntr* на греческий как *ἱερόγλυφος* — священное начертание, иероглиф.

Безусловно, как и любое изобретение человека, письменность вскоре профанировалась, стала служить земным посюсторонним задачам, но и по сей день трепет перед священным словом, запечатленным в письменах, присущ значительной части человечества.

Хотя письменность возникала в разных районах мира, древнейшие связанные письменные тексты дошли до нас из Египта. Дело в том, что в отличие, например, от шумерийцев, писавших на глине, египтяне помимо писчего материала из волокон стеблей болотного растения папируса быстро освоили искусство высекания надписей на камне (см. рис. 8 «Пирамидный комплекс с Пирамидой Унаса, на колонне — картуш с именем Царя»). Помог исследователям и крайне сухой климат Египта, в котором тысячелетиями сохраняются веще-

¹ В египетском, как и во многих иных семито-хамитских языках, записывались только согласные звуки, а поскольку на египетском языке никто не говорит уже почти два тысячелетия, то правильное произнесение гласных звуков в словах неизвестно и огласовки (то есть реконструкция пропущенных гласных звуков) в египетском языке всегда сложны, спорны и весьма условны. Поэтому ученые используют транскрипцию без включения в нее гласных звуков, отсутствовавших в письме египтян. А в устной речи вставляют в качестве условной огласовки звук «е».

ства, в менее благоприятных условиях подверженные быстрому гниению и исчезновению. Папирус, дерево, ткани, сама человеческая плоть в сухой жаре Египта обезвоживаются и таким образом консервируются.

Но помимо всех естественных причин сохранности слова в Египте послужил и сам древний египтянин. В отличие от шумерийца, он не побоялся доверить письменному слову свои сокровеннейшие религиозные знания в самом средоточии веры — в заупокойном культе. По причинам, о которых можно только догадываться, жители Шумера избегали многословия в гробницах своих близких и предпочитали записывать предания и мифы, а не точное чинопоследование ритуала. Бесспорно, в этом одно из характернейших различий двух древнейших письменных цивилизаций Земли, на многое намекающее вдумчивому исследователю.

В чем бы ни лежали основания этого различия, существенно, что уже в начале III тысячелетия до Р. Х. Египет заговорил на письменном языке, его духовный строй обрел осязаемую вечность, и через это монументализированное слово вера прошлых эпох также стала внятна для нас. Ведь совершенно ясно, что не тогда придумал египтянин религиозное славословие или обрядовую формулу, когда впервые решился записать их, — религиозное слово очень консервативно и меняется медленно и неохотно. Вернее предположить, что в гробницах и на палатках раннеисторического Египта выписаны те *речения*, которые века и тысячелетия до того произносились устно.

Письменное слово первой исторической древности не столько говорит о современной его написанию эпохе, сколько открывает мысли и верования прошлых, до-

письменных времен, оказываясь самым точным мериллом наших палеоантропологических реконструкций. Размышляя о религии Древнего Египта, особенно III тысячелетия до Р. Х., мы не должны ни на минуту забывать об этом (см. рис. 9 «Основные типы египетской письменности»).

МУДРОСТЬ ЕГИПЕТСКАЯ

Спор о сущности египетской религии вели еще греческие и латинские мыслители. Цицерон высмеивал египетских варваров за их дикие суеверия в трактате «О природе богов». Раннехристианские апологеты — Минуций Феликс, Климент Александрийский — не жалели саркастических фраз, изобличая глупость египетских язычников, кланяющихся животным, да притом еще самым отвратительным, и почитающих множество богов и богинь, а Единого Бога не ведающих. Но одновременно, и даже раньше Цицерона, Ювенала и Минуция Феликса, в античном мире утвердилось и иное отношение к верованиям египтян.

«Отец истории» Геродот из Галикарнаса, неутомимый путешественник и знаток Переднего Востока, посетивший Египет между первым и вторым завоеванием страны персами и оставивший нам ценнейшее описание египетских обычаев и традиций, подчеркивал: «Египтяне — самые богобоязненные люди из всех» [II, 37]. Согласно преданиям греков, божественной мудрости умнейшие из их соплеменников — Пифагор, Солон, Фалес — учились в Египте у священников. Платон в «Тимее» вложил в уста египетского священника из храма Нейт в Саисе обращенные к Солону глубоко-

мысленные слова: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!.. Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени...» [22, b]. Херонейский мудрец Плутарх, на склоне лет став дельфийским иерофантом, пишет специальный трактат «Об Исиде и Осирисе», в начале которого объясняет дельфийской жрице Клее, что «истинным служителем Исиды является тот, кто всегда по правилам воспринимает все, что говорят о богах и что во имя их совершают, исследуя это разумом и рассуждая о заключенной в этом истине» [Is. Os., 3]¹.

Неоплатоники благоговели перед пришедшими из Египта знаниями о богах и основах бытия. Известнейший теург заката античного язычества Ямвлих Халкидский свои религиозные опыты наименовал «О египетских мистериях», желая, должно быть, придать им особую глубину и значительность².

Да и раннехристианская традиция вовсе не так однозначно, как может показаться на поверхностный взгляд, оценивала наследие Египта. В новозаветных «Деяниях апостолов» приводится слово, сказанное архидиаконом Стефаном перед иерусалимским синедрионом. Вспоминая пути призвания еврейского народа, Стефан говорит о законодателе Моисее, имея в виду

¹ Русский перевод этого трактата Плутарха см. в «Вестнике древней истории», 1977, № 3, 4 (пер. Н.Н. Трухиной под редакцией А.Ч. Козаржевского), а также отдельным изданием: *Плутарх. Исида и Осирис*. К.: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 5—70.

² Первый перевод этого небезынтересного для египтолога сочинения на русский язык был осуществлен Л.Ю. Лукомским: *Ямвлих. О египетских мистериях*. М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995.

его воспитание при дворе египетского царя: «И научен был Моисей всей мудрости Египетской, и был силен в словах и делах» [Деян. 7, 22]. О какой «Σοφία Αἰγυπτίων» говорит архидиакон? Неужели о мудрости земной — политической, воинской, инженерной, хозяйственной, — в которой египтяне действительно были сильны? Вряд ли. «Друг Божий» Моисей мало интересовался этими посюсторонними знаниями, да если бы и был он им научен, что толку вспоминать об этом, исповедуя верховному иудейскому судилищу Христа воскресшего? Скорее всего, Стефан, в полном согласии с глубокомысленнейшими из эллинов, говорит о мудрости духовной, единственно приводящей к могуществу «в словах и делах». Но какой же мудрости могли научить египетские учителя веры Моисея? Неужто почитанию ибисов и крокодилов и подобным диким и непристойным, а то и богохульным, с точки зрения правоверного иудея, обрядам? Трудно представить, чтобы именно это было на уме у апостола Луки, когда писал он речь Стефана, глаголемую перед синедрионом.

Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), один из интереснейших и значительнейших раннехристианских мыслителей, в сочинении «О жизни Моисея законодателя» дает иной пример «мудрости Египетской», объясняющий, в частности, и речь Стефана. Вспоминая рассказ «Исхода» об иудейских женщинах, укравших перед бегством из Египта у своих соседок-египтянок золотые и серебряные украшения [Исх. 3, 22], Нисский епископ замечает, что под образом золотых и серебряных вещей древний повествователь понимает «нравственную и естественную философию, геоме-

трию и астрономию, науку логики и все, чем занимаются люди вне Церкви, [которые] наставник в добродетели повелевает перенять будто бы в долг у тех, кто обогатился всем этим в Египте. Они пригодятся позже, когда понадобится украсить храм Божиего таинства словесным убранством» [115]¹.

Прекрасно знавший верования и обычаи своей отеческой земли, пресвитер и исповедник Александрийский Ориген (185—254) указывал антихристианскому полемисту Цельсу: «Мудрецы египетские изучают писания отеческие и много философствуют о том, что у них почитается священным; простецы же выслушивают какие-нибудь басни, которых смысла они не понимают, хотя сильно гордятся этими <знаниями>. И если <путешественнику> случается научиться от простецов тем басням, он уже думает, что познал всю *египетскую мудрость*, хотя на самом деле он и не сообщался ни с кем из жрецов, и ни от кого из них не учился египетским тайнам (*τα Αιγυπτίων ἄπορητα*)»².

В сущности это указание верно для любого народа, для всякой веры. Народная религиозность всегда существенно отличается от действительного содержания вероучения, всегда в большей или меньшей степени, но противостоит ему. Для исследователя народной культуры исключительно важно знать именно содержание и суть веры народной, но для того, кто ставит своей целью понять религиозные идеи, определяющие жизнь общества, ограничиваться народной

¹ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. (Пер. А.С. Десницкого). М., 1999. С. 53—54.

² Contra Cels. 1,12. Русский перевод (первая часть): Ориген. Против Цельса. Перевод Л. Писарева. Казань, 1912.

религиозностью, «верой простецов», невозможно. Изобретение египтянами «вечного слова» и их рано определившаяся склонность доверять письму свои сокровеннейшие религиозные знания и навыки дает религиоведам уникальную возможность увидеть не мир «басен», но область действительно священного знания египтян. Открытие в 1819—1822 гг. Жаном Франсуа Шампольоном (1790—1832) принципов чтения древнеегипетского письма, совершенствующимся многими поколениями египтологов и по сей день, обогащает нас необходимыми и бесценными первоисточниками, на основании которых современный исследователь древнеегипетского общества имеет все основания утверждать, что «египтяне проживали отпущенные им годы жизни как *homines religiosi*»¹ (см. рис. 10 «Леон Конье. Портрет Жан-Франсуа Шампольона. 1831»).

И право же, совсем не наивный восторг простеца слышится в словах мудрого савойского графа Жозефа де Местра, который, пораженный только что сделанными экспедицией Наполеона в Египет открытиями, писал в знаменитых своих «Санкт-Петербургских вечерах»:

«Истинная система мира была превосходно известна уже в самой глубокой древности. Подумайте и о том, что египетские пирамиды, точнейшим образом ориентированные в пространстве, предшествуют всем достоверным историческим эпохам; что искусства подобные братьям, которые могут жить и процветать лишь вместе; что нация, сумевшая создать краски, способные в течение тридцати веков выдерживать воздей-

¹ Morenz S. Egyptian Religion. N.Y., 1996. P.159.

ствие воздуха, нация, научившаяся поднимать на высоту шестидесяти футов массы, неподвластные нашей механике, высекать на граните изображения птиц, каждую породу которых мог определить современный путешественник, — что эта нация, говорю я, непременно была столь же выдающейся и в прочих искусствах и непременно знала множество вещей, нам неизвестных»¹. Вот о некоторых из этих «вещей» и пойдет речь в настоящей книге.

¹ Ж. Де Местр. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. С. 70—71 (беседа вторая). Перевод несколько исправлен («по необходимости» в двух случаях заменено на «непременно»).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

ОДИН ИЛИ МНОЖЕСТВО?

Название этого раздела заимствовано у немецкого египтолога Эрика Хорнунга, который именно так назвал свою книгу, посвященную соотношению политеистических и монотеистических тенденций в древнеегипетской религии¹. Дискуссия по поводу древнеегипетской теологии в узком смысле слова (то есть учения о Боге) началась в европейской науке задолго до книги Э. Хорнунга, чуть ли не с того дня, когда ученые смогли верно прочесть первый египетский религиозный текст.

Нам еще предстоит рассмотреть основные современные научные интерпретации египетского представ-

¹ E. Hornung. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt, 1973. Англ. пер.: *Conceptions of God in Ancient Egypt*. New York, 1982.

ления о божественном, но прежде было бы справедливо дать слово самим египтянам.

С эпохи *Накады*, то есть с самых истоков египетской письменности, встречается иероглифический знак *ntr* — (нечер) — Бог. На знаменитом Розеттском камне, в греко-египетской билингве (египетский текст представлен здесь как в иероглифической, так и в разговорной конца I тысячелетия до Р. Х. демотической версии), с которой началась дешифровка Шампольоном египетского языка, слово *ntr* на греческий переложено как *Θεός*. Сомневаться в точности древнего перевода не приходится: в 196 г. до Р. Х., когда была сделана Розеттская надпись, знатоков египетского языка было еще немало.

С XVIII династии конечное *r* в слове *ntr* опускается, и оно приближается по звучанию к коптскому слову *ноуте* (саидский диалект) или *ноут* (бохайрский диалект), которым копты именовали Бога Библии. Множественное число коптского *ноуте* — *нтр, еннр* еще более напоминает древнее звучание этого слова¹.

Иероглифическое начертание *ntr*, по мнению многих современных египтологов, отображает штандарт, который развевался у входа в египетский храм. «Ткань, намотанная на шест, — знак божественного», — объясняет в своей «Грамматике египетского языка» сэр Алан Гардинер².

Однако видный британский археолог начала XX в., хранитель отдела передневозосточных древностей Британского музея сэр Уоллис Бадж (1857—1934), полагал, что «теория, согласно которой на этих рисунках

¹ W.E. Crum. A Coptic Dictionary. Oxford, 1939. P. 230—231.

² A. Gardiner. Egyptian Grammar. London, 1957. P. 502.

изображена палка с привязанным к ее верхнему концу цветным лоскутом ткани... вряд ли найдет приверженцев среди археологов». По мнению самого Баджа, слово *ntr* «изображали в виде секиры (вероятно, каменной) с длинной деревянной рукоятью. Цветные иероглифические изображения показывают, что секира прикреплялась к рукояти кожаными ремнями или веревками и, судя по внешнему виду, была грозным оружием в умелых и сильных руках... На рисунках эпохи последних династий металлическая секира заменила каменную, и, поскольку новый материал был более прочным, его не нужно было дополнительно закреплять (на рукояти. — *Авт.*)»¹.

Если бы удалось подтвердить это мнение, то в нашем распоряжении было бы удивительное доказательство единства символических форм у древних египтян и современных им создателей мегалитической культуры Северо-Западной Европы. Там, как мы помним, в основания менгиров и курганов часто клали лезвиями вверх каменные топоры или их миниатюрные модели как символы Небесного Бога. В Испании наскальные рисунки мегалитического периода также часто изображают солнечное существо с топором в деснице² (см. рис. 11 «Наскальные рисунки мегалитического периода»). В конце XIX в. Бадж не мог знать этой мегалитической традиции иконографии Бога. И поэтому археология мегалитической религии является позднейшим подтверждением его гипотезы о каменном боевом топоре как о прототипе иероглифического знака *ntr*. Единство

¹ У. Бадж. Египетская религия. Египетская магия. М.: Новый Акрополь, 1996. С.13—14.

² См. подробнее: А. Зубов. История религий, кн.1. С. 241—242.

символической иконографии указывает, должно быть, и на некоторую общность самих этих культур.


Новое объяснение смысла этого иероглифического знака предложил Эрик Хорнунг. Не знак *ntr* изображает штандарт, а храмовый штандарт и флаг берут свое происхождение от знака. И этот знак представляет собой, по его мнению, «фетиш в виде обернутого (тканью. — Авт.) шеста — проявления божественной силы», столь важной для египтян в додинастический и раннединастический период. В духе давно отвергнутой специалистами теории первобытного фетишизма Хорнунг полагает, что начертанный таким образом иероглиф *ntr* предшествует зооморфным и антропоморфным изображениям божества в иероглифике¹.

Если по поводу происхождения знака иероглифа единства среди египтологов нет, то этимологический смысл слова *ntr* вызывает немало сомнений. Но примечательно, что коптское *poute* — Бог — по звучанию почти аналогично *pouten* — углекислый натрий, натриевая сода, то есть тому слову, от которого в конечном счете, через греческий и латынь, происходит наше слово натр (латинское *natrum*) — сода, окись натрия, натриевая щелочь Na_2OH . Без натра невозможно сделать мыло. Натр — это универсальное очищающее средство. Египтяне широко использовали натр, добываемый в пустынных натровых озерах, расположенных к западу от Мемфиса, в оазисе, так и называемомся ныне — Вади эн-Натрон, Нитрийская долина, а в древности — *šht ḥmzt* (сехет хемат), Соляное поле. Со времени прихода христианства в Египет и вплоть до сегод-

¹ E. Hornung. Conceptions of God. P. 40.

нышнего дня Нитрийская долина — один из главных центров аскетического монашества коптов.

Помимо бытовых надобностей натр употреблялся еще и для ритуальных очищений и в погребальных обрядах при мумификации. Натр считал не только грязь, но и духовную скверну. При входах в египетские заупокойные храмы часто высекалось предупреждение, что каждый входящий в храм должен быть чист и не иметь дурных помыслов. Ф. фон Биссинг, первым обративший внимание на сходство в звучании двух слов, предположил, что смысловым ядром слова *ntr* являлась ритуальная чистота¹. Это предположение подтверждается игрой слов в 33-м речении «Текстов Пирамид»:

«О Осирис-Неферкара, прими натр, предназначенный тебе (*ntr. k* ) , дабы стал ты Богом (*ntrj. k* — букв. божественным)» [Pyr. 25].

Вы помните, что в среднем неолите в переднево-сточных погребениях появляются маленькие сосуды, которые, видимо, когда-то были наполнены елеем — распространенным знаком мольбы о милости и даре прощения². И на Переднем Востоке, и в Западной Европе VI—III тысячелетия до Р. Х. ознаменовались обострением переживания человеком собственной нечистоты, несовершенства при одновременном углублении сознания того, что человек — образ Божий (отсюда — появление антропоморфных изображений Небесного Бога). Именно это обостренное чувство несоответствия образа Первообразу при одновремен-

¹ F.W. von Bissing. Versuch zur Bestimmung der Grundbedeutung des Wortes NUTR für Gott im altägyptischen // SBAW, 1951, S.2.

² А. Зубов. История религий, кн. 1. С. 138—140.

ном стремлении к соединению с ним, жажде обожения и заставило человека, на наш взгляд, совершать титанические усилия ради искупления сознаваемой им безмерности собственного греха. Усилия эти запечатлелись в циклопических постройках мегалита.

Слово «Бог» всегда отражает то качество Абсолютного Существа, которое для данного племени в данное время сознается как наиболее важное. Русское Бог и старославянское *богъ* восходят к индоевропейскому глаголу *bhagate* — наделять, делить, откуда древнеиндийское *bhagas* — достояние, счастье. Отсюда и наше слово — *богатый*. Видимо, наши далекие предки в первую очередь переживали Бога как подателя жизни, счастья. Иным было переживание Абсолюта египтянами. Для них Бог был *чистым*, свободным от греха и скверны Существом — *ntr*, противостоящим греховному, нечистому человеку. Чувство духовной нечистоты, от которого, как мы предположили, тяжело страдали и обитатель Переднего Востока позднего неолита, и европеец мегалитической культуры, — это чувство отлилось не только в аллеи менгиров и в священные города Анатолии, но и в то имя, которым именовали Бога. В противоположность человеку Он был *чист*.

Именно с чистотой, со свободой от греха соединялись для египтянина те удивительные качества, которые он так жаждал обрести по ту сторону смерти. В «Текстах Пирамид», древнейших заупокойных текстах, сохранившихся в гробницах царей Древнего Царства, звучит пожелание умершему:

«О Пепи-Неферкара, восстань и взойди к Солнцу в мире!

(Ты) — посланец Великого Бога (*ntr* ʿ3).

Ступай на небо, пройди врата небосклона!
 Да поведет тебя Геб [егип. «земля»],
 Тебя, божественного силой своею;
 Тебя, божественного мощью своею;
 Тебя, имеющего власть (*shm*) над телом своим
 как Бог!

Божественная сила (*b3*) твоя — во главе живых,
 Божественная власть (*shm*) твоя — во главе
 воскресших (*zhw*)!» [Pyr. 2095—2096]

Древний человек заговорил внятно для нас, и это отнюдь не детский лепет, не проба голоса. Звучат точно выверенные, тысячелетиями отшлифованные слова древнего гимна. Вот оно, то духовное содержание, которым обладали бесписьменные земледельцы неолита, а может быть, и палеолитические охотники. Нам еще предстоит подробно говорить о заупокойных воззрениях египтян. Ныне же обратим внимание на присушие египтянину III тысячелетия до Р. Х. представления о божественном, о *ntr*.

Во-первых, имя. В религии египтян нам встретится множество имен божественных существ, но наряду с ними и, пожалуй, *за ними* присутствует простой знак божественности как таковой — слово «Бог», *ntr*.

Во-вторых, умерший в этом речении *подобен* Богу. И подобие это проявляется в том, что он могущественен, властен над своим телом, имеет силу свою с собою, то есть, попросту говоря, он жив. Для передневносточной религиозной поэтики смерть — это разделение человека с его силой (душой): «**Возьми душу мою от меня!**» — восклицают израильтяне Илия и Иона, когда молят Бога о смерти [3 Цар. 19, 4; Ион. 4,3].

Но жизнь, которую обретает по смерти Неферкара, — это не слабая и ограниченная земная жизнь. Через врата небосклона он восходит в небесный мир, недоступный для живых. Небо и божественное для египтянина едины, как, видимо, были они едины и для человека до истории. Не забудем, что Небо — это универсальный символ непреступной удаленности от земли, и именно поэтому стало оно образом божественного. Путь от земли к небу открыт только для того, у кого сила божественна, то есть свободна от всякой скверны, *чиста*.

Сознание чистоты как необходимого условия богообщения надолго сохранится на Востоке: «Горе мне! Погиб я! — будет восклицать величайший из израильских пророков, — ибо я человек с нечистыми устами и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» [Ис. 6, 5]. А другой иудейский пророк, Малахия, произнесет и вовсе «египетские слова»: «Бог — как щелок очищающий» [Мал. 3, 2].

Египтяне очень широко использовали слово *ntr*. «Чистым» был Великий Бог, сотворивший этот мир. «Чистыми» (*ntrw*) именовались многочисленные духи, созданные Богом и исполнявшие божественную волю. «Чистыми» звались и умершие, оправданные на загробном суде и сподобившиеся вечной жизни. «Чистыми» могли быть и люди этого века. Для здравствующего монарха слово *ntr* часто являлось составляющей титула.

Для нас, людей, выросших в лоне авраамической культуры строгого монотеизма, такое широкое словоупотребление понятия «Бог» кажется знаком многобожия. «Итак, знай ныне и положи на сердце твое, что Господь Бог твой есть Бог на небе вверху и на

земле внизу, и нет еще кроме Его» [Втор. 4, 39]. «Нет иного Бога, кроме Единого», — безусловно утверждает апостол Павел [1 Кор. 8, 4]. Но между тем тот же апостол в том же послании буквально в следующей строке уточняет: «Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из которого все». В книгах Библии Бог Израиля часто именуется «Богом богов»: «Бог ваш есть Бог богов» [Втор. 10, 17], [Дан. 2, 47; 11, 36], [Пс. 135, 2]. «Поклонитесь пред Ним все боги», — призывает в 96-м псалме царь Давид. При переводе Библии на греческий язык в III в. до Р. Х. это место передали так: «Поклонитесь пред Ним все Ангелы Его», то есть добрые духи, служащие Богу (*ἄγγελος* на греческом — посланник). Таким образом, под «богами» Библия понимала духов, без смущения давая им то же имя, что и их Создателю. Еще шире трактует понятие «боги» 81-й псалом:

Бог встал в сонме богов; среди богов произнес суд:

Доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым?

Дайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость;

Избавляйте бедного и нищего; исторгайте из рęki нечестивых.

Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются.

Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы;

Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей.

Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы.

Экзегетом этого удивительного текста является Сам Иисус Христос: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если он (т. е. создатель псалма. — Авт.) назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание...» [Ин. 10, 34—35].

Итак, по законам библейской поэтики не только Творец мира, но и его творения и даже адресат Его слова может именоваться «богом». Однако 81-й псалом содержит и одно существенное уточнение: своевольное отступление от законов, определенных Творцом, выводит творение из пределов божественного бытия, пресекает существование смертью. И только тот, кто чист от скверны греха, от непослушания Творцу, от демонического своеволия, — только такое творение является по сути богом, *ntr*, чистым.

Поэтому, а не в силу «пережитков политеизма», «боги» существуют на страницах Библии. Потому же слово *ntr* свободно адресуется в египетских текстах к самому широкому кругу лиц, не потерявших или воссоздавших в себе образ божественной Причины их бытия.

«СОЛНЦЕ ПОБЕДИТЕЛЬНОЕ»

«То, что мне рассказывали о богах, — пишет Геродот в своей „Истории“, начиная повествование о Египте, — я не намерен передавать, за исключением только имен богов, так как, по моему мнению, о богах все люди знают одинаково мало» [Herod. II, 3].

В последующие века любопытные эллины и римляне будут всячески стараться заглянуть за запретную грань,

получить посвящение в тайны египетской религии. Кое-кому это удавалось. Плутарх и Апулей, Порфирий и Ямвлих, Климент и Ориген почти наверняка знали некоторые истины, которые для внешних бывают только в притчах, но, связанные клятвами, они ограничивались намеками и очень греческими по духу интерпретациями.

Да и сами учителя греков, когда наступило время передавать знания, многое утратили, забыли, переосмыслили. За три с половиной тысячелетия египетской истории культура этой страны претерпела величайшие изменения, и поэтому греческие и латинские тексты Античности не могут служить надежным источником в египетской теологии. Намного лучше обратиться непосредственно к египетским текстам. Но и тут следует постоянно помнить, что, прекрасно сознавая великую мощь слова, египетский священнослужитель одно доверял общедоступному нравоучению, другое писал на стенах храмов и в притворах гробниц, куда после очищений живые имели доступ, третье предназначал исключительно для иного мира, высекая тексты в погребальных камерах, глухо замуравывавшихся после положения тела покойного, или снабжая речениями стенки кедровых гробов и папирусы, оставляемые между пеленами, покрывавшими мумию. И наконец, многое он не записывал, видимо, никогда.

Намеки на многообразные деяния, бывшие в инобытии, упоминания событий, свершившихся «во время оно» или еще должных свершиться, бесчисленны как раз в самых сокровенных заупокойных текстах. Эти намеки указывают нам на существование цельной системы религиозных представлений, никогда не дове-

рявшихся письменному слову, передававшихся, как и в дописьменную эпоху, изустно, от учителя к ученику. Только вполне осознав всю многоуровневость египетского религиозного знания, мы можем обратиться к исследованию дошедших до нас памятников.

В школе, сколь бы кратким ни было наше знакомство с религией Древнего Египта, нам успевают рассказать, что египтяне верили: солнце — это бог. И мы удивляемся глупости и наивности древних. Между тем египтяне были отнюдь не глупей и не наивней нас с вами. Они прекрасно знали, что солнце — это космическое тело, «огнистый ком», освещающий и согревающий землю. Иероглифически его изображали кружком с точкой ☉, а иногда и без точки. Это — *R^c* (pa), *itn* (атон), солнце.

Но в египетской религиозной поэтике и теологии солнце природное стало символом Бога. Признаки такой символики можно проследить со среднего палеолита от Франции до Китая, и египтяне тут вовсе не оригинальны. Дарующее жизнь, свет и тепло, умирающее ежевечерне на западе и побеждающее смерть утренним восхождением, солнце является прекрасным тварным образом для жизнедательного благого Творца. «Солнце считают телом благой энергии и как бы зримым выражением сверхчувственной (*νοητός*) сущности», — указывал прекрасный знаток религиозной символики Плутарх [*Is. Os. 51*].

«Рано утром молитва моя предваряет Тебя», — поет Давид [Пс. 87, 14], и в этой песне солнце и Бог сливаются, ведь невозможно предварить предвечного Бога, а вот восход солнца можно упредить молитвой. «Должно предупредить солнце благодарением Тебе

и обращаться к Тебе на восток света» [Пс. 15, 28] — в этом древнееврейском псалме образ и первообраз, солнце и Бог уже различимы, но солнце и тут, безусловно, является образом Божиим. «Господь Бог есть солнце», — кратко и четко утверждает в той же образной форме автор 83-го псалма [Пс. 83, 12].

«У нас утро производит чувственное солнце, когда появляется на нашем горизонте, а утро в душе производит Солнце правды, восхождением умного (*νοητός*) света производя день в приившем Его, — объясняет епископ Кесарии Каппадокийской Василий (329—379) в комментарии к 45-му псалму и продолжает: — Поэтому Бог помогает городу, собственным Своим восхождением и явлением производя для него утро»¹.

В христианской поэтике сравнения Бога с солнцем бесчисленны. Епископ Дионисий Афинский указывает: «Солнечный свет является видимым образом божественной благодати. Само слово солнце (*ἥλιος*) происходит от слова *ἔλλω* — собирать. Благодаря ему все разрозненное становится собранным»².

Комментируя эти слова св. Дионисия, русский богослов-мученик И. В. Попов (1867—1938) указывал: «Каждая часть твари и в себе самой и в других созданиях любит только отображение Бога, и это связывает всю вселенную узами взаимного влечения. Видимое солнце — символ Бога. Наша пища, одежда, топливо,

¹ *Василий Великий*. Творения. Т. 1—3. СПб.: 1911. Т. 1. С. 187.

² *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. — СПб.: Глаголь, 1994. IV, 4. (Migne.PG.V, col.700 b.) В другом месте того же сочинения епископ Дионисий именуется Божественное Добро «архетипом» (*ἀρχέτυπον*) солнца [IV,1].

само наше тело есть трансформация солнечного луча, и к этому источнику сил в любви и радости тянется все живое и чувствующее»¹.

В сущности, наша этимология слова Бог (одаривающий — *bhajate*) очень близка наименованию Бога **Солнцем** египтянами. В имени солнца заключен тот же смысл высшего начала, подающего миру пищу, тепло, саму жизнь. Для египтянина *R^c* — не только податель всяческих благ. Продолжая традицию, идущую от глубочайшей доисторической древности, житель Египта полагает солнце образом великого победителя смерти, тьмы и небытия. *R^c* именуется *hprj*; *hprr* (хепри; хеперер) от глагола *hpr* (хепер) — появляться. Хепри, Хеперер (Хеперер — более древнее название, Хепри — с XVIII династии) изображается как скарабей, жук-навозник. Многие из нас любили наблюдать в детстве за тем, как эти смешные суетливые жучки скатывают навозный шарик передними лапками, а затем катят его перед собой в норку. Египтяне, должно быть, не меньше нас были наблюдательны, и катящий навозный шарик жук показался им подходящим иконографическим образом для выкатывающегося из-за восточного небосклона солнца (см. рис. 12 «Нагрудное украшение в виде скарабея, держащего солнечный диск (из гробницы Тутанхамона)»).

Жук скарабей на высоких ножках (особенность многих пустынных насекомых), катящий головой шар солнца, все тысячелетия существования Египта оставался любимым символом восхождения в вечную

¹ И. Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. М.: 1909. С. 24. Эта работа была переиздана: И. Попов. Труды по паптрологии. Т. 1—2. Сергиев Посад: 2004. Т. 1. С. 17—48.

жизнь. Приготавливая тела своих умерших к погребению, египтяне помещали вырезанное из камня или отлитое из золота изображение скарабея на грудь покойного в область сердца¹.

Другим значимым эпитетом *R* было слово *ḫtj* (ахти) — пребывающий на небосклоне, горизонте. Бога часто именовали Ра-Гор-ахти. О Горе речь еще впереди, а сейчас нам важно иметь в виду, что Гор считался непосредственным подателем жизни умершим и что происходил он от *R*, был одной природы с Ним. Ра-Гор-ахти — это солнце, дающее жизнь своим восходом из-за горизонта, иначе говоря, **Бог, воскреситель умерших**.

Еще одним постоянно встречающимся эпитетом Бога в Его солнечном образе является *tm*. Слово, аналогичное семитическому *TMM* — становится несуществующим (отсюда и месопотамская *Тиамат* — олицетворение первичной бездны), и одновременно исчерпывающая полнота. *TMM* — как бы иллюстрация известного даосского принципа «великая полнота подобна пустоте» [Дао дэ цзин, 45]. Атум-Ра или Ра-Атум — очень частое имя Бога в Египте с самых начал письменности². Атум — это заходящее солнце, солнце западного небосклона, прошедшее полноту дня. В стеле царя Антефа (около 2100 г. до Р. Х.) Ра-Атум именуется *imj mšrw. f* — тот, кто светит светом вечерним. Иными словами, Атум — это образ умирающего дневного светила³.

¹ S. Sauneron; J. Yoyotte. La naissance du monde selon l'Égypte ancienne // La naissance du monde. Sources orientales, T.1. Paris, 1959. P. 27.

² Об Атуме изданы два тома специальных исследований — Studien zum Gott Atum/ Ed.K.Myslewiec. Hildesheim, 1978—1979.

³ H. Goedicke. The prayers of Wakh-`Ankh-Antef-`Aa // Journal of Near Eastern Studies. Vol.50, №4, 1991. P. 237.

На первый взгляд Ра и Атум, иногда сливаясь в одном имени, порой как бы и противопоставляются к радости тех египтологов, которые убеждены в многобожности египтян. Например, в *Pyr.* 483 мы читаем: «**Был Ра владыкой двух девятиерци (богов), а владыкой человек был Нефертем (*nfr tm* — благая полнота, то есть Атум — *Авт.*)**». Но противопоставление исчезнет, если мы обратим внимание на то, что для «человек» в *Pyr.* 483 используется слово *rhyt* (рехит), часто, особенно в позднейшее время, изображаемое иероглифически птицей с поломанным крылом и означающее, по всей видимости, людей-грешников, не могущих взлететь с земли в небо. Когда, как и в этом речении «Техстов Пирамид», птицы-рехит изображены целыми и невредимыми, словом *rhyt* именуются люди вообще. Возможно, тем самым подчеркивается, что безгрешных среди земнородных нет. Принимая во внимание эти оговорки, *PT* 483 становится понятным. Под именем жизнедательного солнца — Ра — Бог есть владыка чистых бессмертных духов; под именем же солнца закатного, умирающего, Он — царь обреченного на смерть человечества.

Впрочем, Нефертум — это «благая полнота», и люди ожидали, что Бог, обрекая их на заслуженную грехами и нечистотой смерть Своим захождением, возродит бывших *rhyt* к новой жизни, когда в урочный час, побеждая тьму ночи, взойдет огнистый шар Хепри-Ра на восточном небосклоне. Не случайно древнейшие тексты указывают, что «**Нефертем — вѣтрон лотоса ѱ носа Ра**» (*Pyr.* 266), «**Нефертем (распускается) ѱ носа Ра каждодневно**» [*Shab.* 1. 52. b].

«**Я — утром Хепри, Ра — в полдень, Атум — вечером**», — часто можно встретить в религиозных

текстах Египта. «Они (боги. — Авт.) вводят (тебя), Меренра Немтиемсаф, в бытие, как (входит в бытие) Ра в имени его Хепри; ты поднимаешься к ним, как Ра в имени его Ра; ты становишься невидим для них, как Ра в имени его Атум», — говорится о победившем смерть и соединившемся с Богом человеке в Рур. 1695.

«Атум и Ра суть два различных аспекта единого Бога, являющего Себя в Солнце», — подчеркивал глубокий знаток египетских религиозных представлений Генри Франкфорт¹. Многочисленные двойные и тройные именованья Бога египтянами — Атум-Ра, Хепри-Ра, Ра-Гор-ахти, Атум-Ра-Гор-ахти — помогали простецам не ошибаться и не усматривать множественности творцов в различных названиях разных аспектов Бога. *Именуемый солнцем Бог — создатель и спаситель мира — был един.*


О том, когда египтяне начали называть Бога-Творца различными солнечными именами, у нас нет никаких достоверных данных. Модная когда-то среди египтологов идея о вытеснении почитания Атума культом Ра в связи с воцарением V Гелиопольской династии² мало доказательна, хотя при V династии и возводятся грандиозные храмы, связанные с солярной символикой Бога, — поднятые над уровнем земли замощенные площадки с громадным четырехгранным обелиском посередине. А в «Текстах Пирамид», появляющихся

¹ H. Frankfort. Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948. P. 379.

² См., например: H. Kees. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956. S. 255.

при последнем царе V династии — Унасе, имена Ра, Атума, Гор-ахти, Нефертума и Хепри часто сопрягаются и явно подчеркивается, что речь идет о единой сущности в различных проявлениях. Существует и сказка, написанная на классическом языке Среднего Царства (P. Westcar = P. Berlin 3033), в которой рассказывается о рождении первых трех царей V династии от некой Реддедет, супруги жреца Ра из местечка Сахебу, расположенного близ Иуну (библейское — Он, греч. — Гелиополь). Но из всего этого вовсе не следует, что до V династии представления египтян, по сути, были иными, что соединение имен есть идеологическая новация религиозного синкретизма, поглощение богом правящей династии бога династии предшествовавшей. Столь примитивные формы манипулирования общественным сознанием действительно многократно и много где имели место в конце XIX в. и особенно в многострадальном XX в., но переносить их в эпоху, отстоящую от современности на четыре с половиной тысячелетия, недопустимый анахронизм.

Только упадок веры в Новой Европе мог сделать из религии идеологию, то есть средство соединения дальнего с горним и временного с вечным превратить в способ управления народом в этом преходящем мире. Но в середине III тысячелетия до Р. Х. религиозная жизнь в Египте по своей напряженности и глубине совершенно не походила на европейскую конца II тысячелетия по Р. Х.

Что же касается древнеегипетских верований, то и Ра, и Атум, и Гор встречаются в личных именах буквально с появления письменности. Цари именуются Ра и сынами Ра — z3 R^c  \odot (саРа) с IV династии,

и сколь нам известно, первым этот титул употребил Джедефра (перевод имени — Незыблем он, Ра). Можно предполагать развитие внешней выразительности религиозных идей, можно заметить и новые идеи, кристаллизующиеся в Египте в века становления государственности, но процессы эти бесконечно глубже вымышленного соперничества жрецов Гелиополя со жрецами Тиниса или Мемфиса.

Интересное мнение о соотношении Ра и Атума в Египте Древнего Царства высказывали Винфрид Барта и Ганс Гедике. Для них Ра — это проявление в мире трансцендентного, пребывающего в покое Абсолюта — Атума. «Мысль о том, что Ра — это энергичное проявление с необходимостью пребывающего в покое Абсолюта, явилась в понятии Ра-Атум, то есть „Солнце Атума“ (R^c of Atum). Ра в этой формуле, часто, хотя и ошибочно именуемой синкретической, зависит от Атума — еще одного именованного, определяющего Абсолют как „Не-бытийность“, то есть сверхсущность, от глагола *tm* в негативной форме — „не существовать“, встречающегося начиная с VI династии»¹. Тогда понятие *nfr tm* можно понимать как явление божественного небытия в тварное бытие, и при таком понимании становится ясно, почему *nfr tm* — владыка рехит: он дает им дыхание жизни, он Дух Святой, исходящий от потустороннего Бога и животворящего наш мир и в первую очередь человек.

¹ H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity. Baltimore, London, 1975. P. 207. Также: W. Barta. Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit // Münchner Ägyptologische Studien. Bd. 28. 1973.

Но лучше всего об отношении к Ра-Атуму говорят сами египтяне. Вот уже упоминавшийся текст из фиванской гробницы царя XI династии Антефа, высеченный на квадратной плите известняка, в левом нижнем углу которой изображен сам царь, подносящий сосуды с пивом и молоком Хатхор и Ра:

«<Жертва, которую приносит царь

Тысячу хлебов и кувшинов пива),
тысячу быков и птиц, тысячу сосудов елеля, тысячу одежд, тысячу всех добрых вещей,

Почитаемому Ра-Атумом, светящим светом вечерним,

Почитаемому Хатхор*, <кормящей грудью на утренней заре —

Уах-анху, сыну Ра, Антефу>.

Глаголет он:

Уйдешь ли Ты, отец Ра, дондеже Ты призовешь меня?

Сокроет ли небо Тебя, дондеже ты призовешь меня?

Повели Ночи и тем, кто в ней, <дабы был я среди славящих Тебя>,

Тех, о Ра, которые возносят молитвы Тебе при восходе Твоем,

Тех, кто оплакивают Тебя при заходе Твоем.

Когда Ночь принимает меня в объятия свои,

И сковывает меня смертная тьма,

Повели, о Ра, <дабы шествие мое (с Тобой) не прекращалось>.

* Хатхор, букв. Дом Гора, собирательный образ Великой Матери.

Ибо я — представитель Твой с той поры, как соделал Ты меня владыкой жизни, — тем, кто не умрет.

Повели часам заката, дабы они хранили меня!

Повели утром, дабы хранило оно меня!

Ибо тот я, кто должен сосать млеко груди ранним утром!

Ибо тот я, кто должен сосать млеко груди ранним утром!

Тот я, кому должно дать грудь в часы заката.

(Я) — рожден в ночи, и жизнь моя сотворена
<... Отцом моим Ра>,

Который наводит страх на властителей, сияющих
отвернуть сосцы*.

Защита (моя) — Красный жар Твоего Ока,

<Когда пребываю я рядом с Тобой!...>»

Многое в этом прекрасном тексте нуждается в пояснениях, а кое-что и очень смутно для переводчика. Но главный смысл совершенно ясен: царь Антеф просит Ра не оставлять его во тьме смерти. Он жаждет припасть к сосцам Хатхор, рождающей умерших в новую, небесную жизнь (образ, напоминающий неолитическую и даже палеолитическую символику кормящей груди земли, изображения в святилищах Чатал-Хююка), жаждет быть возрожденным в Небесный мир вечного бытия, избежав козней каких-то страшных врагов, желающих отторгнуть царя от жизнедавательных сосцов.

* Буквально «bw — рога»: Хатхор часто изображалась в виде своего жертвенного животного — коровы или женщиной с рогами и ушами коровы. В египетской поэтике рога богинь часто были синонимами их сосцов, дающих млеко жизни (ср. наш «рог изобилия»).

А вот еще один гимн, принадлежащий уже Новому Царству и дошедший до нас на папирусе Анастаси II:

«Приди ко мне, о Ра-Гор-ахти,
Водительствуй мною.

Ты тот, кто творит и нет никого, творящего без Тебя,

Чтобы Ты не был с ним.

Приходи ко мне, о Атум, каждый день!

Ты — царствующий Бог!

Сердце мое простирается к Иуну (т. е. Гелиополю — Авт.)...

И сердце мое в ликовании, и дыхание мое радостно.

Каждодневные молитвы мои, прошения мои и ночные поклонения мои услышаны Тобою.

Не прекращаются прошения в устах моих и сегодня Ты внял им.

Ты один и единственный, о Ра-Гор-ахти!

Нет никого иного, подобного Тебе,

Оберегающего миллионы, спасающего сотни тысяч (т. е. всех оберегающего, многих спасающего — Авт.).

Защитник того, кто взывает к Тебе, о Владыка Иуну!

Не отвергни меня за множество прегрешений моих,

Ибо тот я, кто не ведает себя.

Безрассудный я человек.

Провожу я день, следуя желаниям рта моего, как корова, водимая травой... Но когда провожу я в молитвословии вечер свой,

Возвращается мир к душе моей...»

Ра-Гор-ахти — «творец несотворенный» — царствует не только в этом мире, мире живых, но и в ино-

бытии. Солнце, закатываясь на западе, не исчезает, но продолжает светить, восходя на ином небе, в ином мире. Так же и Творец человек не перестает заботиться, животворить свои создания по обе стороны смерти, хотя и в том мире Ему приходится бороться с силами зла и уничтожения. Символически уподобляя солнце Богу, египтяне говорили, что днем корабль Ра — *Манджет* — плывет по небесному Нилу, а ночью иной корабль — *Месектет* — с Ра на борту плывет по Нилу потустороннему в мире тех, кто переступил рубеж смерти. Смысл этого предания прост: Бог является подателем не временной только, но и вечной жизни, подателем бессмертия. Потому заупокойные молитвы Атуму-Ра называются молитвами Солнцу, упокоившемуся в жизни.

Соединение с Ра означало для умерших достижение желанной вечности и неразрушимости, ибо вечным и неразрушимым был Сам Великий Бог, спустившийся в инобытие. В «Книге Врат», интереснейшем заупокойном тексте Нового Царства (XIX—XX династии)¹, умершие восхваляют пришедшее к ним Божественное Солнце:

«Хвала Тебе, Ра-ахти, привет Тебе Вила (b3), могущественная на земле, привет Тебе, Вечность, Владыка годов, Бесконечность, которая неразрушима» [BG I, 178].

«Привет Тебе, Ра, приходи к нам Великий Бог, владыка страны мертвых!» [BG I, 228].

¹ «Книга Врат» была издана и исследована Шарлем Мейстром, Александром Пьянковым и М.П. Жуге в 1939—1962 гг. в „Memoires de l'Institut Francais du Caire“. Английский перевод выполнен: J.Zandee, The Book of Gates // Liber Amicorum / Studies in honor of professor Dr. C.J.Bleeker. Leiden: E.J. Brill, 1969. P. 282—324.

В другом месте «Книги Врат» специально подчеркивается, что Ра — это «**Великий Бог, не знающий саморазрушения**», то есть не подверженный смерти и уничтожению [BG I, 107].

Восход же солнца на восточном небосклоне прочно связывался в сознании египтян с творением мира и окончательной победой над последним врагом — смертью. В Иуну в храме Ра имелся образ первого холма, первой тверди среди хаоса вод — *bn-bn* (бен-бен); этимологически это слово, по мнению сэра Алана Гардинера, связано с понятием «сияющий». Бен-бен рисовали пирамидообразным обелиском, и он «безусловно, изображал луч или лучи солнца»¹. Как и в доисторической древности, где символика восхода запечатлелась в ориентации мустьерских погребений и в солярных знаках кроманьонца, утреннее воссияние Ра было в Египте символом творения и знамением грядущего триумфа над смертью.

«ТОТ, КТО К ЮГУ ОТ СВОЕЙ СТЕНЫ»

С Древнего Царства из «Текстов Пирамид» известно нам имя Птаха (*pth*). Очень часто встречается оно и в личных именах времени первых династий: Иру-ка-Птах (слуга сути Птаха); Мери-Птах (любимый Птахом); Сехем-анх-Птах (сила жизни — Птах) и множество иных. До полусотни личных имен, дававшихся в Древнем Царстве, содержали имя Птаха².

¹ A. Gardiner. Egypt of the Pharaohs. P. 85.


² B.L. Begelsbacher-Fischer. Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches. Im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie. Freiburg, 1981. S. 126—151.

Одного из величайших мудрецов раннего Египта, автора дошедшего до нас поучения, звали *Птаххотеп* — Птах доволен. При этом ученые давно заметили, что имя Птаха крайне редко упоминается в религиозных текстах первых веков египетской истории, но становится широкоупотребимым с Нового Царства¹.

Один из главных городов страны — Мемфис, столица царей Древнего Царства, развалины которого потрясли своей грандиозностью еще мусульман-арабов, считался городом Птаха. Его так часто и называли в древности — Хет-ка-Пта (Палата сути Птаха). Кстати, греческое *Αἴγυπτος* произошло, видимо, от этого наименования Мемфиса². Обычно полагают, что Птах — это бог той местности, где Миной была основан город Мемфис, как пишет, например, в статье «Птах» «Египтологического лексикона» Херман те Вельде: «Птах был типичным местным божеством, культ которого приобрел общеегипетскую значимость, поскольку он почитался в царской столице»³.

Храм Птаха действительно существовал в Мемфисе, должно быть, с момента основания города, но если Птах был местным, малозначимым божеством, почему цари Древнего Царства избрали его покровителем своей столицы? Скорее можно ожидать иного: новое

¹ M. Sandman-Holmberg. The God Ptah. Lund, 1946. P. 24—30. См. также первую монографическую работу о Птахе: Stolk M. Ptah. Berlin, 1911.

² Само название Мемфис — *mn nfr*  — происходит от названия пирамиды царя Пепи I и означает в переводе (Пепи) «несокрушим и прекрасен».

³ LĀ, IV, 1177.

место должно было быть освящено общепризнанным в Египте именем Ра-Атума. Но вышло иначе. Однако избрание Птаха покровителем царствующего града вовсе не привело к вытеснению старых богов и имен из священных речений. В «Текстах Пирамид», где имена Ра, Атума, Гора встречаются множество раз, имя Птаха упоминается лишь трижды: *Pyr. 560; 566; 1482*.

В *Pyr. 1482* о покойном царе просят «отца его Ра» ходатайствовать пред «славным величием, любимым Птахом, сыном Птаха, дабы мог он глаголать в пользу царя». В *Pyr. 560* и *566* речь идет о каком-то *Wr-kz. f* (букв. Тот, чье Ка велико), «дворецком Гора, домоправителе Ра, старшем (во дворце) Птаха», который снабжает пищей умершего (то есть дает ему жизнь). Существенно, что сам Птах не участвует в драматическом поединке со смертью, который ведет царь с помощью богов, в числе которых и приближенные Птаха. Та стена, что часто упоминается в прозвищах Птаха («Тот, кто к югу от своей стены» — *rsj jnb. f*), кажется, надежно отделяет его от столкновений жизни и смерти.

Но из государственной политики и из личных имен веков Древнего Царства ясно видно, что Птах очень почитался в Египте с самых начал истории. О причинах такого почитания впервые сообщает нам более поздний текст на внутреннем ковчеге некоего Икера из Гебелейна эпохи Среднего Царства [*СТ 647 (VI, 268 h-l; q; r)*]¹, в котором Птах сам говорит о себе:

«Я тот, кто к югу от своей стены, повелитель богов, Я — царь неба, Нехебкау (соединяющий с су-

¹ Ковчег хранится в Туринском музее.

тями — *Nḥb kꜣw*), правитель обеих земель, Неҳевкау, дарящий дүшам (*bꜣw*) венцы, (единство) с сүтями и начала (*šꜣw*) (бытия). Я — Неҳевкау, и жизни их в руке моей, когда я желаю, я творю — и живут они ... Ибо я — творящее слово (*Ху*), которое на устах моих и премудрость (*Сиа*), которая в теле моем... Глава моя во мне пребывает (букв. достоинство (*sḥ*) мое — в руках моих)...».

Кз. w здесь — личные сущности, сути — *ипостаси* людей и иных творений, однако об этом речь впереди.

Возвышенные слова надписи, сделанной на ковчеге Икера, подтверждаются таинственным текстом, вошедшим в египтологию под условным наименованием «Памятник Мемфисской теологии». В отличие от заупокойных текстов, время написания которых легко устанавливается, Мемфисский памятник дошел до нас в записи около 710 г. до Р. Х., выполненной по повелению царя XXV династии Шабак (поэтому второе название памятника — «Камень Шабак»)¹. В преамбуле текста, однако, ясно сказано, что он переписан с древнего, поврежденного червями кожаного свитка. Язык памятника, безусловно, древний, близкий к «Текстам Пирамид», хотя и включает в себя некоторые грамматические новшества, вкравшиеся, видимо, при многочисленных переписываниях текста. Крупнейшие египтологи, начиная с первого его переводчика — Джеймса Генри Брестеда, не сомневались, что перед ними текст Древнего Царства. «Текст этот — произ-

¹ Камень Шабак был подарен Британскому музею эрлом (графом) Спенсером в 1805 г. Он хранится ныне под номером BM 498 в экспонируемой части коллекции.

ведение Древнего Царства, но точное время его создания неизвестно. Язык его архаичен и напоминает „Тексты Пирамид“», — указывает, например, прекрасный знаток и переводчик египетских памятников Мириам Лихтхайм¹.

В этом памятнике, подробный анализ которого предстоит нам в разделе, посвященном египетским космогониям, прямо утверждается, что все боги пришли в бытие Птахом [*Shab.* 48], что Атум рожден Птахом [51—52], что Гор и Тхот суть сердце и язык Птаха, рожденные Птахом предвечно [53—54], что по воле Птаха является Нефертум у носа Ра каждодневно, то есть дается дыхание жизни всему творению. Все *k3w* замыслены Птахом в сердце его и пришли в бытие словом Его, то есть Атумом. Мемфисский трактат и СТ 647 здесь практически идентичны.

Дж. Брэстед признавался, что ему с трудом верится в возможность существования столь возвышенных богословских идей в умах людей III тысячелетия до Р. Х. Но текст свидетельствует об этом безусловно и подтверждается частым выбором Птаха в качестве составляющей личных имен и, наконец, в качестве покровителя первоначальной египетской государственности. Подтверждается он и СТ 647, и тем, что при неясной

¹ М. Lichtheim. *Ancient Egyptian Literature. Vol.I.* Berkeley, 1975. P. 51. Мнение Хермана А. Шлегеля, что Мемфисский памятник — идеологическая мистификация эпохи Рамессидов (Н.А. Schlögl. *Der Gott Tatenen.* Freiburg-Göttingen, 1980. S.110—117) не может считаться убедительно доказанным. Тем более неубедительно мнение Рольфа Крауса, что «Мемфисский памятник» — это мистификация эпохи Лагидов. — R. Krauss. *Wie jung ist Memphisitische Philosophie auf dem Shabaqo-Stein? // Festschrift Wente, 1998/99.*

этимологии имени¹ сами египтяне объясняли слово понятиями «зодчий», «строитель», «демиург», и когда хотели сказать о правителе или мастере, что он достиг совершенства, то сравнивали его с Птахом. «Умелым, словно Птах» назван, к примеру, в одном из прославляющих его памятников царь Тутанхамон (*Urk. IV, 2032, 6—7*). Главный жрец Птаха в Мемфисе носил титул *wr ḥrp ḥmtw* (ур-хереп-хемут) — великий управитель ремесел. Имя Птаха рано стало соединяться со словом *та-тенен* — поднимающаяся, возникающая земля, то есть начало творения. Птах-Та-тенен — создатель космоса.

Птах, скорее всего, был для египтян божественным первоначалом, Богом-в-Себе, Богом трансцендентным, непознаваемым. Но от Него произошло все — и боги, и люди, и само бытие. При этом творческие действия Птаха описываются теми же глаголами, что и действия ремесленника: как к литейщику, к металлу к Нему относили глагол *nḥj*, как к художнику, скульптору — глагол *ḥmw*. В Берлинском папирусе 3048² Птах прославляется в таких возвышенных песнопениях:

«Ты создал (*nḥj*) всех богов, людей и животных,
Создал (*irj*) все земли и берега морей и океана,
Ибо имя Твое — устроитель земли (*ḥmtww t3*)»
[*P. Berl. 3048, VIII, 2*].

«О Ты, сокрытый, Которого не ведает никто»
[*P. Berl. 3048, IX, 10a*].

¹ С эллинистического периода прослеживается глагол *pth* — творить, строить, создавать (*WB, I, 565, 11; GH, 298*), но, скорее всего, глагол этот вторичен от имени Бога — Птах.

² Текст и немецкий перевод гимна см. в: *Wolf, ZÄS, 64, 1928. S. 30—32.*

«Да будем молиться Ёмү (*rdj ḥknw*)! Да восхвалим Ёго...

Да помолимся пред славным образом Ёго, призывая прекрасные имена Ёго» [*P. Berl. 3048, VIII, 1, 9*].

В обыденном сознании Бог предстает всегда Богом явленным, благим, дарующим жизнь и победу над смертью. Но это лишь проявление всегда скрытого, неприступного для тварей Творца в Его сущности. Солнце прекрасно исполняло роль символа для явившего Себя Бога, но Бог был и по ту сторону явления, за той великой стеной, которая извечно отделяла Бога-в-Себе от Бога-для-нас. Египтянин не обманывался на этот счет. Он, по крайней мере в высоких духовных прозрениях, еще из доисторической древности вынес знание неприступного, запредельного Бога, замыслившего творение в непроницаемых глубинах Своих и всемогущим повелением приказавшего миру быть. Египетской мифологии известны «времена Ра», «время Геба», но словосочетание «время Птаха» отсутствует. Он — довременный образ Бога.

Птах неотделим от Атума-Ра, Нефертума, Гора. Но это — неотделенность иного рода, нежели неразрывное единство божественных явлений в сотворенном мире. Нефертум — проявление Птаха, Атум — Его мудрость и творящее слово. Их нельзя считать различными божествами, но они — разные ипостаси единой божественной сущности.

Египтяне не имели в своем распоряжении совершенного аппарата дискурсивной теологии, разработанного неоплатониками и отшлифованного ранними греческими христианскими отцами, но как могли, в доступных им образах, мудрецы первых веков истории

свидетельствовали о глубочайшей тайне Бога, создавшего мир, правящего вселенной, но остающегося за пределами всему Им сотворенному. И очень существенно, что Птах всегда изображался в образе человека-жреца с посохом *w3s* (символом власти) в руках. Запредельный Бог-в-Себе и его творение — человек — имели глубинное сходство. Образ Божий присутствовал в человеке. Египтяне Древнего Царства знали это не хуже обитателей неолитического Чатал-Хююка¹.

Понятно, почему, закладывая основания единого Египта, царь Мин решил посвятить свою новую столицу запредельному образу Бога. Он, вероятно, хотел также поднять землю из политического небытия, а возможно, и из духовной деградации. Должно быть, Мин желал стать мастером и творцом новой жизни, а лучшей опоры, чем Птах — архитектор вселенной, — в этом великом деле нельзя было и помыслить. Пройдут без малого два тысячелетия, и фараоны Нового Царства будут вступать на престол в мемфисском храме Птаха, а сам Бог обретет титул *hry st wrt* (пребывающий на троне великом), кажется, подтверждая этим ту связь, которую утвердил царь Мин между божественным пантократором и царственностью. Но от первых веков египетской истории до нас дошло слишком мало, чтобы иметь право даже на такие догадки.

Как и все священное, представление о Птахе постепенно обмирщалось, становилось литературным образом, фигурой стиля. Потому в конце II и в I тысячелетии до Р. Х. о Птахе в Египте говорят много и соединя-

¹ А. Зубов. История религий. Кн. I, с.123—124.

ют его имя в столь же длинные ряды божественных имен, как это раньше делалось с Атумом-Ра. Человеку всегда нелегко в молчании хранить тайну святыни.

«О, Птах, мое сердце полно Твоей!


Мое сердце украшено любовью к Тебе,

Как болотная топь цветущими лотосами.

Бодделал я дом свой преддверием храма твоего!»¹

ТОТ, ЧЬЕ ИМЯ СОКРЫТО

В пирамиде Пепи I в речении 579 (Pyr. 1540) впервые, сколь нам известно, Бога называют тем именем, которому в истории Египта будет суждена долгая и славная судьба: «Торопятся привратники твои, поспешают гонцы твои, ускоряют шаг глашатаи твои — возвещают они Ра, что грядешь ты, о Пепи, ты, сын Геба, (воссевший) на престоле Сокрытого».

«Сокрытый» — *Imn*  — Амон. Это имя не известно нам из первых веков египетской письменности, не встречается оно в Древнем Царстве и в личных именах. Скорее всего, имя Амон — результат сознательной богословской рефлексии², а не теряющегося в доистории обычая называния Источника Жизни и Блага, подобно Ра, Атуму и Птаху. Очень возможно, что создателями нового имени были священники великого верхнеегипетского города *Wzšt* (Уасет, Висе), египетское имя которого показалось грекам сходным с их родными беотийскими Фивами. Так и возникли в ан-

¹ A. Barucq. Daumas F. Hymnes et prieres de l'Égypte ancienne. Paris, 1980. P. 414.

² J. Spiegel. Das Werden der altägyptischen Hochkultur. Heidelberg, 1953. S. 323—339.

тичной традиции «стовратные» египетские Фивы, помимо греческих — «семивратных».

В XX в. среди египтологов было популярно воззрение, по которому культ Амона возвышался по мере роста политического влияния Фив и упадка Гелиополя, центра почитания Ра, а имя Амон-Ра явилось результатом компромисса между Верхним и Нижним Египтом. «В древнейшее время Амон был местным богом Фив, значение которого для египетской религии было столь же ничтожно, как незначителен был тогда город, пользовавшийся его покровительством», — указывал, например, И. Г. Франк-Каменецкий¹. То есть духовные искания общества принимались за идеологическую оболочку политических процессов. Подобной точки зрения придерживался даже крупнейший специалист по культу Амона Курт Зете².

Но все не так просто: «Судьба Фив и Фиванской области в эпоху Древнего Царства остается для науки одной из наиболее загадочных проблем. Так как фиванских памятников от этого времени уцелело очень мало, было бы преждевременно отрицать существование в этот период культа Амона в Фивах лишь на том основании, что Амон в этих памятниках не упоминается»³.

Во II и I тысячелетиях до Р. Х. египтяне неизменно называли фиванские храмы главными центрами почи-

¹ И. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии в Фиванский период. Вып. 1, М., 1917 // Культурно-исторические памятники Древнего Востока. Вып. 5. С. 12.

² K. Sethe. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen der ägyptischen Götterkönigs. Berlin, 1929.

³ О. Павлова. Амон Фиванский: Ранняя история культа. М.: Наука, 1984. С. 34.

тания «Сокрытого». С конца Первого переходного периода появляются личные имена, включающие слово *ʿtm*. На Туринской стеле, высеченной в ту же эпоху, о царе говорится, что он «умиротворил Амона прекрасными дарами Юга, которые он принес в благодарность за свои победы». Из эпитета *ʿtm* становится именем, одним из многих имен Бога наряду с Ра, Птахом, Гор-ахти, Атумом. Оно начинает соединяться с другими божественными именами. Наиболее устойчивым на все время Древнего Египта становится имя Амон-Ра — «Солнце Незримого», то есть незримый Бог, являющий Себя в видимом солнце.

Богословскому гению египтян в III тысячелетии до Р. Х. стало важно подчеркивать не только символическое единство образа и Первообраза, светила солнца и Бога, образом которого солнце является, но и их **принципиальное различие**. Солнце не есть Бог. Бог — это незримое солнце, а космическое светило, солнце видимое, является только его образом, знаком. Может быть, причина этого напоминания — духовное одичание народа в десятилетия смуты Первого переходного периода, забвение людьми истинной природы Бога, оплотнение, овеществление представлений об Абсолютном.

Такое «оплотнение» духовного вовсе не есть безобидный с точки зрения верующего сознания процесс. Дело в том, что, утрачивая переживание Абсолюта как реальности, потусторонней тварному миру, человек растворяет Бога в сотворенном Им бытии. Бог тогда перестает быть Творцом, он становится *частью* творения, тварью. Религиозная задача превращения творения в Творца в этом случае остается нереализуемой,

тварный мир замыкается в себе, теизм подменяется магизмом.

Может быть, дабы не произошло этой подмены, или по иной причине, но эпитет «незримый», «невидимый» начинает добавляться к «слишком вещественным» именам Творца, подчеркивая Его апофатическую сущность¹. Бога начинают именовать *imn rn.f* (Амон-ренеф) — **Тот, Чье имя сокрыто**. В гимнах о Боге египтяне говорят: «Скрывающий имя свое как Амон» [P. Leiden I, 350, 4, 21—22], «Ты тот, кто скрывает имя Свое от детей Твоих (т. е. от творений) в этом имени Твоем Амон» [P. Boulaq XVII, 5, 3—4]. Обращаясь к очень древней традиции, израильский царь Соломон говорит о Сущем: «Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле» [3 Цар. 8, 12]. «Облако и мрак окрест Его», — многократно поется в библейских псалмах [Пс. 96, 2; 17, 10—12]. В эпитете *Imn* эта традиция уходит в Египет III тысячелетия до Р. Х. Бог неприступен и непознаваем. Он **по ту сторону** сотворенного Им мира.

Дабы Творец не смешивался с творениями, пусть даже эти творения — сильнейшие духи, Его в Новом Царстве постоянно называют «Солнце Незримого — царь богов» — Амон-Ра несущий нечелюсть.

Но неприступность и запредельность вовсе не означают, что для египтян Бог «в имени Своем Амон» есть *Deus otiosus* — Бог отдыхающий, вынесенный за скобки, как у современных неписьменных народов. Напро-

¹ Апофатический (от греческого *ἀπόφασις* — отрицание, отказ) — богословский термин, означающий непознаваемый характер Бога и такие описания Его, которые строятся на отрицательных характеристиках: «Бог — не это, не то...»

тив, «Он далек для взора, но близок слухом» (т. е. Он, хоть и незрим, но слышит наши просьбы и молитвы) [P. Berlin 3049, 19—20]. «Душа (*b3*) Твоя на небе, но образ Твой на земле» [там же, 52—53]. Его называют воздухом, дыханием жизни в ноздрях всех существ: «Когда отходишь Ты, наступает смерть». В Коране сказано: «Я ближе к тебе, чем твоя шейная жила», то есть яремная вена, разрыв которой почти немедленно вызывает смерть. Но разве в египетских текстах за два тысячелетия до откровения на горе Хира не утверждается та же великая истина?

«Твоя сущность — солнце, плоть Твоя — дыхание для каждого носа, Тобою дышат, дабы жить» [Карнакская надпись эпохи Рамсеса III]¹. «Ты — небо, Ты — земля, Ты — преисподняя, Ты — вода, Ты — воздух между ними» [надпись из оазиса Харге²]. Амон — это Творец, Который Сам безначален и беспределен: «Впереди Тебя вечность и позади Тебя вечность. Ты — бесконечность <... > Ты объемлешь оба конца вечности. Нет конца бытию Твоему» [P. Berlin 3049, 142—144, 148—149]. Нет никакого иного божества, никакого рока, судьбы, которые определяли бы волю «Солнца Сокрытого», Амона-Ра. В Берлинском папирусе об этом говорится с полнейшей определенностью: «Судьба подвластна Ёму, годы в руке Ёго, богини судьбы [*rnnt mshnt*] повинуются Ёго велениям» [92—94].

Он не только «грозный, всемогущий», но и «кроткий, милосердный, любвеобильный и добросердечный Бог, внимающий мольбам, приходящий на зов» [29—31].

¹ Русск. пер.: О. Павлова. Амон. С. 12.

² Там же.

Для верующих в Него «нет гибели под Ёго защитой» [163]. «Сердца переполнены Тобою» [55]. «Они не насытятся любовью к Тебе» [7]. «Любовь к Тебе не иссякнет во веки» [127]. Не в страхе и нужде, но в радости люди славословят Бога, своего Творца [119, 46—49]. И наконец, даже наши молитвы к Нему — Его дар. «Творец наших славословий — Ты вложил их в сердца наши, создавая нас» [75—77]¹.

Берлинский папирус относится к Новому Царству и приблизительно датируется XX династией (последние два века II тысячелетия до Р. Х.), но не будем забывать, что в этом тексте восхваляется тот же «Сокрытый», которого желал ублажать дарами Юга монарх Первого переходного периода, имени которого мы не знаем. Быть может, стиль и совершенная богословская форма Берлинского папируса превосходят более ранние тексты, но суть их от этого не меняется. «Тот, Чье имя сокрыто» оставался объектом молитв, надежд и упований египтян и Древнего, и Среднего, и Нового Царств.

Чтобы понять, в чем сущность этих надежд, рассмотрим еще два текста, обращенные к Амону-Ра и сохранившиеся в так называемом Лейденском папирусе XIX династии (1301—1234).

Сотая станца

«Первый, вошедший в бытие в начальные времена,
Сокрытый (Амон), вошедший в бытие в начале —
Незнаемо таинственное естество Ёго.

Не пришел ни один бог в бытие прежде Ёго,
Не было иного бога с Ним,

Дабы мог он поведать об образе Ёго.

¹ Перевод гимна на русский язык впервые был выполнен И.Г. Франк-Каменецким. См.: Памятники. Вып.1, с. 33—39.

Нет матери у Него,
От которой могло бы быть познано имя Его.
Нет отца у Него, который бы родил Его
И который бы мог сказать — Се аз есмь.
Создавший Сам яйцо Свое (т. е. родивший себя
сам. — Авт.),

Дух, непостижимый рождением Своим,
Сам сотворивший великолепие Свое,
Бог прекрасный, Сам введший Себя в бытие.
Все боги вошли в бытие, когда Он положил начало
Себе». [P. Leiden I, 350, iv 9—11]

Двухсотая станца

«Таинственный образом, блистающий проявлениями,

Бог пречудный, многовидный.

Все боги восхваляют Его, дабы величаться
красотой Его

Непреходящей божественностью Его.

Сам Ра един с телом Его.

Он — великий, пребывающий в Иүнү (Гелио-
поле).

Зовут его Поднимающейся Землей (Та-Тенен),

И Незримым (Амон), вышедшим из бездны
небытия (Нун),

Водителем человеков.

Говорят, что Восьмерица — проявление Его,

Что Он создал Первоначальных

(Речь идет о четырех двойцах Гермополя. — Авт.)

Он произвел солнце.

Он — Атүм, Он — полнота, Он — одно тело с Ним.

Он — Вседержитель, начало сущего.

Говорят, что Душа Ёго на Небесах,
 Что Он пребывает в Преисподней (Дуат)
 И предваряет всех на Востоке;
 Что Душа Ёго на Небесах, Тело — на Западе,
 А образ — в Гермонте, возвещающий о явлени-
 ях Ёго.

Но незрим Амон, скрывает Он Себя,
 Непостижим для богов, даже цвет Ёго неизвестен.
 Безмерно превознесен Он над Небесами,
 Бесконечно далек Он от Дуата,
 И ни один бог не ведаёт истинного облика Ёго.
 Письмена не могут выразить образ Ёго,
 Никто не в силах свидетельствовать о Нем...
 Столь таинственен Он, что полнота славы Ёго не
 может быть явлена.

Столь велик, что нельзя вопрошать о Нем.
 Столь могуществен — что непознаваем.
 Смертью повергается каждый,
 Кто вольно или невольно произносит тайное имя Ёго,
 И не ведают боги, как по имени звать Ёго,
 Ибо Тот Он, чье имя сокрыто, Дух Таинственный».
 [P. Leiden I, 350, iv 12—21]

Эти два замечательных гимна свидетельствуют о том, что египтяне стали именовать Бога «*Imn*», дабы подчеркнуть, утвердить непознаваемость и неприступность Того, Кто создал мир. «Бога не видел никто никогда» [1 Ин. 4, 12] — эта мысль евангелиста Иоанна с необычайной силой и богословской глубиной утверждается за полторы тысячи лет до создания послания в станцах Лейденского папируса древнеегипетским богословом. Особенно интересно, что двухсотая станца построена на противопоставлении мнения людей

и богов о Едином как о *совокупности качеств, достоинств* и последующем утверждении, что никакими, даже самыми величественными именами не описать творениям сущности их Творца. «Бог велик»? — нет, Он превыше всякого величия. «Бог на Небесах»? — нет, Он безмерно выше небес, которые тоже создание Его. «Бог в инобытии, в Дуате»? — опять же нет, ничто не может вместить Того, кто сотворил все и по сравнению с Которым все творение ничто. В своей апофатике двухсотая станца Лейденского папируса поднимается на один уровень с творениями великого христианского мистика Дионисия Ареопагита, с отрицательным богословием Чандогхья Упанишады, со знаменитой 11-й главой Бхагавадгиты, с началом первого чжана «Дао дэ цзин»: «Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли...»

Желая выразить непостижимость Того, Чье имя сокрыто, египтянин искал все новые и новые емкие образы. Непостижимость Бога была крайне важна для него, ибо указывала на ту Его неотмирность, которой желал сопричаститься сам чтец Амона: «Ты есть самый таинственный из всего таинственного, тайна Твоя неведома»¹.

Но, вновь повторим, для египтян непостижимый в своем неприступном величии Амон не есть Бог философов, Он — не только абстрактное первоначало и трансцендентный принцип всебытия. Нет, Он — Бог живой, любящий Свои творения, слышащий молитву, протягивающий руку зывающим о помощи.

¹ Harris P. V, I. H. Lange. Der Magische Pap. Harris. Copenhagen, 1927. S. 39.

В хранящемся в Каирском музее папирусе «Булак 17», датированном XVIII династией (1550—1350), имеются гимны Амону-Ра, потрясающие своей непосредственностью. Некоторые из этих гимнов между тем намного древнее содержащего их папируса. Фрагменты текста, воспроизведенного на *P. Boulaq 17*, были обнаружены египетским археологом Селимом Хасаном на статуе, находящейся в Британском музее и датированной XIII—XVII династиями (1775—1575)¹. Тогда, в годы смуты Второго переходного периода, слова были начертаны, но кто может с уверенностью сказать, когда безымянный провидец сложил эти строки:

«Гладость Твоя в северном небе,
 Добротой Твоей исторгаются души,
 Любовью Твоей славеют руки,
 От красоты облика Твоего немеют персты,
 И в виденье Тебя забывают о себе сердца.
 Ты — единственный, сотворивший все, что есть,
 Сокрытый, единый, создавший все сущее.

Из очей Твоих произошли люди, а устами Твоими
 вошли в бытие боги.

Создал ты траву на пользу скоту и плод древес-
 ный для человека.

Сделал Ты так, что имеет рыба жизнь в реке,
 а птица — паря в поднебесье.

Ты даешь дыхание тому, кто в яйце, жизнь —
 сыну улитки.

¹ S. Hassan. Hymnes religieux du moyen empire. La Caire, 1928. P. 157—158. Полный русский перевод *P. Boulaq 17* и *P. Leiden I*, 350 отсутствует. Английский перевод см.: A. Erman. The Literature of the Ancient Egyptians. London, 1927. Немецкий оригинал книги: Die Literatur der Aegypter. Leipzig, 1923.

Комар живет благодаря Тебе,
И червь, и муха по образцу, который Ты дал им.
Снабжаешь Ты всем потребным мышей в норах,
Даешь жизнь летучим существам на каждом древе.
Слава Тебе, сотворившему все это,
Одному единственному со множеством рук,
Бодрствующему ночью, когда все люди спят,
Взыскующему доброго для творений Своих.
Сокрытый (Амон), пребывающий во всем,
Полнота и высота небосклона (Атум и Гор-ахти)!
Ничтожны все молитвы, когда глаголят:
— Слава Тебе, истощившему Себя нас ради!
— Привет Тебе, сотворившему нас!

Хвала Тебе за все творение Твое, хвала Тебе за
все чужеземные страны!

От высоты небесной до преисподних земли, до
вездн Зеленого моря!» [P. Boulaq 17 vi-vii]

Создание мира — великий дар, а не естественный процесс, и египтянин не устает благодарить «Того, Чье имя сокрыто» за то, что Он явил себя в творении (см. рис. 13 «Амон на престоле, перед ним — царь Тутмос III. Роспись из храма царицы Хатшепсут и Дейр-эль Бахри. Каирский музей»).

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЙ МОНОТЕИЗМ

Русский богослов Владимир Николаевич Лосский подчеркивал, что «политеизм есть лишь низший аспект монотеизма»¹, а Мирча Элиаде как-то заметил, что политеизм — это опыт иерофаний (явлений священного)

¹ В. Лосский. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 200.

в различных частях космоса без попытки свести этот опыт в единство.

Однако египтяне, как мы уже могли увидеть из текстов, успешно *сводили в единство* опыт локальных космических иерофаний. Амон-Ра, Птах, Атум были для них *всем* — творцами вселенной, единственными хранителями миропорядка, спасителями людей от неизбежности смерти. Но так как не может быть нескольких единственных, то, следовательно, речь идет об одной сущности в различных ее проявлениях. Этим проявлениям египтяне и давали разные имена, отчетливо сознавая при этом, что все они, восходя к единой сущности, выявляют отдельные силы и качества непознаваемого Бога: «Что касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас нисходят, но нас к Его неприступной сущности не приближают»¹.

Когда христиане называют Высшее начало всяческого бытия Сущим, Господом, Творцом, Вседержителем, Царем Небесным, Отцом, когда мусульмане дают Аллаху девяносто девять прекраснейших имен, они ни на минуту не сомневаются, что за всеми этими именами и прозваниями стоит Единый, Сверхсущностный, абсолютно непознаваемый Бог.

«Он — Ум, превышающий ум, и Имя, превосходящее всякое имя. „Имя ведь Мое, — говорит Он, — Я не сказал им“ (ср.: Исх. 6, 3), почему Он и безымянен для всех. Также и не “сущий” Он: ведь если Он Сам творит сущее из не сущего, то Он не принадлежит к сущему, но выше сущего. Когда же Он говорит: „Я есмь Сущий“

¹ В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 28.

(Исх. 3, 14) — надо достойным образом помнить о Его безначальности и бесконечности, а также и непостижимости», — писал в VII в. в схолиях к Дионисию Ареопагиту замечательный христианский богослов Максим Исповедник¹.

Почему же многие исследователи отказывают египтянам в переживании за многими именами Единого начала, в чем никогда не решатся отказать христианину или мусульманину?

Тому есть несколько причин.

Во-первых, занимающихся Египтом смущает четкое изобразительное отличие отдельных образов Бога. Иконографически Амон несхожен с Птахом, и оба они несхожи с Ра-Гор-ахти, с Хепри, с Хнумом. Но смущать это должно не больше, чем различная фонетика имен Бога. В те времена, когда люди еще не овладели письмом, но уже умели рисовать, они монументализировали образ изобразительно. Поэтому во многих древних традициях имя и изобразительная форма устойчиво связаны. Эту устойчивую связь впоследствии станут именовать *канон* (от греч. *κάνων* — отвес, мерило, образец).

Во-вторых, в различные эпохи в разных частях Египта Богу предпочитали давать разные определения: в Гелиополе — Атум-Ра, в Фивах — Амон-Ра, в Мемфисе — Птах. Впрочем, это всегда была только тенденция, а не обязательная норма: в историческое время все имена свободно употреблялись по всему Египту. Мы не можем сказать определенно, что в этой тенденции первично — привычка жителей той или иной области долины Нила величать Бога по-своему или же существование местного святилища, где чтили Бога в том

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. С. 15.

или ином Его имени. Но нам не известно ни одного случая, когда египтяне утверждали бы, что «на самом деле» Единый Творец не тот, а этот, не Амон, а Ра, не Птах, а Гор. Известно прямо противоположное — постоянное слияние имен-эпитетов в ряды, как, например, на стеле сфинкса Тутмоса IV. «Воззри на меня, узри меня, сын мой Тутмос, — обращается сфинкс в тонком сне к будущему царю, — Я отец твой Гор Небосклона — Хепри-Ра-Атум, который даст тебе царство на земле, (поставит тебя) во главе всех живущих» [Urk. IV, 1542]. Таких примеров в Египте бесчисленное множество.

В-третьих, некоторые ученые до сих пор остаются стихийными или даже сознательными сторонниками прогресса в религиозной сфере в смысле Гегеля или Тэйлора. А при таком взгляде политеизм, как низшая форма, должен предшествовать монотеизму, как форме более высокой. Поскольку исторических сообществ древнее Египта и Шумера нет, то где еще, как не в долинах Нила и Евфрата III тысячелетия до Р. Х., искать политеизм?

И наконец, в-четвертых, для ряда исследователей, придерживающихся христианских или иудаистских убеждений, представить себе монотеистическую религию, существовавшую до Авраама — «первого монотеиста», — вероучительно нелегко. А Египет, часто упоминаемый в Библии и у Отцов Церкви в качестве страны классического многобожия, страны рабства и соблазна для богоизбранного народа, согласиться считать единобожным тем более трудно.

В учебной литературе, в популярных и общих энциклопедических изданиях многобожие египтян обычно утверждается как общеизвестный и безусловный факт.

«Египтяне поклонялись многочисленным богам», — без каких-либо оговорок объявляют авторы учебника «История древнего мира» для 5-го класса российской средней школы¹.

«Многочисленные божества, почитавшиеся в различных местностях, олицетворяли различные природные силы и общественные явления. Небо представлялось женщиной или коровой, земля и воздух — мужскими божествами <... > Явления природы воспринимались как отношения различных божеств. Некоторые боги в древности почитались египтянами в виде животных и птиц», — указывала, опять же без дальнейших уточнений, И. А. Лапис в лекции по культуре Египта в первом томе рассчитанной на университетскую аудиторию «Истории Древнего мира»².

Однако среди специалистов по древнеегипетской религии столь безусловные утверждения ее многобожного характера не часты. И далеко не все египтологи соглашались с решительным мнением К. Дж. Блекера, что «древнеегипетская религия всегда имела политеистический характер»³.

Напротив, немалое число египтологов убеждено в существовании в Египте монотеистической традиции. Одни полагают, что традиция эта была всегда и притом главенствовала или сосуществовала с полите-

¹ А. Вигасин, Г. Годер, И. Свенцицкая. История Древнего мира. М.: Просвещение, 1993. С. 50. Сравн.: Albright W.F. From the Stone Age to Christianity (Anchor Books), 1957.

² И. Лапис. Культура Древнего Египта // История Древнего мира. Т. I. Ранняя древность. М.: Знание, 1983. С. 258.

³ C.J. Bleeker. The Religion of Ancient Egypt // Historia Religionum. Vol. I. Leiden, 1969. P. 53.

измом¹, другие — что первоначальный монотеизм египтян впоследствии «зарос» многобожием². Александр Морэ в духе характерной для начала XX в. теософской эзотерики писал, что для жрецов и посвященных в Египте был монотеизм, а народ коснел во многобожии³. Следует отметить, что наличие тайных культов⁴ в Египте учеными ныне отрицается. Тайным было только колдовство.

Во второй половине XX в. главенствующими стали три точки зрения: одни египтологи усматривали постепенное усиление в Египте монотеистической тенденции, окончательно утвердившейся в Новом Царстве после неудачной попытки религиозной реформы Эхнатона (XVIII династия); другие восприняли предложенную индологом Максом Мюллером теорию генотеизма, в соответствии с которой во время обращения к любому богу молящийся полагает наиглавнейшим именно его, а всех прочих — вторичными и из него

¹ *H. Junker. Giza II. Wien-Leipzig, 1934. S. 47 f.; H. Junker. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift) // APAW, N23 Jrg. 1939. Berlin, 1940. S.25—37; P. Virey. La religion de l'ancienne Egypte. Paris, 1910; E. Drioton. Le monothéisme de l'ancienne Egypte // Cahiers d'histoire égyptienne. Caire, 1948. №1. P. 149—168; S. Morenz. Gott und Mensch im alten Ägypten. Heidelberg, 1965. S.116; J. Vergote. La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens // La sagesse du Proche Orient ancien. Paris, 1963. P. 167* У. Бадж. Египетская религия. Египетская магия. М.: Новый Акрополь, 1996. С. 12 и след.

² *P. Pierret. Les interprétations de la religion égyptienne // Musée Guimet. Annales. T. 20. Paris, 1906. P. 15—50.*

³ *A. Moret. Mystères égyptiennes. Chalon sur Saône, 1911.*

⁴ Не путать с мистериями, открытыми для всех, получавших посвящение, а таковыми были, по всей видимости, все коренные египтяне и кое-кто из иноземцев.

возникшими¹; а третьи находили все новые аргументы в пользу изначального почитания египтянами Единого Бога.

Приверженец первой позиции, немецкий исследователь Эберхард Отто отмечал, что «в позднюю эпоху египтяне усматривали деяния различных божеств как проявления безымянной божественной силы, пребывающей по ту сторону их»². Эту же точку зрения утверждал в своих исследованиях другой замечательный германский египтолог Зигфрид Моренц: «Убеждение в том, что за бесчисленными божествами пантеона пребывает Единственный Бог, все более крепло (в Египте. — *Авт.*). Простые верующие люди возносили свои молитвы одному Богу; богословы наделяли этого Бога, какое бы имя Он ни носил, высшей и всемогущей силой; из богатой сокровищницы (египетской иконографии. — *Авт.*) они подыскивали соответствующие Ему образы и утверждали диалектическое единство между Единым Богом и многочисленными божествами пантеона»³.

Сторонник второго воззрения, русский египтолог Александр Пьянков отмечал, что «исторически каж-

¹ Объясняя введенное им понятие «генотеизма», Макс Мюллер писал: «Отождествлять Индру, Агни и Варуну — это одно, это синкретизм, а обращаться к Индре, Агни и Варуне как к единственному богу, на время совершенно забывая о других богах, — это совершенно другое; именно эту-то фазу, вполне развитую в гимнах вед, я и желал окончательно отличить, дав ей отдельное название, и назвал ее генотеизмом». (*М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. С. 58.*)

² *E. Otto. The Conception of God in Egypt in the Late Period // Forschungen und Fortschritte. Bd. 35. Berlin, 1961. P. 278.*

³ *S. Morenz. Egyptian Religion. Ithaca (N.Y.), 1996. P. 149.*

дый бог был склонен возрастать до вседержительства, до всецелой полноты божественного <...> Все иные божества поглощались тогда этим богом, превращаясь в одно из его качеств, в его частное проявление»¹.

Однако серьезный анализ египетских памятников не позволяет ограничивать монотеистическую тенденцию лишь Новым Царством или превращать египетских поэтов и священников в глуповатых простецов, способных каждого бога в момент молитвы считать главным и в то же время верить, что равноглавных богов множество. Хотя и ясное артикулирование единобожия в послеамарнский период, и именование Творцом и Господом равно и Амона, и Ра, и Гор-ахти, и Хепри, и Птаха суть безусловные реальности египетской религии, они, дабы быть объясненными, требуют более продуманной интерпретации.

Прекрасный знаток древнеегипетских древностей сэр Уоллис Бадж решительно подчеркивал: «Изучая древнеегипетские религиозные тексты, читатель может убедиться, что египтяне верили в Единого Бога, самосущего, бессмертного, невидимого, непостижимого, творца неба, земли и подземного мира, создателя моря и суши, мужчин и женщин, животных и птиц, рыб и пресмыкающихся, а также бестелесных существ — вестников, исполняющих Его волю и слово. Именно эту часть их воззрений следует признать основополагающей... ибо на ней базировалась религия и теология в целом. Надо также отметить, что, как бы далеко в прошлое мы ни углублялись при изучении египетских текстов, вряд ли мы когда-нибудь дойдем

¹ A. Piankoff. The Litany of Re / Egyptian Religious Texts and Representations, vol.4. New York, 1964. P. 5.

до той эпохи, когда этого замечательного верования не существовало»¹.

Русский ученый И. Г. Франк-Каменецкий в предисловии к исследованию памятников египетской религии фиванского периода писал: «Амон-Ра был в истинном значении слова национальным богом. <...> На нем преимущественно сконцентрировалось религиозное сознание эпохи, смутно предугадывая в его образе воплощенного в национальные черты единого Творца и Вседержителя мира. Монотеизм отождествленного с Амоном солнечного Бога не был более богословской доктриной, доступной лишь немногим посвященным, а стал живой религией народа. <...> Однако достигший наивысшего развития в Фивах в эпоху Нового Царства космический монотеизм не является оригинальным продуктом религиозного творчества этой эпохи, а представляет собой лишь дальнейшее развитие и углубление религиозных воззрений, в корне своем восходящих к глубокой древности. <...> Египетская религия с древнейших времен таила в себе стремление к постижению Единого Бога»².

Эти мнения египтологов первой половины XX в. подтверждает крупнейший современный знаток египетской теологии Эрик Хорнунг: «Мысль, что все боги в конечном счете являются проявлениями или ипостасями некоторого Божества, многократно появляется в египетском богословии и религиозной поэзии, особенно в эпоху Нового Царства. <...> С конца Древнего Царства солнечному Богу молятся под разными

¹ У. Бадж. Египетская религия. С. 12.

² И. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии. Вып. 1. М., 1917. С. 4—5.

именами как божеству наиважнейшему и как создателю и держателю всего движущегося и недвижимого»¹.

Действительно, хотя Новое Царство дает нам бесспорные свидетельства монотеистических воззрений, но и в Среднем, и в Древнем Царствах мы также находим примеры, говорящие о единобожии, может быть, не всегда так ярко выраженные и не столь настойчивые, как строфы папируса «Булак 17», станцы Лейденского папируса I. 350, гимны из оазиса Харге или из храма в Эсне, но не менее ясные и глубокие. Не следует забывать, что для общеизвестного не требуются длинные аналитические изыскания, достаточно лишь намека, чтобы в уме слушателя проявился желаемый образ. А все, что имеет отношение к божественному, и вовсе страшится слишком большой ясности в силу принципиальной невыразимости Сверхсуществования.

Другой современный немецкий египтолог Ян Ассман указал на присутствие в Египте с древнейших времен как «имплицитной теологии», растворенной в ритуале, в священнодействии, так и «эксплицитной», ясно выраженной в богословских сочинениях². По мере усложнения, «старения» египетской культуры многое «имплицитное» эксплицировалось, проговаривалось внешним образом, как бы страшась быть непонятым или утраченным. Потому-то и появляются

¹ E. Hornung. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. New York, 1982. P. 53—54.

² J. Assmann. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart, 1984. Русский перевод: Я. Ассман. *Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации*. М.: Присцельс, 1999.

в Новом Царстве чеканные богословские формулы, подобные началу трехсотой станцы Лейденского папируса I, 350, которое сэр Алан Гардинер назвал «утверждением Божественной Троицы как Единицы»¹: «**Всех богов три : Амон, Ра и Птах, и нет среди них второго. «Бокрытый» — зовут Его в имени Его Амон, Он — Ра ликом, а телом Своим Он — Птах** [P. Leiden I, 350, iv 21—22].

Или молитве, сохраненной папирусом Честер-Битти IV:

«Хвала Тебе, Амон-Ра-Атум-Гор-ахти!

Ты рек устами Своими и пришли в бытие все люди, все боги,

Все скоты большие и малые в полноте их,

И всё, что летает, и всё, что движется.

Ты — как пастырь, во главе всего,

Заботящийся о тварах твоих в веки вечные.

Тела полны красотой Твоей, очи смотрят Тобою.

Дарован страх Твой утробе каждой,

И все сердца, обращенные к Тебе, навек блаженны.

Каждый живет, лишь взирая на Тебя!» [P. Chester Beatty IV, 5—10].

Многие ученые, пишущие о представлениях египтян о божественном, не отрицая в принципе монотеистический строй египетской религии, стараются все же подчеркнуть, что это единобожие не совсем настоящее. Для его описания они используют термины «космический монотеизм», «солярный монотеизм», как бы противопоставляя его «совершенному» монотеизму Библии и Корана.

¹ A. Gardiner. Hymns to Amon from a Leiden Papyrus // ZÄS, Bd. 42, 1905. S. 36.

Однако термины «космический монотеизм» и «солнечный монотеизм» не несут в себе никакого особого теологического смысла. Если есть один Бог, творец и держатель мира, то и солнце, и космический строй, и все стихии равно подвластны Ему, и тогда это *просто* монотеизм. Если же люди верят во многих самовластных богов, которые находятся друг с другом в сложных, подчас конфликтных отношениях и при этом ни один из них не считается создателем бытия (такой религиозный тип нам наиболее хорошо известен по Олимпийской религии классической Эллады), то можно уверенно говорить о политеизме, многобожии.

Карл Блеекер хотя и был убежден в политеистическом характере веры египтян, не мог не констатировать, что «египетские боги большей частью имеют немифическую природу, то есть никакие существенные предания не соединены с их именами». История Осириса, продолжает ученый, является исключением из этого принципа только благодаря «литературному таланту и фантазии Плутарха»¹. В действительности же отсутствие «похождений богов» — наилучшее свидетельство того, что это вовсе не боги в греческом смысле, то есть не отдельные сверхъестественные личности, подобные тотемным предкам австралийцев, но качества или силы одной Высшей Сущности.

Никаких конфликтов верховных богов друг с другом, сходных с борьбой Зевса с Кроном, Крона с Ураном, Прометея с Зевсом, в Египте нам не известно. И Агум, и Ра, и Амон, и Птах воспеваются в качестве творцов и держателей мира не враждебными друг дру-

¹ C. J. Bleeker. *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*. Leiden: Brill, 1967. P. 19.

гу конфессиональными группами, но одними и теми же египтянами в гимнах, соседствующих на одних и тех же папирусах. И намного вернее, чем надуманный и искусственный генотеизм, объясняет этот факт предположение, не раз заявленное самими египтянами, что все эти имена суть только проявления Единого. Потому-то и можно славить Творца под любым достойным и подходящим к случаю и месту именем, потому-то и можно соединять эти имена в длинные ряды, причем грамматически единственным числом. Например, в заупокойной формуле в обращении к Птаху-Сокару-Осирису объявляется: «Да приносит он (*dj. f*) жертвы», — а не «Да приносят они (*dj. sn*) жертвы». Формула с использованием множественного числа крайне редка. Эти хорошо известные египтологам факты свидетельствуют не о наивности египтян, не о «коварстве жрецов» и не о беспринципном синкретизме невежественной толпы, но о сознании присутствия за множеством иерофаний единого Первоначала.

Другие боги воспринимались как образы, имена (*rw*) почитаемого Единственного Бога. «Царь единственный, сущность богов, носящий множество имен, число которых незнаемо», — писали египтяне о Творце [*P. Boulaq 17, ix, 4*]. «Для египтян различные боги с их особенными именами были всего лишь ипостасями или проявлениями Единого, Которого они именовали *ntr*», — точно указал Жозеф Вергот¹. И именно поэтому, начиная с конца Древнего Царства, «все боги-творцы носили солярные атрибуты и именованья»². Классик немецкой египтологии Ген-

¹ J. Vergote. La notion de Dieu. P. 167.

² E. Hornung. Conceptions of God. P. 55.

рих Юнкер не устал утверждать, что под именами Амона, Атума, Гора и Птаха изначально почитался в Египте единый «наидревнейший Бог» (*ntr wr*)¹. Средствами иконографии и ономастики египтяне старались подчеркнуть, что за множеством проявлений и сил они не перестают различать Нечто Единое и Простое.

И когда известный специалист по египетской религии Рудольф Антес пишет: «Представление о Боге как о правителе мироздания не существовало до того, как царство Гора утвердилось около 3000 г. до Р. Х.; и, более того, открытие единого Бога (*the universal god*) произошло не вдруг, но было результатом объединения страны Египта»², — он доказывает прямо обратное. Ведь мы не имеем ни одного текста, написанного до начала III тысячелетия до Р. Х., и потому о существовавших тогда представлениях о божественном можем судить лишь по данным археологии и позднейшим письменным памятникам. Памятники археологии слишком грубы, чтобы на их основании с безусловностью судить о наличии политеистических или монотеистических представлений, а первые же связанные тексты и «имплицитной» и «эксплицитной» теологии, как указывает и сам Антес, уже знают Единого Бога, правителя мироздания. Идея же, что Небесное Цар-

¹ H. Junker. Die Gotterlehre von Memphis (Schabaka Inschrift). Berlin, 1940. S. 25—37; 76 ff.; H. Junker. Alten Ägypten // Christus und die Religionen der Erde / ed. F. König. Bd.2, 1. Vienna, 1951. S. 570 ff. Эту точку зрения оспаривал Герман Кеес. См.: H. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956. S. 270—278.

² R. Anthes. Egyptian Theology in the Third Millenium B.C. // JNES, vol. XVIII, № 3 (Jul. 1959). P. 171.

ство возможно лишь как проекция царства земного, высказанная, как известно, еще Аристотелем [*Политика* I, 1, 7], не более чем предположение, следующее из определенных мировоззренческих установок его автора.

И глубочайшее богословие «Мемфисского трактата», провозглашающее Птаха единым Творцом и Судьей вселенной, и немного наивные в своем «домашнем» благочестии поучения Гераклеопольского царя царевичу Мерикара, объясняющего сыну:

«Проходят поколения человек за поколениями,
Но сокрыл Себя Бог, ведающий нравы людские,
Никто не в силах отвести десницу Владыки воздаяния,

Хватает Он тех, кого видит очами.

Должно почитать Бога на путях Его,

Чтить образы Его сотворенные из камня,

Рожденные из меди <...>

Трудись ради Бога и Он поравняется для тебя,

Приноси жертвы обильные, украшающие алтари,

Высекай на камне слова,

И этим сохранишь имя твое —

Знает Бог того, кто трудится для Него». [*Мерикара*, 123—125; 129—130.]

Все эти тексты, донесшие до нас верования египтян III тысячелетия до Р. Х., равно свидетельствуют о распространенности почитания в то время Единого Бога в долине Нила.

Исследователь древнейших памятников египетской письменности Петер Каплони обратил внимание, что в личных именах III тысячелетия до Р. Х. почти никогда не употребляется слово «боги» во множественном

числе, но или Бог — *ntr*, или Господь — *nb*, или местоимение третьего лица единственного числа — Он, или конкретное божественное имя¹:

Imz-jb-ntr — Бог благорасположен

Jndw-ntr — Богом спасенный

Jrj-ntr — Богом созданный

Jht-ntr — Собственность Бога

Jht-w^c — Собственность Единственного

ʿz-bzw-ntr — Велико могущество Бога

Bnr(t)-ntr — Милость Божия

Mrj-ntr — Любимый Богом

ʿnh ntr — Живущий Богом

Nj-ʿnh-ntr — Бог владыка жизни

Nfr-ntr-wd-ʿnh — Прекрасен Бог, дарующий жизнь

Htp-ntr — Бог милостив

Šps-ntr — Славен Бог

Nbj — Мой Господь

ʿnh-f — Он живет

Rdj-f — Он дал

Szh-ntr — Бог приблизился.

В этих именах запечатлено древнейшее египетское богословие, и оно монотеистично.

Примечательно, что в письменных памятниках Египта III тысячелетия до Р. Х. существительное *ntr* часто появляется в форме единственного числа в личных именах и в поучениях (Кагемни, Птаххотепа, Мерикара), а в храмовых, заупокойных и иных сугубо религиозных текстах мы намного чаще встречаем не абстрактное понятие, но конкретное божественное имя.

¹ P. Kaplony. Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit. Bd. 1—3. Bd. 1, S. 379—672 // Äg.Abh.8, 1963; Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit // Äg.Abh. 15, 1966. S. 40—41.

Причина этой закономерности, видимо, в том, что дидактика и ономастика не предполагают призывания Бога, но только *разговор о Нем* или определение отношений Бога с носителем имени. В обоих случаях о Творце можно говорить в третьем лице. Когда же египтянин *призывал* Бога, он обращался к Нему в категориях второго лица и искал взаимодействия, синергичности с Ним. Для призывания, для просьбы и благодарения необходимо личное название, иначе говоря, потребно *имя*. И вот, обращаясь к Единому Богу, египтянин просил Его явить ему какую-то из Его сил, одно из божественных качеств. Желая этого, он именовал умонепостигаемого Бога Агумом, Хепри, Птахом, Амоном и иными «прекраснейшими именами».

Размышляя о совмещении богословского дискурса с «практическим» благочестием в Древнем Египте (тема исключительно близкая для лютеранской мысли), Зигфрид Моренц указывал: «Египетское богословие... существовало для нужд верующих, поскольку оно облегчало им непосредственное переживание египетских божеств. Оно могло осуществлять это, так как раскрывало источник силы богов, которым молились люди, и в конечном счете являло (равно как и скрывало) Единого Бога, который стоял за бесчисленными божествами пантеона»¹. Если мы, уточняя, добавим к этому, по сути очень верному замечанию, что бесчисленные божества были или местными проявлениями Единого Бога, или разнообразными его энергиями и египетские богословы, поддерживая в народе это знание, тем самым не давали простецам рухнуть в политеизм и демонолатрию, тогда вывод немецкого ученого может считаться исчер-

¹ S. Morenz. Egyptian Religion. P. 158.

пывающим решением вопроса о соотношении единобожия и многобожия в Древнем Египте.

Что же до многочисленных духов, которых египтяне также именовали богами — *nṯw*, то между ними и Богом Творцом всегда проводилось строгое различие. Египетские тексты многократно подчеркивают, что такие боги — сущности сотворенные, созданные Единым. «Очами Твоими вошли в бытие люди, а устами Твоими созданы боги, Господин правды и отец богов, сущность всех богов», — именуют Амона гимны папируса Boulaq 17, а в гимне Берлинского папируса 3049 провозглашается:

«Ты Бог, произведший богов, —

Ты их всех сотворил.

Воздевают они руки свои, прославляя Тебя!»
[P. Berlin 3049, 120—122].

В «Текстах Ковчегов» один из таких богов — сотворенных духов — повествует о себе: «Воистину, я — один из обитателей солнечного сияния, я — дух (Ах), приведенный в бытие и сотворенный из тела Бога. Я — один из тех богов или духов, обитающих в сиянии солнца, которых создал Атум из плоти Своей, и тех, которые вышли в бытие из корня глаза Его (иными словами, дух утверждает, что он один из богоугодных духов и людей, поскольку именно люди вошли в бытие из корня глаза Творца. — Авт.), которых Атум сотворил, и соделал духами. Лица их создал Он, когда был Он единственным в Нуне, дабы могли они пребывать с Ним. Я тот, кто провозглашает о Нем, когда выходит Он из-за горизонта (т. е. начинает создавать материальный мир, образом чего ежедневно являлся солнечный восход. — Авт.). Я — внушающий трепет пред Ним

богам и дүхам, силам и образам. Я — один из тех змеев, которых сотворил Единый Господь до того как Исида вошла в бытие, дабы дать рождение Вышнему (Гору). Я был создан могучим, обновленным в юности моей и полным сил. Отличен я от иных существ, обитающих в сиянии солнца, от дүхов, вошедших в бытие вместе со мною. Сделал я образ свой подобным образу божественного сокола, и одарил меня Вышний силой Своей, дабы мог я исполнять воления Его пред Осирисом в Иновытти» [СТ 312, IV, 74—77].

К этому интереснейшему тексту конца III тысячелетия до Р. Х.¹ нам еще придется возвращаться, и пока не все в нем вполне прозрачно, но то, что могущественные боги-духи суть творения Единого и по своим характеристикам удивительно близки высшим ангельским силам ветхозаветной и христианской религии, вполне очевидно.

Максим Исповедник говорит о Едином Творце и духах почти в формулах этого древнеегипетского гробничного текста:

«Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит. Ибо сокрытая для всех божественность Единого Бога есть богоначальная сила, начальствующая над так называемыми богами — ангелами ли, или святыми людьми, — в соответствии с чем

¹ А. Мэйс и Г. Уинлок, исследовавшие самый древний из трех гробов, на которых найден был этот текст [фрагментированный гроб некоего Беба (Bb) из Дендеры (Каирский музей N 28117)], датировали его VII династией, то есть временем тяжелой смуты начала Первого переходного периода. См.: A.C. Mace, H.E. Winlock. The tomb of Senebtisi at Lisht. N.Y.: The Gilliss press, 1916. P. 51.

Творцом тех, кто становится по причастию богами, является божественность-в-собственном-смысле-слова, поистине из себя беспричинно сущая»¹.

Как и в позднейших религиях строгого монотеизма, в Древнем Египте старались не упускать принципиального различия между многоименным единым сверхсущностным Богом, Творцом и Держателем вселенной и сотворенными Им «богами по причастию» — духами и победившими смерть человеками. Но так же, как и в позднейшие эпохи и в иных религиях, различие это на практике время от времени умаялось, стусшеывалось, а порой в народном благочестии отдельным именам, а то и сотворенным духам и достигшим святости человекам начинали поклоняться как божественности-в-собственном-смысле-слова. Достаточно вспомнить безуспешную борьбу ревнителей строгой ортодоксии с культом святых друзей Божиих — *вали* в исламе или причудливые представления о лицах Троицы и непорочном зачатии в русском народном православии².

Разномыслие египтологов в отношении представлений о Боге в Египте во многом объясняется тем, что для их реконструкции используются все доступные источники от богословски изошренных сочинений до народных стихов и сказок. Понятно, что ждать полного единообразия от столь разнообразных текстов невозможно. Но так же как христианство нельзя реконструировать по «Голубиной книге» или даже по деяниям

¹ Максим Исповедник. Схолии к 1 главе «О божественных именах» Дионисия Ареопагита. См.: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Т. 1. СПб., 1995. С. 13.

² В качестве примера см.: Г. Федотов. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991.

Стоглава, так нельзя адекватно понять и египетскую религию по источникам времен духовной деградации и по наивным простонародным памятникам.

Как и в любой человеческой культуре, в Древнем Египте не прекращалась борьба теистической и демонистической тенденций, и последняя временами почти побеждала. Но, судя по лучшим и наиболее возвышенным памятникам всех трех тысячелетий древнеегипетской истории, знание Единого и стремление к соединению с Ним любой ценой никогда не исчезали.

В этих наивысших творениях египетского религиозного гения с безусловностью утверждается, что Бог един, что Он — создатель всей жизни и всего существующего, владыка времен, ведущий в вечность. Его не схватишь рукой, действия Его полны тайны, и ничто не может воспрепятствовать им. Он — царь в Фивах, князь в Гелиополе и Великий Венценосец в Мемфисе. Он невидим, но Он внимлет молитвам. Он благосклонен к людям, когда они живут как должно. Он сокровенен, и образ Его неизвестен. Один Он, и нет иного, подобного Ему. Он — не *primus inter pares*. Он — Бог единственный. Все остальное — и боги, и люди, и земля и небо — лишь творения Его.

Так думали египтяне и на пороге истории в начале III тысячелетия до Р. Х., так исповедовали они и в славную эпоху Нового Царства, ту же веру хранили и в последующие века государственного упадка, с ней встретили они и зарю христианского благовестия. И чтобы яснее осознать это, нам следует теперь обратиться к древнеегипетским теогониям и космогониям. Попытаться понять, кто и как, по древнеегипетским представлениям, создал Вселенную и все, что наполняет ее.

Глава 3

ОТ НЕБЫТИЯ К БЫТИЮ

ОТКУДА ЗНАЕМ МЫ О КОНЕЧНОСТИ МИРА?

Когда мы говорили о верованиях доисторического человека, то практически не касались представлений древнейших людей о происхождении мира видимого и невидимого. Внеисторические люди, современные нам неписьменные народы, уделяют сравнительно мало внимания космогоническим вопросам, предпочитая начинать разговор не с момента творения мира, но со времени оформления его духами¹.

Космогонические и теогонические представления столь абстрактны и сложны, что на основании скудных археологических находок воссоздать их невозможно. Даже художественно они могут отображаться только в символических, весьма условных образах, первообра-

¹ А. Зубов. История религий. Кн.1. С. 206—209.

зы которых мы ныне, как правило, не в состоянии распознать. Да и сами символы безусловно соотнести с представлениями о творении мира редко удается. Но можем ли мы утверждать равнодушие древнейшего человека к проблеме космогенеза лишь исходя из того, что эти вопросы мало занимают ум современного дикаря и не отпечатались в археологическом материале палеолита и неолита?

Отметим, кстати, что распространенные, особенно в позднем неолите и мегалите, солярные и астральные символы собственно к творению мира никакого отношения могут и не иметь — и в современных религиях, и в прошлом солнце, луна, звезды сами по себе были и остаются излюбленными образами божественного, знаками инобытия. Их изображения еще не свидетельствуют нам, что древний художник и современные ему зрители задумывались над вопросом, откуда мир, кто вывел на небо звезды, с чего началось все разнообразие жизни, как воздвиглись горы, потекли воды, пошли в недостижимой высоте дневное и ночное светила.

Мысли о том, что мир имеет начало, что он не вечен, что есть некое состояние, противоположное нашей бытийности, которое мы, заключенные в бытие, способны определять только отрицательно, как *не-бытие*, и что это *не-бытие* и есть причина нашего бытия, — мысли эти отнюдь не просты и потому, по мнению многих ученых, сами собой на ум прийти не могут.

«Хотя мысль о том, что мир имеет какое-то начало, прекрасно известна нам, она в действительности достаточно необычна, чтобы принимать ее, — писал в начале статьи „Древние передневозточные космогонии“ С. Г. Ф. Брэндон и продолжал: — Ясно, что она не мо-

жет основываться ни на каком человеческом свидетельстве, современном событию (т. е. творению мира. — *Авт.*), и не самоочевидна. Мы знакомы с ней с детства, поскольку в христианской традиции культуры, взрастившей нас, она издревле занимает видное место. Но, непосредственно обратившись к собственному сознанию, мы тут же заметим, что противоположной мысли, а именно что мир существовал *всегда*, придерживаться нам более естественно. Наш опыт окружающего мира свидетельствует в пользу его сущностной незыблемости и саморазвития. Перемены, происходящие в мире, такие как смена дня и ночи или последовательность времен года, оставляют впечатление вечного круговращения. Когда мы обращаем взор на мир, в котором живем, на его горы, равнины и моря, мы не замечаем ничего такого, что бы свидетельствовало нам, что когда-то этого мира не было вовсе и что он создан *ex nihilo*, из ничего»¹.

В отличие от Брэндона, выросшего в «христианской традиции культуры», наше поколение имеет опыт интеллектуального развития в условиях тоталитарной идеологии безбожия, господствовавшей в нашей стране, в том числе и в системе образования, на протяжении семи десятилетий. И вот что удивительно: выросшие в нехристианской и даже вовсе в нерелигиозной культуре, мы и наши сверстники мучительно и с трудом осваивали в школьные годы догмат о бесконечности и беспредельности Вселенной, обязательный для марксистской философии. Нечто в нашем уме сопротивлялось этому, по словам Брэндона, самоочевидному утвержде-

¹ S.G.F. Brandon. *Ancient Near Eastern Cosmogonies // The Origin of Cosmos and Man*. Rome, 1969. P. 247. См. его же: *Creation Legends of the Ancient Near East*. London, 1963.

нию, нечто заставляло представлять какой-то предел, какое-то великое начало. Нам тогда казалось, что за пределами времени и пространства погруженной в черноту ночи Вселенной ровно сияет действительно вечный и беспредельный золотой свет. И теперь, размышляя над тем детским опытом, задаешься вопросом: откуда это переживание, в чем причина такого склонения совершенно чуждого какой-либо оформленной религиозности ума? Что это — родовой, ушедший в бессознательное опыт христианской культуры, или житейское представление об обязательной причинности любого явления и вещи, или смутное переживание собственной нашей земной начальности и конечности? Ведь мы твердо и безусловно знали, что не всегда были и не вечно пребудем на этой земле. А может быть, это — стихийное ощущение несовершенства, темности нашего мира? И из этого ощущения рождалось чувство, что *такой* мир не может быть бесконечным и беспредельным, что он не более чем прореха в абсолютно совершенном бытии, знаменовавшемся для нас ровным сиянием немерцающего светолития.

Не было ли и у древнего человека подобного переживания? К сожалению, мы вряд ли когда-нибудь с научной достоверностью сможем объяснить, почему наши далекие предки вопреки очевидным фактам незыблемости гор, бесконечного чередования дня и ночи, зимы и лета упрямо свидетельствовали о созданности мира, о его начале, бывшем когда-то, «во время оно». Но о самом таком воззрении древних мы можем говорить с большой убежденностью.

Размышляя над значением для реконструкции доисторического религиозного мировоззрения первых

письменных текстов человечества, Мирча Элиаде писал: «Как только первые тексты дополнили собой археологические свидетельства Переднего Востока, мы видим, сколь существенно они раскрывают мир смыслов древнего человека, указуя не только на его сложность и глубину, но также и на то, что эти смыслы уже в течение долгого времени (до их письменной фиксации. — *Авт.*) являлись объектом напряженного созерцания и переосмысления. Порой эти смыслы в первых текстах человечества оказываются уже темными и почти невразумительными, в некоторых случаях самые ранние из доступных нам текстов являют собой какой-то приблизительный пересказ творений религиозного гения незапамятной древности, к моменту их письменной фиксации давно устаревших и полузабытых»¹.

Если мы обнаружим в древнейших египетских писаниях размышления о творении мира, пусть, как предупреждает знаменитый религиовед, «темные и почти невразумительные», мы можем быть уверены, что они суть наследие многих и многих тысячелетий доистории, созерцания которых проявились для нас в монументализировавшемся слове египтян.

ОБРАЗ ИЗНАЧАЛЬНОГО ИНОБЫТИЯ

«Египтяне приписывали творение мира различным божествам, — писал крупнейший итальянский ученый в области сравнительной теологии Рафаэло Петтаццони. — В первую очередь творцом объявлялось Солнце

¹ *M. Eliade. A History of Religious Ideas. Vol. 1. Chicago, 1978. P. 51.*

(Ра или Атум), но также и Птах, Хнум и иные местночтимые божества»¹. Мнение Петтаццони относится к числу весьма распространенных, но если мы задумаемся, то трудно будет себе представить, что египтяне одновременно верили в существование многих творцов мира, тем более что и намек на споры о том, кто истинный творец — Ра, Птах, Собек или Хнум, — в древнеегипетской литературе не сохранилось. И хотя крупнейший специалист по религии Древнего Переднего Востока Генри Франкфорт еще в конце 1940-х годов предупреждал, что «ожидать найти в Египте стройное религиозное учение — то же, что искать одинокое дерево там, где высится целый лес»², все же мы попытаемся реконструировать если и не учение, то непротиворечивую сумму воззрений древних египтян на теогенез и космогенез.

Могло ли общество, столь серьезно относившееся к проблеме соединения с божественным, такое как древнеегипетское, оставаться равнодушным к ответу на вопрос, кто виновник возникновения мира и человека. Для молящегося важнейшим моментом является объект молитвы, и с призывания имени молитва начинается — вспомним хотя бы парадигмальную христианскую молитву «Отче наш». Если не что иное, то ужас ошибки при инвокации божественного имени должен был побудить египтян навести порядок в своих богословских воззрениях.

В царских гробницах XVIII—XX династий встречается текст, получивший в египтологии условное наимено-

¹ R. Pettazzoni. *Myths of Beginnings and Creation-myths* // R. Pettazzoni. *Essays on the History of Religions*. — Leiden, 1954. P. 30.

² H. Frankfort. *Kingship and the Gods*. Chicago, 1948. P. 145.

вание «Книга Небесной Коровы». Мириам Лихтхайм относит его к жанру сказок¹. Но и местоположение текста, и его содержание достаточно ясно свидетельствуют не о развлекательном, но о религиозном и даже уже — о сотериологическом характере «Книги Небесной Коровы». Ныне нам известно, что пять царей (Тутанхамон, Сети I, Рамсес II, Рамсес III и Рамсес VI) повелели высечь этот текст в своих усыпальницах. Джон Уилсон, сделавший перевод «Книги Небесной Коровы», так объяснил значение текста, в котором речь идет о гневе Ра на людей за их грехи, об осуждении человечества на уничтожение и о его последующем помиловании: «Случившееся в незапамятные времена избавление человечества от уничтожения должно было, видимо, иметь значение и для отдельных человеческих судеб»².

То есть в «Книге Небесной Коровы» описывается некоторая мифологическая ситуация «времен оных», которую заказчик и владелец гробницы рассчитывал воспроизвести для себя. К тексту этому придется возвращаться еще не раз, но пока нам достаточно уверенности в том, что «Книга Небесной Коровы» есть памятник религиозной письменности, к которому сами египтяне относились с полным благоговением. Добавим еще, что по языку и характерным ошибкам переписчика «Книга Небесной Коровы» может быть отнесена к Среднему Царству, хотя и дошла до нас на стенах гробниц Нового Царства³.

¹ M. Lichtheim. *Ancient Egyptian Literature*. Vol. 2. Berkeley, 1976. P. 197—198.

² J. Wilson. ANET. P. 10.

³ Текст «Книги Небесной Коровы» см.: C. Maystre. *Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois // BIFAO*, T. 40, Le Caire, 1941. P. 53 ff.

«Так было. Ра, создавший Сам Себя, стал правителем и людей, и богов. Когда Его Величество стал стар, когда кости Его стали серебряными, плоть — золотой, а волосы уподобились истинному лазуриту, люди замыслили против Него мятеж. Когда Его Величество узнал о мятежных замыслах людских против Него, Его Величество рек присным своим:

„Ко мне, Око Мое, Шү, Тефнүт, Геб, Нүт, отцы и матери творения, которые были со Мною, когда пребывал я в Нүне и вместе с Нүном. И пусть приведет Он с Собою свою свиту. Но пусть приведены будут они (боги) тайно, дабы не ведали о том люди, дабы не бежали сердца их. Прииди с ними (богами) во Дворец, дабы мы могли держать с ними совет наш. Когда же будет совершено всё, вернүсь Я в Нүн, түда, откүда исшел Я в начале“.

Приведены были боги, встали боги по обе стороны (от Него), склонились они до земли в поклоне пред Его Величеством, дабы мог Он держать речь к Отцү старейших, создателю человеков, царю людей. Рекли они Его Величеству: „Говори к нам, дабы могли мы слышать это“. И тогда обратился Ра к Нүнү: „О Бог старейший, в котором Я пришел в бытие, и вы, боги прародители, смотрите, се люди, вышедшие из Ока Моего, злоумышляют против Меня. Скажите Мне, как вы поступили. Я нищү совета вашего. Не казню я их до тех пор, пока не услышү слов ваших об этом деле“.

И тогда рекло величество Нүна: „Сын мой Ра, Бог больший, чем создатель Его, прославленный творцов Его, пребывающий на престоле Своем. Велик үжас пред Твоей, когда Око Твое на тех, кто замышляет против Тебя...“ > [ВСН, 1—11]

О том, чем завершился бунт человечества против своего Творца, мы будем говорить в дальнейшем, ныне же обратим внимание на образ Нуна — «Отца» Ра, «старейшего Бога». Так Нуна именует и «Книга Небесной Коровы», и некоторые иные египетские тексты, например «Книга познания творений Ра и гибели Апопа» [*P. Bremner — Rhind* xxvii, 2—5].

Когда мы слышим об отце какого-либо бога, перед нами сразу возникает преподанная в школе греческая мифология с множеством законных и незаконных брачных сожителств богов и богинь друг с другом и с «земнородными человеками» и, как следствие, со множеством законных и незаконных детей. Столь необходимое для человека знание, чей он сын, исключительно важно и для эллинских легенд и мифов. И мы знаем, что Аполлон — сын Зевса и Лето, Зевс — сын Крона и Реи, Крон — сын Урана и Геи. Дальше при углублении в прошлое знание греков замутняется. Уран вроде бы рожден от Геи безмужно, сама же Гея возникла то ли из Хаоса [*Аполлодор* I, 1—2], то ли от союза Воздуха и Дня [*Гесиод, Теог.* 116 и сл.]. Что было до того, для греков оставалось неведомым.

Но распространять категории греческой мифологии на иные религиозные системы следует с большой осторожностью. Нун — это не только отец Ра, это, если угодно, и Его последняя обитель. После совершения всех дел в сотворенном Им мире Ра вернется в Нун, из которого исшел, которым «пришел в бытие».

Некоторые моменты диалога Ра и Нуна из «Книги Небесной Коровы» наводят на мысль, что Ра — не столько сын Нуна в человеческом смысле (то есть продолжение отца, хотя и связанное с отцом естественным

преемством, но навсегда отторгнутое от него в личностной уникальности, вполне *само-стоятельное* и *само-ответственное*), сколько проявление, «эпифеномен» Нуна, хотя лично и нетождественный Нуну (потому возможен и диалог между Нуном и Ра), но сущностно единый с Ним. Так можно понять слова Ра, что Он «в Нуне пришел в бытие», что добытийно Он пребывал в Нуне и что послебытийно Он в Него вернется.

Одним из любимых художественных образов египтян, бесчисленно запечатленным в стенописных орнаментах, капителях колонн, в оформлении мебели и ювелирных украшений, является лотос. В лотосе, расцветающем среди илистых вод затонов и болотистых заводей Нила, египтяне усматривали образ явления Творца Атума-Ра из бездн Нуна. «Ра — великий лотос, появляющийся (*hʿj*) из Нуна», — объявляет, например, надпись на остраконе XX династии¹. Прекрасное растение, зарождающееся в глубине вод, в донном иле, выносит свой благоухающий цветок в мир воздуха и солнечного сияния. Египтян всегда отличало умение усмотреть в природных формах образы абсолютного божественного мира. В 17-й главе «Книги Мертвых» та же мысль выражена с еще большей ясностью:

«Глаголет Господь Вседержитель:

— Был Я Атумом, когда один пребывал в Нуне.
Был Я Ра в Его славных явлениях, когда начал Он править тем, что сотворил. <... > Я — Великий Бог, сотворивший Себя Сам.

— Кто это?

¹ А. Erman. Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern. // ZÄS, 38, 1900. S. 24.

— Великий Бог, сотворивший Себя Сам — это воды, это Нун — Отец богов. Иначе говоря, это — Ра» [BD 17, 4—7].

В коптском языке *ноун* означает «бездна». *Nwn* — древнеегипетская форма этого коптского понятия. По мнению К. Зете, в поздний период Египта имя Нун часто сопрягалось с глаголом *nnj* — быть инертным, пассивным. Это понятие употреблялось, когда речь шла о водах разлившегося Нила¹. Иероглифически *nnj* обозначалось человеком с опущенными руками. Это подтверждает наше понимание Нуна — как божественного покоя, состояния «по ту сторону» любой активности.

Уже в «Текстах Пирамид» присутствуют многочисленные упоминания Нуна в контекстах, оставляющих мало сомнений относительно их смысла. Не случайно Нун в «Книге Небесной Коровы» именуется создателем человека. Для египтян это очень существенное знание о божественном, и в «Текстах Пирамид» оно утверждается многожды:

«Пепи рожден был в Нуне
До того как возникло небо
До того как возникла земля
До того как возникли столпы небесные» [Pyr. 1040a-c].

* * *

«Неферкара был создан шуйцей Нун. Когда был он еще дитя, не имевшее разума, Он (Нун. — Авт.) спас Неферкара от враждебных богов, и Он не выдал Неферкара враждебным богам» [Pyr. 1701].

¹ K. Sethe. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen der ägyptischen Götterkönigs // APAW. Phil.-hist. Kl., N4. Berlin, 1929. §145.

* * *

И наконец, замечательное своим драматизмом 211-е речение:

«Отвратителен Ὑнасῦ голод, и он не вкушает его.

Отвратительна Ὑнасῦ жажда, и он не пьет ее.

Вонстинῦ, Ὑнас — тот, кто дает хлеб тем, кто пребывает (в инобытии).

Иат кормилица его.

Она дает жить ему, вонстинῦ она родила Ὑнаса.

Ὑнас зачат в ночи, Ὑнас рожден в ночи.

Он принадлежит свите Ра, предшествующей Утренней Звезде.

Ὑнас зачат в Нуне, рожден он в Нуне.

Он пришел и принес вам хлеб, там обретенный им» [Пур. 131—132].

В последнем фрагменте речь идет не только о предвечном рождении в Нуне человека, но и о той божественной пище, которую вкушает он, о пище из Нуна. Иат (*jzt*) — буквально «молоко» — имя кормилицы умерших. Видимо, это один из образов божественной силы. Пить молоко из груди богини — поэтический знак обожения. Об умершем с особой решительностью говорится, что он рожден был в Нуне и вскормлен божественной пищей. То, что вышло из некоторого источника, может рассчитывать вернуться к своему источнику, то, что питалось некоторой пищей, может надеяться воссоединиться с источником пищи.

Вспомним, сколь настойчиво объясняет Иисус Никодиму, что ему «должно родиться свыше»:

«Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... Если кто не родится от воды и Духа (ἕξ ὕδατος καὶ πνεύματος), не может войти

в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» [Ин. 3,3—5].

А также и слова Спасителя в капернаумской синагоге о «небесном хлебе»: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий <...> ибо хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру <...> Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда <...> Хлеб, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет; Я — хлеб живой, сшедший с небес: ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя <...> Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни: ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем; как послал Меня живой Отец и Я живу Отцом, и ядущий Меня жить будет Мною; сей-то есть хлеб, сшедший с небес <...>: ядущий хлеб сей жить будет вовек» [Ин. 6, 27—58].

«Пища (*ʿzbt*, точнее, большая праздничная жертва) Унаса — из Нуна», — провозглашает 258-е речение «Текстов Пирамид» [Pyr. 310], чтобы показать возможность умершего «взойти на небо на (спине) ветра» [Pyr. 309]. Как и в евангельских словах Христа о рождении свыше и о хлебе, сшедшем с небес, рождение в Нуне и пища из Нуна имеют в древнейшей египетской религии ясно выраженный сотериологический смысл. «Присоединился он (Унас) к тем, кто в Нуне <...> Кто в Нуне — дают ему жизнь» [Pyr. 318—319].

«Пепи преклонил колена свои в Нүне» [Pyr. 1057].
«Я (Пепи) үзрел Нүна, Я явился во дни новолетия,
хвала мне, велик Я силой (bз) своей» [Pyr. 1062].
В гимне, отождествляющем части тела умершего с различными божественными качествами и проявлениями, его макушка, то есть самая превознесенная, физически возвышенная часть, уподобляется Нуно — «Навершие главы Пепи — (водная бездна)¹ Нүна» [Pyr. 1304].

«Тексты Пирамид» знают образ «врат (rrt) Нуна» [Pyr. 392], которые синонимичны «вратам Неба». Эти врата закрыты для тех, кто не имеет в себе Нуна через рождение и пищу, но отверзаются для умерших, несущих в себе эту сверхсущностную качественность:

«Воссияй, о Нейт, как солнце, подави злодеяние, восстави Маат (закон, праведность) позади Ра! Сияй, сияй каждодневно для Владыки, пребывающем на небосклоне. Отверзи верхние врата (sbzw) Нүна!» [Pyr. 1582—1583].

Нравственный ключ к «вратам Нуна» многократно упоминается в «Текстах Пирамид»:

«О высота неотверзаемая — врата Нүна! Үнас пришел к вам, открывайтесь ему!»

— Кто есть малый сей?

— (Это) Үнас, тот, кто во главе спутников Ра. Үнас не во главе богов, сеющих смүтү» [Pyr. 392, вариант — Pyr. 603].

Нун — это место пребывания тех, кто на земле победил зло и смерть, кого древнейшие египетские тек-

¹ В этом месте разрушенный текст южной стены «вестибюля» гробницы Пепи I частично восстановлен усилиями французской археологической экспедиции в Саккара под руководством Жана Леклана — *TRP I*, T.2, pt.XXI, 1. В переводе фрагмента мы большей частью следовали реконструкции Р.О. Фолкнера.

сты именуют сияющими — *shw*, и кого мы называем воскресшими. Они собираются вместе, «те, кто в Ну-не, и те кто в небесных обителях», дабы приветствовать вновь пришедшего [Pyr. 1486]. «Те, кто в Ну-не, идут к тебе, солнечный народ окружает тебя... [Pyr. 2147]. В Ну-не происходит и суд над умершими, где они обретают новые вечные тела: Пепи «получил свое тело при дворе Ну-на» [Pyr. 1174].

В Древнем Египте Нун вовсе не противопоставлялся Атуму, как может показаться из «Книги Небесной Коровы». Самуэль Мерсер точно заметил: «В „Текстах Пирамид“ Нун обычно в качестве бога выступает в образе Атума... который, по всей видимости, есть проявление Нуна»¹. То есть это не два различных божества, но два состояния, две ипостаси одного Бога. «Пепи Неферкара — Великий Сокол, сидящий на зубчатой стене Того-Чье-имя-сокрыто. Берет он принадлежащее Атуму для Того, Кто отделил небеса от земли и Ну-на» [Pyr. 1778]. «Они (боги) глаголят о тебе Тому, кто предводительствует Девятерицами (т. е. Атуму), как о господине наследия Геба, которое Нун поверг к стопам твоим... [Pyr. 2236].

Небеса отверсты,
 Земля отверста,
 Окна небесные отверсты,
 Движения бездны (Нуна) явлены,
 Сияние солнца льется свободно
 Тем Единственным, Кто непоколебим вечно.
 Тем, Кто, находясь предо мною, глаголет ко мне,
 Когда восхожу я в небо... [Pyr. 1078—1079]

¹ Mercer PT. Vol. IV. P. 60—61.

Единственный, отверзающий врата Нуна, являющий его движения, — это Атум-Ра, и Он же ведет умершего Пепи в небо, в обители Нуна. И эти обители, эта высота, раскрывающаяся в беспредельную бездну божественного всебытия, — это и есть Атум в Его запредельности сотворенному Им миру. «Книга Врат» говорит, что Ра-ахти озаряет добытийный мрак, «освещает тайный покой» [BG I, 83—84]. «Тайный покой» — иное наименование Нуна, возбытийствованного, актуализированного, «озаренного» Им же Самим в ипостаси Ра.

Мы привыкли к антропоморфности образа Божия, по крайней мере — к Его личностности. Но примечательно, что египтяне в древнейший период своей истории, в III тысячелетии до Р. Х., довольно последовательно сознавали, что Бог-в-Себе не определим человеческими категориями, в том числе и категорией лица. Нун, бездна — это состояние полной непроницаемости для человеческого познания божественной глубины, той глубины, которая вечна и из которой «во время оно» явил Себя Бог в творении, отверзая тем самым Нун, являя его в Себе.

Нун — это не только предбытие, если бытием мы привычно называем мир творения. Нун — это вечное инобытие. В нем прежде всех веков существовали те, кому в творении дана возможность быть, и именно поэтому они могут вернуться в бездны Нуна, завершив свое поприще свободной твари. В этом смысле египетские тексты именуют Нуна древнейшим отцом, создателем человеков, а Атума — сыном Нуна, превзошедшим славой Отца, ибо Атум явил Отца-Нуна в творении. Рождение в Нуне, хлеб

Нуна — те залого инобытия, которые позволяли людям надеяться на водворение в Его предвечных обителях. И в этой надежде — самая суть веры египтян.

Размышляя о Боге, христианский автор писал: «Запредельное всему сущему бытие Его совершенно непознаваемо, хотя Оно... определяет возможность существования всей совокупности знаний и вместе с тем пресущественно содержит в Себе все сущее прежде его воплощения в бытии»¹. В этом определении древний египтянин, наверное, узнал бы «Отца-Нуна».


Уже в «Текстах Пирамид» Нун несколько раз сравнивается с водным потоком, с Небесной Рекой — Нилом. Образ достаточно прост и ясен: как Нил из своей стихийной бездны дает начало растениям, пищу людям и скоту и потому он — жизнедатель, так и Нун из стихии своей инобытийности рождает бытие. В шумерском языке древнейшей Месопотамии этимологически близкое к *nwn* имя *Namtu* давалось в женском роде и означало предбытийную мать всего сущего и обитель умерших, чему у египтян приблизительно соответствует понятие *mnt*.

Но запредельная божественность египтян была больше рождающего начала. Она пребывала по ту сторону рождения и зачатия. И в таком понимании Нун ассоциировался не с плодородным Нилом, но с водной бездной «бескрайнего Зеленого моря», с Океаном. Когда Египет постигали разрушительные наводнения, когда стиралась грань между возделанным полем и пустыней, когда разрушались все по-

¹ Дионисий Ареопagit. О Божественных именах, 592 D.

стройки, все дела рук человеческих, египтяне сравнивали эти состояния с возвращением в Нун¹.

Эрик Хорнунг в специальном исследовании категории Нуна дает ему следующее определение: «Нун в небе, на земле, под землей. Подобно Океану Он окружает землю [P. Harris 44, 41]; подобно подземным водам Он в почвенных глубинах, и воды дождей также рождаются в Нем [P. Berlin 3048. viii. 4]. Однако если мы захотим определить точное местопребывание Нуна, то окажемся в затруднении, так как хаос и его категории находятся по ту сторону пространства и времени, вне определенного места, всюду и нигде»².

С Древнего Царства в иероглифическое написание *nnw* входили изображения вод и небесной тверди . Вода, всегда колеблющаяся, бесформенная, неуловимая повсюду, не только в Египте, с незапамятных времен была символом вечного Божественного инобытия³. Водой обливали новорожденных, знаменуя их выход из небытия, и водой же омывали тела умерших, вновь возвращая их в Нун. Касание воды знаменовало причастие Божественной бездны. Поэтому, же-

¹ В тексте времен Осоркона III (757—749) о разливе Нила говорится: «Вышел Нун и охватил страну эту до пределов ее. Простерся он между двумя краями небосклона, как это было в начале... и стала страна эта подобной морю». — S. Sauneron, J. Yoyotte. La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne / Sources orientales, I: La Naissance du monde. Paris, 1959. P. 22. Эта работа Сонерона и Йойота остается и до сего дня одним из лучших исследований по египетской космогонии.

² E. Hornung. Chaotische Bereiche in der geordneten Welt // ZÄS, 1956. Bd. 81, S. 29.

³ Напр. в Sat.Br.11.1.6.1 небытие (*asat*) именуется первичными водами.


дая очиститься от греха и скверны, люди совершают омовения. Величайшее христианское таинство, знаменовавшее смерть греховного человека и рождение очистившейся «новой твари», получило и форму, и наименование «омытия» — *βαπτισμα*¹. Омывения, в качестве давно не сознаваемой традиции, сохранились и в нашем обычае мыть руки перед едой, мыться после пробуждения и перед сном (ведь сон — аналог смерти).

Небесная твердь — сущность, известная многим древним религиозным традициям. Она отделяла мир видимый от невидимого, сотворенное от вечно существующего. У зороастрийцев тварный мир был заключен в твердь, как яйцо в скорлупу, и материальным образом этой тверди был кремень. В первой главе библейской Книги Бытия твердь (буквально — распростертие) создается Богом для отделения «воды от воды» [1, 6]. И эта твердь именуется небом, по ней идут светила, под ней создается привычный человеку мир гор, морей, растений и животных. О мире над небом, над твердью сказано в Библии лишь то, что он — вместилище вод.

Мы помним, что творение мира по Библии началось с того, что «тьма <была> над бездною, и Дух Божий

¹ В русском языке — крещение. Это слово происходит от иного этимологического ряда — Христос и латинское *stucio* (распинать на кресте, пытать, мучить). Т.е. крещение в русском языке — прохождение через смерть Христа: «**Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?** — вопрошает апостол Павел. — **Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни**» [Рим. 6.3—4].

носился над водою» [Быт. 1, 2]. Слова *tehōm* и *māim* — бездна и вода — родственны и означают водную бездну, в данном контексте скорее образ божественной предбытийственности, чем сотворенную сущность (о творении бездны вод в Бытии нет ни слова). В категориях «тьмы», «бездны», «воды» и Духа вновь возникают древнейшие образы инобытия. И не имея ли в виду этот древнейший символический ряд, объяснял Иисус Никодиму, что без рождения от воды и Духа невозможно войти в Царство Небесное, в ту Божественную сверхсущность, которой египтяне усвоили имя Бездны? Понятно, что не тварная вода может стать причиной возрождения в Боге, но то, что по сути своей Божественно. Сотворенные воды оказываются только символом вечного сверхбытия.

Египтяне такое значение воде давали издревле: «Вернется твердь в бездну (Нун), в водный поток (Хух), как это было в начале», — говорит Атум умершему в главе 175 «Книги Мертвых» в папирусе, предназначенном для царедворца Ани [*P. Ani*, 17—18]. И видимо, поэтому «старейший Бог» Нун обозначался знаками вод и небесной тверди, отделявшей это предвечное состояние Бога-в-Себе от сотворенного Им мира. Нун — это покоящаяся бездна, которую лучше всего символизируют воды моря, «Великой Зелени». А слово «Хух» , тоже содержащее знак вод, имеет общий корень с глаголами движения: *ḥḥj* — идти и *ḥwj* — приливать волной, заглавливать¹. Поэтому мы переводим Хух как движущиеся воды, «водный поток». То есть это водная бездна, не покоящаяся в себе, но несущая в себе креативный

¹ К. *Sethé*. Amun. S. 64—65.

импульс. Скорее всего, Нун и Хух суть два аспекта божественного инобытия.

Подобные высокие умозрения иным ученым кажутся невозможными в глубокой древности. Упрощая их, исследователи *наглядные образы* непознаваемой божественной реальности принимают за саму реальность, а в результате безнадежно оглуляется религиозное умозрение древних египтян. Дж. Уилсон, например, пишет: «Египтяне представляли себе землю в виде плоского блюда со сморщенным ободком... Блюдо плавало в воде. Бездонные воды, на которых оно покоилось, египтяне называли „Нун“»¹.

Но если мы вспомним, какой громадный опыт богосведения и богообщения накопило человечество за бесчисленные тысячелетия доистории, то и в образах, используемых «Текстами Пирамид», мы не найдем ничего исключительного. Напротив, эти древнейшие письменные памятники человечества с определенностью свидетельствуют нам, что не в наивной детской сказке и мечтательном самообольщении, но в глубоком

¹ В преддверии философии. С. 57. См. также о понимании Нуна: S. Morenz. *Egyptian Religion*. New York, 1973. P. 171; S. Sauneron; J. Yoyotte. *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne // La naissance du monde. Sources Orientales*. Т. 1. P. 22; 25. Сонерон и Йойот высказали мысль, что в Нуне первичная материя пребывала до начала создания вселенной. Мысль эта известна и высокому христианскому богословию: «Так что материя существует в Боге, потому что она Им и была приведена в бытие. Мыслится же она пребывающей в Нем сверхсущественно, поскольку Он, как Благой, содержит все» (*Максим Исповедник. Схолии к труду Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»*, 4, 18 (93)). Обзор интерпретаций проблемы Нуна см., напр.: М. Хведелидзе. Два понятия вечности в космогониях Древнего Египта // Мероэ, вып. 3. М., 1985. С. 239—241.

созерцании высших сущностей пребывали те, для кого звучали полные сокровенного смысла слова о предвечном рождении кратковременного земного человека в божественном бытии Нуна.

БОГИ БЕЗДНЫ

В Среднем Египте, на западном берегу Нила, недалеко от того места, где от реки отходит канал Иосифа (Бахр-эль-Юсуф), находится город Эль-Ашмунейн. Его современное название — это измененное коптское слово Шмун, которое, в свою очередь, является поздней формой древнеегипетского *Ḥmnw* — Восьмерица. Греки, сочтя почитавшегося в этом городе Тхота Гермесом, наименовали Хмуну Гермополем. Так и вошло в египтологию понятие гермопольской огдаады (*ὀυδοάδος* — восьмерка).

Мы не знаем, почему именно в этом месте египтяне установили особое почитание восьмерицы, и можем лишь догадываться (об этом чуть ниже), как она в их представлениях связывалась с образом Тхота. Но сама восьмерица — одно из древнейших религиозных знаний египтян, присутствующее и в «Текстах Пирамид» (напр., *Рур.* 446a-d; 1691b). Несколько речений Текстов Ковчегов [СТ 76, 79, 80] посвящено обращению к этим сущностям.

Нам нельзя забывать, что Тексты Ковчегов, подобно всем иным египетским заупокойным текстам, не являются богословскими трактатами на космогонические темы. Они предназначены для решения совершенно иной и вполне практической задачи — обеспечения их обладателя блаженным посмертным бытием. Гаранти-

ей такого бытия является отождествление с предвечным божественным бытием, соединение с ним в одну сущность. В Текстах Ковчегов умерший постоянно утверждает, что он есть Атум, Нун, «сама жизнь» — Шу. В таком контексте становится понятным его обращение к «Божественной Восьмерице»:

«**О** вы, восемь богов бездны, которых Тхот-Нахт (имя умершего. — *Авт.*) сотворил из истечения плоти своей, имена которым дал Атум по слову Нуна в тот день, когда говорил Атум с Нуном в бездне, в темноте и во мраке. Придите с радостью встретить Тхот-Нахта этого, дайте ему руки ваши, свяжите лестницу Шу для Тхот-Нахта, как сделали вы для отца Тхот-Нахта этого — Атума, ибо истомился Тхот-Нахт...» [СТ 76, II, 7—8] (Туринский музей).

«**О** вы, восемь богов бездны, которые вышли из Шу, имена которых создала плоть Атума, в согласии со словом Нуна, в бесконечности, в бездне, во тьме и мраке. Известен вам я, ибо Сепи (имя умершего. — *Авт.*) тот, кто создал вас, кто породил вас и связал вас. Сотворены имена ваши по слову Нуна и Атума...» [СТ 79, I, 23—24].

«**О** вы, восемь богов бездны, бог бездны (для) бога бездны, окружающие небо руками вашими, соединяющие небо и персть земли для Геба. Шу сотворил вас в бесконечности, в бездне, во тьме и мраке и распределил он вас между Гебом и Нут — Вечен Шу и беспредельна Тефнут! Сети — сила (*b3*) Шу» [СТ 80; I, 27—28].

Умерший, отождествляя в этих речениях себя с Шу, говорит о себе как о творце восьми богов бездны до Сотворения мира, когда Атум, пребывая в Нуне, «в пу-

стоте, темноте и мраке», дает им имена. Ведь в древней религиозной поэтике наречение имени — один из синонимов творения, точнее говоря, проявления вовне скрытой в Творце потенции бытия.

Боги бездны не случайно вспоминаются в заупокойном ритуале, призываются от имени умершего. Они соединяют небо и персть земли сплетением своих рук, образующих лестницу, по которой умерший восходит на небо. В этом образе, однако, не так много наивного натурализма, как может показаться на первый взгляд.

Атум творит богов Восьмерицы через Шу и Тефнут, которые в 80-м речении [СТ 80; II, 32] именуется «Жизнью» (*ʿnh*) и «Праведностью» (*mzʿt*), любимыми чадами, сыном и дочерью Атума, с которыми он неразлучен: «оба они следуют за телом Моим (*wʿtj. šnj r-sz ht. i*)». Иными словами, Шу и Тефнут, сила Запредельного Бога, направленная к творению, двоица мужского и женского начал, создает богов бездны.

Это состояние предбытия особенно хорошо известно из храмовых текстов позднего времени, где боги Восьмерицы предстают в качестве супружеских пар. Образ супружеских пар поздние египетские богословы использовали потому, что Восьмерица — это та бездна, из которой должно будет возникнуть бытию, родиться жизни.

Каковы же эти «супружеские пары» бездны? Это:

Нун и Нунет — небытие;

Хух и Хухет — бесконечность;

Кук и Кукет — тьма;

Амон и Амонет — сокрытость, безвидность (*imn*).

Двух этих последних богов в списках Восьмерицы иногда заменяли Ниау *njzw* и Ниаут — ничто (в мужском и женском роде).

Знали об этом образе парности, очень вероятно, и в глубочайшей древности: Нун и Нунет, Амон и Амонет упоминаются уже в пирамидах Унаса и Пепи II Неферкара, а «град восьми (т. е. четырех пар. — *Авт.*)» — в пирамиде царицы Нейт. Сейчас же подчеркнем, что *n. n.*; *imn*, а также и иные пары Восьмерицы — это именно абстрактные понятия бездны, небытия, безвидности, тьмы, а не личные имена каких-либо богов. Небытием, нуном в Египте мог именоваться и Предвечный Бог до творения Им мира, и сама сущность еще не сотворенного мира; равно и «сокрытый», *imn* — это именование Бога через называние одного из Его качеств, и само качество как таковое.

В случае Гермопольской Огдоады речь идет не о богах, но именно о качествах, о началах бытия, еще пребывающих в небытийности, но готовых, повинувшись воле Творца, развернуться в бытие¹. Как бы желая показать, что пары Огдоады еще таятся в небытийности, египтяне иконографически изображали их в виде лягушек (мужской элемент диады) и змей (женское начало) или человеческих фигур с лягушачьими и змеиными головами (см. рис. 14 «Пары Огдоады. Рельеф из храма Исида на острове Филэ. Птолемеевский период»). Змеи и лягушки «безвидны», таятся в земле и воде, но они обладают жизнью. Так же и пары Гермопольской Восьмерицы.

«Тьма, сокрытость, бесконечность и небытийность» — это сложные абстрактные понятия, и то, что ими свободно владеет египтянин III тысячелетия

¹ «Это не элементы естественной жизни, но суть именно аспекты космической первопричины», — подчеркивает З. Моренц. См.: *Egyptian Religion*. P. 177.

до Р. Х., свидетельствует о долгом опыте его размышления над началами мироздания.

Немецкий египтолог Курт Зете, вслед за Рудольфом Килианом исследуя тексты, говорящие о Гермопольской Огдоаде, высказал мнение о близости к этим египетским воззрениям начала библейского рассказа о творении¹. Действительно, в Быт. 1, 2 мы читаем: «Земля же была безвидна (= *imn*) и пуста (= *njzw*), и тьма (= *kkw*) над бездною (= *nw*; *nwn*)». Но между библейским и гермопольским космогоническими повествованиями, при бесспорной аналогичности понятий безвидности, пустоты, тьмы и бездны, есть и существеннейшее различие.

В одном из гимнов Амону-Ра Нового Царства провозглашалось: «Восьмерица богов была первым Твоим явлением». В другом рассказывалось, что четыре мужские силы Огдоады стали черным быком, а четыре женские — коровой, чтобы зачать и родить Божественное Солнце — Ра. Так что для египтянина Восьмерица была не этапом творения мира, не тем, что было «в начале» творения, но этапом *самораскрытия* Бога, ключевым моментом перехода Бога инобытийного в состояниие явленности, олицетворяемое образом Ра².

¹ K. Sethe. Amun... // АРАУ, 1925. § 255 и сл.

² В научных исследованиях нередко можно встретить именованние Огдоады хаосом. Например, Генри Франкфорт пишет: «Они были не частью сотворенного мира, но самого хаоса, о чем и свидетельствуют их имена». См.: Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 155. В.Н. Топоров в статье «Хаос» отмечает, что пара «Нун-Нунет отсылает к идее мужского и женского творческих начал еще в пределах самого Хаоса. См.: МНМ. Т. 2. С. 579. Однако понятие *χάος* в античной традиции столь многозначно, что объяснять Огдоаду из понятия хаоса без дальнейших определений, как сам автор

Раннехристианские греческие богословы различали, когда речь шла о Творце, Его силы — *δύναμεις* и энергии — *ἐνέργεια*. «Сила — это то, что относится к еще не проявившемуся в твари: силою предсуществовало в Боге все, чему предстояло быть приведенным Им в бытие. „Энергии“ же потому, что творчество было доведено и до дела», — объяснял в VI в. Максим Исповедник¹. Четыре диады гермопольской Восьмерицы, скорее всего, соответствуют именно «силам», *δύναμεις* Бога, еще не явившего Себя энергиями в творении.

Эти таинственные метаморфозы в божественном бытии интересовали заказчиков заупокойных текстов не из праздного любопытства. Если целью их было возвращение в Нун, то путь в эту «сверхбытийную бытийность» лежал через Восьмерицу Бездны, которая виделась мостом между явленностью Ра и потаенностью Нуна. Взойдя по ступеням безвидности, мрака, пустоты и бездны, умерший обретал упокоение запредельной божественности. Огдоада делала достижимым, казалось бы, абстрактный идеал апофатического богословия.

понимает хаос, бессмысленно. Весьма интересный сравнительный анализ Библейской и Передневносточных космогоний содержится в книге: *L. Dürr. Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient // Mitteilungen der Vorderasiatisch — Ägyptischen Gesellschaft*, 42, 1. Leipzig, 1938. Но следует прислушаться к такому знатоку египетских религиозных представлений, как З. Моренц, который однозначно утверждал: «Никогда <в Египте> не говорилось, что Творец создал мир из вещества хаоса, в том смысле, что Он был <в Своем творческом действии> зависим от него». См.: *S. Morenz. Egyptian Religion*. P. 171—172.

¹ Схолии к труду Дионисия Ареопегита «О божественных именах», 4, 1 (5). Пер. Г. Прохорова.

Мы вряд ли когда-нибудь достоверно узнаем, откуда пришло знание Великой Восьмерицы — *Ἦμνω*. Явилось ли оно результатом философской спекуляции, сухого богословского дискурса или же было отражением личного мистического опыта визионеров далекой доистории, доходивших в своих созерцаниях до переживаний «Божественного мрака», хорошо известных мистикам позднейших эпох:

Вещи зримые покинув
И к незримым прилепляясь,
Я приемлю дар великий:
Созерцать, любить Нетварность,
Отрешиться совершенно
От всего, что возникает
И тотчас же исчезает,
И умом соединиться
С Безначальным, Бесконечным,
И Нетварным, и Незримым.
Вот любви и суть и сила¹.

СОКРОВИЩЕ, НАЙДЕННОЕ НА ЖЕРНОВАХ

Среди древнейших сохранившихся «премудростей» — собраний изречений, издревле ценившихся и запоминавшихся на Востоке, — дошла до наших дней и «Премудрость Птаххотепа», составленная в Египте не позднее последней четверти III тысячелетия до Р. Х. В ее первой максиме говорится: «Потаенней смарагда слово

¹ Симеон Новый Богослов. Из гимнов Божественной Любви (17). Перевод С.С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М.: Наука, 1969. С. 131.

мудрое, но можно услышать его и от мельящих на жерновах». Как часто забываем мы простую эту истину. А между тем в египтологии она явила себя почти буквально.

Долгие десятилетия хранилась в Британском музее под номером 498 никем не исследованная прямоугольная плита черного гранита 92 на 137 сантиметров с дыркой посередине и с сильно стершимися иероглифами. Ее до приобретения учеными, судя по истертости крепчайшего камня, не одно столетие феллахи использовали в качестве нижнего мельничного жернова. В египетской коллекции Британского музея так много памятников, что в небрежении старым жерновом нет ничего странного. Но настал и его черед. Сохранившийся текст в последние годы XIX столетия исследовал и перевел на английский язык Джеймс Генри Брестед¹.

О тексте этом нам уже приходилось говорить, когда речь шла о Птахе. Названный по имени царя, повелевшего начертать его на граните, «Камень Шабаки», или из содержания — «Памятник мемфисской теологии», он получил в XX столетии исключительную известность не только среди египтологов, но среди философов и религиоведов².

¹ J.H. Breasted. The Philosophy of a Memphite Priest // ZÄS. Bd.39. Leipzig, 1901. P. 39—54.

² См., напр., работы: K. Sethe. Das „Denkmal memphitischer Theologie“, der Schabakosteine des Britischen Museums // UGAA. Bd. X, 1. 1928. H. Junker. Die Götterlehre von Memphis // APAW, 1939. Phil.-hist. Kl. No23. 1940. H. Junker. Die politische Lehre von Memphis // APAW.Phil.-hist. Kl. No6. 1941. A. Erman. Ein Denkmal memphitischer Theologie // SPAW, 1911. S. 916—950. J.H. Breasted. The Dawn of Conscience. New York, 1933. P. 29—42. J.A. Wilson // В преддверии философии. С.66—70. S. Sauneron; J. Yoyotte // Sources Orientales. T.1. Paris, 1959. P.62—64.

Несмотря на то что в конце XIX столетия египетский язык изучен был еще не очень полно и впоследствии понимание текста, начертанного на жернове, углублялось исследованиями К. Зете и Г. Юнкера, А. Эрмана, Дж. Уилсона, Г. Франкфорта и самого Дж. Брэстеда, мысль древнего текста, неизменно поражающая его читателей, была отмечена в публикации 1901 г. с полной ясностью:

«Данная (в памятнике. — *Авт.*) концепция творящего слова создает вполне достаточную основу для подведения к таким позднейшим понятиям, как *νοῦς* и *λόγος*, о которых до последнего времени полагали, что они пришли в Египет извне и значительно позднее. Итак, греческая традиция видеть истоки своей философии в Египте, бесспорно, выглядит намного правдоподобней, чем еще недавно считали... Господствовавший среди греков времени поздней Античности обычай философски интерпретировать функции и взаимоотношения египетских богов, придававший глубокий смысл тому, что, как считалось, в действительности им никогда не обладало, — обычай этот, оказывается, сложился еще в Египте за многие века до рождения древнейших греческих философов, и отнюдь не невозможно, что греческий обычай так интерпретировать своих собственных богов получил первый импульс из Египта»¹.

О чем здесь идет речь?

Дело в том, что «Памятник мемфисской теологии» сообщает космогонические и теогонические представления, которые, как любили говорить в XIX в., значительно опережают свое время. Новоевропейский уче-

¹ J.H. Breasted. The Philosophy of a Memphite Priest. P. 54.

ный, принявший в качестве безусловной истины идею духовного прогресса человечества, высшим проявлением которого являлось его время и он сам как времени наиполнейший выразитель, такой ученый не мог ждать от далекого *dawn of conscience* ничего иного, кроме примитивного и весьма отличающегося от его собственного понимания природы вещей. И соответственно, если он был христианином и полагал первые стихи Благовестия Иоаннова высшим пониманием космогенеза, то от древних египтян, живших за два-три тысячелетия до апостола Иоанна, ничего подобного им совершенно не ожидал. Иное значило бы, что в сфере духа прогресса нет. А такая мысль еще совсем недавно считалась в ученом европейском сообществе абсолютно крамольной. И даже если ученый не был христианином, все равно с идеей прогресса плохо вязалось существенное сходство текста первого века после Р. Х. с текстом середины III тысячелетия до Р. Х.

Вспомним первые стихи Евангелия от Иоанна:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

Оно было в начале у Бога.

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»
[Ин. 1, 1—5].

О категории «слова» в теологии нам уже приходилось говорить. Напомним главный ее смысл. Слово — это и часть личности, произносящей слово, так как без замысливания и произнесения оно не существует, и одновременно это независимый субъект. Выйдя из уст,

оно, не изменяясь по сути, на каждого слышащего воздействует различно. Давно уже умер, перестал говорить произнесший слово, но сказанное им когда-то продолжает свою жизнь, сводя слушающих с личностью сказавшего. Так, давно нет в живых Льва Толстого, но «Война и мир» продолжает возбуждать мысль и чувства миллионов людей, и потому в этом романе Толстой жив для нас. Если бы не его писания, мы никогда бы не узнали с такой полнотой о духовном мире яснополянского мыслителя.

Для богослова это проявление слова явилось замечательным символом раскрытия вовне запредельного всему Богу. Как может Бог, в сущности Своей внебытийный, создать бытие и пребывать в бытии. А поскольку религиозный опыт человечества издавна свидетельствовал о том, что не чужд Бог сотворенному Им миру, то для описания этой «невозможной возможности» и был задействован образ слова. Слово было в начале у Бога, Слово было Бог (и в моих устах мое слово — это я сам, и Толстой весь в своих писаниях, как сказал он когда-то), но в то же время Словом начал быть мир, как «Войной и миром» начало быть переживание идей этого романа, а словами этой главы — ваше знание о Мемфисской теологии.

Однако слова человеческие немощны и всегда лишь отчасти верны, но отчасти и ложны. А абсолютная полнота и совершенство Бога и Слово произносит совершенное. И в совершенном есть жизнь, ибо совершенство и есть «жизнь нескончаемая». Лишь отсутствие полноты и совершенства создает пустоту небытия, смерть, не-жизнь. Потому-то в богословии евангелиста Иоанна Слово Бога было «жизнью человеков» и тьма

небытия не могла объять Его, но, напротив, Словом силы Божии становились энергиями и небытие замещалось бытием.

Раннехристианский египетский мистик Антоний Великий так объяснял образ, использованный евангелистом Иоанном: «Слово Божие — есть образователь входящего в состав мира сего вещества, Устроитель и Художник всего бывающего. Никак не возможно веществу принять прекрасное устройство без рассудительной силы Слова, Которое есть образ, ум, мудрость и промышление Божие»¹.

Глубокомыслие евангелиста Иоанна Богослова стало недостижимым образцом для христианских мыслителей последующих времен, но вот что читаем мы на истертом египетском жернове:

«48. Боги, которые возвытиствовали во Птахе:

49. Птах на Великом Престоле <...>, который родил богов.

50. Птах-Нун, отец [зачавший] Атума <...>, который родил богов.

51. Птах-Нунет, мать, родившая Атума <...>.

52. Птах Великий — это сердце и язык Девятирицы <...>, Нефертум у носа бога Ра каждодневно.

53. Создается сердцем, создается языком образ Атума. Велик Птах, явивший всех богов и их сүти (кзш), воистину, этим (своим) сердцем и этим (своим) языком.

54. Сердце Его — Гор — явление Птаха; язык Его — Тхот — явление Птаха. Ведь известно, что повелевают сердце и язык (всеми) членами, пребы-

¹ Антоний Великий. Наставления, 156. Добротолубие. Т. 1. М., 1895. С. 91.

вая во всяком теле, пребывая во всяких устах — всех богов, всех людей, всех животных, всех ползающих тварей — всего, что имеет жизнь, — замышляя то, что они желают, объявляя то, что они желают.

55. Ёго (Птаха. — Авт.) Девятерица пред Ним, как зұбы и гұбы. Они сұть семя и рұки Атұма. Ибо Девятерица Атұма возвытииствовала Ёго семенем и Ёго перстами. Девятерица — это зұбы и гұбы тех ұст, которые произнесли имена всего сұщего, из которых и Шұ с Тефнұт явились,

56. и которые дали рождение Девятерице. Виденьем глаз, слышаньем ұшей, обонянием носа извещается сердце и, ұразұмев, открывает сознанное. А язык, он объявляет то, что замыслило сердце. Так и созданы были все боги, и соделана Ёго Девятерица. Вонстинұ всякое Слово Божие явилось из замысла (*kzi*) сердца (Ёго) и из повеления (*wđt*) языка (Ёго).

57. Так, Словом этим все *kzw* были созданы и все *hmswt* определены, от которых пища всякая и все потребное и для тех, кто делает ұгодное, и для тех, кто делает ненавидимое. Но жизнь дается мирному, а смерть — престұпнику.

Ведь любая работа, любое ремесло так делается, занятие рұк, хождение ног,

58. движение всех членов — по повелению, замысленному сердцем и произнесенному языком, создается любая вещь. Потому и говорится о Птахе: Он есть Тот, кто сотворил все и создал богов. Он — без сомнения Та-Тенен, ибо породил Он богов и явился творцом всего сұщего, всякой пищи, всего потребного для жизни, всех священных приношений, всякой вещи доброй. Поэтому признано и понято, что Он могущественнее богов.

И упокоился Птах после того, как сотворил все и произнес все божественные глаголы.

59. Се, Он дал рождение богам,

Он основал города,

Он определил области,

Он поместил богов в их

60. святилища,

Он установил им приношения,

Он воздвиг их святилища,

Он создал им тела по желанию сердец их.

И вошли боги в тела свои, Из всякого дерева, всякого камня, всякой глины, Из всего, что возросло на Нем,

61. Обрели они (боги) образы свои. Так пребывают в Нем все боги и сүти (*кэи*) их в довольстве, единые с Владыкой Обенх Земель».

Мы познакомились только что с основной космогонической частью «Памятника Мемфисской теологии». Каковы же главные идеи этого удивительного текста?

Птах, как мы помним, — мастер, архитектор Вселенной. Поэтому четыре столбца (49—52) венчаются горизонтальной строкой: «Боги, которые возбытийствовали (*hprw*) во Птахе». Далее в четырех столбцах рассказывается последовательно об этом «возбытийствовании». Но начинается рассказ с утверждения запредельности Птаха всему сотворенному. Он — инобытие, Нун. «Нун может рассматриваться в качестве образа Птаха, а именно Птахом до того, как Он явил Себя в наиболее известном Своем образе земли (Птах-Та-Тенен. — *Авт.*)», — указывал Генри Франкфорт, размышляя над текстом Камня Шабак¹. Должно быть,

¹ H. Frankfort. Kingship and the Gods. P. 353.




именно этот смысл имеет символический образ Птаха на Великом Престоле — Престоле инобытия. Так же как для народа земли неприступны, закрыты царские палаты, если не призовет в них сам государь, точно так же для всего созданного совершенно недостижимо предвечно пребывающее Божественное-Само-по-Себе.

Из столбцов 50 и 51 мы узнаем, что импульс творения присутствует в Самом Божественном инобытии, ибо оно одновременно есть и Нун и Нунет, и отец и мать Атума — божественной полноты, — «родившего богов». В сущности, вся гермопольская Огдоада вместилась в эти два столбца Камня Шабаки.

В 52-м столбце речь идет уже о Девятирице Иуну, о богах, рожденных Атумом и создавших космос, тварный мир. Но текст подчеркивает, что «Птах великий — это сердце и язык Девятирицы». Эта фраза очень важна. Сердце и язык здесь образы инструмента творения: замыслено в сердце, произнесено языком и явилось. «Замысел (*Siz*) — это сердце (Творца); повеление (*Hw*) — уста Его», — сказано в гимне Амону-Ра Нового Царства [*P. Leiden* I, 350. v 16]. Девятирица творит не сама по себе и даже не благодаря силе Отца своего Атума, а благодаря Птаху, который является органом творения в творящих божествах.

Мемфисский текст использует простой житейский образ: как человек сначала замышляет нечто в сердце, а потом проявляет замысленное речью, движениями языка, так же и Птах «в начале» замысливает идею в неприступной глубине Нуна, небытия, а затем, «выговаривая», артикулирует, эксплицирует ее посред-

ством Атума, посредством всей Девятиерицы. Таким образом, желает сказать автор древнего памятника, единственным истинным Творцом всей полноты бытия, единственным Мастером Вселенной является Птах, одновременно и запредельный бытию в имени своем Нун, и творящий бытие в имени Своем Атум и Девятиерица Атума.

Прекрасная полнота творения — Нефертум есть каждодневное явление Птаха. Само слово «Нефертум» сохранилось на камне только частично — почти разрушенным знаком tm — , но дальнейшая формула — «у носа бога Ра каждодневно» — весьма устойчива, и она наверняка предполагает Нефертума. Само слово «каждодневно» — $r^c nb$  показывает, что из вневременья Нуна мы переходим во время. Иными словами, время как первая тварь уже создано, о чем и говорит понятие каждодневности. И во времени каждодневно пребывает полнота вневременного божественного сверхбытия — дыхание Ра (букв. — у носа Ра), наполняющее сотворенное жизнью. При этом египтяне, очень внимательно относившиеся ко всем деталям текста, знак r^c  дали с божественным детерминативом, когда речь шла о «носе Ра» — дыхании Божьем, и без детерминатива, когда выписывали слово $r^c nb$ — каждодневность. Здесь r^c — только космическое светило, отмечающее своим движением суточный цикл.

«Ты — Сам Себе Хнум», — объявляет уже знакомый нам Берлинский гимн Птаху [*P. Berlin* 3048, iv, 6], подразумевая образ Хнума — божественного горшечника, «лепящего» мир, и одновременно указывая, что Творец создает Сам Себя, переходя от инобытия к бы-

тию¹. «Что сделали Твой уста, что сделали Твои руки — это извлек (*šdj*) Ты из Нуна», — объясняет гимнограф [P. Berlin 3048, iv, 8], и мы понимаем, что по египетским представлениям бытие творится (извлекается) из внебытия Нуна. В Нуне бытие неактуализированно, мы бы сказали — потенциально, поскольку бытия как такового, как известного нам, в нем нет.

Если в греческом богословии для глагола «творить» используются слова, имеющие в обыденном употреблении смысл «производить», «строить», «созидать» (*ποιεῖν*), «делать», «совершать» (*πράττειν*), а в древнерусском глагол «творити» восходит к смыслу «хватать, держать, ловить, связывать» (сравните аналоги в балтийских языках)², то в египетском для этого абстрактного понятия нередко выбирали глаголы со смыслом «являть, восходить, делать так, чтобы было видно». Как это ни странно, но славянское слово ближе по смыслу к египетскому, чем греческое. Являют и хватают существующее, но до явления для нас или хватания нами существующее пребывает «в себе». Созидают, производят еще не существующее даже в потенции, разве что

¹ Образ этот богат коннотациями. Дело в том, что Хнум — это «оформитель» мира, как горшечник — «оформитель» глины в сосуд. Хнум — «великий Бог, придавший форму (*kd*) богам и людям, слепивший (*grg*) эту землю Своими руками». — Надписи остова Филе. См. А. Badawi. Der Gott Chnum, Glückstadt, 1936. S. 53, fig. 977. Птах как «Хнум Самого Себя» — «Сам Себя создал из Самого Себя», являясь одновременно и мастером, и материалом, и результатом собственной работы. Аспекты Птаха и Хнума очень часто сливаются, превращаясь в единое божественное Лицо архитектора, «оформляющего руками своими все существующее» — Птаха-Хнума.

² Фасмер. IV, 34.

в идее мастера. Это не абсолютное, но существенное различие форм богословствования. Потому-то творение для египтян двухтактно — замысливание в сердце образа и явление его языком, то есть речью.

Следующей нашей темой будет наиболее популярная в Древнем Египте космогоническая модель Девятирицы, Эннеады (*ἔννεα* по-гречески — девять), соединяющей смертного человека с божественной полнотой Атума. Но, как явствует из анализируемого нами сейчас текста, Девятирица — это орган Птаха, которым творится бытие. В 53—54-м столбцах Камня Шабак мы имеем не только древнейшее свидетельство использования образа слова в качестве символа явления божественного инобытия, но и первое вполне наглядное объяснение этого непростого теологумена¹.

Начало 53-го столбца разделено создателем надписи на две вертикальные колонки, которые мы, естественно, не смогли передать в русском тексте. Слова «создается сердцем» и «создается языком» даются не последовательно, а параллельно. И потом эти две колонки объединяются общим завершением фразы «образ Атума». Сама графика подчеркивает два равно необходимых творящих органа — сердце и язык, замысел и произнесение повеления: «Да будет!». При этом «образ» (*tjt*) Атума и Сам Атум для древнего египтянина — одно и то же. Кстати, в этом месте в язык Древнего Царства вкрался анахронизм эпохи позднего Египта, когда по повеле-

¹ Мысль С.Н. Трубецкого, что «идея Логоса, всемирного божественного Разума, зародилась в греческой философии», в свете Мемфисского памятника может быть сочтена устаревшей. См.: С. Трубецкой. Учение о логосе в его истории // Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 44.

нию царя Шабакки копировали Мемфисский текст. В эпоху «Текстов Пирамид» понятие «образ» передали бы, скорее всего, словом *twi*. Но нерелексированное осовременивание при копировании — явление широко распространенное и хорошо известное текстологам.

Конец 53-го столбца вновь раздваивается:

«**Велик Птах, явивший всех богов и их сути, воистину,**

— **этим своим сердцем,**

— **этим своим языком».**

Слово «явивший» в переводе использовано не случайно. Глагол *shd* означает — озарять, делать видимым. В начале столбца глагол *hpr* мы перевели для благозвучия словом «создался», но в действительности смысла и этого слова — «возникать», как возникает, выкатывается скарабеем Хепри — сияющий шар солнца на восходе. То есть боги и их сути актуализированы из внебытийности Нуна, они не созданы, а явлены в нашем мире — мире явлений.

Слово *sk* — воистину (славянское «се») — архаическое слово Древнего Царства. Оно подчеркивает важность утверждения, что все боги и их сути не сами по себе существуют, как думал бы исповедник многобожия, но явлены замыслом и повелением (сердцем и языком) Птаха.

Исключительно важно для понимания всей египетской религиозной символики начало 54-го столбца, продолжающего две параллельные колонки столбца предшествующего:

«**В котором Гор возник,**


в котором Тхот возник в качестве (т) Птаха»
(буквальный перевод).

Поскольку колонки конца 53-го столбца естественно переливаются в колонки столбца 54-го, поскольку и до того и после того говорится о сердце и языке Птаха как органах творения, и поскольку ничто не может быть сотворено только замыслом или только речением, но обязательно и замыслом, и речением творящего слова, непонятное на первый взгляд начало 54-го столбца проясняется следующим образом. Гор и Тхот не возникают (опять глагол *hpr*) один в сердце, а другой в языке, как следует из буквального прочтения начала столбца, но Гор — это сердце Птаха, а Тхот — язык Птаха. Эти два бога суть не что иное, как органы творения Великого Мастера — Демииурга Птаха. Ими, Гором и Тхотом, своими сердцем и языком, являет Птах «всех богов и их сути». И о Горе, и о Тхоте нам придется еще немало говорить, рассматривая Эннеаду Агума и Сирический миф, но ключ к пониманию этих существеннейших для египтян божественных лиц лежит здесь, в 54-м столбце Мемфисского текста.

Гор (*hr*) значит буквально — «Вознесенный», «Вышний». Его роль в победе над смертью, в достижении человеком божественной вечности, безусловно, для египтян — главная. И вот в 54-м столбце мы читаем, что Гор — это явленное сердце Птаха, иными словами, это Божественная Премудрость, Источник идей творения.


Начиная с глубочайшей древности человеческое сердце считалось таинственным центром духовной деятельности, той точкой, в которой встречается мир тварный с абсолютным божественным бытием. «Закон Бога его в сердце у него» [Пс. 36, 31] — лучшее определение праведности. Что же тогда сердце Самого Бо-

га, как не то средоточие божественности, в котором за-
предельная, трансцендентная умонепостигаемая сверх-
бытийность открывается бытию, как не «дверь»
в сокровенные глубины Нуна, путь к «Птаху на Вели-
ком Престоле» из мира и двери от Бога-в-Себе-Самом
к созданному (явленному) Им миру? И эти «средото-
чие божественности», «дверь», «путь» есть Гор —
«Вышний» из всех умопостигаемых сущностей.

Приведенный фрагмент «Памятника Мемфисской
теологии» ни в малой степени не есть научно-интел-
лектуальная игра, подобная современным теориям кос-
могенеза. Составители Мемфисского текста, рассказы-
вая о создании мира, в действительности, как это всегда
бывает с космогенезом в религиозном повествовании,
моделировали обратное движение от мира сотворен-
ного к Творцу мира, от трагичности и конечности зем-
ного существования к божественной предвечности
и бесстрастности. И именно на этом возвратном пути
к небытию сердце Птаха, Великий Гор —  Hr wr,
как называют его позднейшие тексты, становится же-
ланнейшей целью египтян.

Иконографически Гор с древнейших времен, еще
с додинастики, изображался в виде сокола (см. рис. 15
«Шиферная таблица Нармера. Иераконполь-гиеракон-
поль»). Глядя на эту птицу, недвижно парящую в сияю-
щей высоте поднебесья, как бы на границе миров твар-
ного и нетварного, и вдруг камнем падающую на землю
и вонзающую когти и клюв в добычу, египтянин, долж-
но быть, усматривал в ней и образ предельной превоз-
несенности, граничащей с неприступной божествен-
ностью, и нерасторжимую связь с землей, в отношении
обитателей которой «Вышний» являет свою силу

и власть. Но об этой второй природе Гора речь пойдет в Осирическом мифе.

Языком Птаха Камень Шабаки объявляет Тхота. Подобно Гору, Тхот — древнейший божественный образ Египта, также известный с додинастики. Тхот изображался в виде ибиса или ибисоглавого человека:  Он — владыка письма, искусств, знаний. Он ведет запись всех людских дел, которые представляет на загробном суде. Тхот — это главный орган всемогущего божественного речения, которым творится мир.

Как уже говорилось, особенно Тхот почитался в том же городе Хмуну, Гермополе, где был всеегипетский центр поклонения Огдоаде богов бездны. Областеначальники Хмуну издревле носили титул сыновей Тхота и являлись его верховными священниками. Единство Огдоады и Тхота в свете 54-го столбца становится понятным. Четыре двоицы бездны суть начала творения, и в этом качестве они проявлены произнесением божественного слова, то есть движением языка — Тхота.

Если Гор — дверь из бытия в сверхбытие, то Тхот — ключ, которым отпирается эта дверь. Поскольку через Тхота происходит *осуществление* бытия, то и обратный путь к сверхсущности без него невозможен. В народных верованиях он предстает проводником душ, психопомпом и именно поэтому отождествился с Гермесом в эпоху эллинистического синкретизма. Но древнейшая роль Тхота в заупокойном ритуале иная. С додинастики встречаем мы фигуру ибиса над терзаемыми хищниками жертвами, олицетворявшими врагов Бога. Позднее, в папирусных свитках «Книги Мертвых», Тхот читает таблицы жизни и записывает приговор посмертного суда. Он не столько проводник

душ (это функция шакалоголового Анубиса), сколько хранитель и свершитель божественной воли, он воистину язык Птаха, Ра или Атума¹, «повелитель слова Божьего»², податель божественных глаголов людям³. Поэтому именуется Тхот «не имеющим матери» [PT 534 — Pур. 1271b].

Это древнее понимание сущности Тхота не утрачивается и в позднем Египте, в жреческой среде его продолжают считать «сердцем Ра, языком Та-Тенена (т. е. Птаха), горлом Того, Чье имя сокрыто (Амона)». Так восхваляется Тхот в храме Опет птолемеевского времени в Фивах⁴.

Эннеада, великая египетская Девятирица богов творения и, с обратным вектором от твари к ее Творцу, — лестница спасения, приводящая человека к обожению, эта Девятирица именуется в Мемфисском тексте «зубами и губами», иными словами — вспомогательными органами речи Птаха, творящей бытие. Эннеада в исследуемом нами тексте суть служебные силы творения, без них, как без зубов и губ, человеческая речь, боже-

¹ См. Б. Тураев. Бог Тот. Лейпциг, 1898. Новое издание: СПб., 2002. С. 158.

² P. Boylan. Thoth, the Hermes of Egypt. London, 1922. P. 92.

³ Например, в «Книге Дыхания» специально указано, что Тхот начертал «своими перстами Книгу Дыхания» (P. Louvre 3284, ii,8). Важнейшее 30В речение «Книги Мертвых», по пояснению из свитка Аменхотепа, было найдено при царе IV династии Менкаура его родственником мудрецом Хорджедефом «у ног Тхота», начертанным Им на пластине тверди небесной («металл верхней страны»). См. Ed. Naville. Das aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX. Dynastie. Bd.2. Berlin, 1886. S. 99.

⁴ C. De Wit. A propos du temple d'Opet à Karnak. Quelques problèmes de syncrétisme religieux égyptien // Le Flambeau. T. 39—4. Bruxelles, 1956. P. 414.

ственный глагол не мог звучать с должной ясностью и определенностью. Столбец 55-й нашего текста упоминает весьма распространенный в Египте образ творения Богом *ex nihilo*, из ничего. Образ этот — создание мира в результате мастурбации Бога-Творца. Атум Сам, Своей рукой вызывает у Себя извержение семени, и этим семенем творится сущее. Бог Творец в виде Явленного, Мина (об этом тоже речь впереди), очень часто изображается в этом символическом образе: одной рукой совершая акт мастурбации, а другой — взмахивая царской плетью — знак непреложного властного воления. Семя, извергаемое Атумом, — это зародыши той жизни, которая возникает по Его повелению. Эти начала жизни мира Он творит Сам, «без второго», и творит не из какой-то первоматери, но из Себя.

Не сразу можно осознать всю глубину этого, по мнению ряда египтологов, «грубого» и «варварского» образа. В действительности же «шматина глины не знатней орангутанга». Внешняя малая эстетичность образа отнюдь не уничтожает его умозрительную глубину. Древнему египтянину не хуже, чем нам, было известно, что от мастурбации дети не рождаются. Для рождения необходимо зачатие. Семя мужа должно обрести почву в женском лоне. Используя образ мастурбации, египтянин подчеркивал, что во время творения Богом вселенной никакой утробы для зачатия не было. Или, если говорить иначе, утробой этой и было *ничто*.

Образ божественной мастурбации — это ни в коем случае не создание мира эманацией Бога, не переход абсолютного блага на низшие, несовершенные уровни, как через тысячелетия будут учить гностики. Семя Бога зачинает жизнь в *не-сущем*, и из *не-сущих* (*ék ouk*


ὄντων — как сказал бы грек) семенем творится Бога вселенная, «все сущее».

Вернемся к «Памятнику Мемфисской теологии». Из него мы узнаем, что пальцы и семя Атума — это зубы и губы того рта, которым произнесен глагол, создавший бытие. Слово Божие и семя Божие — это для египтян равнозначные образы того, что из не-сущих создает сущее. Древнее христианское богословие соединило эти египетские образы в λόγος σπέρματικός — семенное слово.

Устами Атума дано рождение и Девятирице, то есть самим зубам и губам, в том числе и первой диаде Девятирицы — Шу и Тефнут, о которых в 80-м речении «Текстов Ковчегов» сказано:

«Так глаголет Атум: Се — Тефнут, исполненная жизни дочь Моя, и превудет она с братом своим Шу. Жизнь — имя его; Праведность (Мз'т) — имя ея. Живу я с двумя чадами моими, живу я с двумя юными моими, ибо Я пребываю с ними, обе они следуют за телом Моим, и возлегаю Я с дочерью Моей Маат — одна объята Мной и одна — позади Меня. Восстаю Я ими обеими, руки их обнимают Меня» [СТ II, 32—33].

Шу — это сын Атума, жизнь и свет, сияние первобытия. Тефнут — это закон, порядок, строй организованного бытия, то, что греки, противопоставляя хаосу, именовали космосом, а египтяне — Мз'т. Маат в этом фрагменте пребывает и внутри (m-hnw) Атума (мы переводим — «объята Им»), и позади Атума. Она как бы раздваивается. В действительности, скорее всего, речь идет о том, что праведность и исполняет собой творящего мир Бога, и радируется Им

вовне. В приведенном фрагменте «Текстов Ковчегов» для подчеркивания этого единства, к «внутренней» Маат в большинстве вариантов речения используется детерминатив (слово-определитель)  *hn(w)*, употреблявшийся исключительно для тканей и одеяний¹.

Итак, Свет жизни и Правда мироустроения, а равно и иные категории Девятерицы возникли из тех уст, которые произносят творческий глагол Птаха и в которых эта самая Девятерица суть зубы и губы, а в то же время семя и руки Атума. Сопоставив все эти намеки древнего текста, мы не можем прийти ни к какому иному выводу, кроме как к тому, что уста, сотворившие Эннеаду (свои «зубы и губы»), это — Атум. Иными словами, Атум, создавший сердце и языком Птаха — Гором и Тотом, это те уста, которыми творится все сущее, а Эннеада суть силы Атума, от Него исшедшие, которыми Он творит мир.

¹ Р.О. Фолкнер полагал употребление этого детерминатива в отношении божественных личностей «безусловной ошибкой» писца — см.: R.O. Faulkner. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol. 1, Warminster, 1973. P. 86, n.14. В его версии перевода двое, возлагающие с Атумом, — Тефнут и Маат, хотя в соседней строке ясно говорится, что Тефнут и есть Маат. В действительности же образ содержательно прост и богословски существенен, поскольку указывает на условность, символичность именованья детьми Атума Шу и Тефнут-Маат, которые в действительности — энергии Творца. Потому-то и детерминатив к ним может меняться в зависимости от их символического уподобления то человеку, то одежде, то части тела, то какому-либо иному кругу сущностей. Кроме того, все четыре гроба с этим фрагментом СТ 80 созданы в разное время XI—XII династий, и потому — разными писцами, обслуживавшими некрополь в Эль-Берше, откуда и происходят находки СТ 80.


И так же, как сердце, язык, уста, зубы, губы, замыслы и слова являются органами и проявлениями человека как единой сущности, а не самостоятельными, независимыми друг от друга сущностями, так и Атум, Нефертум, Гор, Тхот, Шу, Тефнут, вся Великая Девятерица суть органы и проявления Птаха, его ипостаси, если использовать эллинский богословский термин, но никак не самосущностные боги какого-то древнеегипетского пантеона. Благодаря этим проявлениям, лицам, «детям» (любимый египтянами образ *различности* при сущностном единстве) Божественной Сущности запредельный сверхбытийный Птах-Нун на Великом Престоле становится творцом бытия из ничего. Присущие Птаху силы становятся энергиями. Его Слово творит мир.

В столбце 57-м речь идет о самом таинственном, самом неуловимом для любой теистической космогонии — о первом миге творения, о начале. «Как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом, так и начало времени — еще не время», — объяснял в «Шестодневе» раннехристианский мыслитель Василий Великий (329—379) первое слово Библии. Современный православный богослов поясняет эту мысль Кесарийского епископа: «Первое мгновение — неделимо, его даже нельзя назвать бесконечно кратким, оно — вне временного измерения: это — момент-грань и, следовательно, стоит вне длительности. <... > Вся совокупность бытия, символизируемая „небом и землей“, возникает в некоей внезапности, одновременно вечной и временной, на грани вечности и времени»¹.

¹ В. Лосский. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 231—232.

Египтяне для выражения этой идеи использовали простую, даже обыденную формулу *sp tpj* — первый раз. «Боги, происшедшие во время первого раза»; «Великие Дети, происшедшие во время первого раза» [*Wb. Blg. III, 124*]; «земля и вода явились в Фивах в миг первого раза» [*P. Leiden V, 11*].

«Так, словом этим все *k3w* были соделаны и все *hmswt* определены». Мир творится словом (*mdt*) Птаха. Это Мемфисский текст утверждает с безусловностью. Причем в качестве первотворений упоминаются таинственные *kau* и *хемсут*. О *k3* (множественное — *k3w*) нам уже приходилось говорить и придется сказать еще не раз. Несколькими столбцами ранее текст рассказывал о творении Птахом богов и их *k3w*. Понятие *k3* встречается в памятниках египетской письменности и в изобразительном искусстве очень широко.

Обратив внимание на это слово, египтологи уже в конце XIX в. стали предлагать различные варианты его понимания. Г. Масперо первым наименовал *k3* двойником, созданным из «менее плотной субстанции», чем сам человек. Воплощением *k3* являются, по его мнению, статуи¹. Г. Штайндорф высказал предположение, что *k3* — это добрый гений (*Schutzgeist*), а А. Эрман и А. Морэ именовали эту сущность жизненной энергией, маной². Знаток египетского языка и культуры Раймонд О. Фолкнер в своем словаре дает следующие переводы иероглифа : «душа», «дух», «сущ-

¹ G. Maspero. Une formule des stèles funéraires de la XII-e dynastie // BIE, 1893. Т. 1, Р. 7.; G. Maspero. Le Ka des Egyptiens est-il genie ou un double? Memnon, 1913. Bd. 6, S. 125 146.

² Обзор литературы по проблеме *k3* см.: А. Большаков. Человек и его Двойник. Глава 2. СПб: Алетейя, 2001.

ность существа», «личность» (personality), судьба, воля, царственность¹.

Слова, содержащие иероглиф *kz*, с самого начала египетской письменности относятся к кругу понятий, связанных с зачатием, чревоношением и рождением (*kz* — бык; *kzt* — вульва; начиная со Среднего Царства *bkz* — беременеть; *bkzt* — беременная женщина). С древнейших времен в Египте творящее начало, сила, которой отец зачинал сына, именовалась *kz*. Например, в двенадцатой максиме Премудрости Птаххотепа мы читаем:

«Если ты — муж достойный

И родил ты сына по милости Божией,

Если прям он, подобно тебе,

И следует примеру твоему,

Если безупречен он в доме твоём,

И внимлет советам твоим,

Если имеет попечение об имуществвах твоих,

Являй ему во всем милость твою.


Ведь он — сын твой, зачатый тебе твоим Ка.

Не удаляй сердца твоего от него» [P. Prisse, 197—205].

Другой круг понятий, связанный со знаком *kz*, — земледелие и пища. Помня священный характер плодов земли, как побеждающих смерть образов человеческого возрождения, мы не можем не почувствовать глубинное сродство круга зачатия — беременности — рождения и круга земледелия — пищи. В разные эпохи египтяне употребляют глагол *skz* — пахать; существительное *skz* — зерно, урожай зерна, существительное *kztyw* — сад, существительное *kz*, *kzw* — пища.

¹ R.O. Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962. P. 283.


Нам сейчас нелегко воспроизвести в полноте глубину религиозного переживания получения из земли пищи, а позднее и всего земледельческого цикла человеком доисторической и раннеисторической древности. Вкушение плодов земли, безусловно, означало и соединение с плотью предков, с их жизнедательной силой, иными словами, с их *kz*. В сущности, эндоканнибализм синантропа или некоторых современных неписьменных народов есть лишь инвариант вкушения плоти предков с плодами той земли, которая принимает в свою утробу останки всех от века умерших. С другой стороны, сев был образом соития, таинственное прорастание зерна в земле уподоблялось беременности, выколашивание — рождению. Земледелие переживалось не только и не столько как производство средств существования в этом мире, сколько как образ, эпифанический символ перехода из божественной вечности в тварный мир и обратно, от творения к Творцу. Кроме того, знак *kz* входит в состав слов, связанных с работой (*kzt*) и с чудотворением (*hkzw*). В обоих случаях речь идет о творении, о создании некоторых предметов, форм или состояний.

Суммируя все эти значения слов, содержащих иероглиф , можно с достаточной уверенностью предположить, что *kz* — это творческий импульс, энергия создания, непосредственно или опосредованно, через тварь, исходящая от Бога.

Но и слово «двойник» в отношении *kz* египтологи употребляют совсем не по недоразумению. Мы можем видеть, что египтяне изображали зачатие как создание человека и его *kz* — двух изобразительно тождественных образов. В гробницах помещалось портретное изображение усопшего, объявлявшееся его *kz*. Нако-

нец, заупокойная формула, сохранявшаяся в течение всех тысячелетий египетской истории, именовала блаженную кончину праведника «уходом» или «возвратом к своему *k3*».

Видимо, поскольку *k3* — это творческий импульс, в конечном счете всегда исходящий от Бога как от единственного виновника всех творений, *k3* есть и абсолютный, совершенный образ конкретной твари, **идеал** в буквальном смысле этого слова — то есть мысленный образец совершенства, первообраз чего-либо. Но в отличие от идеала — «внутренней цели» у Иммануила Канта, *k3* — это цель, заданная твари Богом в момент творения. Ее источник находится вне твари, в Боге. Потому-то, как убедительно показал А. О. Большаков, *k3* у египтян весьма близко к понятию имени (*rn*). Очень часто имя умершего египтяне писали внутри иероглифа *k3*. Имя оказывается наименованием, ипостазированием конкретного творческого импульса-задания. Можно предположить, что *rn* и *k3* — совокупно и есть образ твари.

Вернемся теперь к 57-му столбцу Камня Шабакки. Все *k3w*, как утверждает текст, созданы Словом Творца. Понятие «создавать» передано глаголом *irj*  — «смотреть», «выходить из глаза». Для египтян это наиболее распространенная форма выражения понятия создания. В русском языке слово «создание» происходит из иного этимологического ряда: давать, одаривать. В египетском языке слово глаз *irt* (ирет) женского рода. Смотрение, таким образом, уподобляется рождению, а глаз — органу духовного рождения.

Образ этот, скорее всего, очень древний, современный первым опытам живописи палеолита. Тогда человек

утвердился во мнении, что изображенное им обретает жизнь, становится само по себе существующим. В изображенном мире вечно происходят те события и, в частности, те жертвоприношения, которые вполне могут прекратиться среди живых, но их вечное свершение необходимо усопшим, пребывающим в вечности. Монументализация религиозного обряда в живописном образе гарантировала постоянство его воспроизводства, не зависящее от превратностей судьбы живых¹. Отсюда — образ творящего глаза. Как художник смотрением глаза создает (рождает) мир живописных образов (рука, держащая кисть, понятно, — лишь орудие творчества, подобное самой кисти или краскам, которые она ею набирает), так и Бог *смотрением* рождает мир.

В творении глазом содержится важнейшая богословская идея². Изображение не есть сам живописец, но в то же время и не есть нечто чуждое ему. Подобно изреченному слову изображение — и часть личности художника, и иное, *в сути своей* отличное от него. Так же и сотворенный мир, будучи по сути всецело отличным от Творца в еще большей степени, чем фреска Ляско от создавшего ее художника, хранит, однако, в себе образ личности Создателя: «ибо невидимое Ёго, вечная сила Ёго и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» [Рим. 1, 20].

Так образ творения мира или смотрением — глазом, или речением — словом утверждает принципи-

¹ А. Зубов. История религий. Кн. 1. С. 42; 251—252.

² Связь глагола *irj* со смотрением глаза была установлена Аркадием Демидчиком. См.: Демидчик А. Представления о египетской государственности в «Поучении царю Мерикара». М., 1994. Автореферат. С. 13.


альную сущностную трансцендентность Творца твари и одновременно единство мира и Бога. И в этом акте смотрения-творения *kzw* — суть те волящие мысли, «идеи-воления», запечатлением которых становится мир. Можно даже предположить, что образ творения-смотрения значительно древнее образа творения-глаголания. Очень возможно, что слово стало символом творения только благодаря появлению письменности, его, это слово, монументализировавшей. В доисторическое время оно само по себе не было вечным проявлением вечного. Обряд требовал повторения или живописной фиксации, и потому стать символом всемогущей творческой силы Бога слову вряд ли было возможно. Образы творящего слова, использованные в Мемфисском памятнике, суть новые образы старых идей, и поэтому они тщательно объясняются картинками из жизни и дублируются более привычными для египтянина начала истории символами творения-смотрения и намеками на предания, с этим связанные.

Примечательно, что греческое слово «идея» — *idéa* — происходит от формы аориста глагола *ὄραω* — «видеть» и в профанном языке означает вид, наружность, образ. Именно это слово избрал Платон для обозначения предвечных архетипов вещей в Боге, и именно это же понятие раннехристианские греческие философы, переосмыслив платоническое словопотребление, использовали для наименования тех «глаголов», которыми, в соответствии с первой главой библейской Книги Бытия, творится мир.

Категория *kz* оказывается очень близкой к пониманию божественной идеи христианским богословием:

«Идеи — это премудрость Божественного действия, или, вернее, Премудрость в действии, если угодно, даже „образы“, но образы динамические, образы „воле-ний-мыслей“, „мыслей-слов“, в которых коренятся „логосы“ вещей: Божественным словом мир вызван из своего небытия, и есть слово для всего существующего, слово в каждой вещи, для каждой вещи, *слово, которое является нормой ее существования и путем к ее преображению* (курсив наш. — Авт.)... Каждая тварь есть слово пребывающее»¹.

Иными словами, *kzw* — это *сути* вещей. Причем Максим Исповедник, на схолии которого к 4. 26 «О божественных именах» Дионисия Ареопагита опирался в своем дискурсе В. Н. Лосский, прямо указывает: «Не огонь должен наличествовать, чтобы материя стала огнем, а Логос. Это немаловажный признак того, что и в животных и растениях присутствуют творческие логосы. Логосы зримых форм суть порождения неподвижно пребывающего в природе Логоса».

Столбец 57-й Камня Шабакки упоминает не только *сути* вещей — *kzw*, но и в паре с ними какие-то сущности женского рода, именуемые *hm(w)šwt* (хемсут). Что такое хемсут, еще менее ясно, чем *ка*. Примечательно, однако, что их создание обозначено не глаголом *irj*, а глаголом *mtn*, означающим — появляться из земли, произрастать, производить. Этот глагол близок к сущительному  — *mtnw*, продукты, произведенные из земли².

¹ В. Лосский. Догматическое богословие. С. 229.

² O. Pavlova. Praedestinatio and Liberum Arbitrum in the Memphite Theology (Shabaka Stone, British Museum No. 498, 1.57) // Ancient Egypt and Kush. Moscow, 1993. P. 315.

Можно предположить, что под *хемсут* понимается материя, земля, персть, создаваемая *ex nihilo*, те необходимые «лона, принимающие семенные логосы» *k3w*, без которых тварной жизни не создать. Хемсут творятся иначе, чем *k3w*. Это не мыслеобразы, выходящие из глаза Творца, не животворящие идеи, но то, что должно быть оживотворено божественным семенем, и потому хемсут «определяются», выращиваются Словом Птаха из ничего. От союза *кау* и хемсут происходит все — «пища всякая и все потребное».

Вновь и вновь египтяне будут утверждать, что Бог есть создатель всего сущего и нет ничего существующего, что не было бы создано Им. На палетке XIX династии Птах вновь восхваляется как Тот, «Кто создал (*irj*) все сущест्वующее, Кто сделал (*kmz*) все, что есть»¹. При этом имя «Птах» может, по не до конца ясным причинам, заменяться иными божественными именами, например, на имя Амон, сохраняя совершенно тот же строй выражений².

Но в любом случае пропасть между запредельным Богом и тварным миром преодолена. Мир создан. И опять же подчеркнем, что не жажда отвлеченного философствования, но совершенно практическая цель — обретение верного возвратного пути от твари к ее Творцу — заставляла египтянина раздумывать над этими извечными загадками бытия, посвящая им свои молитвы и священнодействия.

¹ Цит. по: M. Sandman-Holmberg. The God Ptah, Lund, 1946, P. 34.

² См., напр. так называемое моление Рамсесу III (P. Berlin 6764) или P. Harris I, 3, 3.

Сотериологическая направленность¹ Мемфисской космогонии ясно подчеркивается второй частью 57-го столбца. Слово Божье дает жизнь миру и все потребное для жизни всех существ. Но затем мы впервые в этой части текста (но не в тексте вообще, о его первой части нам придется говорить еще в связи с «великим разладом» Гора и Сета) встречаем нравственную альтернативу. Все потребное дается и тому, кто творит угодное, и тому, кто творит ненавидимое. Опять перед нами глагол *irj* — творить виденьем, но теперь творец — это не Бог, а человек, который выносит из глубин своего сердца, как из сокровищницы, и доброе и злое. Характерно, что единый 57-й столбец Камня Шабак в этом месте раздваивается, как бы графически подчеркивая альтернативность. И *mrri*, и *msd(d)t* — любимое и ненавидимое — являются таковыми «с точки зрения» Бога, но они — порождения человека, порожденного Богом. Они — ответ твари Творцу.

Плоды человеческой деятельности определяются Богом как любимое и ненавидимое в отношении к Маат² — Правде Божьей, любимой дочери Птаха. То из людских деяний, что не соответствует Маат — замыслу Бога о мире, — ненавидимо Им, а что синергийно Правде Божьей, то любимо Им. Завершается 57-й столбец выводом, опять же графически изображенным в виде двух параллельных линий иероглифов: «...но

¹ S.G.F. Brandon указал, «что в этом фрагменте жизнь и смерть следует понимать в эсхатологическом смысле»: *Near Eastern Cosmogonies // The Origin of Cosmos and Man. Rome, 1969. P. 256.* Эсхатологический и сотериологический смысл в 57-м столбце, скорее всего, синонимичны.

² *O. Pavlova. Praedestinatio and Liberum Arbitrum. P. 318—319.*

жизнь дается мирному (*hrj hrt*) (с Богом), а смерть (*mwt*) дается преступнику (Божественной правды, Маат)». Это и есть сотериологический вывод, а помимо того и первое в истории, сколь нам известно, ясно выраженное свидетельство сознания свободы человека перед лицом Бога.

Коротко сотериологическую логику исследуемой нами части «Памятника Мемфисской теологии» можно реконструировать таким образом. Благой Бог из небытия пришел в бытие, сотворив его, никем и ничем к тому не понуждаемый, ибо все боги, все сущности, все вообще замыслено Его сердцем и возбытийствовало словом Его языка. Бог, будучи благ, творит только благо. Но созданные им (люди, а может быть, и не только люди, но и иные творения, это в тексте не уточняется) могут действовать как в соответствии с Маат, так и в противодействии Божественной Правде. Результатом *со-гласия* с Творцом жизни является, понятно, жизнь, а результатом противодействия Жизнедателю столь же очевидно может быть только состояние, альтернативное жизни, то есть смерть. А так как в эмпирическом мире смерть есть участь всех, как праведников, так и беззаконников, то речь в тексте, скорее всего, идет не о земной реальности, но о реальности посмертной — обретении вечной жизни праведником и «второй смерти» «преступником».

Удивительно близким по смыслу Мемфисскому памятнику является размышление о свободе воли и предопределении у раннехристианского автора Иринея, епископа Лиона (II в. по Р. Х.): «Отец (Небесный. — *Авт.*)... сотворил всех одинаково, и каждый имеет свое собственное произволение и свободное рассуждение.

Он же взирает на все и о всем помышляет, „повелевая солнцу Своему сиять на злых и на добрых, и посылая дождь на праведных и на неправедных“ [Мф. 5, 45]. И всем, соблюдающим любовь к Нему, Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет, и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ»¹.

Далее Мемфисский памятник вновь утверждает единственность Бога Творца и его благодать, как бы противопоставляя Птаха человеку, из сердца которого может выходить не только добро, но и приводящее к смерти зло.

В заключительной части текста очень существенен фрагмент опять же сотериологического значения. В конце 58-го столбца говорится об упокоении Птаха после завершения творения Им мира. «Покой», «довольство» (*hṯp*) — это возвращение из бытия, где есть и добро и зло, к чистому благу Божественного инобытия. Нерабочий, обычно каждый седьмой день, издревле характерный для жизненного ритма человечества, в религиозной традиции осознается именно как «жизнь будущего века», как образ желанного сверхбытия в Боге, «опочившем от своих трудов». Вспомним начало второй главы книги Бытия, удивительно близкой к Камню Шабаки, 58—59:

«Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые

¹ Иринеи Лионский. Против ересей. V, 27,1. Русск. пер.: М., 1996. С. 504—506.

Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» [Быт. 2, 1—3].

Мемфисский текст — первый письменный памятник человечества, упоминающий об этом Божественном покое после завершения творения мира. Но в отличие от приведенных стихов книги Бытия египетский памятник прямо говорит о том, что покой — удел всех творений, избравших мир с Богом, не вставших на путь мятежа против установлений Маат: «Так пребывают в Нем все боги и сꜥти (*kꜣw*) их в довольстве (*ḥtp*), единые с Владыкой Обенꜥ Земель». Боги (*ntrw*) в данном тексте, скорее всего, духи и умершие люди, сохранившие мир с Птахом и потому в Нем, в единстве с Ним, обретшие мир, довольство, то есть ту заветную цель, для достижения которой и существует религия среди людей.

Старый истертый гранитный монолит действительно сохранил для нас сокровище ценнее смарагдов. Он поведал о том, как чаял обрести блаженную вечность человек первых веков истории, как он переживал свое бытие, своего Творца и ту свободу, которую сознавал в себе. Весть об этом чаянии не только делает нам понятней Древний Египет середины III тысячелетия до Р. Х., но и приоткрывает многотысячелетнюю работу духа человека доисторического, итогом которой и стал богословский текст, найденный «на жерновах».

Глава 4

УСТРОЕНИЕ СВЯЩЕННОГО БЫТИЯ

САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ

Возвращение в божественный покой¹ сверхбытийности — желанная цель для египтянина. Но что заставило мир выйти из этого состояния, почему творение лишилось своей изначальной божественности? Иначе говоря, если Бог благ, то почему в мире, созданном Им из *ничего*, присутствует зло? Египтянин ничего так не страшился и ни с чем столь решительно не сражался, как со смертью. Смерть была для него главным плодом

¹ Привычное нам слово «покой», на наш взгляд, соответствует египетскому хотеп — *ḥtp* — быть довольным, умиротворенным. В конечном счете этимологический ряд славянского слова «покой» восходит через латинское *quietus* (спокойный), *requiesco* (покоюсь) к авестийскому *šyatā* — обрадованный. (Фасмер. III, 305.)

зла. Но смерть, как сообщает Мемфисский текст, есть следствие мятежа твари против своего Создателя. Мятежник искажает себя, пренебрегает тем божественным словом, той сутью — *kz*, которой он был сотворен. Он отделяет себя от Источника жизни, и потому итогом его существования становится смерть. *Но почему он делает так?*


Ответ на этот вопрос для древнего египтянина в буквальном смысле слова был знанием насущнейшим, ибо воссоединял его со своей сутью, с *kz*. «Он ушел к своему Ка», — говорили о тех, кто после завершения земного существования обретал в Божественном сверхбытии жизнь нескончаемую. «Начиная с IV династии письменно фиксируется вера в то, что после смерти люди... уходят к своим *kz*, бесспорно на небеса», — указывал Самуэль Мерсер¹. Чтобы суметь осуществить возврат к небесному, то есть к божественному бытию, египтянину необходимо было знать причины разрыва с Небом, так же точно, как нам для исправления той или иной жизненной ошибки важно ее заметить, понять, *осознать*.

С глубочайшей древности, скорее всего еще с доистории, причину разлада в Египте осознавали с помощью образа Гелиопольской Эннеады, Божественной Девятерицы.

Первая достоверная фиксация этого образа относится ко времени правления фараона Джосера (III династия, 2650—2600 гг. до Р. Х.). В заупокойном храме Джосера в Гелиополе итальянский археолог Скиапарелли нашел рельеф, на котором перед царем в три ряда стоят девять богов в человеческом облике, наимено-

¹ Mercer PT. Vol. IV. P. 4.

ванных *Vzḥ Ḥwḥw* — Души Иуну. На рельефе можно различить имена трех богов — Шу, Геба и Сета. Все три бога принадлежат Гелиопольской Девятирице¹.

Тот город, который греки называли Гелиополь (*Ἡλιούπολις*, Город Гелиоса — Солнца), египтяне именовали Иуну (коптское *Ⲭⲏ* и библейское *יִזְרְעֵל* — Он). *Ḥwḥw* сами египтяне производили от понятия «священный столп». Иуну — (город) Столпа. В эллинистический период Иуну часто именовали Пет-нет-Кемет (*Pt nt Kmt*) — Небо Египта². В древнейший период, по всей вероятности, Столп Иуну представлял собой шест с навершием в виде увенчанной рогами головы быка  или просто с рогами быка³, что напоминает стилизованную пару рогов, какие любили ваять в неолитическом Чатал-Хююке, а позднее — на Крите. Бык Иуну — это распространенное в Египте наименование Бога Творца. Видимо, из глубочайшей древности, из палеолита, пришел в Египет этот знак божественной творческой мощи. Ведь уже неандертальцы использовали рога самцов копытных животных в качестве символа божественного, а у кроманьонцев эта форма стала общеупотребительной, потеснив поклонение медведю как живой иконе Верховного Божественного Существа (рис. 16).

«Насколько можно судить по данным, которыми располагает наука, — пишет М. А. Коростовцев, — Гелиополь был древнейшим и вместе с тем крупнейшим

¹ R. Weill. Un temple de Nouterkha-Zosir à Heliopolis // Sphinx, t.15. (1911). P. 12—15.

² LÄ. II, 1111.

³ H. Jakobsohn. Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. Glückstadt etc., 1955. S. 69.

религиозным центром Древнего Египта»¹. От древнего города, ныне ставшего северным предместьем Каира, мало что сохранилось, кроме засыпанных землей фундаментов храмов да колоссального солнечного обелиска Сенусерта I (1971—1928 гг. до Р. Х.) в Эль-Матарии (современное арабское селение на земле Гелиополя), зримо свидетельствующего о былом величии Иуну. Но еще греки встречали здесь иное:

«В Гелиополе я видел большие дома, в которых жили священнослужители, ибо в древнее время, по рассказам, этот город как раз был поселением священников, которые занимались философией и астрономией; теперь же это объединение перестало существовать, и его занятия прекратились». «Впрочем, — продолжает Страбон, — и ныне есть в Гелиополе священнослужители, совершающие жертвоприношения и изъясняющие чужеземцам смысл священных обрядов» [*Strabo* XVII, 743].

Пытливый Геродот как бы вскользь отмечает, что нигде в Египте не знают столь много о божественном, как в Гелиополе [*Herod.* II, 3], а по словам Плутарха, мудрейшие из эллинов, Пифагор, Эвдокс и Платон, много лет учились у гелиопольских иереев [*Is. Os.* 10].

Раскопки, проведенные в Гелиополе в 1940-е годы Э. Баумгартель, подтвердили, что город был значительным религиозным центром еще в доисторическое время². Огражденный стеной священный храмовый участок имел площадь почти в половину квадратного

¹ М. Коростовцев. Религия Древнего Египта. — М.: Наука, 1976. С. 58.

² E.J. Baumgartel. The Cultures of Prehistoric Egypt. London, 1947. P. 7.

километра (475 × 1000 м). На нем располагался, по всей видимости, солнечный храм, подобный лучше сохранившимся храмам царей V династии Усеркафа и Ниусерра, раскопанным в 1898—1901 гг. немецкими археологами Л. Бурхардтом и Г. Рике в Абу-Гурабе¹. Сэр Алан Гардинер полагает, что эти колоссальные солнечные храмы V династии «воспроизводили храм Ра-Атума в Гелиополе»².

Египтологи, начиная с К. Зете, склонны объяснять такую значимость Гелиополя его ключевой политической ролью в последние века доистории. Политический центр стал, по этой версии, и центром религиозным и смог сохранить или восстановить свое «идеологическое значение» и после краха Нижнеегипетского царства, покоренного царями Юга на грани IV и III тысячелетий.

Между тем сами египтяне никак не соединяли с политикой славу Иуну. По каким-то неведомым нам причинам этот топос представлялся им той точкой пространства, или, скорее, тем земным образом небесного первообраза, с которого «во время оно» началось творение. А такие священные топосы чаще всего не имеют с «властью и славой мира сего» ничего общего. Наиболее чтимые христианские центры России — Саров, Почаев, Сергиев Посад, остров Валаам, Оптина Пустынь; древнегреческие святыни — Додона, Дельфы, Делос; мусульманские — Мекка и Кербела — все сложились вокруг иерона (греч. *το ἱερόν* — святыня) и ему обязаны тем, что стали городами, а порой и политиче-

¹ F.W. von. Bissing. Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re, 3 Bd. Bd.1 — Berlin, 1905; Bds. 2, 3 — Leipzig, 1923; 1928.

² A. Gardiner. Egypt of the Pharaohs. Oxford, 1961. P. 85.

скими центрами. Почему священные города Египта следует исключать из этого правила?

Когда мы говорим о древних передневозвосточных обществах, и в том числе, а может быть, даже и в первую очередь об обществе египетском, мы должны постоянно помнить, что земной мир, его горы, реки, моря, поселения мыслились как иконы, эпифанические символы¹ абсолютного Божественного Сверхбытия, Неба небес, как его именовали древние. И даже если мы не знаем причины, превращавшей в глазах древнего человека тот или иной кусок земной поверхности в «место свято», где явлены какие-то особые божественные силы, у нас нет оснований сомневаться, что у самих древних такие резоны были. Верования современных неписьменных народов, особенно австралийский тотемизм, в искаженном пандемонизмом виде доносят до нас эти древнейшие переживания — земли как зеркала Неба, твари как эпифанического образа Творца.

Из Мемфисского текста мы знаем, что внебытийный Бог (Птах-Нун) зачал и родил Агума. Хотя в 50—51-м столбцах Птах именуется и отцом, и матерью Агума, мы должны все же помнить, что иконографически Птах

¹ Термин «эпифанический символ» (от греч. *ἐπιφανεία* — являю) предложил протопресвитер Александр Шмеман (1921—1983), один из наиболее выдающихся богословов XX в. Эпифанический символ являет божественное в наш мир, в то время как символ аналогический, изобразительный лишь передает в доступных для нас образах то, чем по сути своей не является, и потому святости и силы первообраза в себе не имеет (например, актер, на сцене изображающий царя). Само слово «символ» (греч. *συμβάλλω* — соединяю, держу вместе), по всей видимости, указывает на первоначально эпифанический смысл любой символизации. См.: А. Шмеман. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 40–41.

всегда изображался египтянами в мужском образе. «Мать», Птах-Нунет в данном контексте есть лишь попытка выразить мысль о том, что рождение Атума происходит без матери, «без второго». Как у человека «отцом» слова может быть названо сердце, а «матерью» — уста, хотя и то и другое — лишь члены единой личности, вне ее не существующие, так же Нун и Нунет не особые лица, но только образ добытийного «произнесения» Птахом Атума. Атум и есть тот творческий божественный Глагол, Логос, которым творится бытие.

Атум, как мы помним, это полнота *Itm*, по смыслу близкая словам апостола Павла «полнота Наполняющего все во всем» [Еф. 1, 23]. Именно на Него, а не на Отца было обращено главное внимание египтянина. Достигший полноты Атума достигал и предельной цели — возвращения в сверхбытие Птаха, так как Птах и Атум обладали *сущностным единством*. «**Восстань, нео имя твое Бог, и приди в бытие, Полнота каждого бога (*Itm ntr nb*)!**»¹ — гласит 215-е речение «Текстов Пирамид» [Пур. §147]. Комментируя эту строку, Р. О. Фолкнер отмечал, что «царь обретает положение (rank) верховного божества и становится не подобным Атуму, но *самим* Атумом»².

Из бытия в сверхбытие, к Атуму человек поднимается по тем же самым ступеням, какими снизошел от Бога всемогущий творческий импульс. Атум нисходит, яв-

¹ Атум и полнота пишутся в этом речении *PT* различными знаками, но, по всей видимости, мы здесь имеем дело с очень распространенной в Египте во все века, и особенно при переходе от устного к письменному слову, традицией использования сходно звучащих слов для усиления смысла.

² R.O. Faulkner. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. P. 43.

ляется (*hpr*) из инобытия в бытие и потому именуется Агум-Хепри; Он, как солнце, творит жизнь — и поэтому он Агум-Ра. Агум носит двойную корону. Он — Владыка двух земель Иуну (*nb t3wj iwnw*). Поскольку египтянин прекрасно понимал, что Бог сотворил весь мир, все бытие и является владыкой всего творения, а не только долины Нила, то «две земли Иуну» — это, по всей видимости, суть два сотворенных мира (мир богов и мир людей, в обыденном понимании — земля и небо и т. п.), соединенные в первой точке творения, в «пупе земли» — Гелиополе — Иуну.

С двойственной титулатурой не только Бога, но и царя, с дуальностью миропредставлений мы будем встречаться многократно. Очень часто эту склонность к двоичности пытаются объяснить чисто земными причинами: сложением государства из двух ранее самостоятельных частей, разделением общества на скотоводов и земледельцев, параллелизмом военной и гражданской бюрократии и т. п. Между тем архетипом такой дуальности в обществе являлась двойственность творения. Бог — «творец неба и земли, видимым же всем и невидимым». Поскольку религиозной целью считалось восстановление единства между человеком и Богом, землей и небом, то исключительно важным являлось утверждение божественного полновластия над всем творением, как верхним, так и нижним. Вспомним слова молитвы Господней: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» [Матф. 6, 10].

Во второй максиме таинственного текста герметического корпуса — «Смарагдовой скрижали», — очень вероятно, восходящего к древнеегипетской религиозной литературе, можно прочесть: «То, что вни-

зу, существует так, как оно есть наверху, а то, что наверху, существует так, как оно есть внизу, чтобы воплотить собой явленность Единого Сущего»¹. Скорее всего, именно эта богословская интуиция и побуждала египтян с глубочайшей древности говорить о двух странах — «верхней» и «нижней».

«Небесный порядок становится для людей образцом при организации земного порядка взаимообусловленных воль, образцом и для царей, и для философов, так как порядок этот являет не только закон, устрояющий все мироздание, но и каждую частицу его... — писал в „Первобытной мифологии“ Джозеф Кэмпбелл. — Предания и ритуалы составляют *мезокосм* — посредующий срединный мир, через который микрокосм индивидуума взаимодействует с макрокосмом всеобщего. И этот мезокосм являет целостный смысл общественного организма, становящегося благодаря ему поэмой, песнословием или иконой из грязи и соломы, из плоти и крови или из образов, отливающих в священный строй государства. Земная жизнь должна отражать столь точно, сколь это вообще возможно для пребывающих в человеческих телах, почти потаенное, но теперь явленное великолепие небесных сфер»².

О том же задолго до американского религиоведа прекрасно говорил Платон в «Тимее»:





«Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать

¹ Изумрудная скрижаль // Высокий герметизм. Пер. Л.Ю. Луккомского. — СПб.: Азбука; ПБ, 2001. С. 24.

² J. Campbell. Primitive Mythology. — N.Y.: Arcana, 1987. P. 149—150.

каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» [Plato. Tim. 90d].

И эту же извечную мысль в предельно сжатой формуле дал византийский богослов: «Для обладающих духовным зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов»¹.

В Египте верхний мир изображался знаком тростника  (*nswt*), нижний — знаком пчелы  (*bitj*). Владыка Верхнего и Нижнего миров именовался *nsw-bitj*   титул, произносившийся, судя по вавилонской транслитерации, *insibya* и переведенный в Розеттской билингве «Царь Верхней и Нижней стран»². О причине именно такой иероглифики можно строить бесконечные догадки — сами египтяне нигде ее не объясняют. Но примечательно, что знак Верхнего мира всегда предшествует знаку Нижнего, устанавливая некоторую иерархию миров. Слово «царь» — *nsw* содержит, вряд ли только из фонетических соображений, лишь изображение тростника — символ верхней части страны Египта и знак Верхнего мира. Царь Египта, как правило, изображается в двойном белом и красном венце. Причем вытянутая вверх белая корона — знак власти

¹ Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. — М.: Мартис, 1993. С. 159.

² A. Gardiner. Egypt of the Pharaohs. P. 51—52.

над «верхней страной», а более приземистая красная — над «нижней», то есть над землей и, может быть, над преисподней, которой с глубочайшей древности, еще с палеолита¹, был усвоен красный цвет.

Обязательным элементом египетской дуальной титулатуры являются «две госпожи» — *nbtj* (*небти*), изображаемые коршуницей и коброй. Это две богини — Нехбет и Уаджит. Они суть силы Бога, управляющие двумя мирами. Сила Верхнего мира, Нехбет, имеет иконографию самки коршуна, Нижнего, Уаджит, — самки кобры (см. рис. 17 «Нехбет и Уаджит. Золотая диадема. Из гробницы Тутанхамона»). Здесь символика прозрачна: птица парит в поднебесье, змея пресмыкается по земле, но оба существа страшны своей мощью в своих мирах. «Тексты Пирамид» уже прекрасно знакомы с этими символами.

Священная дуальность тварного мира вовсе не исключает существования в IV тысячелетии до Р. Х. двух египетских царств², объединенных Менесом. Но даже если такое завоевание царем Верхнего Египта нильской Дельты действительно имело место, все же не оно

¹ А. Зубов. История религий. Кн. 1. С. 65.

² Почти единственным историческим (а не археологическим) свидетельством существования двух доисторических египетских царств считают *Рур.* §1488: «Страшатся тебя те, кто на небе, трепещут перед тобою те, кто на земле, вселяешь ты ужас в сердца дольных владык, носящих красный венец, которые были в Пе». «Ты» в данном речении — это дерево, соединяющее миры. Три уровня, которые оно прорастает, скорее всего, Небо, земля и мир умерших. Вряд ли в обитель мертвых шли только бывшие цари Дельты. Скорее всего, речь идет об умерших, о бывших обитателях земного мира, как таковых, которые энигматически наименованы «дольными владыками, носящими красный венец».

явилось причиной священной двойственности, а, напротив, было, по всей видимости, осознано современниками и потомками как символ торжества божественной воли не только на небесах, но и на земле. Историческое стало иконой предвечного и именно в этом качестве сохранялось религиозным сознанием египтян на протяжении всех тысячелетий существования их государства.

«ВЕЛИКОЕ НАЧАЛО»

Уже в «Текстах Пирамид» мы находим намеки на многие любимые египтянами образы творения. Причем «уже» не в смысле первых проблесков позднее вполне сознанный идеи, но как начало внятного для нас эксплицирования образа, существовавшего во всей полноте задолго, можно с уверенностью утверждать, что за тысячи лет до его первых известных нам письменных фиксаций в гробницах царей VI династии. Вот, например, речение *PT 600*, полностью сохранившееся в пирамиде Неферкара (Прекрасна суть Божественного Солнца):

«Реки: O Атүм-Хепри, возник Ты высотой, поднялся Ты сияющей птицей (*bnw*), камня сияния (*bn*) в доме сияющей птицы в Иүнү, Ты выплюнул (*išš*) Шү, Ты излевал (*tf*) Тефнүт, Ты простер рүки Свои, ограждая их, как простирает рүки (знак) сүть (*k3*), дабы пребывала в них сүть (*k3*) Твоя. O Атүм, простри рүки Твои, ограждая Неферкара, ограждая дом этот, ограждая эту пирамиду (*mr*), как простирает рүки (знак) сүти, дабы незывлемо пребывала в них сүть (*k3*) Неферкара во веки веков.

О Атүм, үбереги Неферкара сего, эту пирамиду его, этот дом Неферкара, не допусти никакому злу свершиться над ними вовеки, как үберег Ты Шу и Тефнүт. О Ты, Великая Девятерица, которая в Иүнү — Атүм, Шу, Тефнүт, Гев, Нүт, Осирис, Иснда, Сет, Нефтида. О вы, чада Атүма, расширьте сердце Его к этому чадү Его, нво имя ваше — Девять Лүков; соделайте, чтобы был он повернүт от вас к Атүмү, дабы үберег Он Неферкара этого, дабы үберег Он пирамиду Неферкара, дабы үберег Он этот дом его от всех богов и от всех мертвых и не допусти никакому злу свершиться над ним во веки веков» [Pyr. § 1652—1656].

Шестисотое речение «Текстов Пирамид» начинается с краткого рассказа о творении Богом мира. Рассказ этот, часто приводимый египтологами, является между тем не самоцелью текста, но характерной для ритуальной религиозной традиции аналогией. Цель речения — защитить пирамиду Неферкара и весь заупокойный комплекс (*kzt* — «дом», нечто построенное) и его самого «от всех богов и от всех умерших», от всякого зла. Священнослужитель, свершающий ритуал, или сам ритуальный текст, «звучащий» в замурованной гробнице, напоминают Творцу, как Он, начав творение, «оградил» Свои созидательные силы — Шу и Тефнүт, дабы пребывала в них Его суть. То, что совершил Творец «в начале», «во время оно», теперь Его просят «по аналогии» совершить с Неферкара и с его гробницей.

Но нас сейчас интересует как раз «время оно» — *sr trj*, которое египтянам было известно, видимо, не хуже, чем современным иудеям и христианам первые

главы библейской Книги Бытия. Поэтому в 600-м речении достаточно было нескольких намеков, нескольких ярких образов, чтобы воссоздать в уме и сердце молящихся тот «первый раз», уподобления которому и даже воспроизведения которого для себя жаждет усопший.

С мифологемой, которую создали искусственно, «придумали» незадолго до того жрецы, чтобы возвеличить место своего служения, так поступать было бы невозможно. Намекать имеет смысл только на то, суть чего хорошо известна посвященным и потому не требует подробного «эксплицитного» проговаривания. И так как речь шла о жизни и смерти, о блаженной вечности, для достижения которой египтянину не жаль было никаких усилий на земле, то можно представить, с какой серьезностью относился к «речению слов» священнослужитель. Тем более что слова высекались в гробнице царя, «шутить» с бессмертием которого было бы уж совсем некстати. О мирской ли славе своего города, своего храма думать перед лицом вечности благочестивому египетскому иерею? Так что довольно распространенные мнения о политико-идеологической подоснове египетских космогонических систем, конструируемых жрецами для прославления своего храма или царской резиденции, следует отбросить как невозможный анахронизм.

В древних обществах, особенно в области веры, надежностью обладали только те знания и образы, которые существовали с незапамятной древности и были на слуху хотя бы в узком круге посвященных на протяжении многих и многих поколений. Знания, упомянутые в начале *РТ* 600, из их числа.

В первой строке 600-го речения «Текстов Пирамид» Творец именуется Агум-Хепри (букв. Агум-Хеперер). Агум (*tm*), «полнота-пустота», как мы знаем, — одно из самых употребительных имен для Бога в Древнем Египте. Хепри, изображение скарабея, добавлено к имени Агум, видимо, для того, чтобы подчеркнуть динамику создания, творения. Как мы помним, *Hpr* — глагол, означающий «становиться», «приходить в бытие», «случаться» [*Wb* III, 260]. Отсюда Хепри-скарабей — образ появляющегося Бога и ежеутрь в виде восходящего солнца (Хепри-Ра), и «в начале» в виде Агума-Хепри 600-го речения.

Агум-Хепри возвышает себя, становится высотой, холмом — *ḳꜣꜣ*. В Нуне, в океане божественного сверхбытия, возникает бытийность. И эта бытийность — холм — также есть Агум, проявивший себя. Можно представить, как нелегко было созерцателю глубочайшей древности подыскать слова и выражения, хотя бы отдаленно соответствующие сути божественного космогенеза. Ведь и много позже религиозным мыслителям лишь с великим трудом удавалось говорить о том же:

«Источником и Началом существ был Бог, и из Него появилось все сущее, воссиявшее и наставшее по мере нисхождения, как появляется, выделяясь, осадок»¹. За три тысячелетия до Максима Исповедника в гробницах египетских царей Пепи I и Неферкара начертано было нечто подобное:

«Глава Тебе, Полнота (Агум)! Глава Тебе, Возвытийствовавший (*hprr*), Сам Себя приведший (*hpr*)

¹ *Максим Исповедник*. Схолия 47 к труду Дионисия Ареопагита «О божественных именах», 4, 7.

в бытие! Высок (*kzj*) Ты, ибо имя Твое — Высота (*kzz*); возвытийствовал (*hpr*) Ты, ибо имя Твое — Возвытийствовавший (*hpr*)» [PT 587, § 1587].

Творцом земли представлен Бог (Атум) в *Рур*. § 199. Точно тот же образ через тысячелетия после «Текстов Пирамид» используют и авторы текстов храма в Эдфу — *hpr ds. f*: «Сам приведший Себя в бытие». Гимны Нового Царства воспевают Бога как несотворенного Творца всего сущего, в том числе и обеих земель:

«Хвала Тебе, Владыка, произведший богов,
Один, создавший их,
Сотворивший обе земли,
Зачавший Себя Сам (*wtt sw ds. f*) силой сүти Своей.
Он Сам создал тело Свое (то есть мир),
Нет отца у Него, который бы дал Ему образ,
Нет матери, которая бы родила Его.

Нет места, из которого исшел бы Он» [P. Berlin 3049, 28—35].

В 15-м речении «Книги Мертвых», в прекрасном гимне Ра-Атуму-Горахти, сохранившемся в погребении царского писца и жреца Ани (ок. 1250 г. до Р. Х., XIX династия), можно прочесть нечто подобное:

«Глава Тебе, о Ра, когда восходишь Ты, о Атүм-Гор-ахти!<...>

Глава Тебе, о Ра, когда Ты восходишь, и Атүм, когда грядешь Ты к закату.

<...>

О Бог изначальный, явивший в бытии образы Свои!

Возгремел глас Твой — и земля погрузилась в молчание,

Ибо Единственный пришел в бытие в небесах,
 Прежде чем возникли долины и горы, —
 Пастырь, Господь Единственный, сотворивший
 все сущее,
 Создавший язык Девятирицы».

В категориях человеческого рассудка самый простой образ творения — зачатие новой жизни в результате брачного соединения. Мужчина и женщина, соединяясь в любви, действительно создают новую, никогда ранее не бывшую жизнь, создают личность, потенциально существующую с момента превращения двух их клеток — семени и яйца — в одну. Все последующие — зародышевое, младенческое, детское, взрослое — состояния суть только развитие, актуализация этой в момент зачатия возникшей потенции. Генетическая теория наследственности свидетельствует об этом с полной убедительностью.

Древнему человеку, казалось бы, очень естественно было прибегнуть к этому всеобщему образу творения сущности. Но когда египтянин начинает говорить о творении Богом мира, он тщательно избегает всех намеков на образы супружества. Мы встретились с этим уже при анализе 55-го столбца «Памятника Мемфисской теологии». Те же образы творения «одним, без второго» присутствуют и в иных древнейших религиозных текстах Египта. В РТ600 [§ 1652] Атум «выплывывает» (*jšš*) Шу и «изблевывает» (*tf*) Тефнут. В РТ 527 [§ 1248] способ явления Атумом Шу и Тефнут — мастурбация: «Атум — это тот, кто возник, кто она-нировал (*mszw*) в Иуну. Взял Он детородный член Свой в кулак Свой, дабы достичь сладости страсти. И так рождена была двойца — Шу и Тефнут».

В «Книге познаний творений Ра и гибели Апопа», тексте, сохранившемся на папирусе 310 г. до Р. Х., но по языку, стилю и образам, скорее всего, на несколько тысячелетий более древнем¹, описание начала творения использует тот же образ:

«Замыслил Я в сердце Своем — и се, пришли в бытие образы множества сущностей, образы детей и образы их детей. Был Я тем единственным, кто совокупился с куклом Своим, свершил сонтие с рукою своею. Плюнул Я устами Моиими, и из слюны Моей возникло то, что стало Шу, и из плюновения Моего — то, что стало Тефнут. Это Отец Мой Нун вскормил их, и следовал за ними Глаз Мой с тех пор, как они отделились от Меня» [*P. Bremner-Rhind XXVII, 1—6*].

«Эти биологические образы творения в „Текстах Пирамид“ исключительно грубы и примитивны. Главная задача, которую должны были решить гелиополийские мифографы, состояла в объяснении, как одно единственное мужское божество, „существующее само по себе“, произвело иных богов», — указывает С. Г. Ф. Брэндон². Но так ли уж «грубы и примитивны» эти «биологические образы» в действительности?

Во-первых, «Тексты Пирамид» знают и «высокий» образ «Памятника Мемфисской теологии» — творение мира словом, Девятерицей Иуну, как «зубами и губами Атума»: «Мои губы — две Девятерицы. Я — великое изреченное слово», говорит о себе царь Пепи Мерира [*Pyр. §1100*]. Знают, но не ограничиваются им.

¹ J.A. Wilson. ANET. P. 6.

² S.G.F. Brandon. Ancient Near Eastern Cosmogonies // The Origin of Cosmos and Man. — Rome, 1969. P. 252.

Во-вторых, с помощью этих образов древний человек ищет возможность подчеркнуть уникальность Творца: рядом с Богом, создающим мир, нет жен, нет помощников, Он Сам создает себе слуг, исполнителей Своей воли. Египтяне никогда не думали, что мир создан многими богами. Именуя Творца различно, они всегда утверждали Его единственность. Речение слова, мастурбация и плюновение соответствовали этому требованию творения, а привычное рождение от отца и матери — нет.

В-третьих, следует обратить внимание, что во всех образах творения, использовавшихся египтянами, всегда присутствует момент активного волеизъявления Бога-Творца, а не произвольная эманация. Плюновение, а не истечение слюны, мастурбация, а не невольное семяизвержение, наконец, слово замысленное и произнесенное. Вышедший из Нуна Атум-Ра создает мир проявленным волевым актом, силами, ставшими энергиями. Отсюда, кстати, и присутствующее, кажется, всем теистическим религиям правило отображать Бога-Творца мужским, а не женским, «принимающим» и помимо своей воли рождающим началом.

И наконец, в-четвертых, нередко египтяне, говоря о творении Богом людей и божественных сил, используют глагол *msj*, которым обычно они описывали рождение младенца из женской утробы¹. Так, в 80-м речении «Текстов Ковчегов» [СТ II, 39d] Атум «рождает Шу и Тефнут», а имя нескольких великих царей Нового Царства — Рамсес — не что иное, как $R^c-msj-sw$ — «Ра родил его».

¹ WB II, 137.

Желая выразить сложнейший богословский образ отделенной нераздельности Бога-в-Себе и Его творящих сущностей, египтяне прибегали к «смелым» и даже этически рискованным образам плюновения и ма-стурбации. Но трудно иначе, минуя привычное человеку рождение от отца через мать, в системе образной, а не дискурсивной теологии, высказать идею единосущности и мысль о творении силой, от Творца по Его изволению исшедшей, но притом и самосущей, и источник свой в себе содержащей.

Если единственен Творец, то единственна и цель возвратного пути от мира сего к бессмертию и блаженству. Цель эта — полнота божественного сверхбытия. В РТ 606 [§ 1695] об умершем говорится: «Они (боги) приведут тебя в бытие, как (возбытийствовал) Ра, ибо имя Его „Появляющийся“ (*hpr*); ты будешь шествовать близ них, как Ра, ибо Его имя — Ра (Солнце); ты скроешься от взглядов их, как Ра, ибо имя Его — „Атум“».

Бог, как утреннее солнце, возводит Себя из инобытия-Нуна в бытие, и тогда Он — Хепри — появившийся. Он животворит этот мир, как дневное солнце, и тогда Он — Ра — Божественное Солнце. В конце, когда достигнута будет полнота времени, как солнцем — ежевечерне, Он вновь вернется в сверхсущностное инобытие, являя конечное торжество полноты и пустоты (*tm*). Этого великого возвращения явившегося Бога к изначальному Его инобытию жаждал сопричаститься и человек, символически соединяя себя с иконой Бога, с солнцем. Поэтому так часто единственность Творца, «создавшего Самого Себя», утверждалась египтянами в заупокойных текстах и молитвах, имеющих отношение, казалось бы, не к началу, а скорее к концу времен.

В «Книге Врат» воскресшие, пребывающие на Острове Огня, так восхваляют Божественное Солнце — «Великого Бога, Который основал Инобытие»:

«Глава Тебе, великому словом Своим. <...> Инобытие (Дуат) принадлежит Тебе, ибо Ты соделал его. Инобытие, которое Ты скрыл для тех, кто пребывает в гробницах своих. Небо принадлежит Тебе, ибо Ты создал его, и сделал его неизвестным даже для тех, кто близ него. Земля принадлежит телу Твоему, небо во власти души Твоей. Доволен Ты, Ра, тем, что привел Ты в бытие» [BG II, 205—206].

В папирусе «Булак 17» в гимне Амону-Ра как Творцу возносятся такие хвалы:

«Прославление Амона-Ра, Быка, пребывающего в Иуну,

вождя всех богов, Бога благого, возлюбленного,
дающего жизнь всему, что живо (букв. — тепло),
и всей доброй пастве своей.

Глава Тебе, Амон-Ра, Владыка престолов обеих земель,

Пребывающий в Уасете (Фивах).

Телец Своей матери (т. е. самозарождающийся — Авт.),

Пребывающий на полях Своих,

Широко шагающий,

Пребывающий над Верхней страной,

Господин (народа) Маджаев и правитель Пунта,

Владыка неба, перворожденный на земле,

Господь всего сущего, пребывающий во всех вещах,

Единственный в природе Своей, сущность богов,

Благой Телец Девятирицы, вождь всех богов,

Господин истины и отец богов,
Создавший человека и сотворивший зверей,
Господь всего сущего, взрастивший древо плодо-
носное,

Произведший травы и давший жизнь скоту,
Дух добрый, созданный Птахом.
Прекрасноволюбленный, молодой, воздают Ему бо-
ги честь хвалы,

Сделал Он нижнее, и вышнее сотворил.
Озаряет Он обе страны и в мире проходит небеса.
Царь Верхней и Нижней страны,
Солнце победительное, Владыка обеих земель.
Великий силою, владыка поклоняющихся Ему,
Вождь, создавший пределы земли,
Почтеннейший сущностью Своею всех богов,
Радуются боги красоте Его.
Возглашают славу Ему в Доме Великом,
Являет Он Себя в Пер-Незере.

Любят боги благоухание Его, когда грядет Он из
Пунта,

Владыка благоуханий, нсходящий из земли Мад-
жаев,

Прекрасноликый, шествующий из земли Бога.
Ластятся боги к стопам Его,
Ибо ведают они в величии Его Господа своего:
Владыку ужаса, вселяющего трепет,
Мощного силой, могучего в явлениях Своих,
Изобильного дарами, подающего все потребное.

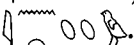
Слава Тебе, создавшему богов, воздвигшему не-
беса

И простершему доле твердь земли!» [P. Boulaq 17,
I—II]

ВЕЛИКИЙ ГОГОТУН

В истории религиозных идей нам много раз встретится образ яйца, из которого возник мир. «Золотой зародыш» — Хираньягарбха ведических гимнов, орфическое предание о Фанесе, рождение из божественного яйца первочеловека Пань-гу в Китае. Мирча Элиаде собрал множество подобных образов и на их основании сделал вывод, что, «с каким бы ритуалом ни было связано яйцо, оно никогда не утрачивает своего первичного значения: оно обеспечивает повторение акта Творения, в результате которого *in illo tempore* возникли живые формы»¹.

Египет и здесь дает нам древнейшие свидетельства существования этого универсального религиозного символа. Заупокойные тексты не только упоминают космогоническое яйцо, но и сообщают образу богословскую глубину, превосходящую даже смелые реконструкции «отца сравнительного религиоведения».

Самое раннее упоминание о космическом яйце, точнее, о двух половинках его скорлупы — *intwj*, встречается в гробнице Пепи I, где они даже изображены идеографически: .

«Если придет к тебе Тхот злым приходом своим;
Не раскрывай ему объятий рук своих, но назови
ему имя его — „О ты, не имеющий матери“.

Реки: Пусть идет он, пусть уходит он к *Intwj* (двум половинам яйца), пусть уходит он в Пе, в обитель Тхота (*Hrj-dhwtj*)» [Pyr. 1271].

¹ М. Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. — М.: Ладомир, 1999. С. 376—379.

В этом древнейшем тексте говорится, скорее всего, о святилище, где хранились скорлупы первой яйца, из которого родился Создатель мироздания. Святилище это — храм Тхота и Огдоады в Гермополе — Шмуне. В текстах из гробницы Петосириса, потомственного верховного жреца этого храма (конец IV — нач. III в. до Р. Х.), мы неоднократно встречаем упоминания об этой священной реликвии: «Здесь пребывают две половины скорлупы яйца и все, вышедшее из него», — говорится в надписи гробницы № 62¹. В пространной биографии Петосириса, начертанной на восточной стене заупокойного храма (надпись № 81), также упоминается, что в Гермопольском храме Тхота «погребена половина яйца», и подчеркивается, что этот факт имеет громадное значение для всего Египта (col. 66—68)².


Удивительно постоянство египетской духовной традиции: в надписи эпохи персидского владычества мы встречаем упоминание той же священной реликвии, о которой говорит как об общеизвестном факте текст, начертанный в гробнице за два с лишним тысячелетия до Петосириса! И при этом следует еще добавить нашу обычную оговорку, когда мы касаемся реалий «Текстов Пирамид»: упоминаемый в *Pur.* 1271 факт, бесспорно, отражает реальность намного более древнюю, чем время царствования Пепи I, эпоху, скорее всего, доисторическую.

Древний человек умел видеть бездонные глубины символа там, где мы давно уже не различаем ничего,

¹ G. Lefebvre. Le tombeau de Petosiris, 3 ts. T.2. Cairo, 1923. P. 38.

² Там же, р. 57. См. англ. перевод этого текста в AEL-3, р. 45—49.

кроме средства для удовлетворения утилитарной потребности. Яйцо, которое сносит птица, есть целый мир, отделенный от внешнего мира каменной твердью скорлупы. Во многих языках твердь небесная — граница мироздания, камень и яичная скорлупа — одно и то же понятие. *Intw* нашего речения «Текстов Пирамид» здесь не исключение. Оно восходит к корню *inr* — камень. Отсюда же и коптское *ⲛⲏⲉ* — камень. В замкнутом мире яйца пребывает такая же птица, как и та, что снесла яйцо. Один мир творит иной мир, во всем подобный себе. Для древнего мистика этот образ был ценен тем, что подчеркивал единство земного мира с Божественным Творцом, этот мир создавшим. Зародыш, пребывающий в яйце, — это Бог, «снесший» яйцо, но это и человек, из яйца родившийся. «**Аз есмь великий сокол, исшедший из своего яйца!**» — провозглашал около 1400 г. до Р. Х. наследственный помощник Верховного царского казначея Египта Ну, сын Аменхотепа [BD 77, 2 по списку VM 10477/10] в речении, которое так и называется: «Речение слов, превращающее в золотого сокола».

Стоящий на иероглифе «золото» сокол (см. рис. 18 «Стоящий на иероглифе „золото“ сокол со знаком царского достоинства, плетью-нехех») (*nḥḥw* — ¹), без сомнения, означает Гора — божественного царя и спасителя. отождествление с ним для казначея Ну — вернейший способ войти в божественное естество и рожденного из яйца Гора, и «снесшего» это мировое яйцо Творца. «**О Ра, пребывающий в яйце своем, сияющий в светиле своем, восходящий на небосклоне, проплывающий по своду небесному, несравненный**

¹ См. папирус Ани (ок.1250 г. до Р.Х.) VM 10470/25.

среди богов!» [BD 17, 57], — слышим мы в ином речении «Книги Мертвых» и вновь убеждаемся, что мировое яйцо содержит в себе, по представлениям египтян, не тварный мир, но Самого Творца, создающего мир «по эту сторону» божественной запредельности. А сам переход от потусторонности к посюсторонности Творца — важнейший, сложнейший и желаннейший для любого адепта теистической религиозности, сущностно несказанный — может быть образно описан символом яйца, когда и снесший его, и рожденный из него суть один Бог.

«Я и Отец — одно»; «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня», — эти слова Христа, сохраненные для нас евангелистом Иоанном [Ин. 10, 30; 14, 6], провозглашают принцип, который образом мирового яйца описывали египтяне: «**О Полнота (Атум), дай мне сладостное дыхание, что в ноздрях Твоих, ибо я — яйцо, превышающее в Великом Гоготуне, я — хранитель того великого существа, которое разделило небо и землю**» [BD 54, 2].

Гоготун, гусак (*ngg*) — тот, в ком, в противоречие со всеми законами тварного естества, пребывает яйцо, — Бог Творец. Египтяне любят оставлять понятийный зазор между предметом, взятым для нужд образного описания, и самим образом. Вспомним, что и в христианском богословии Сын-Логос рождается «прежде всех век» в противоречие всем законам тварного естества, но в соответствии с принципами религиозной символизации Богом *Отцом*. Понятно, что самец не несет яиц, но Творец непременно описывается мужским естеством, ибо от него исходит семя жизни, а потому, если уж пользоваться образом яйца для опи-

сания перехода Творца от потусторонности к посюсторонности, снести это яйцо должен Бог в образе самца птицы, Золотой Сокол или Великий Гоготун. В Лейденском гимне Амону Бог без колебаний именуется «Великий Гоготун» [*P. Leiden I, 350, IV, 6*]. Возможно, гусь, как птица водоплавающая, был особенно удобен для уподобления Тому, Кто создал мир, перейдя из небытийственных вод Нуна к бытию «мира для нас», в то время как Царственный Сокол указывал на Гора и вводил знающего в священнодействие осирического ритуала.

О том, на что совершенно прозрачно для знающих указывала скорлупа мирового яйца — древняя реликвия Гермополя, с богословской обстоятельностью, характерной для стареющей религиозной традиции, повествует поздняя фиванская надпись: мировое яйцо создает (*kmz*) Птах, которое таким образом появляется (*prj*) из инобытия Нуна¹, открывая тем самым возможность всем «знающим это» возвратиться в желанное божественное сверхбытие.

Подчеркнем еще раз, что египтяне вовсе не думали, будто какой-то гигантский, неведь откуда взявшийся гусак или золотой сокол снес яйцо, из которого возник мир. Их религиозное сознание было существенно менее причудливым. Но, используя образы повседневности, тщательно выдерживая зазор между ними и олицетворяемой ими невыразимой реальностью, они хотели запечатлеть и действительно запечатлели навечно ту великую и простую истину, что Предвечный Бог и Создатель мира сущностно одно, а потому созданное мо-

¹ K. Sethe. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Berlin, 1929. §122.

жет через своего Создателя вернуться в полноту Предвечного и Пребывающего. Снесенное гусаком яйцо оказывается здесь не грубым наименованием реальности, но логической иконой неизъяснимой божественной сущности. Иконой, уже не в словесной, но в вещной форме достигающей от тех древних времен и до нас. Когда христиане красят на Пасху яйца и несут их освящать в храм, они, прославляя «умерщвление смерти» и «жития вечного начало», используют тот же образ, что и почитатели Золотого Сокола, Великого Гоготуна и величайшего сокровища храма Тхота в Шмуне — Хмуну.

БЕН-БЕН И БЕНУ

В великом храме Иуну самым священным было нечто, именуемое «Высокий Холм» или «Высокий Песок». Это была первая частица тварного мира, первозданная земля. Высокий Холм — это та точка, с которой начал разворачиваться тварный мир. И соответственно это то место, где небесное и земное пребывают в единстве, где они *соединены*, как того чаует религия.

В сущности каждый египетский храм, каждая гробница, каждый иерон мыслился «Высоким Холмом». Он был свят постольку, поскольку здесь земное пребывало в единстве с небесным. Мы с точностью не можем сказать, место ли определяло святыню или святыня храма освящала место в Древнем Египте, но даже храмы, построенные в очень позднее время, как, например, воздвигнутое Лагидами святилище на острове Филе, объявлялись существовавшими с начала вре-

мен и почитались как точка начала творения. «Это пришло в бытие, когда ничего еще не приходило в бытие, и земля пребывала еще во тьме и мраке», — объявлялось об этом храме¹. Все древние храмовые центры считались «первоостровами в Нуне». Фивы именовались «Островом, появившимся в Нуне первым, когда все остальное еще пребывало во мраке», Гермонт — «высокой землей, возросшей из Нуна», и т. п.².

Любой священный топос являлся, таким образом, эпифаническим символом первозданности, соединенности обеих земель — дольного и горнего миров. Холм, окруженный бескрайними водами Нуна, — такова была иконография «Острова Огней», и она может подсказать нам, почему египтяне, да и не только они, любили создавать святилища на рукотворных и естественных островах.

И вот в Гелиопольском храме в качестве величайшей святыни показывают камень, который именуют *Бен-бен* (*bnbn*). *Bn* — это испускать, источать, излучать. Алан Гардинер, как уже говорилось, в качестве объяснения смысла слова *bn* предлагает понятия «излучающий сияние», «сияющий»³. Генри Франкфорт, ссылаясь на словарь древнеегипетского языка [*Wb I*, 457], указывает, что существительное *bn* (*bnbn*) имеет отношение ко всевозможным истечениям, в том числе и к семяизвержению⁴.

¹ H. Junker. Das Götterdekret über das Abaton. Vienna, 1913. S. 9.

² A. De Buck. De egyptische voorstellingen betreffende der oerhevel. — Leiden, 1922. P. 72—73.

³ A. Gardiner. Egypt of the Pharaohs. P. 85.

⁴ H. Frankfort. Kingship and the Gods. P. 381.

Один поздний храмовый текст прямо говорит, что *bnb* — это истечение божественного семени. Но храм этот так и называется *Bnnt* — семья, а египтяне очень любили обыгрывать смысловые созвучия: «Он есть Бог (Амон-Ра), который зачал (*bnn*) место (*bw*) в Ну-не, когда семья (*bnnt*) истекло (*bnb*) впервые (*sp-tpj*)... Оно истекло под Ним, как бывает всегда, ибо имя его — Семья (*Bnnt*)»¹. С другой стороны, в СТ 312 для творящего Бога используется слово *jzḥw* — солнечное сияние, свет. Этим же словом означает свет зари, первый луч солнца, озаряющий мрак ночи при еще невидимом светиле [*Wb I, 33*].

Противоречия, «искусственного соединения различных мифов» здесь нет. Скорее мы видим иное — попытку (безуспешность которой, видимо, вполне сознают египтяне) земными, тварными образами создания (человека — зачатие, дня — восход, слова — замысливание и произнесение) отобразить само творение бытия из небытия. Слово *bnb*, именно из-за множества содержащихся в нем смыслов, для такой символизации подходит в наибольшей степени. *Bnbn* на Высоком Холме — это ставшая творением божественная энергия. Это миг перехода Сверхбытийности в бытие, *sp-tpj* — начало создания мира Богом. Изменение вечного «ныне» (*r^cnb*) в текущее время².

Космогенез в 600-м речении «Текстов Пирамид» изображается как изливание света, как сияние. Синонимом «высоты» оказывается «птица сияния» — *bnw*.

¹ К. Sethe. Amun. §118.

² Анализ понятия «первое время» — *sp-tpj* см. в работе Morenz. Eg.Rel. P. 166—167.

ДРЕВНЕЙШИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ СТАРОГО СВЕТА



Рис. 1 (с. 15)

II тысячелетие до Р. Х. ЕГИПЕТ В СИСТЕМЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ПЕРЕДНЕГО ВОСТОКА

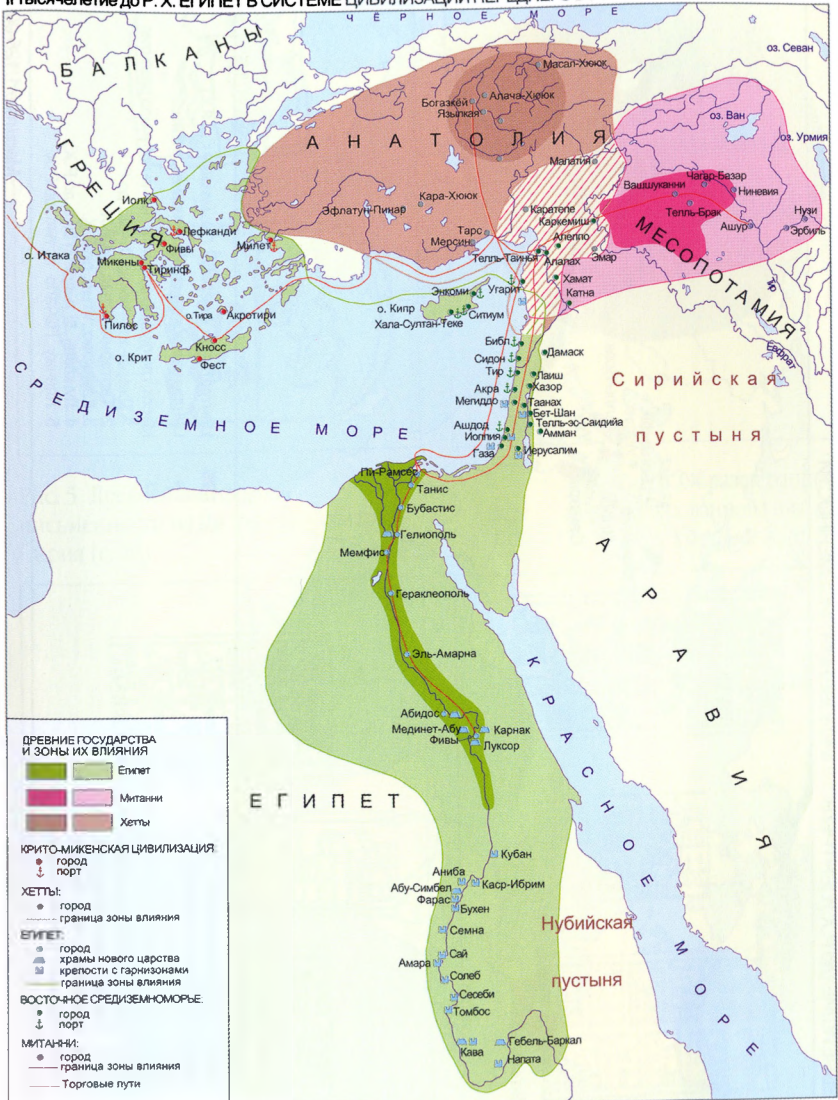
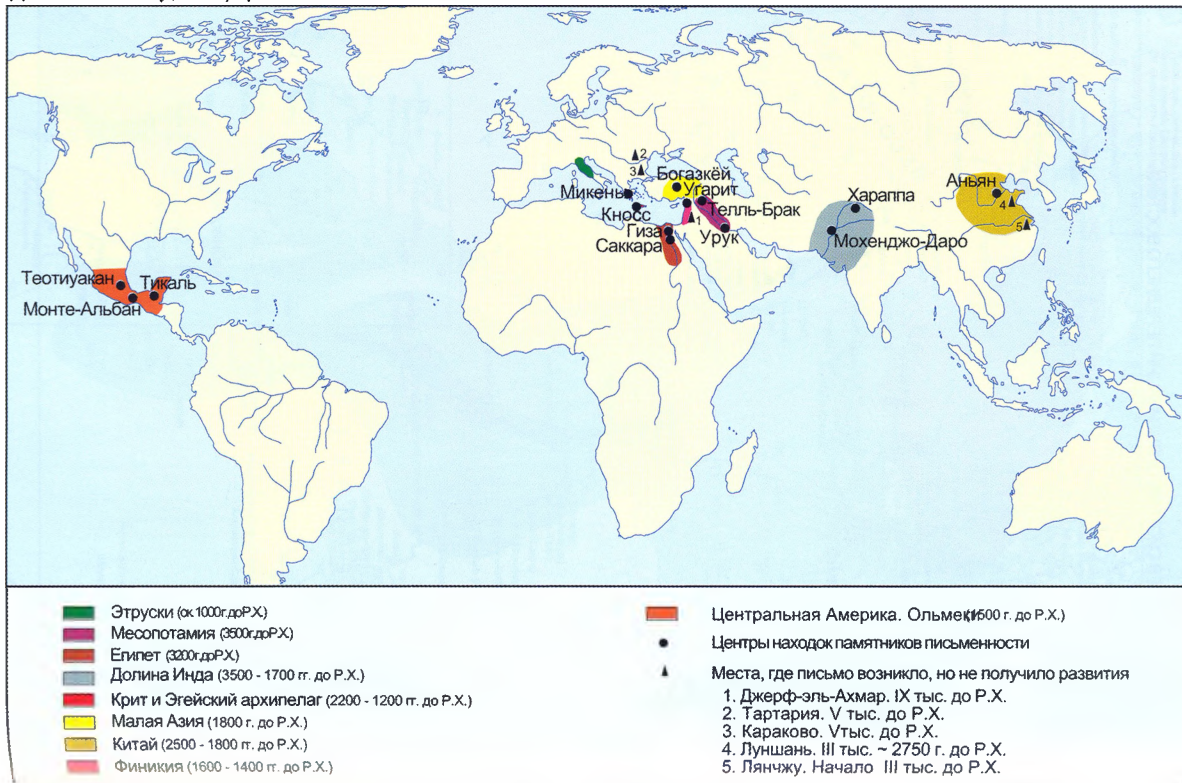


Рис. 3 (с. 16)

Рис. 4 (с. 24)

ДРЕВНЕЙШИЕ (до Р.Х.) ЦЕНТРЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПИСЬМЕННОСТИ



Масштаб 1:125 000 000

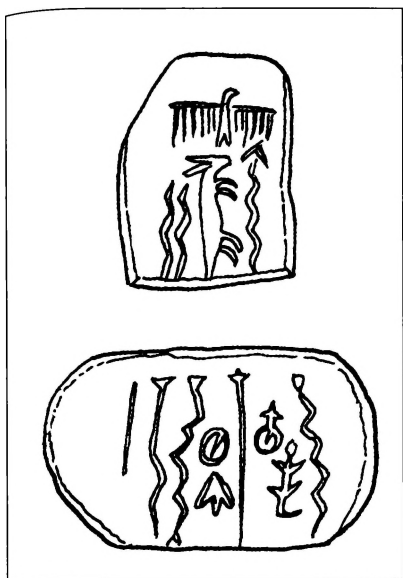


Рис. 5. Древнейшие формы письменности из Джерф-эль-Ахмара, Сирия (с. 26)



Рис. 6. Образец раннего нерасшифрованного письма. V тыс. до Р. X. (с. 27)

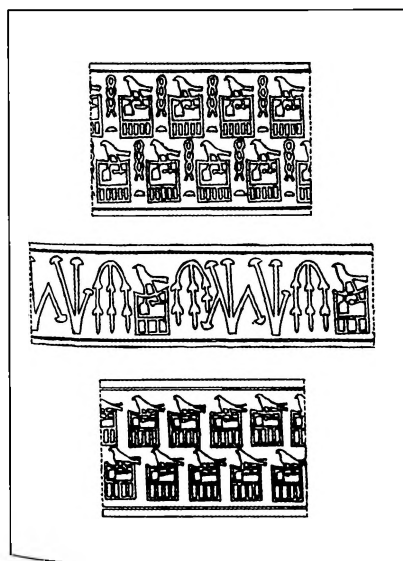


Рис. 7. Образцы надписей с именем царя Хора-аха на пломбах, опечатывающих сосуды (с. 29)

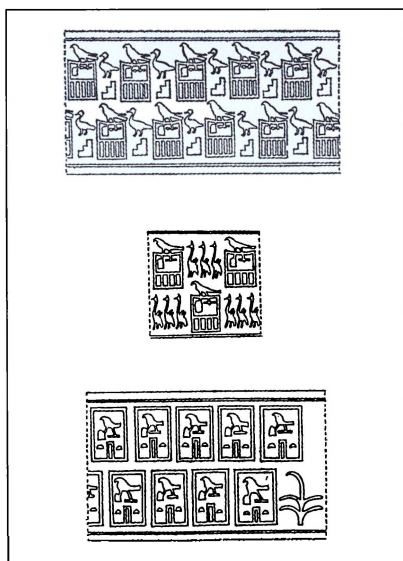


Рис. 7а. Образцы надписей с именем царя Хора-аха на пломбах, опечатывающих сосуды (с. 29)



Рис. 8. Пирамидный комплекс с пирамидой Унаса, на колонне картуш с именем Царя (с. 33)

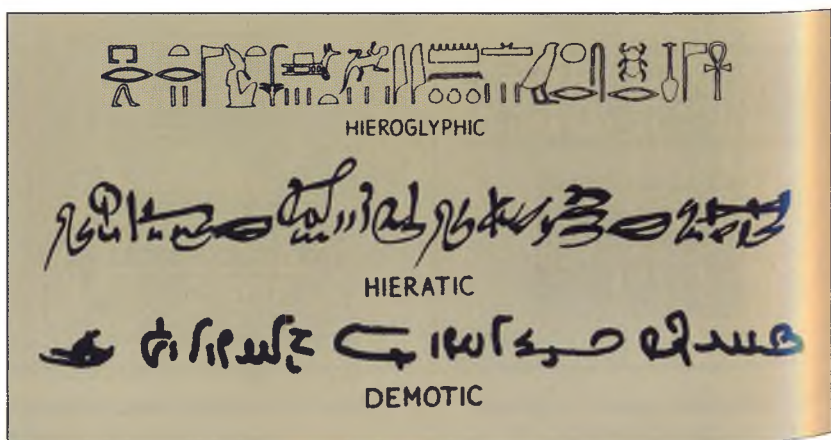


Рис. 9. Основные типы египетской письменности (с. 35)

Рис. 10. Леон
Конье. Портрет
Жан-Франсуа
Шампольона. 1831
(с. 39)

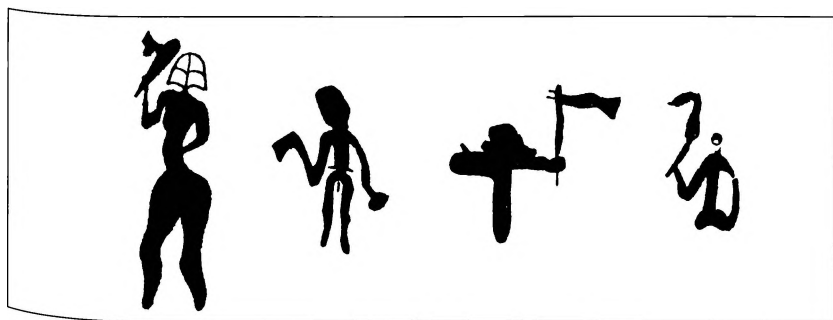


Рис. 11. Наскальные рисунки мегалитического периода (с. 43)



Рис. 12. Нагрудное украшение в виде скарабея, держащего солнечный диск
(из гробницы Тутанхамона) (с. 54)

Рис. 13.
Амон на престоле,
перед ним –
царь Тутмос III.
Роспись из храма
царицы Хатшепсут
и Дейр-эль Бахри.
Каирский музей
(с. 82)



Рис. 14.
 Пары Огдоады. Рельеф из
 храма Исиды на острове Филэ.
 Птоломеевский период (с. 127)

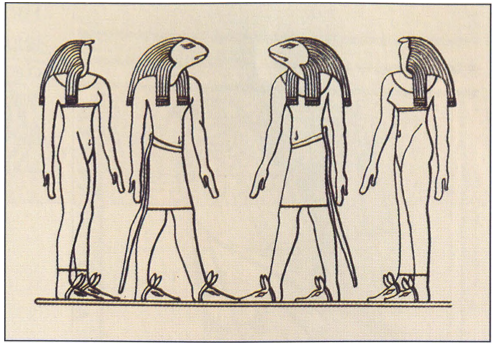


Рис. 15. Шиферная таблица Нармера.
 Иераконполь-Иераконполь (с. 144)

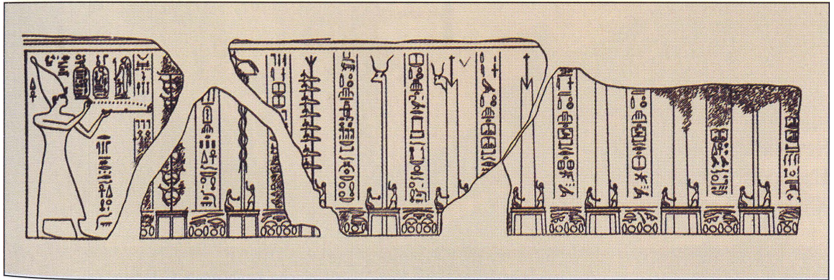


Рис. 16. Столп
 Иуну и Бен-бен.
 Храмовый рельеф
 царя Осоркона II
 из Бубастиса. XIX
 династия (с. 165)



Рис. 17. Нехбет
 и Уаджит.
 Золотая диадема.
 Из гробницы
 Тутанхамона (с. 173)



Рис. 18. Стоящий на иероглифе «золото» сокол со знаком царского достоинства, плетью-нехех (с. 187)

Рис. 19. Трясогузка на камне посреди вод (с. 199)

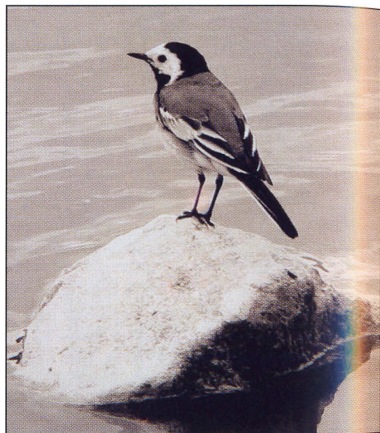
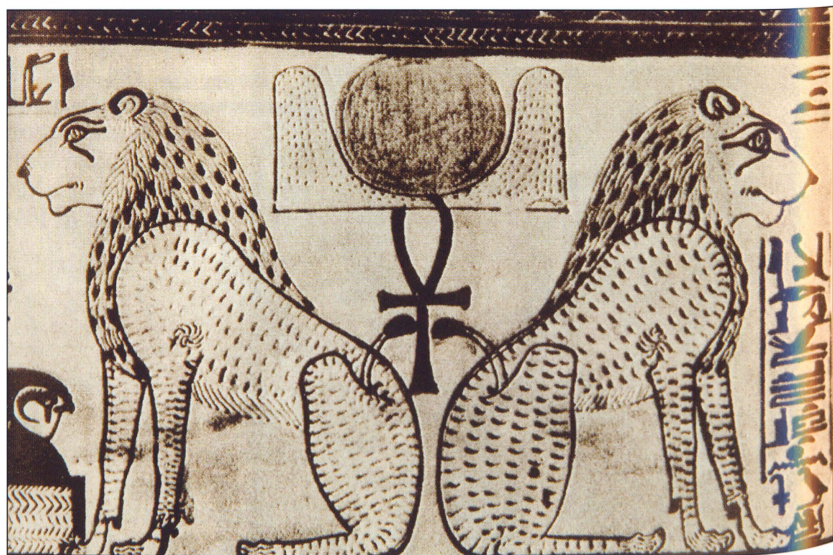


Рис. 20.
Чета божественных львов.
Изображение на гробе
Хонсу. XIX династия (с. 201)



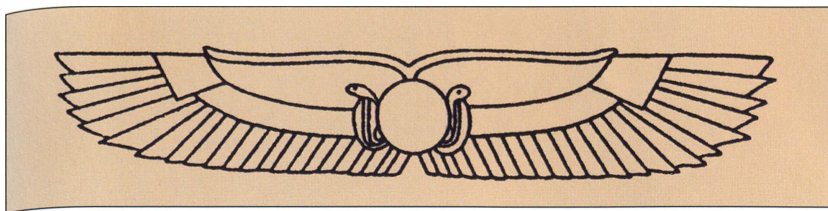


Рис. 21. Крылатое солнце (с. 202)

Рис. 22. Крылатая богиня
Маат. Роспись из гробницы
Нефертари. XIX династия
(с. 205)



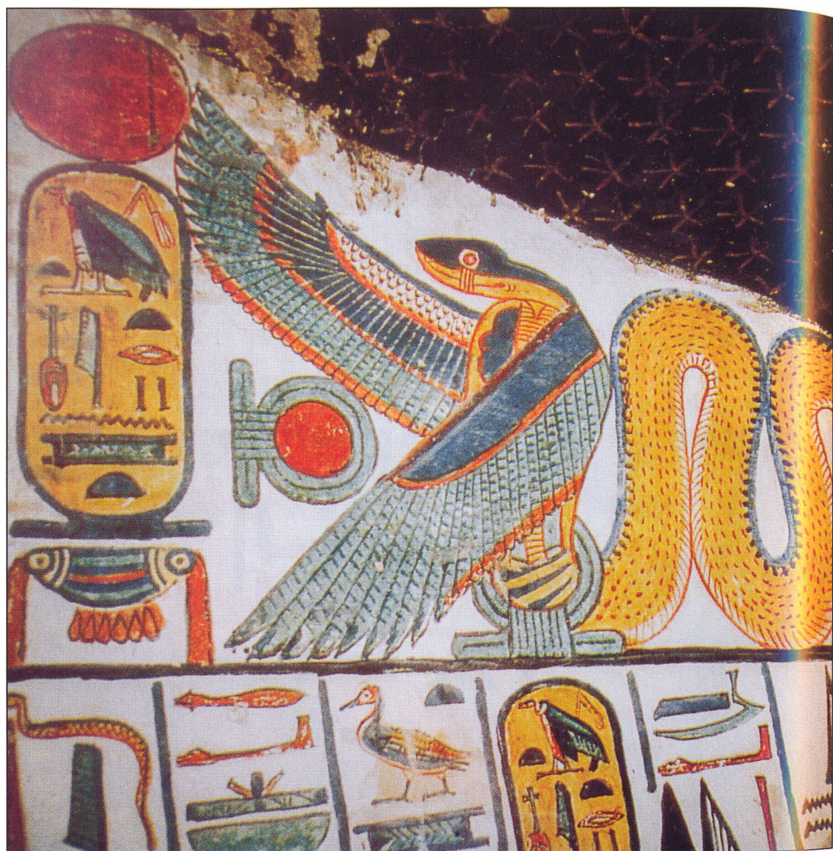


Рис. 23. Роспись на стенах гробницы Нефертари (с. 206)



Рис. 24. Изображение богини Нут на саркофаге египетской принцессы, дочери фараона XXVI династии Псамметиха II (с. 212)

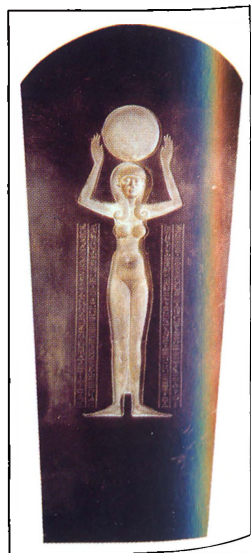


Рис. 25. Нут с солнечным диском. Крышка саркофага Дждехора (с. 212)

Рис. 26. Фараон,
представший перед
Осирисом. Роспись
в гробнице Хоремхеба
(Долина царей)
(с. 220)

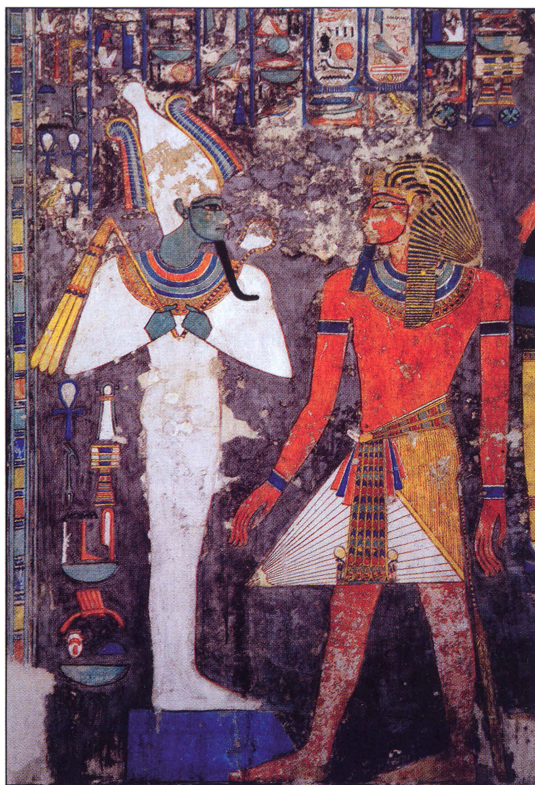


Рис. 27. Первое
изображение Осириса
на стеле времен фараона
Джедкара Исеси
(2414 — 2375 гг. до Р.Х.)
(с. 221)

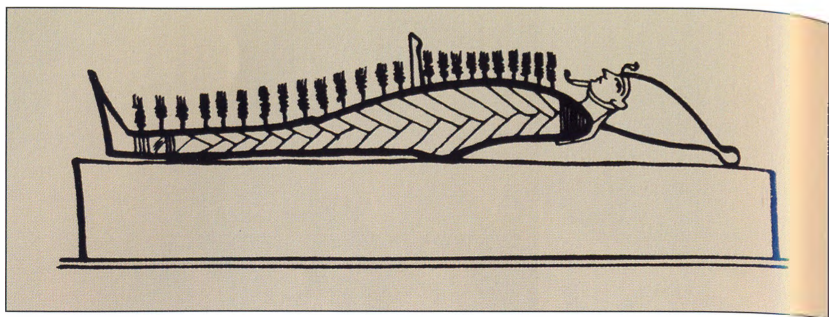


Рис. 28. Осирис. Виньетка из папируса Жюмильяк. Конец I в. до Р.Х. Лувр (с. 233)

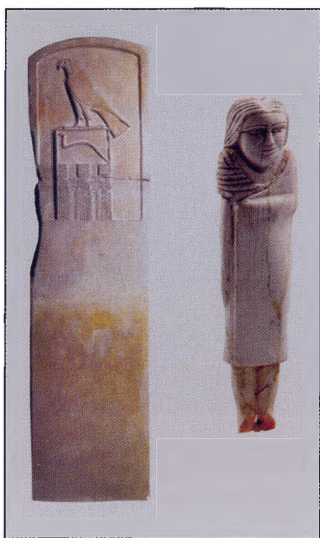


Рис. 29. Стела царя Скорпиона.
Тунисский период. Абидос (с. 262)

Рис. 30. Варианты изображения
архаического святилища Мина (с. 301)

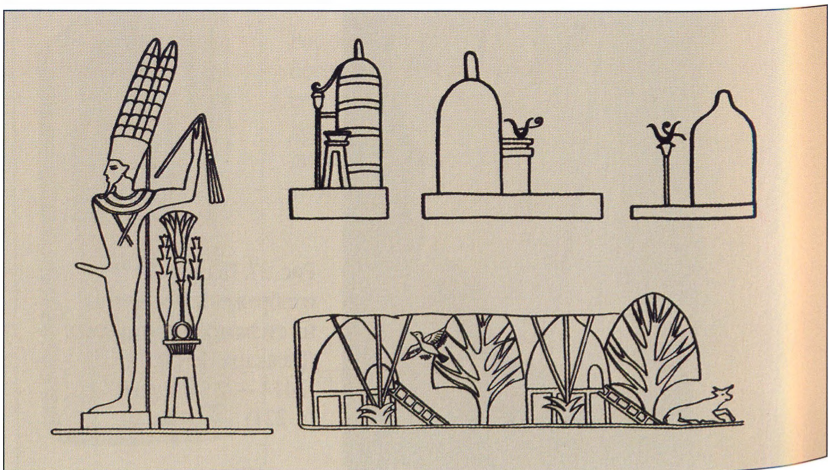




Рис. 31. Каноپی — сосуды для хранения внутренностей забальзамированного покойника (с. 313)

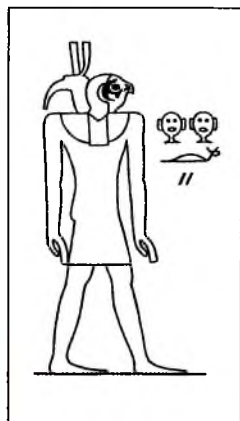


Рис. 32. Гор и Сет, почитаемые как единое божество (с. 323)



Рис. 33. Борьба солнца с крокодилем (с. 331)

Рис. 34. Ра в облике Кота убивает змея Апопа. Виньетка из Книги мертвых Хунефера. XIX династия (с. 343)

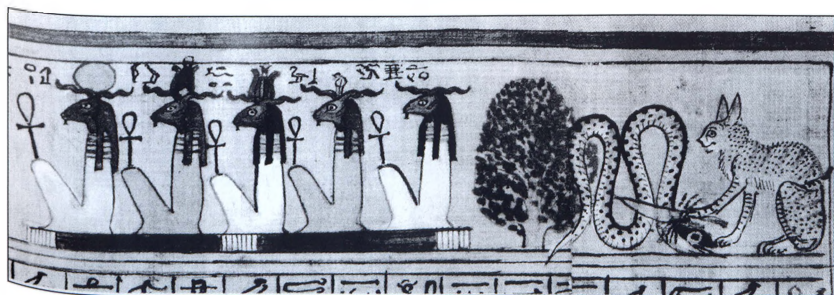





Рис. 35. Царь Сети I
(1304 – 1290 до Р.Х.)
в образе Осириса.
Перед ним жрец,
воскуряющий ладан,
и Исида. Абидос, храм
Осириса (с. 349)



Рис. 36. Ра-Осирис.
Нефтида и Исида.
Роспись на
стенах гробницы
Нефертари. Долина
Цариц. Фиванский
некрополь (с. 358)

Причем и холм, и птица возникают из небытия. «Птица сияния» — это явленный Бог. *Bnw* египтяне часто именовали «душой» (*bz*) Атума-Ра. Но если души людей обращены из этого мира в инобытие, то душа инобытийного Бога из инобытия обращена в наш мир, явлена в нем птицей сияния — *bnw*. Мы присутствуем в начале теофании, и теофания начинается светом. Явление Бога есть светолитие.

И в Библии первым моментом творения является создание света и отделение его от тьмы инобытия [Быт. 1, 3—4]. «Творение света было первым творчески-образовательным актом божественного мироздания», — замечает авторитетный православный комментатор Библии¹. Текст «Бытия» ясно указывает, что свет творится Словом Божьим, то есть в системе христианского богословия, предвечным, добытийным Богом-Сыном: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Отделение дня от ночи, света от тьмы задолго до творения космических тел, в том числе и солнца, дающего физический свет миру, ясно показывает, что для этого места Библии день и ночь суть символы бытия и инобытия, а утро и вечер — возбытийствования и возвращения в небытие божественного мрака.

По сути очень близкую к библейской картину первого момента космогенеза предлагают «Тексты Пирамид»: «Птица сияния камня сияния». Камень сияния — *bn* выписан в 600-м речении фонетически: нога над водами . Образ этот — вполне значимый: в океане Нуна возникла твердь бытия, на которую может взойти, то есть явить Себя, Бог. Вслед за фонетическим


¹ Толковая Библия под ред. А. Лопухина. Т. 1. — М., 1904. С. 4.

знаком мы видим и идеограмму, рисунок, на котором изображен вертикально стоящий, заостренный к вершине камень, напоминающий *менгир*. О камне этом тут же говорится, что стоит он в «доме Птицы сияния, находящемся в Иуну».

Камень *bn* не есть нечто отличное от Атума. Он и является той «высотой», на которой возник Бог [Рур. 1652a]. Уже в протонеолите Переднего Востока (Иерихон, Бейда) встречаем мы вертикально поставленные необработанные камни как образ Бога. Но в то же время *bnbn* — это и начало творения, перво-творение. Тварный и нетварный миры соединяются в нем. С него, начиная творение, «взлетает» птицей сияния Бог.

Для субстанции творения, продолжающей Творца, но в то же время и отличающей от Него сотворенное, нет в земном мире лучшего образа, чем семя. Бенбен мыслился как капля семени Атума, в человеческом ли облике сознавался Он или в облике Своего главного жертвенного животного — быка. И одновременно бенбен, очень возможно, символизировал своей формой мужской детородный орган, семя извергающий: с бенбена взлетала птица сияния, то есть Атум творил бытие из небытия. Тождество творения и источника творения достигалось такой двойной символизацией, а рациональная поверхность последовательности причин и следствий, напротив, разрывалась, обнажая бездну тайны творения. «Сияющее семя» — образ, известный многим религиозным традициям и, видимо, очень древний.

И «сияющему камню», и «сияющей птице» в истории культуры суждена была славная судьба.

Образом первотворения — камня бенбен — стали пирамиды, впервые появившиеся, сколь мы знаем, при III династии. Создателем пирамиды египтяне считали визиря царя Джосера мудреца Имхотепа. Первоначально пирамиды делали ступенчатыми — именно так изображался Высокий Холм иероглифически . Ступени, видимо, указывали на факт восхождения Агума на эту «высоту». Но с IV династии строятся уже правильные пирамиды, форма которых воспроизводит, как полагает Г. Франкфорт, «характерную для Гелиополя форму Первохолма — Бенбен»¹.

Однако сколь мы можем судить по графике изображений «Текстов Пирамид», идеографически *bnbn* и пирамида весьма различались. Правильная пирамида если и изображала Первохолм, то скорее как некую идею. Вершина пирамиды являлась точкой начала развертывания творения и соответственно вратами в инобытие. В ней соединялись миры, и в этом смысле пирамида была Бен-Беном и Первохолмом. Понятно, что упование египтянина заключалось в исходе через эти врата из тварного мира в божественное сверхбытие. Русский египтолог Александр Пьянков в своем издании текстов пирамиды Унаса прямо указывал в связи с *Pyr. 1652*: «Пирамида — это гора, полная жизнедательной силы; она являлась серединой земли, местом сообщения дольного и горнего миров»². Царь XII династии Аменемхет III Немаатра (1842—1797) повелел начертать на навершии своей пирамиды в Дашуре следующие знаменательные сло-

¹ H. Frankfort. *Kingship and the Gods*. P. 153.

² A. Piankoff. *The Pyramid of Unas*. — Princeton, 1968. P. 5.

ва, поясняющие, как египтяне понимали смысла этих колоссальных построек:

«Взирает царь Аменемхет на великолепие Голнца.
Лицо царя Аменемхета открыто,
Видит он Владыку Небосклона, плывущего по небу.
Душа (Вз) царя Аменемхета возшла выше высоты
Орiona

И соединила себя с инобытием (Дуатом)».¹

Первыми такое понимание символики пирамиды предложили Адриан де Бук² и Вильям Бреде Кристенсен³. Открытые в 1940-е годы ступенчатые мастабы⁴ царей I—II династий подтвердили предположение о символическом единстве гробницы с Высоким холмом. До того египтологам не удавалось разумно объяснить форму и символику пирамид, хотя многие из них и указывали, что пирамида как-то соотносилась с почитанием солнца⁵.

Маленькой пирамидой на высоком четырехгранном основании является и классический древнеегипетский


¹ G. Maspero. Note sur le pyramidion d'Amenemhait III à Dahchour // Ann. Serv., III (1902). P. 206—208.

² A. De Buck. De Egyptische Voorstellingen. P. 3; Idem. De Zegepraal van het Licht. — Amsterdam, 1930. P. 58 ff.

³ W.B. Kristensen. Het Leven uit den Dood. — Leiden, 1926.

⁴ Мастаба — название одного из погребальных сооружений, характерных для Египта. Mastaba — арабское слово, означающее «глинобитная скамья». Такие скамьи и до сих пор делают в своих дворах египтяне. Рабочие, трудившиеся на раскопках, сочли, что гробницы их далеких предков напоминают по форме mastaba, хоть и увеличенные в десятки раз.

⁵ J.H. Breasted. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. — L.: Hodder & Stoughton, 1912. P. 15; 70—72; A. Moret. L'influence du décor solaire sur la pyramide // Mélanges Maspero. T. 1, fasc.2. — Le Caire, 1935—1938. P. 624—25.

обелиск, «игла фараонов» , как его прозвали греки. Позолоченные вершины обелисков сияли в лучах восходящего солнца, отображая тот первый миг творения, когда «Атум-Хепри возник высотой». Пирамидионы (маленькие пирамиды) обелисков египтяне так и называли — *bnbnt*.

Если «сияющий камень» Бен-Бен действительно понимался как капля божественного семени, породившего тварный мир, то тогда массивное, часто многометровой высоты столпообразное четырехгранное основание пирамидиона почти наверняка символизировало детородный член, это семя извергший¹. Иуну, как мы говорили, это место столпа. А поскольку Бен-Бен, находившийся в Иуну, был и началом, и причиной творения, то порождающий и тем самым соединяющий тварное с нетварным «столп» Гелиополя вполне мог отождествляться с фаллосом. Фаллос как образ жизнедеятельности, творческой силы — один из древнейших (с эпохи среднего палеолита, если мы верно интерпретируем находку в Зальцзофене²) религиозных символов человечества.

«Сияющая птица» Бену, являвшаяся в древнеегипетской поэтике образом Бога, восходящего, подобно солнцу (а потому бену — и образ солнца), дабы дать жизнь миру, превратилась в Европе, с легкой руки Геродота, в самовозрождающегося Феникса.

«Я феникса никогда не видел живым, а только изображения, так как он редко прилетает в Египет: в Гелиополе говорят, что только раз в пятьсот лет. Прилетает же феникс, только когда умирает его отец. Если его

¹ Н. Frankfort. Kingship and the Gods. P. 381.

² А. Зубов. История религий. Кн. 1. С. 101.

изображение верно, то внешний вид этой птицы и величина вот какие. Его оперение частично золотистое, а отчасти красное. Видом и величиной он более всего похож на орла. О нем рассказывают вот что (мне-то этот рассказ кажется неправдоподобным). Феникс прилетает, будто бы, из Аравии и несет с собой умщенное смирной тело отца в храм Гелиоса, где его и погребает. Несет же его вот как. Сначала prepares из смирны большое яйцо, какое только может унести, а потом пробует его поднять. После такой пробы феникс пробивает яйцо и кладет туда тело отца. Затем опять заклеивает смирной пробитое место в яйце, куда положил тело отца. Яйцо с телом отца становится теперь таким же тяжелым, как и прежде. Тогда феникс несет яйцо в Египет в храм Гелиоса» [*Herod. II, 73*].


Феникс, по-гречески *Φοίνιξ* — «волшебная египетская птица», как ее именуют в старинных словарях. Герои наших сказок — Финист — Ясный Сокол, Финик, Фуникс — все произошли от Геродотова феникса. Греческое название птицы, видимо, ханаанского происхождения и восходит к названию моллюска пурпурницы и багряной краски (пурпура), из него добываемой. Ткани, выкрашенные этой краской, настолько ценились в Элладе, что само побережье, где ловили багрянку и выделяли пурпурные ткани, греки стали именовать *Φοίνικη* — Финикия.

Красно-золотое оперение феникса напоминало, видимо, багряный цвет драгоценных тканей, вывозившихся из Сидона и Тира. Однако в древнейших египетских текстах «сияющая птица» Бену — лишь поэтическая аллегория Бога Творца, символически отображаемого солнцем. Двойные и даже тройные аллегии, весьма


трудные для современного европейского сознания, обычны во многих поэтических системах, например в индийской или в скандинавской — эддической¹. Солнце животворит, и в этом оно подобно творческой энергии Бога. Восходящее на небосвод сияющее солнце подобно ярко оперенной птичке, выпархивающей из густоты ветвей прибрежных сикомор. Следовательно, гимнограф может наименовать Бога, творящего мир, «сияющей птицей». Приблизительно так восстанавливается ряд поэтических уподоблений, приведших в 600-м речении «Текстов Пирамид» к появлению «сияющей птицы сияющего камня». Дом сияющей птицы в Иуну — это, понятно, храм Агума-Ра, а сам феникс-бену — не кто иной, как рожденный «прежде всех век» Агум.

Золотое и красное оперение бену — это цвет солнца, багряного на закате и восходе, сияющего расплавленным золотом в зените. Египтяне вовсе не уподобляли бену орлу или какой-либо другой большой хищной птице. Судя по иероглифической графике Древнего Царства, образом бену была маленькая птичка, скорее всего трясогузка [*Wb* II, 457] или береговая ласточка [*Eg. Gr.* 471]². Главным в этом образе была не величественность, но мгновенность появления птички и, может быть, впечатление того, как бежит она по болотной кочке, чуть заметной среди вод разлившегося Нила (см. рис. 19 «Трясогузка на камне»

¹ См. прекрасное исследование М.И. Стеблин-Каменского: Миф. — Л.: Наука, 1976.

² Позднее, начиная со Среднего Царства, *bnw* превратилась в цаплю , которая, как известно, тоже не прочь побродить по заливным лугам.


посреди вод»): миг — и создалось бытие, и Бог возшел на Высокий холм, поднявшийся в бескрайности Нуна. Но поскольку царь в Египте считался воплощенным Гором, а Гор иероглифически изображался соколом, так как сокол парит выше всех (*hrj* — быть над чем-либо), то царственность со временем была уподоблена птицам-хищникам. Для греков орел — царь птиц. И так как Бену — образ Бога-Творца, «душа» Ра, то «сияющая птица» из трясогузки эпохи «Текстов Пирамид» превратилась у эллинов в царственную птицу — орла с багряными перьями.

Бену прилетает из Аравии, то есть с Востока. И этот образ понятен: солнце восходит на Востоке. По Геродоту, феникс прилетает раз в полтысячелетия в Гелиопольский храм, принося яйцо с телом умершего отца, которого он и хоронит в этом «Доме Бену» . Поскольку храм Иуну — это место первотворения, где бенбеном — «пупом земли» — бытие соединено с небытием, то в этом топосе естественно и завершиться бытию, вновь перейдя к небытию. Прилетающая через большие промежутки времени с Востока и хоронящая своего отца в Гелиопольском храме птица есть изображение начала и конца мира, его «развертывания» и «сворачивания».

В другой повести о фениксе, пришедшей к нам из «Метаморфоз» Овидия [XV, 392—395], юный феникс рождается из пепла феникса-отца, кончающего жизнь самосожжением. Аллюзии солнечного цикла, творения и возрождения в этой повести столь явны, что ранние христиане с готовностью восприняли образ феникса как криптограмму Христа, Своей смертью победившего смерть. Выпорхнувшая в незапамятной древности образом Творящего Бога птичка Бену

завершила круг своего полета царственным фениксом — Создателем мира и его Испытителем.

ЧЕТА БОЖЕСТВЕННЫХ ЛЬВОВ







Шестисотое речение «Текстов Пирамид», о котором мы уже неоднократно говорили, повествует, что первыми созданиями явившего Себя Бога стали Шу и Тефнут. Египтяне часто изображали их парой лежащих львов — *rwtj*, которые смотрят в разные стороны (см. рис. 20 «Чета божественных львов. Изображение на гробе Хонсу. XIX династия»). Головы львов подобны двум холмам, а спины — ложбине, над которой восходит диск солнца : «Омыто лицо неба, ясна широта небосклона, рождает небо Бога на руки Шу и Тефнут, на руки Меренра» [Рур. 1443]. Чета львов — Рути — суть первое, что находится по эту сторону Солнца-Бога в сотворенном им мире.

Рути — поэтический образ. Быть может, холмы восточного берега Нила, из-за которых встает утреннее солнце, показались дреегипетскому гимнографу подобными лежащим львам, и он отождествил с ними первую сотворенную двоицу. Но восходящее над их спинами солнце, да и сама сущность четы божественных львов, переносит нас из мира поэзии в область богословия.

Египтяне этимологию слова *R^c* — Солнце, возможно ошибочно с точки зрения ученого-лингвиста, производили от глагола *j^cr* — восходить, появляться¹. Если Атум был полнотой Бога-в-Себе-Самом, то Атум-Ра, как и Атум-Хепри, — это имена запредельного Бога, явившего Себя из инобытия в бытие, воссиявшего

¹ E. Hornung. Conceptions of God... — P. 67, n. 7.

в мире. Одна из известнейших эмблем Бога в Египте — это крылатый диск солнца. По мнению Ганса Гедике, крылья солнечного диска суть граница потустороннего и посюстороннего миров, а опирающийся на эти крылья диск — Бог, всеильный владыка их обоих¹.

Иероглифически глагол *jʿr* — восходить  или , и глагол *jrj* — создавать, творить , пишутся несходно, и несходство это, как мы сейчас увидим, вполне объяснимо. Но звучание слов, по всей вероятности, столь близко, что можно предположить, что в уме древнего египтянина выстраивался следующий ряд: *Бог, восходя из инобытия, творит мир*. Различие же иероглифических детерминативов в том, что восхождение предполагает процесс самоизменения, а творение — изменение субъектом внешнего мира. В первом случае используются детерминативы первохолма  или дороги , во втором — фонетический знак глаза . Подъем Атума «Высоким холмом», как необходимое предварительное условие творения, нам уже известен, а потому и детерминатив первохолма в слове «восхождение» — понятен. О творении «из глаза» говорилось выше, при объяснении смысла 57-го столбца Камня Шабаци. Но примечательно, что в текстах, касающихся творения мира, «Оком Ра» весьма часто именуются Рути.


Так, в «Книге познаний творений Ра и гибели Апопа» о творении из глаза Ра повествуется:

«Замыслил Я в сердце Своём — и се, пришли в бытие образы множества сущностей, образы детей и образы их детей.

¹ H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt// Unity and Diversity. Baltimore, London, 1957. P. 207. (См. рис. 21).

Был Я тем единственным, кто совокупился с кулаком Своим, свершил сонтие с рукою своею. Плюнул Я устами Моиими, и из слюны Моей возникло то, что стало Шу, и из плюновения Моего — то, что стало Тефнут. Это Отец Мой Нун вскормил их, и следовал за ними Глаз Мой с тех пор, как они отделились от Меня.

Когда вошел Я в бытие как Бог Единственный, три бога пребывали позади Меня: возвытийствовал я в мире этом, где Шу и Тефнут ликовали в Нуне, в котором пребывали они. Привели они ко мне Око Мое. Когда составила я вместе части тела Моего, заплакал Я над ними. Так и вошли в бытие люди из слез, которые пролил Я из Ока Моего. Разъярилось оно на Меня, когда воротилось оно и нашло, что соделал я иное в место его, в место Главного Ока, сотворенного Мною. И определил Я тогда место его на челе Моем, — и се, стало править Оно всем миром сим. Утихла ярость Его к основанию (букв. к корню), ибо восполнил Я то, что было взято от Него. И начал Я вновь от корня и создал я всех ползающих и всех живущих среди них. Затем Шу и Тефнут породили Землю и Небо. Затем Земля и Небо произвели Осириса, Гора, с Оком впереди (*Hr hntj n irtj*), Сета, Исиду и Нефтиду из тела, одного за другим, а они породили все множество в мире этом» [P. Bremner-Rhind XXVII, 1—6].

Осевым словом этого текста является понятие *jrt* — глаз. В начале цитируемого фрагмента нам несколько раз встретилось слово «образ», «форма». Формы замыслил Творец — и они осуществились. Но форма, образ на египетском — *jrw*  — возникшее из глаза. Буквальный перевод фрагмента звучал бы поэтому

так: «Замыслил я в сердце Своем — и возникло из Ока множество существ...»

Вспомним, что в египетском языке глаз — *jrt* — существительное женского рода, то есть это начало не зачинающее, а рождающее. Семя Божественного замысла через *око* приходит в бытие, рождается. *Око Ра* — Его сила, Его созидающее начало. *Око Ра* типологически тождественно индуистской *шакти* — энергии Бога, мифопоэтически именуемой обычно его супругой (хотя возможны и иные смысловые связи, например, Шакти — название палицы Шивы). Но образ божественного супружества, теогамии, здесь оказывается очень подходящим. Отец проявляет Себя в сыне через жену, которая рождает ему его. Египтяне, как и люди многих иных племен и народов, именуют Творца Отцом, и вот посредником в таком священносыновстве является рождающая природа, Великая Мать (= шакти), которую египтяне называли *Оком* Творца. Сам в Себе неприступный Бог через *Око* становится Творцом всего множества существ. Именно поэтому *jrj*, глагол, иероглифически рисуемый в виде глаза, в египетском языке означает — творить, рождать, делать.

За «спиной» Ра в папирусе Бремнер-Ринд пребывает Нун — единосущный Отец творящего Божественного Солнца, но также — Шу и Тефнут. О том, кто такие Шу и Тефнут, уже приходилось говорить в связи с Мемфисским памятником, ссылаясь, в частности, на один из наиболее интересных и глубокомысленных египетских текстов, посвященных творению, — 80-е речение «Текстов Ковчегов» (конец III тысячелетия до Р. Х.). Во многом близкий папирусу Бремнер-Ринд и тем подтверждающий древность запечатленного на

нем памятника, СТ 80 дает весьма важные для понимания Шу и Тефнут объяснения. «Шу — это неизменность, и Тефнут — это вечность» [СТ II, 28]. И далее: «Жизнь (*ʿnh*) — имя его, Истина (*mt*) — имя ее» [СТ II, 32]. Писавший по-гречески Манефон называет Шу Добрым Духом (*Ἀγαθοδαίμων*) Кажется, что в описании величия Божия этим древним образом воспользовался и Псалмопевец: «Облак и мрак окрест Его, правда и судьба — исправление престола Его» [Пс. 96, 2—3].

С другой стороны, слово *шу* часто употребляется для характеристики неполноты, нужды, недостатка какого-то явления или сущности¹ — и это понятно: Шу как начало творения есть и начало неполноты, частичности относительно всецелой полноты запредельного Бога.

Теперь становится более понятной первая часть текста папируса Бремнер-Ринд. Жизнь, то есть потенция бытия, не уничтожаемого небытием, смертью, — это Шу. Это сама реализация божественного замысла. «О Шу, заключено в Твои объятия все существующее» [Рур. 1817]. С Шу корреспондирует, на наш взгляд, волящее слово — Ху, которым дана жизнь миру.

Маат — праведность, или, в более широком смысле, премудрость, мировой порядок — *Σοφία*, в библейском смысле (см. рис. 22 «Крылатая богиня Маат. Роспись из гробницы Нефертари. XIX династия»). Это — тот закон, которым зиждется мир. Это же — замысел бытия в Сверхбытии Бога-в-Себе, в Нуле. Это — Сиа. Поэтому Шу и Тефнут-Маат пребывают в Нуле, «ликуют»

¹ R.O. Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. — Oxford, 1962. P. 263.

в Нем, по слову текста. Но поэтому же они и отделяются от Атума-Ра, предвечно рожденного в Нуне. Они — космогонические силы, которыми творится мир. В «Текстах Пирамид» Шу и Тефнут — пища, вкушением которой дается вечная жизнь: «(Утоляется) голод Тети из руки Шу, (утоляется) жажда Тети из руки Тефнут. Живет Тети утренним хлебом (Бог = солнечный восход = жизнь — *Авт.*), подаваемым в должное время. Живет Тети тем, чем живет Шу. Вкушает Тети то, что вкушает Тефнут» [PT 339, Pyr. 553].

Глаз Атума пребывает с Шу и Тефнут с тех пор, как они *отделились* от Творца. Во множестве египетских текстов сама Тефнут и именуется глазом Ра-Атума. Есть даже целое сказание о возвращении разъяренной Тефнут — Глаза-Ра из Нубии в Египет. Тефнут часто называют «Дочь Ра на челе Его». Она — Уто (*wtt*), изображаемый змеиноголовой коршуницей третий глаз Ра, сожигающий врагов Бога Творца и создающий жизнь (см. рис. 23. Роспись на стенах гробницы Нефертари). Ее именуют Уаджит (*wzđjt*) — зеленой, подчеркивая жизнедавательные качества Тефнут-Маат. Иконографически она очень часто — Око, летящее на крыльях коршуна. Это главная инсигния царя Египта — знак его божественной власти и силы.

Но для нас сейчас важно, что Око, следующее за Шу и Тефнут, это не что-то отличное от них, но они сами. И поскольку Око Ра есть *сила* жизни, а не источник ее, который в Боге-в-Себе, то Око последовательно ассоциируется с женскими образами вплоть до коршуницы, львицы, самки кобры. Шу, необходимый для описания творения образ парности, как бы растворяется в своей сестре-супруге. Око для египтянина — сущность не

мужская, зачинающая, а женская — вынашивающая и рождающая.

Образ Ока как творящей силы Божией для нас странный. Намного обычной символ слова. Начало Евангелия от Иоанна, начало книги Бытия сделали *λόγος* привычной формой наиболее точного отражения средствами человеческого языка таинственной сути творения Сверхбытийностью бытия из небытия. Египту, как мы уже знаем, эта форма символизации также была хорошо известна с первой письменной древности. Но образ творения Божественным Словом встречается существенно реже образа творения Оком. Символикой творящего и жизнедательного Глаза Божия буквально была пронизана вся жизнь египтян.

Образ этот, безусловно, идет из доистории. Он известен из неолитической археологии Накады и Бадари¹. Можно предположить, что логистическая символика как-то связана с письмом. Научившись монументализировать слово в тексте, древние и Божественной силе творения стали давать словесную образность. Слово теперь творило реальность в религиозном действе, потому оно могло быть эпифаническим образом творящего Божественного Начала. Но задолго до открытия письма человек научился рисовать. И потому вполне возможно предположить, что древнейшим образом божественного творения могло быть не слово, в дописьменный период слетавшее с языка и как бы исчезающее, но зрящий глаз, которым воспринимался и творился рисунок палеолитическим художником. Египтяне, над которыми, как заметил А. Эрман, «тяго-

¹ Т. Шеркова. Рождение Ока Хора: Египет на пути к раннему государству. — М.: Праксис, 2004. С. 291—296.

тело особое проклятие — они не умели забывать»¹, сохранили эту древнейшую символику Творящей Силы Божией на все тысячелетия своей истории, и первая божественная двоица, Рути, есть не что иное, как это всемогущее творящее Око, созидающее мир.

«Даются Вам жертвенные хлебы Ваши, о Атум и Рүти!

Вам, Гамим создавшим божественность свою, о Шү и Тефнут,

Богов создавшие, богов зачавшие, богов утвердившие» [PT 301, § 447].

Rwtj создали богов, родили их, утвердили их. Сами же они не сотворены и даже не рождены. Глаз на челе не рожден челом, но он — часть лица, член тела, однако открытый вовне и открывающий внешний мир своему обладателю. Слюна плюновения и извергнутое семя не рождены, ибо не являются особой личностью подобно сыну или дочери, но они, опять же, части тела. Образующиеся внутри организма слюна и семя при плюновении и извержении оказываются проявлениями этого организма вовне. Имя Тефнут, напомним, происходит от глагола *tf* — изблевать, извергнуть из уст.

С. Г. Ф. Брэндону эти образы показались «грубыми и примитивными». Но ценностная система древнего поэта и богослова несходна с нашей. Мы вряд ли решились бы сравнить Бога Творца с трясогузкой, не согласились бы мы и на рискованные «биологизмы» в описании начала творения, сколь ни удобны они с чисто изобразительной точки зрения. Однако древний человек, человек доистории, создавший эти речения и гимны, смотрел на мир иначе. Судя по системе поэтиче-

¹ A. Erman. Die Religion der Ägypter. — Berlin-Leipzig, 1934. S. 5.

ских образов, им используемых, не внешнее определяло ценность внутреннего, не форма — содержание, но, напротив, содержание задавало ценность форме.

Для нас такая поэтическая логика непривычна. Но у древних она была очень распространена. Египтянину было важно, что трясогузка вспархивает на болотную кочку и что этим образом удобно описать начало творения, выход Атума из инобытия в бытие. Безвидность, неприметность малой пичужки совсем его не беспокоила. В орла трясогузка превратится только через тысячелетия — и в ином, эллинском, культурном контексте. Для древнего человека важна была изобразительная ответственность этого образа. Также и мастурбацию, и изблевание — Свои силы, творческие потенции, — Бог актуализирует в энергиях, не являющихся чем-то от Него отличным, но при этом и явленных вовне.

Низменность образов, их недостойнство величию Бога, древнего поэта беспокоит мало — что в этом мире достойно Бога, что соответствует Ему? Все существует только постольку, поскольку в нем есть Благо Божественности, от Творца исшедшей¹. Эта аксиома христианской теологии, видимо, была не чужда и древнему человеку, поэтому никакой образ он не полагал недостойным Бога или любой считал равно недостойным. Ведь и в библейской и раннехристианской поэтике можно встретить сколько угодно смелых уподоблений: пьянства от вина — упоенности Духом Святым, страсти к возлюбленному — любви к Богу, брачного совокупления — единству Христа и Церкви. В одном из псалмов, например, Бог уподобляется разбушевавшемуся пьянице [Пс. 77, 65].

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 4.20.

«Некрасивые» образы в некоторых контекстах были, кажется, даже предпочтительней «благородных». Они на эстетическом контрасте еще решительней утверждали ту извечную истину, что «**Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои... Но как Небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших**» [Ис. 55, 8—9].

Как и иные богословские понятия, чета божественных львов — *rwj* имела для египтян не отвлеченно-умозрительный, но самый практический сотериологический интерес. После смерти египтянин мечтал войти в «Дом Рути» [Рур. 2086], который, понятно, есть Атум. В 509-м речении «Текстов Пирамид» рассказывается о разрушении воскресшим человеком, восходящим на Небо «в грозе и буре», «Твердынь Шу» [Рур. 1121], то есть той преграды, которая отделяет инобытие от бытия, «пути Божии» от троп человеческих.

Это преодоление преграды требовало полной чистоты, свойственной божеству, но не свойственной человеку. Очищали восходящих на Небо также Шу и Тефнут. Они ведь были Жизнью и Правдой — двумя основополагающими началами мироздания, и соединение с ними человека означало для него обретение желанной нескончаемой жизни и полной гармонии со своим Творцом:

«**О Пепи, восстань, дабы был чист ты, и дабы чиста была сугь (кз) твоя. Очищает тебя Гор в водах небесных. Чистота твоя — чистота Шу. Чистота твоя — чистота Тефнут... Будь же чист!**» [PT 452, § 841—842].

Как Божественное Солнце восходит из-за спин Рути, так же и человек, очищаясь природными энергиями Бога, поднимается к своему Творцу.

МАТЬ НЕБО И ОТЕЦ ЗЕМЛЯ

Если для описания рождения Рути египтянин старался всячески избегать образа супружества, настаивая на том, что у Шу и Тефнут есть отец, но нет матери, то для дальнейшего теогенеза в этом уже нет необходимости. Дальше мироздание творится «фаллосом Шу и вагиной Тефнут» [Рур. 2065]. Но не будем слишком доверчивы к натурализму древнейших текстов. Шу и Тефнут — это жизнь и мироустроющий закон. Без них невозможно творение мира, и ими создаются Земля и Небо. Именно поэтому в египетских текстах Шу и Тефнут постоянно именуется отцом и матерью Геба и Нут [напр., Рур. 779; 1615].

Для многих религиозных систем характерно отождествление земли с женским, а неба с мужским началом. «Мать сыра земля» принимает в себя семя и рождает колос к новой жизни. Божественное Небо, оплодотворяя землю, становится Отцом всего существующего. Этот, видимо, древнейший образ сохраняется в христианстве, где Сын Божий и помазанник Иисус в ответ на просьбы учеников научить их молиться начинает молитву с призывания: «**Отец наш, сущий на Невесах...**»

Но в Египте все иначе. Небо здесь — женское существо, а земля — мужское. *Nwt* — Небо — это великая богиня. Она именовалась Превознесенной, Удаленной (*hrjt*). Ее изображали облаченной в длинное, до пят, темно-синее платье, усеянное звездами, или в юбке, с обнаженной грудью, или совсем нагой, простершейся над Гебом — землей. Нут изображалась также в виде коровы, между рогами которой покоилось солнце, под выменем пребывала солнечная ладья, а брюхо было

усеяно звездами (см. рис. 23. Роспись на стенах гробницы Нефертити, Луксор»).

В «Текстах Пирамид» Нут упоминается многие десятки раз. Она, вместе со своим братом и супругом Гебом, одно из самых часто встречающихся имен в египетских заупокойных письменных памятниках всех эпох. «Тексты Пирамид» именуют ее «Зернохранилищем» [Pyr. 786], «Великим ситом» [Pyr. 638]. Нут кормит умерших, дает им молоко своей груди, покров и защиту.

«О Пепи, восходишь ты к сүти своей.

О Пепи, грядет некто, и ты не познаешь нүждү;

Грядет мать твоя, и ты не познаешь нүждү;

Нүт — и ты не познаешь нүждү;

Великая кормилица — и ты не познаешь нүждү;

Защитница смятенных үжасом — и ты не познаешь нүждү.

Она защитит тебя, она не допустит тебя до нүжды.

Она подаст тебе главү твою,

Она соберет все кости твои.

Вложит она сердце твое в тело твое...» [PT 447, Pyr. 826—829].

Своды погребальных камер царских гробниц Древнего Царства покрыты сплошным орнаментом из сияющих золотых звезд на ночном небе — это небо, Нут, в чреве которой умерший обретает свою вечную обитель. В кедровых гробах египетских вельмож Нут обычно изображается в полный рост на внутренней стороне крышки или дна (см. рис. 24 «Изображение богини Нут на саркофаге египетской принцессы, дочери фараона XXVI династии Псамметиха II» и рис. 25 «Нут с солнечным диском. Крышка саркофага Джедхора»)

Часто она простирает руки, как бы принимая умершего в свои объятия. Родиться свыше, то есть после смерти на земле войти во чрево Нут и возродиться от нее в божественное инобытие Небесного мира — высшая цель для благочестивого египтянина.

«Твоя мать Нут простерлась над тобой, ибо имя ее *Št-pt*. Сделала она тебя Богом (*ntr*) пред сущим твоим, ибо имя твое — Бог. Защитила она тебя от всякой вещи злой, ибо имя ее — Великое сито. Ты — старший из детей ее» [PT 368, § 638].

Примечательно в этом фрагменте слово Шет-пет — «Чистое небо», «Небо очищения». Так называлась в древности Нитрийская долина, оазис, где добывался необходимый для мумификации и иных религиозных очищений натр — символ божественной чистоты (вспомним этимологию слова *ntr* — Бог в египетском языке). Нут зовется Шет-пет, следовательно, для египтян она была той сущностью, которая очищала умершего, превращая его из человека в бога.

Называя небо матерью, а землю отцом, египтяне, по всей видимости, переживали смерть как небесное зачатие. Земное семя входит в утробу Неба, дабы родиться свыше. А поскольку семя дает отец, то отцом в этой великой мистерии была земля — Геб, а лоном, принимающим семя, Небо — Нут. Соитие Геба и Нут — частый сюжет египетской живописи, и он имеет сотериологическое значение.

«О Ра, оплодотвори чрево Неба (*Nwt*) семенем силющим (то есть воскресшим Пепи — *Awт.*), дабы оно пребывало в ней. Да будет земля далеко от ног Пепи, да возьмет Тефнут руку Пепи!», — говорится о царе Пепи в 479-м речении «Текстов Пирамид».

На западной части потолка погребальной камеры кенотафа Сети I в Абидосе сохранился текст, в котором Нут изображается небесной коровой, поедающей звезды, то есть умерших, а затем вновь рождающей их на восточном небосклоне, «дабы жили они»¹.

В египетских текстах многократно упоминаются врата Нут и опоры *shnwt* Нут [*Urk.* IV, 428, 1]. То есть Нут здесь уподобляется не принимающей семя женщине или корове, но небесному дому, дворцу, в который входят через порталы и врата и который имеет прочные, незыблемые основания. Древний мистик не без труда подыскивает доступные пониманию образы соединения земного с небесным, но нам важно помнить, что и женщина в усыпанном звездами платье, и величественная небесная корова, и обширная обитель дворца суть только символические образы Нут, но не ее сущность, словесно и художественно для египтянина невыразимая.

Наконец, Нут — это вовсе не то небо, которое можно разглядывать с земли. Такое физическое небо у египтян именовалось *pt*. Нут — это некая реальность, лишь образно изображаемая как небо. Скорее всего, это мир инобытия, мир богов и воскресших умерших, страна блаженных. Небом она именуется потому, что бесконечно удалена от брэнной земли, где рождаются, страдают и умирают люди. Но если люди умирают, то боги, по утверждению «Текстов Пирамид», «возносятся на небеса», то есть, преодолев пропасть между этим и «тем» миром, входят в обители Нут, становятся «звездами негибнущими».

¹ М. Матье. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта / Исследования по фольклору и мифологии Востока. — М.: Восточная литература, 1996. С. 232.

Впрочем, Нут не только и не столько место упокоения праведников. Она, и это совсем уж трудно понять современному человеку, есть *личность*. Она приходит к умершему, она воздвигает его, собирая по частям его тело, она принимает умершего в себя, давая ему вечную жизнь. Иными словами, Нут — это энергия Бога Творца. Такое совмещение топоса, личности и энергии, невозможное в обыденном мире человеческого рассудка, весьма часто встречается в религиях. Самбхогакая (Тело блаженства) — «рай» буддистов махаяны, «миры Брахмана» упанишад, евангельское «Царство Божие», пребывающее внутри человека, суть лишь некоторые примеры, в той или иной степени близкие египетской *Nwt*.

Нут часто именуют физическим небом — *pt*. Но, скорее всего, в том же смысле естественной иконы сверхъестественной сущности, как солнцем — Ра называли египтяне Бога Творца и Вседержителя. А Нут — это *личное* имя божественного существа. Нут могла символически именоваться *pt*, а вот физическое небо *pt* никогда не именовалось «нут». По крайней мере, нам такие наименования не известны.

Не менее сложен для понимания и брат-супруг Нут — Геб. Так же как его сестра-жена — не просто «небо», и он, Геб, не просто «земля». Земля по-египетски — *t3*. Напомним, что Птах в образе Высокого холма именовался Та-Тенен — Земля Поднимающаяся. Свою страну египтяне называли Та-Кемет — Черная земля, змѣя — *s3 t3* — сын земли; *T3* — это земля-почва, земля-поверхность, может быть даже, земля-материя. Геб же — нечто совсем иное.

«Фигура Геба поразительно двусмысленна, — пишет известный специалист по древнеегипетской ми-

фологии Рудольф Антес. — Хотя он и является землей, но значительно чаще обнаруживает себя небесным правителем и наследником отца богов, Атума»¹. Действительно, Геб — единственный из богов, кого «Тексты Пирамид» называют «вождем (букв. — наследственным владыкой) богов» (*irj pꜣt nꜣrw*) [Pyr. 895; 2141] и наследником Атума [Pyr. 1619]. Геб встречает умершего, прошедшего врата неба, и ставит его «впереды всех воскресших (*zḥw*)» [PT 373, Pyr. 657].

Жрец Манefon, составивший изложение египетской истории и верований на греческом языке, именвал Геба Кроном. Но Крон — это никак не земля в религии греков. В греческой мистериальной традиции Крон — отец миродержца Зевса, правитель Островов Блаженных, желанного Элизиума, куда восходят души посвященных мистов. Геб, владыка богов, не что иное, как удел, обитель тех, кто из человека смог стать богом. Но Геб — это удел и обитель личностная, живая. Подобно своей сестре-жене Нут, которую, кстати, греки называли именем супруги Крона, Реи [Is. Os. 54], он — и топос, и личность, и энергия «отца своего Атума». Геб — «сила (*b3*) земли (*t3*)», как свидетельствует 601-е речение «Текстов Пирамид».

Древнеегипетские заупокойные тексты часто возвращаются к образу разделения (*wpt*) Геба и Нут их отцом Шу. Это было тогда, повествует PT 519, «когда небо (*pt*) отделено было от земли (*t3*), когда боги взошли на небо» [Pyr. 1208с]. Момент разделения Геба

¹ R. Anthes. Egyptian Theology in the Third Millenium B.C. // JNES, 18, № 3 (Jul. 1959). P. 174.

и Нут — самое начало времени, и видеть это разделение могли лишь «первоначальные» боги бездны. «Боятся Осириса Каи-Ренени Две Девятерицы Гора, и трепещут при виде Осириса Каи-Ренени Изначальные, которые были очевидцами отделения неба от земли, когда Тот, кто привел когда-то к бытию Отца Осириса Каи-Ренени, был сотворен», — читаем мы на гробе предположительно X династии некоего Каи-Ренени [СТ 286 = IV, 36] из Саккара (ныне в Каирском музее, СJ 39054 b).

Мы не знаем доподлинно, что лежит основанием образа разделения неба и земли, но в Египте это — важнейший этап творения, многократно изображенный художниками: стоя на Гебе, Шу двумя руками поднимает Нут. Разделителем неба и земли выступает не только Шу, им может быть и Птах-Сокар, «Великий Бог, отделивший небо от земли» (Лейденская стела 5, 12), или Хнум¹. Для египтянина важно было не столько имя, сколько сам факт разделения, положивший начало современному бытию: «Птах, владыка Правды, подъявший Нут и сотворивший (*jrj*) все сущее» [P. Berlin 3048 III, 5].

Часто Геб и Нут изображаются так, что можно предположить: разделение происходит в момент полового соединения супругов. Из андрогина, двуполого существа, божественная энергия — Шу — творит разделение полов, являющееся причиной воспроизведения всего в мире. В этом действии Шу, который тут символически уподоблен воздуху, пребывающему между небом и землей, начало множественного творения, таин-

¹ Храмовый текст из Эсны № 394. См.: S. Sauneron, J. Yoyotte. La Naissance du monde. P. 72.

ственный переход нетварных божественных энергий Рути в полноту сотворенного Богом мира¹.

Историку религиозной мысли очень соблазнительно сопоставить этот египетский образ с категорией грехопадения из 3-й главы книги «Бытия», но подтверждение этой аналогии слишком далеко уводит нас от раскрытия главной темы. А между тем есть все основания предполагать, что, по убеждению египтян, в великом возвращении человека к Богу процесс разделения Геба и Нут надо пройти вспять и через Нут, ее ворота, «взойти к отцу своему Гебу». Преодолевая двойственность сил творения мира, человек по ту сторону разделения Геба и Нут обретает единство, «во время оно» расторгнутое Творцом. Нут очищает умершего, «собирает его плоть», дабы он чистым пришел к Гебу и через него, воспринятый Рути, достиг полноты единства в Атуме. Исторгнутое в начале творения семя жизни, ставшее человеком, через утробы божественных матерей и чресла отцов возвращается к нетварному своему первоначалу. На этом-то возвратном пути в сверхбытийность Геб и принимает назад свое семя — просветленного воскресшего, победителя смерти:

«Хенти-менүтеф (*Hntj mnwt. f* — один из эпитетов Гора) выходит к тебе,
Берет он руку твою
И ведет тебя на небо к Отцу твоему Гебу.

¹ В имени Шу — «пустота», «свет», «воздух», может быть, содержится намек на логистический образ творения. Ян Ассман отмечает это, указывая, что «речь отчетливо является трансформацией воздуха» См.: J. Assmann. Ägypten — Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. — Stuttgart, 1984. S. 230. Русский перевод книги Яна Ассмана — Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999.

Рад Он встретить тебя,
 Возлагает Он на тебя руки Свои,
 Целует тебя, ласкает тебя,
 Ставит тебя впереди всех воскресших, звезд не-
 гибнущих <...>

Восстань, о Тети, ты не подвержен смерти» [PT 373, Pур. 655—657].

Не наивная мечтательная сказка, но глубокое умозрение, трудно сказать наверняка, спекулятивное или созерцательное (более правдоподобным кажется созерцательный, визионерский его характер), проявило образы Геба и Нут в египетской мысли. Скорее уж восхождение к Атуму через очищения Нут и объятия Геба выглядит не варварски простым, но излишне усложненным на современный религиозный вкус. Впрочем, это восхождение, возвращение к первоначалу, вполне соответствует теологумене Дионисия Ареопагита: «Всякая двоица — не начало, единица же — всякой двоицы начало»¹.

Размышляя о различных образах творения мироздания, присущих вере египтян, З. Моренц задается вопросом: как возможно совместить логически эти столь несходные модели в одном уме и в одном сердце? — и так отвечает на него: «На деле все было проще: когда благочестивый человек возносил свои молитвы пред Богом, он вовсе не думал обо всех этих мифических учениях о творении, но имел пред своими глазами и в своем сердце Бога как средоточие той силы, во всемогущество которой он веровал»².

Позволим не согласиться в этом пункте с замечательным немецким ученым. «Мифическими учениями

¹ О божественных именах. 4. 21.

² S. Morenz. Egyptian Religion. P. 186.

о творении» и намеками на них буквально пронизана вся египетская религиозная литература, и, надо думать, еще в большей степени было ими наполнено сознание народа, эту литературу создавшего. На воззрение З. Моренца в этой интерпретации оказал влияние его собственный религиозный опыт. Лютеранина спасает «только вера», но человека ритуальной культуры к спасению приводит вера, соединенная со знанием. «Тот, кто так знает» — обычная вводная и для индийских, и для египетских ритуальных текстов. Зная в доступных земному человеку «образах и сенях» путь от запредельного Бога к миру, человек ритуальной культуры как раз стремится воспроизведением этого «мифического учения» обрести возвратный путь в абсолютную реальность Божественного сверхбытия.

Египтянин не запутывался во множестве космогонических «моделей» по той простой причине, что он прекрасно понимал: это только различные, доступные его постижению отражения единой реальности, разнообразные сказания о несказанном, но, однако, существеннейшем.

А о том, что «знание мифа» было для египтян важнейшей составляющей веры и основанием упования бессмертия, неопровержимо свидетельствует миф об Осирисе, являющийся непосредственным продолжением космогонических преданий и вне их контекста просто никогда не существовавший (см. рис. 26 «Фараон, представший перед Осирисом. Роспись в гробнице Хоремхеба (Долина царей)»).

Глава 5

ОСИРИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ

ВЕЛИКИЙ ОСИРИС

Начиная со Среднего Царства и до конца египетской дохристианской религиозности не было божественного имени, которое произносилось бы чаще, чем имя Осирис¹. Впервые оно появляется в текстах пирамиды Унаса, а изображение — на каменном блоке с именем его предшественника на троне Египта Джедкара (Исеси), то есть в самом конце V династии (см. рис. 27 «Первое изображение Осириса на стеле времен фараона Джеккара Исеси (2414—2375 гг. до Р. Х.)»). Более ранние употребления имени Осириса

¹ *W. Barta. Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel. Glückstadt, 1968. S. 287; J.G. Griffiths. The Origins of Osiris and his Cult. — Leiden: Brill, 1980. P. 39.*

са и изображения его неизвестны. Впрочем, символы Осириса и Исиды — столб *dd* (Джед) и узел *tjt* (Тум) — были обнаружены в Хелуане в 1942 г. при раскопках могил, относящихся еще к I династии¹. Э. Дриотон и Ж. Вандье в связи с этой находкой высказали предположение, что «расположение двух этих символов рядом друг с другом есть первое материальное доказательство влияния Осириса на заупокойные религиозные представления той эпохи»². Кто же был этот таинственный бог, по мнению многих ученых, возникший в египетской религии как бы *ex machina*?

В очень популярном в эпоху Среднего и Нового Царства гимне, сохранившемся во многих копиях, Осириса прославляли так:

«Глава Тебе, Осирис, сын Нут!
Двурогий, высоковенечный,
Увенчанный и обрадованный Девятерницей.
Трепет пред Твоей вселил Атум в сердца людей,
богов, воскресших и умерших;
В Иуну была вручена Тебе власть;
Велик Ты явлением Своим в Джеду (Бусирис);
Владыка ужаса на Двух Холмах;
Господин страха в Росетау (кладбище в Гизе и Саккара, синоним преисподни. — Авт.)
Владыка трепета в Хенесе;
Владыка могущества в Чененет (святилище в Мемфисе. — Авт.);
Великий любовью на земле;
Владыка славы в палатах дворца;

¹ Y. Zaki Saad // Ann.Serv. T. XLI (1942). P. 405—409.

² É. Drioton, J. Vandier. L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre. P., 1975. P. 135.

Великий прославлениями в Абидосе;
 Кому дано было поведное торжество пред Девяти-
 рицей;

Для кого были совершены заклания в великой зале
 Хервера.

Кого страшатся великие силы,
 Пред кем славные встают с мест своих;
 Ужас пред Твоей соделал Шү,
 Трепет пред Твоей сотворила Тефнүт;
 К Тебе приходят Два Собранія, кланяясь доле.
 Ибо велик страх пред Тобою,
 Силен трепет пред лицом Твоим.

Се — Осирис, владыка богов,
 Великая сила небесная,

Правитель живущих,
 Повелитель тех, кто в инобытии!

Прославляют Тебя тысячи в Хер-аха (местность
 к югу от Иуну. — *Авт.*),

Превозносят Тебя множества в Иүнү,

Ты владеешь приговором, объявляемым в Пала-
 тах Высоких,

Тебе приносятся жертвы в Мемфисе,

Тебе свершаются ночные празднества в Сехеме.


Взирая на Тебя, молятся Тебе боги,

Взирая на Тебя, поклоняются Тебе воскресшие
 (зһw).

Ты оплакан множествами на земле,

Ты прославлен теми, кто в инобытии» [Стела Со-
 бек-Ири, Лувр С30. Пять последних строк из иных вер-
 сий гимна].

Осирис — (*ᾠΟσιρῖσ*) — это грецизированная фор-
 ма египетского слова (*jst jrt*) — «место глаза». И дей-

ствительно, иероглиф имени изображает египетский трон и глаз . Что это за странное имя? Несмотря на глубоко патриотическое заявление Плутарха, что «Осирис имя эллинское, а не варварское, и египтянам он его не отдаст» [Is. Os. 61], слово Усир (коптское *оусире*) вполне египетское и очень древнее. Но, как это часто бывает с богами, Усир — не столько имя, сколько кличка, намекающая на хорошо известную особенность ее носителя.

Была ли эта «кличка» тайным именем Бога задолго до V династии или ее сконструировали священнослужители при переходе к письменной фиксации заупокойных текстов, мы сказать не можем. Принимая за аксиому консервативный характер массового сознания древнего общества, скорее можно согласиться с первым предположением, но не исключено, что подобно имени Амон (незримый) и имя Усир также есть жреческий артефакт конца Древнего Царства.

До того существу, которое впервые в гробнице Унаса было названо Осирисом, давали иное имя: Хентиаментиу (*Hntj-jmntjw* — Предводитель западных, т. е. умерших). Понятие *Hntj* объединяет в себе, по всей видимости, два смысла — и первый познавший смерть, и стоящий во главе умерших, как перворожденный сын стоит во главе всех своих братьев. В работах по египетской религии можно встретить мнение, что Хентиаментиу был особым богом, слившимся с Осирисом только ко времени Среднего Царства. В частности, Хентиаментиу называется духом — покровителем Абидосского некрополя¹. Но, скорее всего, это не так. Уже в гробнице Неферкара [Pyr. 2021] имена Осирис

¹ МНМ, 2. С. 588.

и Хентиamentiу соединены. Умершему в этом речении говорится: «Ты будешь на троне Осириса как наследник Хентиamentiу».

Позднее Осириса часто называют Ун-нефер (*wnn nfr*) — «Добробытийный» (от этого прозвища, кстати, через новоегипетское произношение *wnn nfrw* — Уннофру возникло имя Онуфрий). Осириса также величают Бог благой, владыка правды (*ntr nfr nb mꜣꜥt*). Осириса называют *ʕꜣ mw* — «многоименный»¹, гимны призывают прославлять Бога «во всех именах Его»². Все эти имена не просто громкие титулы. Для египтянина они были очень значимы. Произнося то или иное имя, он надеялся соединиться с прославляемым в имени божественным качеством, с тем благим бытием, с той правдой, которой владел Осирис. О каком же бытии и о какой правде идет речь?

Осирис — это одна из сущностей Девятиерицы Иуну. Он — перворожденный сын Геба и Нут. Его брат — Сет, его супруга и сестра — Исида, его сестра, жена брата и, по многим версиям позднего времени, тайная возлюбленная — Нефтида. Четыре эти божественные лица завершают Гелиопольскую Эннеаду. Плутарх, в трактате которого «Об Исиде и Осирисе» содержится самая полная версия предания об Осирисе [*Is. Os. 12—19*], повествует о нем и о его родителях, братьях, сестрах, о сыне так, как было принято у благочестивых греков говорить о богах. Плутарх придает рассказу фабельность и логичность причинно-следственных связей эллинского мифа, хотя он, безусловно, до некото-

¹ Большой гимн Осирису — *Louvre C 286*.

² *R.O. Faulkner. An Ancient Egyptian 'Book of Hours' // JEA, 40 (1954). P. 34—39.*

рой степени знаком и с египетским пониманием этого предания.

Но как бы ни расцветчивал Плутарх предание об Осирисе, его главные, важнейшие образы присутствуют уже в «Текстах Пирамид» и в Мемфисском памятнике, то есть в самом начале письменной фиксации, и притом в столь разработанном виде, что их недавнее «изобретение» жрецами становится крайне маловероятным. По всем законам религиозной поэтики, исходя из принципа «знающий разумеет», на осирические сюжеты делаются лишь более или менее прозрачные намеки, но нигде в египетских богослужбных текстах предание не рассказывается полностью.

«Родословие» Осириса и некоторые характерные особенности его отношений с иными лицами Девятирицы четко указываются в речении *PT* 219, которое Герман Кеес назвал «старейшим молитвословием Осирису»¹. Смысл данного речения в том, что умерший царь Унас отождествляется с Осирисом. Такое отождествление, зафиксированное в формуле «Осирис — имярек», сохранится и станет общеупотребительным на все века Египта:

**«О Атум, се — сын Твой Осирис,
Которого восставил Ты, дабы жил Он!
Если живет Он — Унас будет жить;
Если не умирает Он — Унас не умрет;
Если не разрушим Он — Унас не будет разрушен;
Если не осужден Он — Унас не будет осужден;
Если осуждается Он — будет осужден и Унас!**

¹ H. Kees. Das Eindringen des Osiris in die Pyramiden Texte // Mercer, *PT*. Vol. IV. P. 124.

О Шү, се — сын Твой Осирис, которого восставил Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Тефнүт, се — сын Твой Осирис, которого восставила Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Гев, се — сын Твой Осирис, которого восставил Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Нүт, се — сын Твой Осирис, которого восставила Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Исида, се — брат Твой Осирис, которого восставила Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Сет, се — брат Твой Осирис, который был восставлен, дабы жил Он и мог наказать тебя!

(далее повтор)

О Нефтида, се — брат Твой Осирис, которого восставила Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)

О Тхот, се — брат Твой Осирис, который был восставлен, дабы жил Он и мог наказать тебя!

(далее повтор)

О Гор, се — отец Твой Осирис, которого восставил Ты, дабы жил Он!

(далее повтор)» [PT. 219 §§167—178].

Речение 219 указывает не только на различность «родственных отношений» в Гелиопольской Эннеаде, но и на важнейшие черты самого Осирического мифа. Мы узнаем, что Осирис был восставлен к жизни божественными лицами Девятерицы, следовательно, он

нуждался в восставлении, был мертв и не мог вернуться к жизни своими силами. Мы узнаем также, что Сет, а также и Тхот, позднее в Эннеаду не включавшийся, не участвовали в восставлении Осириса, но что Осирис обрел жизнь, «дабы наказать их».

СМЫСЛ ИМЕНИ

По крайней мере, со времени выхода в свет «Очерков сравнительного религиоведения» Мирчи Элиаде не принято полагать миф ни «донаучной формой объяснения миропорядка», ни дидактической или развлекательной поэзией¹. «Миф, — как указывает Карл Блекер, — это повествование, имеющее значение символа веры, ибо оно выражает смысл и сущность жизни. Миф повествует о деяниях, совершенных богами и полубогами в предысторические времена, благодаря которым мир принял свой нынешний вид и установились формы культуры. Дабы возобновлять это новое состояние, мифические деяния должно воспроизводить в ритуалах. Отсюда — теснейшая связь между мифом и ритуалом»².

Миф об Осирисе вводит нас в область древнейшего передневносточного (а может быть, географически и значительно более широкого) богословия, основанного на таинственном рассказе о насильственной смерти и последующем воскрешении Бога. На разных языках этому Богу давались несходные именованья: в Шу-

¹ М. Eliadé. *Traité d'histoire des religions*. — Paris, 1949. Русский перевод см.: М.: Ладомир, 1999. Глава 12.

² C.J. Bleeker. *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*. — Leiden: Brill, 1967. P. 11.


мере — Думузи, в семитской Месопотамии — Дуузу, Таммуз, Мардук, Ашур (с XIII в. до Р. Х. — Ашшур), в Ханаане — Адонис, Мелькарт (Молох), Эшмун, в Угарите — это Баал (Господь), сын Эля (Бога), у хеттов — Телепинус, у греков — Даозос = Даоннос = Дионис. Совершенно очевидно, что Думузи — Дуузу — Таммуз — Дионис суть одно и то же слово, значимое только в шумерском языке (*dumu-zi* — верный сын).

Иной фонетический ряд Самуэль Мерсер усматривает в именах Асарри [*Gudea Syl. BIV1*] = Асар (оба имени — титулы Мардука¹) = Ашшур = Осирис². При этом идеографически имя *Asar* писалось знаками престола и глаза, совершенно так же, как древнейшее написание имени *Jst jrt* — Осирис. Мардук-Асар, подобно Осирису, именовался добробытийным: *a-s-r* у ассирийцев и древних евреев означает быть милостивым. Наконец, все обладатели перечисленных выше имен были связаны с миром блаженных умерших, с инобытием. Мардук даже носил особое прозвание — «Господин нижнего мира». Все они имели опыт смерти и воскресения, все назывались пастырями людей, и одним из их обязательных атрибутов был пастушеский посох.

Ашшур, Осирис и — почти наверняка — Мардук и Думузи тесно ассоциировались с мировым деревом, с осью, соединяющей небесный, земной и подземный (то есть по ту сторону земли находящийся) миры. Они сами являлись таким деревом — осью мира, поскольку,

¹ М. Никольский. Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н.П. Лихачева. Т. 1—2. — СПб., 1908—1915. Т. 1. С. 23.

² Mercer PT. Vol. IV. P. 25.

имея изначальное божественное происхождение, претерпели смерть и попрали ее воскресением и возвращением в божественное сверхбытие. Мировое древо на Переднем Востоке устойчиво соединялось с кедром, обладавшим очень прочной древесиной и к тому же росшим на головокружительной высоте Ливанских гор «под самым небом». В поэтической символике Переднего Востока «кедры ливанские» — постоянный образ высоты, силы, крепости, несокрушимости [4 Цар. 19, 23; Пс. 79, 21; Песн. 5, 15; Ам. 2, 9 и др.]. И именно из кедра делали гробы, показывая этим, что покоящийся в таком гробу сам становится мировым деревом, соединяет дальнее с горним и достигает божественных блаженных обителей. С. Мерсер замечает, что посвященное Ашшур у священное дерево ассирийцев — кедр — перехватывалось железными обручами совсем как Двед (*dd*) — священный столп Осириса ¹.

Два фонетических ряда божественных имен: Думузи — Таммуз — Дионис и Асир — Ашшур — Осирис соединялись и греками, и египтянами. Геродот рассказывает, что египетские священнослужители объясняли ему тождественность «нашего Диониса» Осирису [Herod. II, 42], а Плутарх прямо пишет Клее, что «Осириса правильно отождествлять с Дионисом» [Is. Os. 28]. Той же традиции следовали и все иные античные теологи и поэты.

Наконец, Т. Я. Елизаренкова усматривает фонетическое единство передневносточного божественного имени *Assura* с ведическим *asura* и авестийским *ahura* — «владыка», «господь»². Арийское присутствие в Ме-

¹ Mercer. PT. Vol. IV. P. 25.

² Т. Елизаренкова. Ригведа. Т. 1. — М.: Наука, 1989. С. 430.

сопотамии II тысячелетия до Р. Х. хорошо известно и бесспорно. Не указывает ли этимологическая и фонетическая близость имен Думузи — Диониса — Асур — Ашшура — Осириса на стоящую за ними единую божественную сущность, ту сущность, которую знали и арии, и семиты, и шумерийцы и которую до знакомства с этим именем древние египтяне называли Хентиаментиу?

ОСИРИС И ИСИДА — ЖИЗНЕДАТЕЛЬНАЯ ДВОИЦА

В первоначальной египетской версии, сколь мы можем реконструировать ее по текстам III тысячелетия до Р. Х. и по позднейшим сказаниям, предание об умершем и воскресшем Осирисе звучало так.

Осирис, Исида, Сет и Нефтида рождены Гебом и Нут. Если Геб и Нут суть женское и мужское начала мира, необходимые условия тварной креации, то Осирис и Сет — следствия этой креации. Все, что рождено от мужчины и женщины, от соединения полов, видимо, по мнению египтянина, было подчинено закону развития и разрушения. Имевшее начало (зачатие, рождение) с необходимостью должно иметь и конец (старость, смерть, распадение). Два эти процесса — обретения полноты жизни и ее утраты — также были личностны (не просто олицетворены, но именнó-личностны, т. е. имели личное имя) для мыслителя и тайновидца древности. Первый из них был Осирисом, второй — его братом Сетом.

Поскольку два эти процесса, или, если угодно, Осирис и Сет определяли бытие тварного мира, они с не-

обходимостью проявляли свои силы вовне энергиями. Энергии эти, опять же в соответствии с универсальной богословской традицией, являли себя как жены Осириса и Сета. Супругой Осириса была Исида (*Jst — Исет*), а Сета — Нефтида (*nbt ht — Небетхет*).

Осирис, являясь процессом рождения, возникновения жизни, символически изображался зеленым или черным (зелень — цвет молодых всходов, черное — цвет влажной плодородной земли Нильской долины), устойчиво связывался с зерном (*непер*), колосом, виноградной лозой, с полем, с полноводным и животворным Нилом. Вино, пиво (т. е. отвар зерен), зерно, хлеб, по всей видимости издревле, с неолитической доистории, употреблялись в ритуале воскресения умершего¹. В жертвенных речениях Египта эта многотысячелетняя традиция проявилась в полной мере в связи с Осирисом:

«Глава вам, ведающим изобиліем, хранителям пищи, восседающим пред зеленеющим полем близ владыки солнечного сияния. Дайте мне вкусить от зерен (*npj*), выросших здесь, подобно Осирису в водах великого половодья!» [*Рур.* 1059; см. также: *Рур.* 36; 93; 97; 109].

«Превращение в зерно. Я вхожу в зерно (вариант — в пищу, в Ху). Приношения даются (мне), и хорошо мне, ибо сестра моя предо мною <...> Я живу, и Я умираю, Я — Осирис, Я вхожу, и Я выхожу, <...> Я вырастаю точно <...> Я живу и расту, как зерно, которое лелеют прославленные, которое скрывает Геб. Я жив — и се — Я мертв, но Я — пшеница, и Я не погибну. Я вхожу в Правду, Я защищаю Правду, ибо


¹ А. Зубов. История религий. Кн. I. С. 161—164.

Я — владыка Правды <...> Я — Птах» [СТ 330, IV. 166—171].

«Ра говорит умершим: „Произрастания (букв. овощи), которые в вас, принадлежат Осирису, дабы был Он увлажен ими. Растет пшеница — Осирис приходит в бытие, Тот, видением Кого живут обитатели инобытия и обонянием ароматов Которого (живут) воскресшие. Да будет благо Тебе, о Осирис, да процветаешь Ты, Бог зерна. Да будешь Ты успешен, Хентиаментиу. Тот Он, Кто пребывает на полях инобытия“» [BG II, 122—124].

В священнодействиях поклонения Осирису использовалась специальная, в виде гроба Бога, форма, наполненная тучной землей с зернами пшеницы или ячменя, которые прорастали через проделанные в этой форме отверстия.

Очень часто Осирис изображался с готовым к соитию детородным членом, так как он — податель всяческой жизни, зачинатель всего, что есть в сотворенном мире (см. рис. 28 «Осирис. Виньетка из папируса Жюмильяк. Конец I в. до Р. Х. Лувр»). Египтяне также уподобляли Осириса Нилу: «Воистину Ты еси Хапи (егип. — Нил), могучий разливами своими в начале половодья. И боги, и люди живут водами Твоими». Вспомним, что, по точному слову Геродота, Египет — дар реки, т. е. Нила.

Женским *alter ego* Осириса является его супруга и сестра Исида. Исет — *jst*  — трон, престол. В египетской иконографии очень часто царь восседает на коленях Исиды, как на троне. Исиду именуют «Мать», «Всеблагая», ее часто изображают Небесной коровой, с солнечным диском между рогами. Плутарх, знавший

богословие из уст самих египетских священников, писал: «Исида есть женское начало природы, и Она вмещает в Себя всякое порождение» [*Is. Os.* 53; сравн. с *Plato Tim.* 49—53]. Греки отождествляли Исиду с Деметрой, то есть с матерью-землей (*Δη-γῆμήτηρ*), и рассказывали, что она, по словам египтян, научила людей жать и растирать зерна в зернотерках.

В «Памятнике Мемфисской теологии» мы находим, быть может, интересную образную параллель этому позднему мнению: «**Великий Престол, веселящий сердца богов в Доме Птаха, — это зернохранилище Та-Тенена, это Владычица всяческой жизни. Через нее подается пища и все потребное Общим Землям**» [*Shab.* 61].

Но творческая сила Исиды не ограничивалась произрастанием пищи. Ее считали «великой волшебницей», «могущественной в хекау (чудотворении)». В воскрешении умерших ее роль была огромна. В «Текстах Пирамид» имя Исиды упоминается около трехсот раз.

В эллинистическое время при Птолемеи I, сыне Лага, в Александрии были учреждены мистерии Исиды наподобие Элевсинских, посвященных Деметре и Персефоне. Плутарх, Апулей и другие античные авторы единогласно утверждали, что Исида в греко-римском Средиземноморье пользовалась огромным почитанием и любовью, ибо ее имя было связано с упованием победы над смертью. Богиня, явившая себя герою «Метамофоз» Апулея — Луцию, говорит, что, хотя у нее множество имен: Астарта, Геката, Кибела, Деметра, Селена, — истинное ее имя Исида и что она сохранит Луция в этом мире и даст блажен-

ство в «царстве мертвых», где она «просветляет мрак Ахеронта, царствуя над Стигийскими тайниками» [*Apul. Metamorphoseon. XI, 5—6*].

СИЛА И ЭНЕРГИЯ РАЗРУШЕНИЯ: СЕТ И НЕФТИДА

Двумя последними божественными лицами Эннеады являются Сет и Нефтида. Имя Сет (*štš, šth, swth*, у греков — *Σηθ*) не имеет среди египтологов однозначной этимологической интерпретации. Плутарху египетские иерофанты объясняли, что «имя „Сет“ <...> означает „то, что губит“ и „то, что совершает насилие“, а также часто — „переворот“ и опять-таки — „скачок“» [*Is. Os. 49*]. Разрушение и власть над разрушенным, бесплодным, пустынным, варварским действительно с самых начал египетской письменности является областью Сета. Однако в древности Сет при этом вовсе не сознавался как нечто однозначно негативное.

Во-первых, он — неотъемлемый элемент самой священной божественной совокупности Египта — Гелиопольской Эннеады.

Во-вторых, наравне с Гором Сет считался пребывающим в царствующем монархе. При первых династиях титул цариц включал формулу «та, что взирает на Гора и Сета», то есть на царя. Сет считался покровителем царей, особенно во время битв и походов в чужеземные страны. Имена Сети, Сетнахт — среди любимых царских имен вплоть до XIX династии. Сету часто усваивался титул «могучий».

В-третьих, в древнейших текстах встречаются не только отрицательные, но и вполне положительные об-

разы Сета. Сет вместе с Гором возводит умершего по лестнице, воздвигнутой Ра, в инобытие [Pyr. 390, 971], простирает покров над его главой [Pyr. 2100], разрушает на части чудовищного змея, грозящего пожрать его [Pyr. 678].

В-четвертых, семитоязычные переселенцы в Египет (так называемые гиксосы) отождествляли Сета с Ваалом, хетты — с Тешубом (с последним Сет, возможно, имеет и фонетическое родство). Но и Ваал, и Тешуб для почитавших их народов суть положительные божественные образы, а не силы зла. В мирном договоре с хеттами Рамсес II клянется именем Сета наряду с иными божественными именами Хатти и Египта.

Лишь в позднем Египте, приблизительно с VIII в. до Р. Х., Сет прочно занимает место силы зла, супостата человека. Личные имена, содержащие это божественное имя, довольно часты при XIX и XX династиях, причем из контекста имен хорошо видно, что Сет весьма почитался в это время. В течение XXI и XXII династий имя Сета «постепенно вымывается из личных имен, а после этого времени нам известен лишь один случай употребления в положительном контексте слова «„Сет“ в личных именах»¹. Для греков Сет — это Тифон, страшный враг Зевса и небесных сил, порождение земли без семени мужа. Но, скорее всего, такой совершенно негативный образ Сета формируется на профанном уровне. Плутарх, со слов египетских жрецов, намекает на двойственную природу разрушения — как уничтожающую, так и созидающую, через разрушение, нечто новое [Is. Os. 49].

¹ H. Ranke. Die Ägyptischen Personennamen. Bd. 2. — Glückstadt, 1952. S. 246.

О чем идет речь?

На уровне обыденного сознания мы, как и все живое, инстинктивно избегаем боли, ущерба, гибели и всеми силами стремимся к радости, полноте и жизни. Иное воспринимается как явная психическая ненормальность. Между тем мир, в котором мы живем, устроен иначе. Разрушение и становление в нем сосуществуют, и одно невозможно без другого. Чтобы поддержать свои силы, чтобы что-то сделать, нам надо есть, и в пищу мы употребляем растения и животных, предварительно лишив их жизни и самосуществования. Все созданное из частей, все рожденное от соединения полов обречено на разрушение. Этот опыт повседневной жизни конечно же был хорошо известен человеку изначально.

Примечательно, что смерть, для нас естественный итог разрушения, в древности, видимо, не вытекала из разрушения с необходимостью. Например, в первых главах библейской Книги Бытия специально подчеркивается, что смерти еще нет в мире (ею первые люди и весь мир были наказаны за грех непослушания Богу), а вот вкушение пищи и размножение уже определены человеку и животным: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» [Быт. 1, 28]; «И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя, — вам будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому гаду, пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так» [Быт. 1, 29—30]. Но семя, и плод, и трава гибнут в пи-




ще. Равно и особенные мужская и женская половые клетки гибнут в момент их слияния в зачатии. Однако эта гибель креативная, созидательная, поскольку пища дает силу жизни, а зачатие саму новую жизнь. Совершенное существование в Эдеме не есть сон ледяной пустыни, где все пребывает в полной неизменности и неподвижности, это — постоянное развитие, где разрушение приводит не к превращению в ничто, не к уничтожению, а к созиданию, к *бытию*.

При этом весьма существенно, что иудейские племена скотоводов-номадов исповедовали в своем священном тексте эдемское превосходство растительной пищи над пищей животного происхождения. Хотя в повседневной жизни скотовод может рассчитывать скорее на молоко и мясо своих стад, чем на зерно полей и плоды садов, Библия утверждает, что именно вегетарианская диета отличала первочеловека в Эдеме. Почему?

Видимо, считалось, что при убийстве животных погибает, уничтожается душа. Поэтому-то заклание животных не как приношение Богу и без особого ритуала жертвенного возвращения крови земле по законам Израиля приравнялось к убийству: «...человеку тому вменена будет кровь: он пролил кровь, и истребит^{ся} человек тот из народа своего» [Лев. 17, 4]. Норма эта фактически воспроизведена в кратком апостольском правиле для обращенных в христианство из язычников, когда неопитам было возбранено есть удавленину и кровь [Деян. 15, 29]. Иными словами, вкушение растительной пищи не приводит к уничтожению души, а только к переходу энергии пищи в человека, заклание же животных приводит. Потому животной пищи и не существовало, по библейским представлениям, в Эдеме.


Такое разрушение как элемент становления хорошо было известно и небиблейским народам. В той или иной форме и степени мы встретим его во множестве мифов, преданий и философских систем. В индуизме, например, это — единство образов Вишну-созидателя и Шивы-разрушителя. По Гераклиту, «в мировой гармонии напряжение чередуется с ослаблением, как у лиры и лука» [DK 51]¹. А Эврипид как-то заметил: «Не могут существовать отдельно добро и зло, но должно быть некое смешение, чтобы было прекрасно» [*Nauck, frag. 21*].


Сет пребывает в «Великой Девятернице Иуну», как один из двух заключительных элементов теогенеза, наравне с Осирисом. В вечном потоке креации, истекающем от Геба и Нут, один из их «сыновей» созидает, другой же разрушает для дальнейшего созидания.

Имя Сета египтяне записывали фонетически как ~*Stš* |  (позднее — *sth*), а идеографически в виде или осла , или странного животного, из представителей африканской фауны в наибольшей степени напоминающего жирафа тропических лесов окапи , который в обозримом прошлом в Египте никогда не водился и потому может быть сочтен достойным олицетворением Сета — «владыки чужеземных стран»².

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть.1. — М.: Наука, 1989. С. 199—200. DK — принятое обозначение фрагментов философов досократиков по изданию Г. Дильса и В. Кранца: *H. Diels, W. Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I—III, 1951—1952.* Арабская цифра — номер фрагмента.

² О различных интерпретациях имени и иероглифической иконографии Сета см.: *G. Roeder. Der name und das Tier des Gottes Set // ZÄS,50 (1912); P.E. Newberry. The cult-animal of Seth // Klio,12 (1912); J. Zandee. Seth als Sturmgott // ZÄS,90 (1960); H. te Velde. Seth, God of Confusion. Leiden: E.J. Brill, 1967. P.1—5.*


Помимо этого, начиная с Текстов Ковчеггов, имя Сета часто обозначали знаком  — *tšj*, разделять, бросать (семью). О Сете говорили: «Он тот, кому любезно разделение (*tš*) и ненавистна дружба» [*Urk.* VI, 7, 15].

Подобно Осирису, созидательной энергией которого была его сестра-жена Исида, разрушительным проявлением Сета считалась Нефтида. Нефтида — грецизированная форма египетского слова *nbt ḥ(w)t*  Владычица Дома. В «Текстах Пирамид» и в позднейших памятниках, как литературных, так и изобразительных, Нефтида выступает скорее не как супруга Сета, но как любящая сестра Осириса и Исиды. Возможно, только в *Pur.* 153 к Сету и Нефтиде обращаются как к мужу и жене. Но это ни в малой степени не указывает на «искусственность образа Нефтиды». Скорее в этой странности «супружеских отношений» есть глубокий смысл.

Во-первых, имя. «Дом» — очень распространенное наименование преисподней, царства умерших у древних народов. Вспомним наш эвфемизм «домовина», «домовище», то есть гроб, могила, произведенный от слова «дом». Супруга шумерского бога-разрушителя, правителя мира мертвых Нергала именуется Эрешкигаль — «Владычица большой земли». Она, кстати, сестра Инанны, небесной царицы, рано отождествлявшейся (в семитической традиции) с Исидой. «Земляным домом» именуют страшный подземный мир, в отличие от желанной небесной Сварнары, и ведические арии. Вполне естественно, что проявлением, энергией Сета может быть именно «безвидность мира мертвых».

Во-вторых, если Нефтида сопровождает солнце в инобытии, то Исида — по дневному небосводу этого мира. «Нефтида — это то, что под землей и невидимо,

а Исида — то, что над землей и зримо», — уточняет Плутарх [Is. Os. 44].

В-третьих, Нефтида не имеет от Сета детей, в то время как Исида от Осириса рождает Гора. По поздним версиям мифов [P. Jumilhac X, 16; Is. Os. 38], Нефтида сошлась с Осирисом и от него родила Анубиса (Jnpw)  — собакоголового духа-психопомпа, провожающего умерших в инобытие, покровителя некрополей. Сколь древне это предание, мы не знаем, упоминается оно только в эллинистических памятниках, но отдаленное сходство можно усмотреть в шумерской истории об Энаиле, Нинаиль и рождении Сина¹. От животворящего Осириса (но не от Сета!) Нефтида может произвести благое существо, но оно, следуя природе матери, всецело будет связано с миром усопших.

Почему же в исторический период Нефтида не сохранила своего образа «утробы земли»? Миф о ее соединении с Осирисом объясняет это наилучшим образом: смерть и разрушение побеждены и оплодотворены жизнью. Анубис — брат Гора, его *alter ego* в подземном мире. Может быть, Анубис и есть таинственный персонаж египетских заупокойных текстов — Гор инобытия, Гор Дуата. Анубис — это не мрачный проводник душ в Аид, но скорее подготовитель усопших к блаженной вечности. «Лик твой — (лик) Анубиса», — говорили египтяне, обращаясь к усопшему [Pur. 135b]. Он — Упуат, «открыватель пути». Греки отождествляли Анубиса с Гекатой,

¹ Русский перевод этого шумерского текста см. От начала начал. Антология шумерской поэзии. Вступ. слово, перевод, комментарий, словарь В.К. Афанасьевой. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 61—66.

которая одновременно пребывает и в Небесном, как Луна-Селена, и в подземном мире [Is. Os. 44].

Мы не знаем с полной достоверностью, почему Нефтида, энергия Сета, своей разрушительной силой приводящая креацию к полной гармонии, становится в мифе inferнальной энергией Осириса. Но, скорее всего, это случилось, когда в первоначальном строе божественного творения произошло то, что сами египтяне с ужасом именовали «великим разладом». Видимым знаком этого разлада и был переход Нефтиды из мира разрушения в мир созидания и жизни, то есть от Сета к его брату — Осирису.

«ВЕЛИКИЙ РАЗЛАД»

Древнейшие египетские тексты ничего не сообщают о жизни Осириса. Расцвеченная подробностями история четвертого царя мира (все династийные списки ставят Осириса после Ра, Шу и Геба) известна нам из источников эллинистического времени, в первую очередь из Диодора Сицилийского и Плутарха. Что любознательным грекам рассказали египетские иерофанты, а что они домыслили сами по аналогии с легендами о Дионисе, какие из этих египетских рассказов восходят к древности, а какие сложились во второй половине I тысячелетия до Р. Х. — в эпоху интенсивного перемешивания культур в Восточном Средиземноморье, — обо всем этом мы не в состоянии сказать ничего определенного. Курт Зете, в духе эвгемерической традиции конца XIX века, полагал предание об Осирисе восходящим к действительным событиям доистории, столь ужасным и драматичным, что они запомнились египтянам на тысячелетия, став одним из оснований их веры.

Современное религиоведение не склонно быть столь легковерным. Осирический миф имеет столько общих мест с мифами соседних народов, что конкретная историческая уникальность событий, послуживших ему основой, кажется более чем сомнительной. С другой стороны, растеряло своих приверженцев мнение о том, что, покрываясь патиной времени, освобождаясь от излишних подробностей, идеализируясь, частное историческое действие может превратиться по прошествии веков в стержень религиозной жизни.

В древнем мифе историку религии следует стремиться обнаружить не столько конкретно-исторические реалии когда-то бывшего, сколько такие идеи, которые позволяли человеку, этот миф переживавшему, с его помощью решать главный вопрос веры — воссоединение с Незыблемым, Всемошным и Вечным.

Плутарх сообщает, что Осирис царствовал на земле двадцать восемь лет и что правление его было непрекращающимся благодеянием. Он «отвратил египтян от скудного и звероподобного образа жизни», научил их обрабатывать землю, а также всевозможным искусствам, ремеслам и, главное, богочитанию. Не ограничиваясь просвещением долины Нила, Осирис совершил походы в иные страны, которые подчинил не силой оружия, но «убедительным словом, соединенным с пением и всевозможной музыкой» [Is. Os. 13].

Сет, завидуя и власти, и славе своего брата Осириса, задумал погубить его. К возвращению Осириса из азиатского похода Сет приказал изготовить весьма красивый гроб по мерке тела брата. Когда в ознаменование благополучного своего возвращения Осирис устроил пир, Сет в самый его разгар внес ковчег в пиршествен-

ную залу. Все гости восхитились красотой изделия, а Сет пообещал подарить роскошный ковчег тому, кому он придется точно впору.

Для египтянина, и это свидетельствует, кстати, в пользу действительно египетского источника рассказа Плутарха, погребальный инвентарь — ковчег, гробница — вовсе не являлся каким-то мрачным напоминанием о неотвратимости кончины. Напротив, все, что было связано с захоронением, не утратило в Египте, в отличие от Греции, своей изначальной духовной символики, оставаясь залогом воскресения и вечной жизни, а не образом всепоглощающей смерти. Царь за заслуги награждал своих вельмож не орденами и имениями, но гробницами, ковчегами, особо пышными заупокойными жертвами. И это считалось высшей монаршей милостью, а не шуткой плохого вкуса.

Вернемся, однако, к преданию. Гости один за другим ложились в гроб, но он не подходил никому. Понятно, что, когда настал черед Осириса, ковчег оказался ему по мерке. Сет и его сообщники тут же закрыли гроб крышкой, заколотили гвоздями, залили щель свинцом и бросили в воды Нила у Таниса, поселения в устье восточного рукава Дельты, «который и теперь еще египтяне зовут ненавистным и мерзким... Случилось это в семнадцатый день месяца Афира», то есть 13 ноября [Is. Os. 13].

Поскольку повествование Плутарха об Осирисе — отголосок древнего ритуального мифа, удивляться тому, что никто не вступился за царя, не следует. Осирис должен был умереть, и он вкусил смерть. Но если о царствовании Осириса на земле повествуют благочестивые греки, то его смерть и последовавшие за смертью события

являются постоянным религиозным переживанием египтян, выявляемым уже «Текстами Пирамид».

Дж. Гвин Гриффис указывает, что египтяне никогда не изображали убийство Сетом Осириса (и это при невероятной их любви к точным, детальнейшим изображениям) и редко описывали его¹. И все же в «Текстах Пирамид» можно встретить несколько ясных указаний, что убийство Осириса Сетом было известно начертателям этих речений. Осирис был заклан Сетом «как закалается жертвенный бык, поражен, как поражается дикий тўр» [Pyr. 1977]. «О Осирис-Пепи, я привел к тебе того, кто убил тебя, заколи его ножом, ўготованным емў» [PT 545, Pyr. 1339]. Но чаще «Тексты Пирамид» ограничиваются намеком. «О Осирис, восстань ради отца твоего Геба, дабы защитил он тебя от Сета» [Pyr. 1033]. «Тот, кому соделал злое брат его Сет, грядет к нам, — глаголят Две Девяттерицы. — Впредь никогда не бўдет дозволено Сетў обрести свободу от поднятия Тебя, о Отец, Осирис Немтиемсаф Меренра!» [PT 606, Pyr. 1699]. В последнем фрагменте речь идет о том, что Сет принужден был нести на своей спине Осириса, о чем подробнее мы будем говорить ниже.

Вряд ли египтяне Древнего Царства были столь чувствительны и нежны душой, что не в состоянии были говорить об убийстве как таковом. Мы знаем, что изображения поверженных, обезглавленных врагов, терзаемых хищными птицами, и иные сцены насильственной смерти, может быть, и не будучи особенно любимы египтянами, все же воспроизводились довольно часто еще с додинастического времени. Об убийстве Осириса Сетом они, видимо, избегали упоминать потому, что в этом

¹ J.G. Griffiths. The Origins of Osiris and His Cult... P. 23.

убийстве крылась причина любой смерти. Разлад произошёл в самой божественной Девятирице. Силы созидания были повержены, уничтожены силами распада. Тление, перейдя границы дозволенного, пределы естественного, растлило сам источник жизни. И именно в этой всецелостности триумфа распада над созиданием, смерти над жизнью и таилось самое ужасное, так как смерть, поразив жизнедателя Осириса, с неотвратимостью нависала над каждым человеком. Осирис действительно стал «Первым из западных», Хентиаментиу, ибо он первым познал конец жизни, познал закат, смерть.

Из «Текстов Пирамид» и «Драматического папируса Рамессеума» [*Dram. Rames. P.*], также восходящего к древнейшей традиции Египта, мы узнаем, что «**Сет повалил его (Осириса) на бок в этой земле Гехести (Ghstj)**» [*Pyр. 972*]. «**Убил Сет Осириса в земле Гехести**» [*Dram. Rames. P. 137*]. В иных речениях место, где свершилось убийство, именуют Недит: **Брат Осириса Сет положил его на землю в Недите, когда рек Осирис „отойди от меня“ (sk r. j), — тогда имя его стало Сокар (Skr)**» [*Pyр. 1256*].

Тексты Древнего Царства также многократно утверждают, что тело Осириса или он сам был утоплен Сетом. «**Место, где ты был утоплен**», — упоминается в *Pyр. 766d*. В речении *PT 357* мы читаем:

«**О Осирис-Тети, воздвигни себя к Горү, предай ему себя, не будь далек от него. Идет Гор, дабы мог он узнать тебя. Повергает он Сета ради тебя, о спеленутый (погребальными пеленами. — Авт.), ибо ты родитель (kз) его (Гóра). Гор прогоняет его (Сета) ради тебя, ибо ты превосходишь величием [врага твоего. Плывет он (Сет) под тобой (Осирисом)], воздыма-**

ЕГ ОН В ТЕБЕ ТОГО, КТО БОЛЕЕ ВЕЛИК, ЧЕМ ОН» [Пур. 586—588].

Немало и в иных речениях «Текстов Пирамид» намеков на утопление Осириса. В «Памятнике Мемфисской Теологии» четырежды упоминается утопление Осириса и называется даже место, где это произошло. «Сделал Гев Гора царем Нижней Земли вплоть до того места, где был утоплен его отец, места, зовущегося „Рубеж двух земель“ (*Psšt t3wj*)» [Shab. 8—9]. На все века египетской истории вплоть до эллинистического и римского времени память людей, утонувших в Ниле, особо почиталась, и они считались блаженными, поскольку повторили смерть Осириса¹.

Однако в предании об утоплении Осириса имеется не просто воспоминание факта, но, по всей видимости, и определенный богословский смысл, заставлявший древнего священнослужителя раз за разом указывать, каким образом погиб Податель жизни. Как это часто бывает, по мере усиления светских тенденций в культуре Египта непроговоренные ранее религиозные смыслы все в большей степени эксплицировались. В тексте Нового Царства (XX династия) об утоплении Осириса сказано: «Что сделал когда-то он (Сет) Осирису! Сделал он так, чтобы утонул он в водах Джат (*d3t*), расчлененный на части» [P. Louvre 3239, 5—7].

Слово «Джат» — редкий вариант написания слов «Дуат», «Дат» — преисподняя, инобытие. Имя места, где утонул Осирис, — *Ndj*t происходит от глагола *ndj* — повергать. «Брат его Сет поверг (*ndj. n*) его на

¹ М.А. Murray. The cult of the drowned in Egypt // ZÄS, 51 (1914). — S. 127—135; H. Kees. Apotheosis by Drowning // Studies presented to F.Ll. Griffith. L., 1932. P. 402—405.

землю в *Ndjt*» [Pyr. 1256]. Недит — «земля повержения» — хорошо известна «Текстам Пирамид» (одиннадцать упоминаний), и смысл этого топонима, скорее всего, также сакральный. Pyr. 754с указывает, что Недит находится в Верхнем Египте в Тинисской провинции: «Грядет воскресший из *Nedjt*, Могучий — из Тинисской земли (*t3-wr*)». Действительно, немного выше Тиниса по течению Нила на левом берегу располагался главный, всеегипетский центр почитания Осириса — Абидос (*zbdw*), «Остров Правды». Быть похороненным в Абидосе или хотя бы иметь там кенотаф, поминальную надпись — горячее желание любого египтянина. Скорее всего «Земля повержения» — Недит и Абидос — это один и тот же топоним¹.

Но для египтянина география, как уже не раз говорилось, была отпечатком «уранографии» — описания небесного, божественного мира. И в этой уранографии *Nedjt* тождественен Дуату, инобытию. Действительно, что такое преисподняя, как не «земля повержения»? Например, в 247-м речении «Текстов Пирамид» умерший призывается к воскресению такими словами: «*Унас, о Унас! Поднимись с бока твоего* (вспомним, что убитый Сетом Осирис упал на бок и что древнейшая форма трупоположения в могиле, еще с эпохи среднего палеолита — на боку. — Авт.) *и внеми глаголам монм. О ты, ненавидящий сон, (но) обессиленный (Сетом)! Восстань, пребывающий в Недите!*» [Pyr. 260].

Почему Абидос мог соединяться в сознании египтян с Преисподней? Потому ли, что здесь был умерщвлен Осирис, или потому он был умерщвлен в Абидосе, что это врата в инобытие, вряд ли мы сможем когда-ни-

¹ J.G. Griffiths. The Origins of Osiris... P. 22.

будь сказать наверное. В ритуале очень часто причины и следствия замыкаются в кольцо (христиане совершают паломничество в Иерусалим как место страданий, смерти и воскресения Христа, но Спасителю «от века» уготовано было пострадать и воскреснуть именно в Иерусалиме).

В Мемфисском памятнике место утопления Осириса — Песешет-Тауи, «Рубеж двух земель», локализуемый скорее не в верхнеегипетском Абидосе, но где-то вблизи Мемфиса. Для объяснения этого противоречия нет между тем никакой необходимости реконструировать «политическую идеологию мемфисских жрецов, стремившихся религиозной санкцией возвысить новую столицу объединенной страны». Мемфис действительно был «рубежом двух земель» — Верхнего и Нижнего Египта. И в этом качестве он являлся иконой иного рубежа, отделявшего верхний мир от нижнего, земное бытие от инобытия.

Не так существенно, где именно топографически был убит Осирис. Важно иное: убийство Осириса Сетом — это обращение бытия снова в небытие. Сущность добра, жизни, существования возвращается в добытийное состояние. «Воды Недита» — это воды небытия, воды смерти. Возможно, они не что иное, как Нун, из которого все рождается, все творится. Осирис, поверженный Сетом, как бы *растворяется* в океане Нуна. Именно поэтому, скорее всего, гибель Осириса часто именуется утоплением.

Плутарх пишет, что гроб с телом Осириса воды Нила вынесли в море, «а море пригнало его к берегу Библа, и прибой осторожно вынес его в заросли вереска. А вереск, в малое время выросши в огромный и пре-

красный ствол, объял и охватил его, и укрыл в себе. Царь (Библи) удивился размерам растения и, срубив ствол, содержащий в себе невидимый взору гроб, поставил его как подпорку для крыши» [Is. Os. 15].

Хотя рассказ Плутарха содержит много чисто эллинических реалий, следует все же заметить, что какую-то роль в Осирическом предании Финикия играла уже в ранней египетской древности. «**Страшатся меня на небесах, ужасаются мною сердца финикийян**», — говорит князь (хатиа) Месхети [СТ III, 394 f—g]¹. Ковчег знатных египтян, как мы помним, делались из кедровых досок, то есть тело как бы заключалось в ствол дерева. Об Осирисе — Древе, соединяющем небо и землю, — говорят уже «Тексты Пирамид», а по Плутарху, Исида обрела тело супруга в Библие в стволе вереска. Вересковый столп, скрывающий в себе ковчег Осириса, возможно, был образом мирового столпа. Соединение неба и земли — залогом победы над смертью. Что же до финикийского сюжета в осирическом предании, то его интерпретация остается неясной, хотя он безусловно не есть выдумка Плутарха или беседовавших с ним египетских иерофантов. В 125-м речении «Книги Мертвых» есть такие загадочные слова: «**Видел я ликование в этих землях финикийцев. — Что дали они тебе? — Пылающую головню и глиняный столп. — Что сделал ты с этим? — Схоронил я их на берегу реки Правды во время ночного священнодействия**» [BD 125, 23—24]².

¹ Кедровый внутренний гроб князя Месхети из Асьюта IX—X династии, ныне в Каирском музее (С28118).

² Данный вариант BD125 взят из погребального папируса, написанного для Ну — управляющего хозяйством главного казначея (XVIII династия ок. 1400 г. до Р.Х.) — Папирус Британского музея № 10477, лист 24.

Слова эти произносились в Египте как минимум за полторы тысячи лет до Плутарха. Можно вспомнить и повесть времени Нового Царства «Два брата»¹, где победа над смертью также связана со «страной кедра», то есть Финикией. Так что хорошо известная связь библейской священной истории с Египтом (вспомним хотя бы: «Из Египта вызвал Я Сына Моего» [Ос. 11, 1]) оказывается двусторонней еще с добиблейской древности.

В Луврском папирусе 3239 говорится не только об утоплении, но и о расчленении Осириса Сетом. Осирис часто именуется *tštš* — разделенный на части. Образ этот также очень древний. В «Текстах Пирамид» нигде не говорится прямо о расчленении тела Осириса или умершего, но многократно — о собирании тела. Собираение тела для «Текстов Пирамид» — синоним воскресения, возрождения. «Оүо! оүо! Восстань, о Те-ти! Прими главү твою, составь кости твои, собери үды твои, отряси прах с плоти твоей... [Pyr. 654]. В Дендере, городе, находившемся километров на сто выше Абидоса, египтяне праздновали Хойак — особое торжество, посвященное собиранию плоти Осириса. Папирус эллинистического времени Жюмильяк (I в. до Р. Х.) сохранил подробное описание обретения и воссоединения частей тела растерзанного Бога².

«Истолкование двенадцати дней праздника пахоты, которые отмечают по всей земле: это дни, когда были сложены вместе члены Бога, найденные в городах и областях» [P. Jumilhac 3, 19—20].

¹ И.Г. Лившиц. Сказки и повести Древнего Египта. Ленинград, 1979. С. 87—102.

² Значительная часть этого текста в переводе О.И. Павловой приведена в книге: Я. Липнская, М. Марциняк. Мифология Древнего Египта. М., 1983. С. 60—62.

Иногда высказывается мнение, что расчленение Осириса — воспоминание бытовавшего в додинастическое время среди египтян своеобразного погребального обряда¹. Но практика вторичных захоронений, вообще присущая неолиту, имеет мало общего с расчленением тела убитого Осириса. Скорее на ум здесь приходит свойственный многим народам обычай вторично убивать или обезвреживать тела убитых врагов, дабы их души не могли мстить убийцам. Египтяне имели обыкновение отсекал у убитых врагов голову, правую руку и половой член, в Китае самыми страшными считались казни, предполагавшие нарушение целостности или уничтожение тела (четвертование, сожжение и т. п.). Суть этих обычаев и представлений — понимание значения тела как элемента личности. С ущербным телом и личность ущербна. Когда Сет убивает и расчленяет Осириса, он мистически уничтожает его.

Примечательно, что в эпоху Поздней Додинастики, с середины IV тыс. до Р. Х., в Египте практиковалось среди прочих форм захоронения и расчленение тел умерших (некрополи Накады и Адаймы). Тела расчленяли, с них снимали мягкие ткани, а кости вновь собирали вместе. Так хоронили главным образом знатных людей. Но подобные захоронения редки, хотя в некоторых некрополях они встречаются вплоть до конца VI династии (Гиза, Мейдум, Дешаша)². Можно предположить, что такие манипуляции с телом умершего вос-

¹ R. Anthes. Affinity and Difference between Egyptian and Greek Sculpture and Thought in the Seventh and Sixth Centuries B.C. // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol.103 (1963). P. 78.

² J.H. Taylor. Death and the Afterlife in Ancient Egypt. L.: the British Museum Press, 2001. P. 47—48.

производили то, что свершилось с телом самого Осириса, — расчленение и потом восстановление единства тела, которому бессилён помешать разделитель Сет.

В «Текстах Ковчегов» упоминаются какие-то «хранители членов Осириса» (*jrjw-ꜥwt*), тюремщики, которые тщетно мешают их воссоединению: «Хранители членов Осириса не смогут запереть меня, (поэтому) нет у хранителей членов Осириса власти и над моей душой (*bꜣ*), и над моей творящей силой (*ḥkꜣw*)» [CT VI. 81 b].

Плутарх знает и утопление гроба с телом Осириса, и расчленение его тела. Для него это — два события, разделённых во времени. Уже после того, как Исида нашла тело супруга в Финикийском Библие, возвратилась с ним в Египет и спрятала останки Осириса в непроходимых болотах Дельты, «Тифон (т. е. Сет. — *Авт.*), охотясь при луне, наткнулся на него и, узнав тело, растерзал его на четырнадцать частей и рассеял их» [*Is. Os.* 18]. Разделяли ли сами египтяне эти события, мы достоверно не знаем.

Но в любом случае утопление и расчленение были проявлениями одного страшного действия: сила разрушения вышла из гармонии и своевольно превратила в ничто силу созидания жизни, ибо смерть и есть превращение бытия в полное небытие, нечто — в ничто.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ

«Безусловно, в ранней письменности смерть Осириса предстает очень важным эпизодом. Однако она теснейшим образом связана с мыслью о возобновлении жизни, которая будет вечной», — указывает знаток Осирического мифа Гвин Гриффис¹.

¹ J.G. Griffiths. The Origins of Osiris... P. 24.

К Нуну, в котором когда-то «прежде всех век» был создан человек и куда он, поверженный смертью, вновь погрузился, уподобляясь тем самым убитому Сетом Осирису, к Отцу-Нуну Исида обращается с такими словами: «Ты родил его, ты замесил его, ты выплюнул его, но нет у него рук, нет ног, где воссоединен будет он?» [Пур. 1965]¹.

Иными словами, человек, возникший из божественного инобытия как личность, как особая суть — *k3*, вновь возвращен смертью в инобытие, но бессущностно, безобразно. Как личности его больше нет. Такой итог, желанный для некоторых мистиков Южной Азии и Дальнего Востока (адвайта-веданта, тхеравада, чань-буддизм), был совсем не близок душе древнего египтянина. Он желал вечного личного существования. И потому спасение из вод смерти и воссоединение расторгнутых членов было для него абсолютно необходимым в посмертном бытии.

Спасение же это было не только желанным, но и возможным потому, что прежде из узилища безобразности смерти вышел Осирис, поправший ярость смерти и силу её. «О Унас, призови суть (*k3*) свою, как Осирис, дабы могла она (*k3*) охранять тебя от всей ярости мертвых!» [Пур. 63]. Призывание *k3*, встреча с ним и собиранье расторгнутой плоти — это различные образы одно-

¹ Примечательно, что в этом фрагменте используются местоименный суффикс в женском роде: «Ты замесила его, ты выплонула его и т.д.». Как правило, это смущает исследователей, тем более что в этом месте речения имеются утраты текста. Переводчики обычно адресатом называют или саму Исиду, или Нут. Но весь контекст речения говорит о том, что адресат речения Нун, но, скорее всего, в своей женской ипостаси Нунет как рождающего первоначала.

го и того же: воскресения, анastasиса, пробуждения от сна небытия. Но потерявший свою суть и силу сам пробудиться, вернуться к жизни, по египетским представлениям, не может. Поверженный, растерзанный Осирис, хотя природа его и божественна, бессилён. Кто же может восстановить силу жизни, если сама жизнь обессилела?

Древнее египетское предание отвечало на этот непростой вопрос.

Нет, в отличие от греческих мифов, где в распрях богов есть судья и арбитр Зевс, Египет не предлагает подобного решения. Ни Нун, ни Атум-Ра не восстанавливают попорченный Сетом порядок. И скоро мы поймем, почему они бездействуют. Восторжествовать над силой разрушения может только одна сила — сила жизни, то есть *сам* Осирис. Но он мертв. И все же триумф жизни над смертью свершается, открывая путь к победе над яростью смерти каждому человеку.

Исида, супруга Осириса, есть его проявление в мир, его энергия (=шакти). После соединения Осириса с Нефтидой и рождения Анубиса энергией Великого Жизнедателя становится и энергия Сета. Но метод наших дискурсивно-богословских умствований был не знаком древним египтянам. Они школьной логике предпочитали богословие символического образа. Тут достаточно было сказать, что Исида и Нефтида оплакивают погибшего мужа и собирают разорванное на куски Сетом его тело. Вся природа, всё творение *со-чувствует* и помогает двум этим божественным женам. «**Ищите Осириса, рыбы и птицы!**» — восклицал священнослужитель, свершая Осирический ритуал [*Dram. Rames. P. 14*].

Исида и Нефтида навсегда остались для египтян образами совершенной супружеской верности, забы-

вающей себя, свою безопасность и благополучие ради спасения мужа. Плачи Исида и Нефтиды, ищущих убитого супруга, явились драгоценными сокровищами древнеегипетской поэзии¹. «Я нашла, я нашла его, — глаголет Исида; Я нашла его, — глаголет Нефтида, ибо узрели они Осириса, лежащего на боку на берегу» [PT 694, Pур. 2144] «Приближается коршунница, приближается соколица. Это — Исида и Нефтида. Приближаются они в поисках брата своего Осириса, в поисках брата своего Пепи. ... Плачь над братом своим, о Исида, плачь над братом своим, о Нефтида; плачьте над братом своим! Садится Исида — руки ее на главе ее; сжимает Нефтида сосцы груди своей, (в скорби) по брату их Пепи» [PT 535, Pур. 1281]. «Слышен крик Исида и Нефтиды ... О Осирис, твоя старшая сестра собрала плоть твою, соединила руки твои, та, которая искала тебя, и обрела тебя на берегу Недита» [Pур. 1005—07]. «Омывает тебя Исида, очищает тебя Нефтида — те две великие и могущественные сестры твои, которые собрали плоть твою, соединили чрево твои, которые сделали так, что появились очи твои на лице твоём» [Pур. 1981].

Эти фрагменты «Текстов Пирамид» обращают нас к древнейшему погребальному обряду, элементами которого были поиск тела умершего, его узнавание и оплакивание. В предании об Осирисе они вполне естественны. Как ритуальное воспроизведение смерти и воскресения Осириса любым умершим, они стали сутью египетского погребального обряда. Но, видимо, в этих древних обычаях есть некоторый не только сюжетный, но и сущност-

¹ См. русские переводы: М.Э. Матье. Избранные труды... С.242—245; У.Бадж. Египетская религия... С. 73—74.

ный смысл. Обряд анагнорисиса (*ἀναγνώρισις* — узнавание), названный так А. Гардинером¹, возможно, на самом деле, как предполагают Вольфганг Хельк и Дж. Гриффис², восходят к эпохе бродячих охотников верхнего палеолита, но он отнюдь не есть простое воспоминание бывших когда-то достаточно обычными поисков тела пропавшего соплеменника. Обретение и узнавание тела символически значит намного больше. Это — начало победы над разрушением и смертью. Сила разрушения желает стереть саму память, изгладить образ умершего, но ей это не удается, если тело обретено и узнано.

Собирание расторгнутых смертью членов — продолжение анастатического процесса. Наивно искать в нем воспроизведение когда-то случившейся «драмы на охоте». Расторжение плоти — образ тления, распада, иными словами, следствие смерти. Собирание плоти — знак победы над смертью. Энергии Осириса, его жены-сестры собирают плоть своего супруга, соединяют на груди его руки в характерном для египтян жесте могущества и силы, дабы Осирис из мертвого вновь стал живым.

То ли с обретением утопленного Осириса, то ли с собиранием его расторгнутой Сетом плоти связан и самый таинственный миг первого акта анастатической мистерии. Наиболее подробно о нем говорит заупокойная стела Аменмеса, дошедшая от XVIII династии (*Lowre C 286*):

«Охраной Ёмү была сестра Ёго, Та, Которая изгнала врагов,

¹ A.H. Gardiner; N. de Garis Davies. *The Tomb of Amenemhet*. London, 1915. P. 59.

² W. Helck. Osiris // *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. — Stuttgart. 1962. S. 485 ; J.G. Griffiths. *The Origins of Osiris...* P. 27.

Которая остановила дела нарушителя могуществом слов Своих.

Не обессиливала речь мудроразыкой, умелой в повелениях,

Могучей Исиды, защитившей брата Своего, искавшей Его без устали,

Исходившей всю землю с плачем, не знавшей отдыха, пока Она не нашла Его.

Покрыла Она Его сенью перьев Своих, сотворила дыхание ветра крылами Своими.

Ликующая сочеталась Она с братом Своим, восставив бессиле утомленного.

Приняла в Себя семя Его, родила Наследника Ему, в единении взрастила Она Дитя, неведомо обиталище Его.

И привела Она Его, когда окрепла рука Его, в просторную палату Геба» [стлб. 17—18].

О том же повествуют 366-е и 593-е речения Текстов Пирамид:

«О Осирис-Тети, поднимись, воздвигни себя! ... Сестра Твоя Исида грядет к Тебе, ликующая от любви к Тебе. Помести Ее на детородный член Твой дабы излилось в нее семя Твое. Сияет оно, как Сотис. И Гор-Сопд исшел из Тебя, как Гор, который в Сотис. Воскрес (букв. превратился в *zh*) Он в Нем (в Горе-Сопде), ибо имя Его Воскресший в Ладье Джендеру. Спасает Он Тебя, ибо имя Его — Гор, сын, спасающий Отца Своего» [Pyr. 626; 632—633].

Ни один текст не указывает, где произошло соединение Исиды с мертвым Осирисом. Впрочем, Плутарх позволяет предполагать, что — в Финикии, после того как Исида унесла ковчег с телом мужа из дворца библ-

ского царя Малькандра (Мелькарта). «В первом же пустынном месте, оставшись наедине с собой, она открыла гроб и, припав лицом к лицу, стала целовать и плакать...» [Is. Os. 17]. Позднее, когда Исида и Нефтида восстановили разорванное Сетом тело Осириса, они не смогли найти его детородный член, «ибо он тотчас упал в реку, и им кормились лепидоты, фагры и осетры». Соитие с мужем теперь уже не было возможным.

О самом соединении Икиды с Осирисом Плутарх говорит предельно кратко: «Осирис сочетался с Исидой после смерти, и она произвела на свет Гарпократа, родившегося преждевременно и имевшего слабые ноги» [Is. Os. 19].

Суть этой повести в том, что Исида зачинает сына — «спасителя Своего Отца» от мертвого Осириса. Мертвый рождает живого, готового к борьбе с силой смерти. И этот рожденный Исидой «в уединенном месте» Сын-Спаситель есть не кто иной, как Гор, уже известный нам по Мемфисскому памятнику. Там Гор именовался «сердцем Птаха», в котором было замыслено творение мира прежде изречения творческих глаголов Тхотом — языком Птаха. И вот, тот самый Гор, который был началом всего творения, пребывая в Птахе, являясь Его средоточием, сердцем, этот Гор зачинается мертвым Осирисом и рождается Исидой, дабы воскресить поверженного Сетом отца.

Вы помните, что начало творению мира было положено семенем (или плюновением, что одно и то же) Атума, ставшим Шу и Тефнут, что от их союза произошли Геб и Нут, а от союза Геба и Нут — Осирис, Исида, Сет и Нефтида. Но сам Атум есть сын Птаха-Нуна [Shab. 50], сердце которого — Гор. Таким обра-

зом, сердце Птаха, пройдя череду божественных превращений, родилось в разрушенном Сетом мире, дабы восстановить порядок и победить жизнью смерть.

Hr-spd — Гор-Готовый (сразиться за Осириса) — это игра слов с *Hr-jmj-spd* — Гор-в-Сириусе. Сотис-Сириус — ни более почитаемая звезда в Египте. Ее восход над южным горизонтом предвещал начало разлива Нила, то есть будущий урожай, пищу, жизнь для народа Египта. Нил-жизнедатель было одним из любимых эпитетов Осириса, восход Сириуса-Сотис предвещал его разлив — возрождение после месяцев засухи. Поэтому, должно быть, в религиозно-символическом языке египтян Гор ассоциируется с Сириусом, а тут еще и столь любимая в древних культурах, с их точки зрения, совсем не случайная, паронимасия *spd—spdt*.

Сам Осирис отождествлялся с Орионом. «**Ее, Он пришел как Орион! Ее, Осирис, пришел как Орион! Владыка вина в праздновании Уаг (W3g)!!**. "О прекрасный!" — сказала мать Его. "Наследник" — сказал отец Его, Того, Кого зачало небо (пет) и Кого родила утренняя заря. О Меренра, небо зачинает тебя с Орионом (S3h), утренняя заря рождает тебя с Орионом. Живи же, ибо боги повелели тебе жить!» [Pur. 819]. По-египетски Орион — Сах (S3h). Празднество Уаг отмечалось в первый месяц первого сезона года во время разлива Нила, когда звезды Орион и Сириус-Сотис были видны одновременно на светлеющем предрассветном небе. Гор-в-Сотисе, то есть Гор в матери его Исиде, на сияющем предрассветном небе знаменовал начало того пути от смерти к жизни, на который желал встать вместе с Осирисом-Орионом и царь Меренра, и каждый житель страны Египта.


Глава 6

ГОР — СПАСИТЕЛЬ ОТЦА СВОЕГО

«ВЫШНИЙ»

Рождение Гора от мертвого отца, видимо, далеко не случайный эпизод осирического предания. Его смыслы столь глубоки, что рассматривать их во всех аспектах здесь просто нет возможности. Отметим лишь то, что человеку, имеющему бытийный опыт смерти, смертному, то есть в некотором предельном смысле уже мертвому, так как с рождения каждый обречен неотвратимости смерти, такому человеку важно было сознавать, что мертвое родит уничтожителя смерти, что победа над «последним врагом» выйдет из самой бездны смерти, в которую ввержено человечество. Если мертвое не родит живого, смерть не будет побеждена. Жизнь не может прийти извне, не может быть навяза-

на, ибо навязывание извне — нарушение суверенной человеческой свободы, о которой египтяне, если мы вспомним Мемфисский памятник, имели самое четкое представление [*Shab. 57*].

Гор-Сопд иероглифически изображался в характерной для Гора иконографии сокола, но не стоящего, а припавшего к земле, ног которого не видно . Плутарх также говорит о «слабых ногах» Гарпократа. На что намекают древний иероглифический знак и Херонейский мудрец? Опять же наверняка сказать здесь ничего нельзя, кроме того, что сам образ, так как он является отличительной особенностью иконографии *Hr-spd*, для египтян был весьма важен. Можно лишь предположить, что египтяне, говоря о слабости ног, хотели указать на некоторый изъян рожденного от мертвого Осириса сына. Гор-Сопд несет в себе не только могущество и божественность «отца Своего Атума», он не только *s3 R^c* — Сын Ра, как постоянно именуют его египетские тексты, но Он также и сын мертвого, сын поверженного и растерзанного Сетом. В нем, в Гор-младенце, в Гарпократе (*Hr p3 hrd*), две природы, божественная, бессмертная, и пораженная смертью, а потому человеческая, соединены. Потому-то, может быть, Гор-Сопд хотя и увенчан царской короной Верхней страны, но имеет слабые ноги. Голова Его божественна, ноги же, ступающие по земле, ослаблены смертоносным ядом Сета.

Изображение Гора в виде сокола или сокологоловой человеческой фигуры исключительно устойчиво. Оно встречается еще в додинастическое время, характерно для стел и палеток первых династий (см. рис. 29 «Стела царя Скорпиона. Тунисский период. Абидос») и до-

стигает самого конца египетского язычества, когда нередки статуи Сокологолового в доспехах и с оружием римского военачальника.

Но слово «сокол» на египетском языке — совсем не *Hr*, а *bjk*. Слово же *Hr(w)*, которое греки передавали как *ἕρος*, это — использованное в качестве существительного причастие глагола «быть удаленным», а точнее, «быть удаленным ввысь», «быть вознесенным», так как глагол *hrj* имеет четкую восходящую направленность движения¹. Поэтому буквальный перевод имени Гор — «Отдаленный», «Превознесенный», «Вышний»². Парящая в поднебесье птица стала образительным символом не «хищного бога охоты, когтями впивающегося в добычу»³, но Того, кого египтяне с почтением и трепетом именовали «Вышний», «Гор». Имя это, безусловно, есть богословская абстракция, наподобие многочисленных «прекрасных» имен Бога в современных религиях Запада — иудаизме, христианстве, исламе.

Совершенно не случайно, что сын Исиды от мертвого Осириса и сердце Птаха, замысляющее творческие глаголы, которыми из небытия создается мир, именуется египтянами одинаково. Имя в религиозной культуре всегда есть главный знак сущности. Если имя одно, то и сущность одна. Гор-сын-Исида (*Hr sz Jst*)

¹ *Wb.* III, 144 ff.

² *H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East. Baltimore, London: The J. Hopkins univ. press. 1975. P. 206. S. Morenz. Ägyptische Religion. 1960. S. 23, 35. E. Hornung. Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1973. S. 274.*

³ *МНМ*, I, 310.

и Гор Великий, Старший (*Hr-wr*), Гор-Нефертум, «*пребывающий у носа Ра ежедневно*» [*Shab.* 52b], Гор, рожденный могуществом Птаха (*shmt* — могущество — именовалось супругой Птаха Сехмет), Ра-Гор-ахти, Амон-Ра-Гор-ахти — все это одна божественная сущность.

Как будто специально стараясь запутать египтологов, египтяне говорили, что Гор — это и сын, и брат Осириса, и сын Птаха, и сын Ра, и сын Геба [*Pyr.* 977]. В то же время, сливая имена Ра и Гора, Гора и Амона, они показывали, что Гор единосущен с «Солнцем» и с «Незримым». Ра называли «Глазом Гора». Матерью Гора могла быть Исида, но могла называться в этом качестве и Хатхор (*Ht Hr* — Дом Гора), и Сехмет — сила, которой Ра-Атум творит мир, и Нут [*Pyr.* 823].

Египтологи пытаются объяснить эту путаницу «хаотичностью религиозных представлений» египтян, их богословским «мшелоимством», отказывающимся выбрасывать что-либо из сокровищницы религиозных мнений, соперничеством или механическим наложением представлений нескольких религиозных идеологий — Мемфисской, Гермопольской и Гелиопольской. В религиозно-этических работах многочисленных местных божки-соколы с именем Гор постоянно «сливаются», «контаминируются», «поглощаются» друг другом.

Но, скорее всего, контаминации, путаница существуют в наших головах, а не в представлениях египтян. И происходит это потому, что на египетскую религию мы пытаемся наложить рамку классического политеизма, известного нам с детства по «Мифам и легендам Древней Греции» Фаддея Францевича Зелинского и Николая Альбертовича Куна. Но для Египта рамка

эта оказывается совершенно бесполезной и скорее даже очень вредной. В элинских теологиях мы почти всегда можем уверенно сказать, кто чей сын, в египетской, напротив, почти никогда не можем. И это совсем не случайно, и не от глупости и наивности египтян происходит. Просто цели у египетского богословия иные. Оно, египетское богословие, используя универсальные общечеловеческие образы зачатия, рождения, материнства и сыновства в отношении божественных сущностей, всегда сообщает и противоядие, не позволяющее представить себе божественное человеческим, препятствующее низведению мистической реальности до символического образа.

Божественные имена для египтян — это только эпитеты. Одна и та же сущность может иметь много имен, и в подходящем случае ей усваивается приличное случаю имя. Сыновство, отцовство, материнство — тоже лишь символы. И наивно думать, что нам когда-нибудь удастся расшифровать всю тайнопись египетской теологии. Прекрасно зная, что Бог в сущности Своей абсолютно непознаваем, египтяне, плетя кружево божественных имен и родственных отношений, их нерационализированностью как раз и создавали образ Его непознаваемости.

Но в то же время некоторые важные положительные моменты из религиозных текстов можно извлечь, если через имена замечать проявляемые ими сущности. Гор — это всегда Сын. Сын Птаха и Сын Ра, Сын Геба и Сын Осириса. Сын, по египетским представлениям, это — продолжение отца, его опора (букв. посох) в старости, его бессмертие в этом мире. Сын — не отец, и одновременно он — вполне отец, так как зачат

его семенем. Дела, творимые сыном, — это дела отца. Поэтому, кстати, так любили в древности и так часто практикуют до сих пор в восточных обществах наследование работы отца сыном, будь то пастьба скота или царская власть.

Можно сказать, вспомнив «Памятник Мемфисской теологии», что Птах творит Гором, замышляя в Нем, в Горе-сердце, творческие глаголы. В этом смысле как бы ни называлась та личность, которой творится бытие, — Атум ли, Ра, Амон, Хнум — это всегда «Вышний», это — Сын запредельного Отца-Нуна.

Как Сын Гор всегда связан с рождением. И если в предвечном рождении египтяне старались в меру сил обойтись без матери, то в мире, разделенном на женское и мужское начала, Гор всегда имеет мать. Хатхор — Дом Гора, универсальное имя такой Матери. Исида — Трон, имя, больше обращенное не к Гору, но к Осирису. Любой иной женский образ Эннеады может быть матерью Гора, так же как мужской — отцом.

Хотя и Сын, и Жена Творца проявляют Его, но делают они это различно. Жена рождает семя мужа. Сама от себя она не творит ничего. Сын, который и есть это семя, Сам в Себе также несет семя, таким образом, Он есть творец, создатель. Гор, а не Нут, Хатхор или Исида творит мир, но без Тefнут, Сехмет, Исиды, Нейт, Мут, иными словами, без женской утробы (дома семени — Хатхор) мир не мог существовать, так как трансцендентное не рождалось бы в имманентном. Коровы и сокол на палетке Нармера, Хатхор, защищающая фараона, статуя, изображающая царя Аменемхета II ребенком-Гором, сосущим млеко Хатхор, — все это иконографические образы неразрывной связи явлен-

ного в дольний мир Бога и той материнской утробы, того «дома», через который Он явил Себя.

Ганс Гёдике, рассматривая раннединастическую палетку Питри из Абидоса с изображением божественного Сокола, писал: «Гор не является обобщением или проекцией личности доисторического вождя, но, по всей вероятности, является продуктом умозрения (*reflection*). Этот образ предполагает наличие совершенно сложившегося представления о мире как о двухуровневой структуре, разделенной на имманентное и трансцендентное»¹.

Плутарх, который знал не только Гора-сына-Исиды, но и Гора Великого (он, немного грецизируя египетские слова, именует его Ауэрисом — то есть Гором Уром, братом Осириса, или сыном, но рожденным еще во чреве Нут), приоткрывает сущность «Вышнего Сына» в следующих словах: «Исида родила Гора, как чувственное подобие нематериального мира» [*Is. Os. 54*]. Понимал ли сам дельфийский иерофант до конца то, что ему поведали священнослужители Мемфиса, или нет, но имманентную и одновременно трансцендентную божественность Гора он показал весьма ясно. Гор-младенец, рожденный Исидой в болотах Хеммиса от мертвого Осириса, и Гор-Ур, Гор Бехдетский (Бехдет-Эдфу — центр почитания Гора в этом качестве)², Ра и Сын Ра оказываются одной и той же личностью.

¹ H. Goedicke. *Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East.* Baltimore, London, 1975. P. 206.

² Тексты из храма Эдфу, прославляющие Гора Бехдетского, переведены на русский язык М.Э. Матье — *Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта...* С. 271—295.

«Тексты Пирамид» знают четырех сыновей Гора — Амсета, Дуамутефа, Хапи, Кебехсенуфа. Они олицетворяют руки и ноги умершего [*Pyr. 149a-b*], когда тот восходит в горня, они защищают его от Сета, от тления, распада, голода и жажды [*Pyr. 552*], они хранят четыре главных элемента (букв. — проявления, *хеперу*) человека (Амсети — сердце, Хапи — ба, Дуамутеф — ка, Кебехсенуф — тело), знаменуя тем самым полносоставное воскресение умершего¹. Предполагается, что в погребальной процессии четыре жреца, несшие носилки с телом умершего, были живыми иконами сыновей Гора. Так Гор являл себя через своих сыновей спасителем каждого человека. Но эти же четыре сына Гора суть не что иное, как четыре столпа, на которых Гор-Ур основал вселенную. Текст на внутренней стороне восточной стены храма в Эдфу начинается таким восхвалением: **«Царь Верхней и Нижней страны, защитник, защищающий своего Отца, великий оразитель, отражающий врага. Это Он установил небо на его столпах! Успешны все дела, которые Он содеял... Гор Бехдетский, Великий Бог, Владыка Неба»**.

Итак, Гор — создатель бытия, творец вселенной. Он — владыка небесного мира, страны Запада — Аменти (*Jmntj*), инобытия — Дуата [*Pyr. 5b*]. Как Солнце небосвод, Он обходит мир, поэтому Он — Ра-Гор-ахти, Вышнее Солнце Небосклона. Диск солнца с распростертыми крыльями сокола, обрамленный коршуницей и змеей — Нехбет и Уаджит, властительницами Верхней и Нижней страны, Земли и Инобытия, трансцен-

¹ См. песчаниковый рельеф из гробницы Аменемхета в Фивах (XIX дин., около 1250 г. до Р.Х.). Ныне в Британском музее.

дентного и имманентного, — священный знак и икона Гора, Творца этой земли и этого неба.

Но Он же «Вышний ребенок» (*Hr pz hrd*), «Солнце-ребенок» (*Hr pz Rc*). И рождается это божественное дитя, чтобы восстановить разрушенное Сетом бытие, чтобы уничтожить смерть и утвердить жизнь, нескончаемую для своего отца Осириса и, в его лице, для всех людей, для всего мира, созданного Им, Гором, «Великим Богом, Владыкой Небесным».

ИСКУШЕНИЕ

Гор вырастает под присмотром Исида и Нефтиды в болотах Хеммиса. Его скрывают от Сета. Добрые рыбы и иные простолюдины, как повествуют поздние, скорее сказочные, нежели священные тексты, помогают Исиде растить Сына¹. Плутарх рассказывает, что из инобытия подрастающему Гору являлся его отец Осирис и «тренировал, и упражнял его для боя» [*Is. Os. 19*]². Текст, начертанный на двух гераклеопольских ковчегах I Переходного периода (ок. 2250 года до Р. Х.), повествует, что уже ребенком Гор помышлял о грядущей битве с супостатом его отца, поверженного в Недите Осириса:

«Я — Гор, Бокор на зубцах стены Дома, где обитает Тот, чье имя сокрыто (т. е. Осирис)! Я возношусь до границ небосклона, Я шествую по пути богов небесных, Я утверждаю Себя над Изначальны-

¹ См. напр. стелу Меттерниха. Русский перевод и комментарий — М. Э. Матье. Избранные труды... С. 248—252.

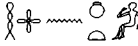
² Подтверждение этому Г. Гриффис видит в РТ 303 [*Рук. 465а-467а*]. Нам заметить сходство этого речения с рассказом Плутарха не удалось.

ми. Не в силах помешать соперник Мой сему
 первому полету Моemu. Далеко пребывание мое от
 Сета, врага Отца моего Осириса. Я шествую путями
 вечности к восходу. Я поднимаюсь в моем полете,
 и нет бога, свершающего то, что Я соделал! Восстаю
 Я на врага Отца моего Осириса, и повергнут будет
 он (Сет) под подошвы сандалий моих, ибо имя
 Мое — яростный (*zdmw*). Я — Гор, рожденный Иси-
 дой...» [СТ 148; II, 222—225].

В этом древнем ритуальном тексте языком мифопо-
 этических аллегорий рассказывается о рождении Гора
 в земной мир от мертвого Осириса. «Дом, где обитает
 тот, чье имя сокрыто» — это преисподняя, Дуат, куда
 сошла душа «Первого из западных» — Осириса. От-
 сюда, из глубин Дуата, возносится Гор «до границ не-
 босклона», то есть до границ мира живых и до небес-
 ной обители Сета. Сам супостат Осириса бессилен
 остановить Вышнего, «шествующего путями вечно-
 сти», хотя это триумфальное восхождение грозит Се-
 ту потерей власти над миром. 148-е речение «Текстов
 Ковчегов» и иные памятники сохранили рассказы
 о страхах Исиды, что Сет погубит сына-мстителя, хотя
 от чрева матери Гор предназначен к наследованию вла-
 сти и могущества, которыми обладал до гибели отец
 его Осирис:

«Так глаголет Атум (Исиде): Ты имеешь во чре-
 ве, и ты сокрыта, о девица! Родишь ты, ибо ты име-
 ешь во чреве для богов, знающих, что Он — семя
 Осириса. Да не приблизится к тебе злодей, убивший
 Его отца, да не разобьет он яйцо с ребенком, пребы-
 вающим в нем. Се — Великий в чюдотворении (т. е.
 Тхот) будет хранить тебя от него.

Так глаголет Исида: Внимайте, о боги, тому, что сказал Атум, владыка Дома Священных образов. Даровал Он мне защиту для Сына моего, пребывающего в утробе моей, составил Он свиту для Того, кто в утробе моей, ибо ведает Он (Атум), что Он (Гор) — наследник Осириса, и потому защита для Сокола, пребывающего во чреве моем, дарована Атумом, владыкой богов. Взойди на землю (о Гор), дабы могла я поклониться Тебе. Слуги отца Твоего Осириса будут служить Тебе. Я восславлю имя Твое, ибо Ты достиг небосклона» [СТ 148; II, 217—220].

Этот замечательный текст запечатлен на гробах двух вельмож IX—X Гераклеопольских династий (XXII—XXI в. до Р. Х.) — хатиа Месхети и хранителя печати сокровищницы царя — Нахти, похороненных в Асьюте. Беременная Гором Исида здесь настойчиво именуется девицей *ḥwnt* , и к этому слову дается детерминатив дитя — сидящий ребенок с пальцем во рту. Именно девица Исида имеет во чреве от Осириса младенца Гора, «для богов, знающих это». Здесь налицо ритуальная формула «тот, кто так знает». Смысл формулы в данном контексте: тот, кто знает, что девица Исида имеет во чреве дитя от Осириса, станет богом, то есть воскресшим умершим. Именно поэтому данный текст написан на гробах Месхети и Нахти — это их желание по смерти стать богом, и они знают тайну. Но почему беременная Исида, о супружеском соединении которой с Осирисом с большой откровенностью говорится в «Текстах Ковчегов», в противоречие всем законам естества именуется девицей, и от знания этого факта даже зависит судьба умерших?

Здесь мы, по всей вероятности, имеем дело с одним из очень важных символических образов человечества. Девственность в символическом плане есть не анатомическое состояние, но состояние беспорочности, позволяющее родить чистое существо, которое может победить порок и его финальный результат — смерть. Поэтому, например, по зороастрийским представлениям именно чистая девушка должна непорочно зачать Саошьянта, а в широко известном пророчестве Исаяи говорится: «**Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил**» [Ис. 7, 14]. Саркофаги из Асьюта конца III тысячелетия до Р. Х. говорят нам, что образ этот намного древнее эпохи Зороастра и пророка Исаяи.

Сет между тем не оставляет попыток извести сына Осириса. Исида пребывает в постоянной тревоге за Сына:

«Я — Исида, зачавшая от своего мужа и беременная божественным Гором. Я родила Гора, сына Осириса, в болоте Хеммиса, и я весьма обрадовалась, ибо я увидела мстителя за его отца. Я скрывала его, я прятала его из-за страха, чтобы его не увидели...»¹

Но тростниковый остров в болотах Дельты, на котором укрываются Исида и младенец Гор, находится под всемогущим покровом Атума:

«Не бойся, не бойся, сын Гор! Не унывай, не унывай, мать Бога! Дитя не доступно своему противнику: заросль непроходима, смерть не входит через нее. Била (хекау) Атума, Отца богов, пребывающего на небесах, сотворила жизнь, и Сет не входит в эту об-

¹ Стела Меттерниха, М.Э. Матье. Избранные труды... С. 248.

ласть, не проходит в Хеммис! Гор не доступен залу своего противника...»

Не имея власти силой погубить Гора, Сет изыскивает способы хитростью и обманом склонить его волю ко злу и так погубить сына Исиды.

Различные ритуальные, сказочные и литературные египетские памятники с разной степенью подробности сообщают о многих «искушениях» Гора Сетом. В поздней сказке времени Рамсеса V «Тяжба Гора и Сета» [*P. Chester Beatty I, recto*]¹ рассказывается, например, не очень понятная история о вызове Сетом Гора на трехмесячное подводное испытание [8. 1—9. 1].

Уже «Тексты Пирамид» упоминают и об ином искушении Сетом Гора — попытке склонить сына Осириса на гомосексуальные отношения². Во фрагменте иератического папируса Среднего Царства из Кахуна сохранился диалог ребенка Гора с Исидой³:

«Величество Гора обратилось к матери Его Исиде: ... — „Желает Сет соединиться со Мной“. Но ответила она Ему: — „Будь осторожен, не приближайся к нему для этого. Когда упомянет он вновь об этом перед Тобой, отвечай ему: Невозможно это для Меня, так как ты слишком тяжел для Меня. Моя сила не подобна твоей — Так должен отвечать Ты ему.

¹ Лучший русский перевод — И.Г. Лившиц. Сказки и повести Древнего Египта. Ленинград, 1979. С. 108—128.

² См. фрагмент из пирамиды Пепи I, восстановленный Ж. Леکلаном — *J. Leclant. Les textes de la pyramide de Pepi Ier (Saqqara): reconstitution de la paroi est de l'antichambre // Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-lettres, Paris. 1977. P. 269—288.*

³ *F.L. Griffith. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob. L., 1898. Pl. 3, VI, 12, l. 31—136.*

Но если он будет все же приступить к Тебе, просунь пальцы свои между ляжками Твоими“...»

В «Тяжбе Гора и Сета» этот сюжет представлен с наибольшей подробностью. И хотя эта сказка, или даже пародия в духе Парни или Котляревского, далеко ушла от священной первоосновы, она сохранила основные сюжетные линии, которые нам помогут воссоздать изначальный смысл иератического символа и понять, казалось бы, странный последний совет матери сыну, сохраненный кахунским папирусом:

«И Сет сказал Горү: Иди! Проведем приятный день в моем доме. И Гор сказал емү: Согласен, я согласен. И вот затем, в вечернюю пору, им постелили, и они легли, эта пара. И вот ночью Сет укрепил свой член и направил его между ляжек Гора. И Гор всунул обе свои руки между своих ляжек и принял семя Сета. И Гор отправился сказать своей матери, Исиде: Приди ко мне, Исида, моя мать! Приди, и ты увидишь, что Сет сделал со мной. Он раскрыл свою руку и показал ей семя Сета. Она громко закричала, схватила свой нож, отрезала емү руку, бросила ее в воду и достала емү равноценную руку. И она взяла немного приятно пахнувшей мази и помазала ею член Гора. И она укрепила его, сунула его в небольшой сосуд, и он испустил в него свое семя. И Исида направилась с семенем Гора в утреннюю пору к саду Сета. Она сказала садовнику Сета: Какие овощи Сет ест здесь у тебя? Садовник сказал ей: Он не ест здесь у меня никаких овощей, кроме латүка. Исида окропила латүк семенем Гора. Сет пришел по своему ежедневному обыкновению и поел латүка, который он ел постоянно. Он забеременел от семени Гора. Затем Сет отпра-

внися сказать Горү: Приди! Поспешим — я буду препираться с тобой в суде. И Гор сказал ему: Согласен, я согласен. И они отправились в суд, эта пара. Они предстали перед великой Эннеадой. Им сказали: Говорите вы! И Сет сказал: Пусть отдадут мне сан Правителя, ибо, что касается Гора, который присутствует здесь, то я выполнил работу мужчины по отношению к нему. И (боги) Эннеады громко закричали. И они извергали блевотину и плевали в лицо Горү. И Гор насмеялся над ними. И Гор поклялся богом: Ложь всё, что говорит Сет! Пусть позовут семя Сета, и посмотрим, откуда оно откликнется, и пусть позовут моё (семя), и посмотрим, откуда оно откликнется. И Тхот, владыка божественных слов, писец нелицеприятный Эннеады, положил свою руку на плечо Гора и сказал: Выходи, семя Сета! Оно откликнулось из глубины волота. И Тхот положил свою руку на плечо Сета и сказал: Выходи, семя Гора! И оно сказало ему: Откуда я должно выйти? И Тхот сказал ему: Выходи через ухо. Тогда оно сказало ему: Неужели мне подобает выйти через его ухо: я — божественное истечение! И Тхот сказал ему: Выходи через его темя. И оно появилось в виде золотого диска на голове Сета. И Сет сильно разгневался. Он протянул свою руку, чтобы схватить золотой диск. И Тхот отнял его у него и поместил как украшение на своей голове. И Эннеада сказала: Прав Гор, не прав Сет»¹.

Этот на первый взгляд игривый рассказ содержит важнейший образ, который мифолог волен понимать буквально, но религиовед-теолог — преимущественно

¹ И.Г. Лившиц. Сказки и повести Древнего Египта... С. 121—123. Имя Тхот в переводе Лившица дано как Тот.

символически. Сет желает излить в Гора свое семя разлада и смерти, сделать Вышнего подателя божественной жизни сосудом, содержащим яд погибели. Не случайно в повести для обозначения семени использовано слово *mtwt*, которое также означает «яд, отрава». Гор, по совету матери, не только не впускает в себя это семя, но и собирает его, дабы оно было выброшено в воду, то есть в небытие. В этом контексте понятно, почему Исида отсекает руку сына, держащую семя Сета: даже касание до *mtwt* вредоносно, а ничто нечистое не должно осквернять святость Вышнего, Сердца Птаха, родившегося в тварном мире, дабы изгнать из этого мира «плевелы», всеянные Сетом, — смерть и разобщенность.

Напротив, с помощью хитрости (а хитрость в древности повсюду понималась как *сила*, как проявление мудрости — например, ведическое *an mayinat aminah prota mayah* — «перехитрил хитрости хитрецов», сказанное о победе Индры над Вритрой [*РВ* 1. 32. 4. 2]) Исида дает семени Гора, семени жизни, проникнуть во чрево Сета и тем самым сделать смерть беременной жизнью, подчинить разрушение созиданию. Семя Гора выходит из макушки (самого священного места тела) Сета золотым диском, то есть иконой солнца, побеждающего ежеутренне смерть ночи. Вспомним диски, положенные в верхнепалеолитическое захоронение в Брно¹, — не являются ли они отдаленными прообразами золотого диска, воссиявшего над Сетом?

Язык Птаха, Великий Тхот отбирает этот диск у Сета и помещает его на главе своей «как украшение». Может быть, диск этот не только образ солнца, но и образ глаза, которым творится мир и которому во всем

¹ А. Зубов. История религий, кн.1. С. 65—66.

анастатическом ритуале египтян отводилось первенствующее место? Так думает, например, Х. Те Вельде¹. Ведь солнце, глаз Ра, глаз Гора, так же как и язык Птаха, орган божественного творения. Сын Исиды преодолевает искушение Сета и тем полагает пролог будущей Своей победы над ним.

«СПАСИТЕЛЬ СВОЕГО ОТЦА»

Главное внимание египетского анастатического ритуала было сосредоточено на двух сюжетах: битве Гора и Сета и разбирательстве их тяжбы на суде богов². Мы не знаем точно ни последовательности двух этих событий, ни их деталей. В «Тяжбе Гора и Сета» основное внимание уделено судебному разбирательству, производимому по всем египетским процессуальным правилам, так что временами кажется, что вся эта сказка не что иное, как занимательный учебник по судопроизводству. Понятно, что такой процесс в доисторические времена был невозможен, но сам по себе суд явление очень древнее, наверняка догосударственное, и потому возникновение образов поединка и судебной тяжбы нельзя противопоставлять во времени. Да и в «Текстах Пирамид» присутствуют оба сюжета.

Во многих древних обществах единоборство, поединок соперников или их представителей (наймитов

¹ *H. te Velde. Seth, God of Confusion. Leiden: E. J. Brill, 1967. P. 43—46; См также — J. Zandee. Seth als Sturmgott // ZÄS, 90 (1960).*

² О конфликте Гора и Сета см.: *H. Kees. Horus and Seth als Gotterpaar. 2 vols. Leipzig, 1923 — 1924; J.G. Griffiths. The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. Liverpool, 1960.*

в русском средневековом праве) являлся важной составной частью самого судебного разбирательства, судом Божиим, методом дознания истины. Считалось, что справедливо обвиненный победить в единоборстве не может. Не стал ли такой двухактный архаичный судебный процесс образом поединка сил созидания, жизни и сил разрушения, смерти, олицетворенных, ипостазированных в Горе и Сете?

Разлад — *hnnw* — между Гором и Сетом переживался египтянами как некоторое новое состояние бытия. Когда они говорили о сущностях первобытных, то подчеркивали, что они существовали до творения мира и до этого великого разлада:

«Пепи рожден был в Пүне
Прежде, чем возникло [небо,
Прежде, чем возникла земля,
Прежде, чем воздвиглись два столпа (опоры между небом и землей. — *Авт.*),
Прежде, чем случился разлад (*hnnw*),
Прежде, чем явился страх из-за Ока Гора]»¹
[PT 486, Pур. 1039—1040].

Сражение между Гором и Сетом, как сообщает Плутарх, продолжалось «много дней» [Is. Os. 13]. Оно имело самое прямое отношение к судьбе каждого человека, к его жизни и смерти. Но в египетских памятниках, равно письменных и изобразительных, мы встречаем только намеки на эту великую битву и потому не много можем сказать о ней. Египетский иерофант наверняка досконально знал ритуальное предание, которое он воспроизводил в священнодействии,

¹ Восстановлено по аналогичному фрагменту из пирамиды царя Неферкара (Пепи II).

но это было тайное знание, и оно лишь намеками, лишь обмолвками запечатлевалось в слове и изображении.

В 56-м разделе «Драматического Папируса Рамесеума» нарисованы две сражающиеся на палках человеческие фигуры — это Гор и Сет или олицетворяющие их жрецы. В «Текстах Пирамид» неоднократно оговорки, что в битве Сет вырвал у Гора Глаз, а Гор лишил своего противника семенных яичек:

«Кричит Гор из-за Ока своего, кричит Сет из-за яичек своих...» [Pur. 594]. Или: «Внемли, о Ра, слову, которое Пепи глаголет к Тебе. Естество Твое пребывает в Пепи, о Ра. Да живет естество Твое в Пепи, о Ра! Закланы бабуины пантерой, и пантера заклана бабуинами.

О ты, скопец! О ты, муж! Бежит один из вас, тот, кто изначально предопределен наказанию, и тот, кто <предопределен> оправданию. <Пепи> рожден был прежде, чем явилась злоба, прежде, чем явился шум, прежде, чем явился раздор, прежде, чем явилось вуйство, прежде, чем Око Гора было исторгнуто, прежде, чем яички Сета были вырваны» [Pur. 1461—1463].

Логика последнего фрагмента ясна: так как Пепи существовал до разлада, смерть не властна над ним. Он как бы перешагивает через битву Гора и Сета и живет вечной жизнью «естества Ра», творца мира.

Но сейчас этот фрагмент интересует нас с иной стороны, именно описанием той драмы раздора и смерти, над которой возвышает себя умерший. В поединке Сет завладевает Оком своего соперника, а Гор — яичками Сета. Понятно, что речь идет не об анатомических уве-

чьях, но о некоторых образах, отторгнутыми частями тела символизируемых.

Око Гора — это то самое Око, которым Ра творит человека, создает мир. Это — порождающее начало. Око Гора и Око Ра — это одно и то же Око, так же как Гор Ур, сердце Птаха, и Гор сын Исида — один и тот же Гор. Это — то Око, «которому Ра повелел явиться в славе, чьих детей утвердил Ра-Атум» [СТ IV, 98 f—g]¹. «Ты — Гор, озаривший обе страны светом своих очей, когда солнце (*jin*) еще не было сотворено» [P. Berlin 3055, XVIII, 3].

Око Гора — предвечно, как предвечен и Сам Вышний. Оно — свет, жизнь и творческая сила Ра-Гор-ахти, а не солнечного диска дольнего мира.

Лишенный Ока, Гор не может творить жизнь. Он остался обладателем жизни, но воплотить эту жизнь Гор, лишенный Ока, не может, как мужчина не может родить дитя без жены. В результате поединка жизнь перестала воспроизводиться в сотворенном Богом мире.

Лишенный яичек Сет перестал быть мужем, он стал евнухом, скопцом. Семя разрушения более не возникает в нем, Сет в полном смысле слова обессилел. Сила разрушения стала бессильной.

Драматический и для Гора, и для Сета исход поединка упоминается несколько раз в «Текстах Пирамид» [например, в *Рур.* 142] и в 17-м речении «Книги Мерт-

¹ Герман те Вельде прямо указывает, что «между глазом Гора и глазом Ра в древнейших египетских текстах не проводится принципиальных различий. Око Гора-Ра рассматривается как божественная сущность, имеющая свое собственное бытие» — *H. te Velde. Seth...* P. 46—47.

вых» [BD 17, 74—75]. Египетские тексты не объясняют, что означает такой исход единоборства двух сил, но, скорее всего, он фиксирует равновесие, из которого равно нет движения ни к разрушению, ни к созиданию. И это состояние единодушно переживается египтянами как «зло», как «разлад».

Суд богов выводит Гора и Сета из «злой» неподвижности. С описания сцены суда начинается «Памятник мемфисской теологии»:

«3. <...> Птах этот зовется великим именем **Воздвигающаяся земля (Та-тенен)**» <...>

4. <...> Он — (объединитель) **Верхней и Нижней страны, этот объединитель, воздвигший себя царем Верхней страны, Воздвигший себя царем Нижней страны.**

5. <...>

6. <...> **Зачавший Себя Сам** — так глаголет Атум, — Тот, кто сотворил Божественную Девятерицу.

7. (Гиб, владыка богов, повелел) дабы Божественная Девятерица собралась у Него. Он судил суд между Гором и Сетом.

8. Он прекратил их вражду. Он сделал Сета царем Верхней страны, вплоть до того места, где он был рожден. (Имя месту), — Гү. А Гора Гиб сделал царем Нижней страны, вплоть до того места, где его отец был утоплен.

9. (Имя месту) — **Разделение-двух-стран.** Так стал повелевать одной областью Гор, а повелевать другой областью — Сет. Они примирили две страны в Айяне. Таково было разделение двух стран.

10. И глаголет Гиб Сетү: **Пойди в область, где был ты рожден, Сет, в Верхнюю страну.**

11. И глагола Гев Горү: пойдн в область, где отец твой был утоплен, Гор, в Нижнюю страну.

12. Слова Геба к Горү и Сетү: Я разделнл вас <...> Нижняя и Верхняя страна. Затем показалось неправильным Гебү, что доля

Гора равна доле Сета. И дал Гев Горү его наследне, ибо он — сын его первородного сына.

13. Слова Геба к Божественной Девятернце: Утверднл я Гора, перворожденного. И встал тогда Гор над страной. Он — объединнтель этнх стран, прославляемый в великом имени Воздвнгающаяся земля (Та-тенен) Тот, кто к Югү от Своей стены, Владыка Вечности”.

14. Слова Геба к Божественной Девятернце: Одному Сму, Горү, наследне. Две великне Чүдотвореннем (короны Верхней и Нижней страны) вырослн на главе Сго. Он — Вышний (*hr*), кто возвыслл Себя как царь Верхней и Нижней страны, кто объединнл две страны в области Стены, в том месте, где обе страны соединяются.




15. Слова Геба к Божественной Девятернце: Этому наследннку, Горү, Мое наследне. Тростннк и папнрус (эмблемы Верхней и Нижней страны) на двойных вратах Дома Птаха. Знаменүют они Гора и Сета, примнренных и соединенных, побратавшнхся, дабы үтнхла распря.

16. Слова Геба к Божественной Девятернце: Сыну Моего Сына, Горү, Шакалу Верхней страны <...>. В каждом месте, где бы нн находнлись они, должны они быть объединены в Доме Птаха, Весах Двүх стран, на которых взвешнваются н Верхняя, н Нижняя страна. Вот — эта земля.

17. Слова Геба к Божественной Девятернице: Первороденный, Гор, Открыватель Путьей (Унуат). <...> Захоронение Осириса в Доме Сокара.

18. Слова Геба к Божественной Девятернице: Сын, который был рожден <...> Гор, день рождения Открывателя путьей <...> Исида и Нефтида без промедления,


19. ибо Осирис утонул в этих водах...»

Вслед за Куртом Зете и Генрихом Юнкером большинство исследователей Мемфисского памятника полагают понятие, обозначаемое иероглифически  — инсибия, титулом фараона, владеющего двумя частями Египта. Поэтому египтологи Верхнюю страну , не колеблясь, называют «Верхний Египет», а Нижнюю страну  — «Нижний Египет», тем самым всему памятнику придавая какой-то геополитический смысл, столь характерный для европейского и особенно немецкого сознания после Компьена и Версаля¹, но совсем не обязательно принятый на заре письменной цивилизации, в III тысячелетии до Р. Х.

Поскольку «Камень Шабак» — это всё же памятник теологии, а не политологии, раскрывающий древнеегипетские представления о творении мира и триумфе Гора над убившим Осириса Сетом, то две страны, объединяемые под единовластьем Гора, скорее всего, не географические, а космические области. Это — земля и небо. Нижняя страна — не что иное, как земля и ее преисподняя, Верхняя страна — Небо,

¹ Работа К. Зете «Das «Denkmal memphitischer Theologie»: der Schabakostein des Britischen Museums» была издана в Лейпциге в 1928 году, а исследование Г. Юнкера — «Götterlehre von Memphis» — в АРАУ в 1939.

обитель божественного блаженства. Понятно, почему символом божественной силы Верхней страны является самка коршуна Нехбет, а Нижней — самка кобры Уаджит. Хищная птица уже в эпоху Чатал-Хююка и западноевропейского мегалита — образ небесного пути, символ неба как эсхатологической цели умерших. Змея — столь же древний хтонический символ. Да и корона Нижней страны красного цвета, цвета преисподней, а Верхней страны — белого, цвета неба.

Сложнее символ растения сут — *swt*  в качестве образа Верхней страны. Ведь растение растет из земли, даже из-под земли. Но здесь может проявиться древний символ растения, стремящегося от земли, или даже от воды небытия (сут — водное растение) к небу. Верна ли эта интерпретация символа или нет, но рай издревле именовался и изображался египтянами полями тростников — тоже водяного растения. О символике пчелы, меда и воска как заупокойных образов известно достаточно широко.

Но всегда с зыбкой почвы символических интерпретаций мы можем перейти на твердую землю древнего текста, который ясно именуется областью Гора и землю, и подземный мир, и Небо: «Ты рожден, о Гор, ибо имя Твое — Тот, Кто сотрясает землю и гремит в небесах» [Pur. 143].

При таком понимании «тяжба» Гора и Сета приобретает ясный сотериологический смысл. Небо, закрытое для земнородного Гора, сына Исиды, владеющего только «домом Сокара» — областью, где нашел смерть и небытие его отец Осирис, это божественное Небо возвращается ему как «Вышнему», как «Сердцу» Творца-Птаха. Геб, «Душа земли», «Царь богов»,

принимающий в Свои объятия победивших смерть умерших, дает «Верхнюю страну» от Сета Гору и тем *соединяет* Небо и Землю и открывает путь преобразования из человека в бога для каждого, кто не отделяет себя от Царя Неба и Земли, от Гора — Вышнего Владыки Вечности.

Во II тысячелетии до Р. Х., когда понимание всех смыслов сложного богословского узора имен и лиц Гелиопольской Эннеады мало-помалу утратится, место Геба заступит Амон-Ра. В гимне XVIII династии Он прославляется как тот, «Кто судил Двух в широкопространной палате, Предводитель Великой Девятиерицы» [*P. Boulaq 17, viii, 5-6*]. Атум-Ра-Гор-ахти судит тяжбу Гора и Сета и в сказке из папируса Честер-Битти I.

Но в древнейшей датированной версии этого повествования, в 477-м речении «Текстов Пирамид», равно как и в иных текстах III тысячелетия, Верховным судьей в распре божественных сил является Геб — земля, поскольку именно Он, порождение Атума, божественная ткань бытия мира, имеет власть вернуть захваченное Сетом Небо, обитель праведных, его законному обладателю, и тем соединить Небо и Землю. Соитие Геба с Нут и есть образ этого соединения, благодаря которому умершие, то есть уничтоженные Сетом, земнородные осирисы преобразуются в сияющие божественные звезды — *zhw* «во чреве небесной коровы».

«Трепещет небо, трясется земля! Гор приходит, Тхот является. Поднимают они Осириса, (лежащего) на боку, и ставят его пред Двумя Девятиерицами. Запомни Сет и положи на сердце себе то слово, которое изрек Геб, тв угрозу, которой грозили боги тебе в До-

ме Владыки в Иуну, за то, что поверг ты на землю Осириса. Ибо ты глаголаал, о Сет: Никогда ничего подобного я не делал против Него, — дабы сохранить власть, когда власть твоя была отдана Гору. Когда ты глаголаал, о Сет: Это Он напал (на меня), — произошло имя Его нападающая земля (*Jkw-t3*). Когда глаголаал ты, о Сет: Это Он ударил меня (ногой) , — произошло имя Его Орион (*s3h*), длинноногий и широко шагающий Владыка Верхней страны.

Восстань, о Осирис, ибо восстал Сет, услышав угрозу богов, говоривших об Отце Бога (т. е. об Осирисе, отце Гора). Дай руку Твою Исиде, о Осирис; (дай) руку Твою Нефтиде — шествуй между ними. Небо дается Тебе, земля дается Тебе, Поле Тростников дается Тебе, владения Гора и владения Сета даются Тебе, города даются Тебе и области соединяются для Тебя Атумом. Тот, кто глаголет об этом, есть Геб» [*Рур.* 956—961].

Речение это имеет ясно выраженную сотериологическую направленность. Суд Геба над Гором и Сетом, соединение стран неба и земли, которые «содрогаются» от страха в ожидании своей участи, — всё это открывает человеку возможность небесного восхождения и преодоления смерти:

«[Грядет к Тебе,] о Владыка неба, Пепи!

Грядет к Тебе, о Осирис, Пепи!

Оттирает Пепи сей лицо Твое (Осириса. — *Авт.*),

Облачает Тебя Пепи сей в одеяния Божии,

Ибо чист Пепи сей для Тебя.

Это сын Твой Гор, которого родил Ты,

Не поставил Он Пепи сего во главе мертвых,

Он поставил его посреди богов, сделав Богом.

(вариант в пирамиде Неферкара: Он поставил Неферкара во главе воскресших [эhw. f ntrw] своих божественных).

Их вода — вода Пепи сего;

Их хлеб — хлеб Пепи сего;

Их чистота — чистота Пепи сего.

Что соделал Гор для Осириса

[То соделал Он для Пепи]» (реконструировано по пирамиде Неферкара. В пирамиде Пепи I эта строка разрушена — Авт.)» [Pyr. 968—970].

Итак, спор Гора и Сета имеет не самодостаточный смысл. Это не только борьба за наследство, не только кровная месть сына коварному дяде, убийце отца. Все эти моменты присутствуют, но они подчинены главной цели — воскрешению убитого Сетом Осириса. Поэтому, кстати, вряд ли справедливо мнение Г. Гриффиса, что первоначально, в доисторические времена, единоборство Гора и Сета являлось независимым от Осирисического мифа преданием¹.

Суд Геба не только дает Гору наследие Осириса — Верхнюю страну, Небо, но и возвращает глаз, которым, вырвав его у Гора, завладел Сет [Pyr. 591b]. Но может быть, как это видно из других речений «Текстов Пирамид», Око Гора, проявив самостоятельность, «выпрыгнуло <из рук Сета> и упало на тот берег Извилистой Реки, дабы могло оно защитить себя от Сета» [Pyr. 594]. Тхот находит Око и возвращает его Гору на суде Геба.

Око это — *Wdzt* — есть не что иное, как **божественная сила жизни, которой сотворен мир; явление Гора — сердца Птаха**. Гор, принимая свое Око, не

¹ G. Griffiths. Osiris... P. 16—17.

оставляет его только Себе, не восстанавливает только свою целостность, но, и это главное действие, ключ ко всей религии египтян, отвержая уста мертвого Осириса, дает Ему Свое Око жизни, восстанавливая и Себя, и Его. Отсюда, кстати, любимая египтянами, но плохо понимая египтологами формула: «Гор, сущий в Осирисе» — *Hr jmj jst-jrt*.

И Осирис оживает. Если верно предположение Х. те Вельде, что Око Гора и семя Гора, вышедшее золотым диском из темени Сета, суть различные словесные образы одной и той же божественной силы животворения, то тогда воскрешение Осириса обретает парадоксальную, но легко сознаваемую завершенность: сын своим семенем оживляет того, чьим семенем он сам является.

Совершая священнодействие заупокойного обряда, египетский иерей, стоя перед скульптурным или живописным гробничным образом умершего, произносил: «О Осирис-имярек, я пришел в поисках тебя. Я — Гор. Тебя ради касаюсь я ұст Твоих. Я — возлюбленный сын. Для Тебя отвержаю Я ұста Твои»¹.

Открыв уста Осириса [Рур. 1981], Гор дает Ему Свое Око. Любая заупокойная жертва, приносимая умершему на земле, независимо от того, было ли это мясо, пиво, вино, вода, ткани, хлеб, благовония, речение слов или что иное, — любая жертва с первых памятников египетской истории безоговорочно объявляется «Оком Гора», которым оживает умерший. Любой умерший — это Осирис, над которым возобладали силы разрушения. Тот же, кто приносит ему жертву, —

¹ E. Schiaparelli. *Il Libro dei Funerali degli Antichi Egiziani*. — Turin, 1881.

это «его возлюбленный сын» (*sz. f... mrj. f*), это — Гор [Pyr. 179b].

«Ты (Тети) идешь ко мне! Ты идешь ко мне! Воистину ты идешь ко мне. Должен ты прийти ко мне, как к Горꜥ, который спасает (*nd*) Отца Своего, Осириса... Встань, воздвигни себя подобно Осирисꜥ!» [Pyr. 573 c-d — 574d].

«Воистину Гор спас Отца Своего Осириса. Спас сын Отца Своего. Гор спас Меренра сего. Жив Осирис! Жив Воскресший! Который (повергнут был) в Недите, жив! Жив Меренра сей!» [Pyr. 898—899].

Египтяне не устали подчеркивать, что Гор пошел на бой, на суд, на жертву *ради* Отца. Он жертвует собой, чтобы вернуть жизнь тому, кто поглощен смертью. И своей жертвой, своим самопожертвованием Гор оживляет Осириса. Гор воистину образцовый Сын, полный любви и преданности к своему земнородному, познавшему смерть отцу Осирису.

«О Осирис Тети! Гор спас тебя! Свершил для тебя Он дело ради сꜥти Ёго, которая в тебе, дабы мог быть ты доволен, ибо имя твое — ублаженная сꜥть (*kz htp*) [Pyr. 582c-d]» — объявляют сокровеннейшие речения восточной стены погребального покоя гробницы царя Тети (VI династия). Суть Гора — это его животворящая, творческая сила, полученная им от Осириса, в данном случае от Осириса-Тети. Она-то и «ублажает», то есть делает благим, блаженным, вновь живым умершего царя Тети.

«Ублажение (жертва), приносимое царем» (*htp dj nswt*) — универсальная формула жертвоприношения в Древнем Царстве и на всем протяжении существования Древнего Египта. Гор в двух своих ипостасях —

Гора Небесного и Гора Преисподней (Гор Дуата, Ану-бис) — оживляет умершего, выводит его из мира мертвых и ставит среди воскресших, среди богов — звезд негибнущих, — ибо так поступил Он «во время оно» с «Отцом Своим Осирисом».

Как уже не раз говорилось, иероглифически Осирис изображается глазом и троном. Он — «место глаза». Глаз этот — Око Гора, Око жизни. Став обладателем Ока Гора, Осирис вновь восставлен к жизни. Но уже не к этой, разрушенной Сетом, временной и несовершенной жизни, но к жизни блаженной, божественной, нескончаемой. Этой вечной жизни, обретаемой принятием в себя Ока Гора, чае и любой египтянин.

**«Око Его повергает мятежников,
Посылает копье в поглотившего Нун,
Заставляет врага исторгнуть поглощенное им...
Ликует сердце Владычицы Жизни,
Ибо повержен враг Господина Ёя»** [*P. Boulaq 17, iii. 10-iv. 1; x. 4*].

Этот гимн, сохранившийся, как мы помним, на папирусе XVIII династии, обращен к Амону-Ра. Но Амон-Ра-Гор-ахти (Незримое Солнце Вышнего Небосклона) и Гор — Сын Исиды (Владычицы Жизни) — это две природы одной божественной личности, и именно Он, Гор, будучи всесильным средоточием божественных творческих глаголов, повергает врага жизни и исторгает поглощенное им, освобождая жизнь из узилища смерти.

Задолго до гимна из папируса «Булак 17» о том же провозглашало прекрасное речение 587 «Текстов Пирамид», первые строки которого мы уже цитировали:

«Глава Тебе, Атум, слава Тебе, Хепри — самосздавшийся!

Да будешь высок Ты, ибо имя Твое — Высота,
Да придешь Ты в бытие, ибо имя Твое — Воз-
никающий (Хепри).

Слава Тебе, Око Гора, которое восставил Он (Гор)
всецело обеими руками своими!

Он (Гор) не позволит тебе (Оку) подчиниться За-
падным,

Он не позволит тебе подчиниться Восточным,

Он не позволит тебе подчиниться Южным,

Он не позволит тебе подчиниться Северным,

Он не позволит тебе подчиниться тем, кто пребы-
вает посреди земли,

Но должно тебе подчиняться Горы.

Это Он восстановил тебя на месте Твоем,

Это Он восставил тебя,

Это Он утвердил тебя,

Дабы могло ты свершать для Него всё, что пове-
лит Он тебе,

Везде, где шествует Он. <...>

Должно ты (Око) воздвигать для Него (Осириса-
Неферкара. — Авт.) все приношения, которые в тебе.

Должно ты приносить Ему в любом месте все то,
что желает сердце Его.

Воздвигнуты врата на тебе (на Оке) как опоры ма-
тери Его (*ḥwpt mtw. t. f* — т. е. Гора, как опоры Нут-
Исиды. — Авт.):

Не отверсты они для Западных,

Не отверсты они для Восточных,

Не отверсты они для Северных,

Не отверсты они для Южных,

Не отверсты они для тех, кто пребывает посреди
земли,

Но отверсты они для Гора.

Это Он создал их, это Он воздвиг их,

Это Он спас (*nḥm*) их от всякого зла, которое сделал им Сет.

Это Он основал тебя (Око) в имени твоём обители.

Это Он шествует за тобой в имени твоём Городе.

Это Он спас (*nḥm*) тебя (Око) от всякого зла, соделанного тебе Сетом <...>» [Pur. 1587—1595].

Это древнее ритуальное песнопение (его ритмический строй ощутим даже через четыре с половиной тысячи лет после фиксации речения) уподобляет Око Гора всему сотворенному миру, делая Гора пантократором. Причиной власти Гора в гимне объявляется то, что Он, Гор — создатель мира, а потому и держатель его. В этом смысл того, что гимн, посвященный Горуспасителю, начинается с восхваления Бога-создателя в Его обычном для египтян имени Творца мироздания — Атума-Хепри. Хотя чаще Око — это энергия творения, но здесь, и это вполне разумно, Оком также именуется и результат приложения божественной творческой силы — сам созданный ею мир, «Дворец Ока Моего», как именует его Творец в Книге Врат.

Гимн призывает творение подчиняться только своему Творцу Гору и никому иному, ни «Западным», ни «Южным», ни «Восточным». Кто эти Западные, Восточные, Южные, Центральные? Западными египтяне часто именовали умерших (аллюзия заходящего солнца), но здесь символический ряд иной. Перечисленные по сторонам света — это люди и, может быть, духи, сотворенные Гором (Атумом-Хепри). Им нельзя подчиняться, им нельзя творить жертвы, ибо они сами подчинились Сету и потому закрыты для них врата небес-

ные, врата жизни. Подчиняться и жертвовать можно и необходимо только Творцу, Гору. Служить «убийце» [Рур. 1606b], подчиняться Сету нельзя — это губит, а не животворит.

И постепенно, вчитываясь в текст гимна, мы начинаем понимать, что Око Гора это не только полнота творения, но и Осирис, вернее, Осирис и есть полнота творения, вся добробытийность мира. Ведь это его восставил и спас Гор после того, как Сет убил его. Гор восставил и спас Осириса Своим Оком, и потому Осирис и именуется Оком, и иероглифически изображается Оком с царским престолом. Он, как следует из точного перевода его имени, место Ока, то есть «Гор, сущий в Осирисе».

И вот, если правильно мы понимаем этот гимн, то Осирис призывается в нем к повиновению Гору для того, чтобы быть спасенным и восставленным от смерти и разрушения. Не сын повинуетя отцу, но отец сыну. С точки зрения нормальной общечеловеческой этики, в том числе и египетских норм семейных отношений, это нонсенс. Но в нонсенсе литургического текста скрыт смысл, открывающий врата спасения.





Врата и присутствуют в 587-м речении [Рур. 1593—1594]. Это, исходя из контекста египетских заупокойных текстов, могут быть уста Осириса, открытые Гором, вложившим в них Свое животворящее Око. Но именоваться вратами может и сам Осирис, являющийся посредником между тварным и божественным мирами. Это — врата в Небо, в небесный город, которым именуется в этом же речении Нут. Наконец, вратами может именоваться и Исида, от которой рождается в этот дольний мир Гор («Опора Своей Матери» — Иунму-

теф). В любом случае важно, что врата эти и созданы Гором, и избавлены Им от «всякого зла Сета» [Pyr. 1594a]. Двери гробницы, а возможно, и не только гробницы являлись для египтян образом этих великих врат.

Но как может Гор быть создателем своих родителей, Осириса и Исиды? В мире людей такое предположение можно счесть безумием, но «*немудрое Божие премудрее человеков*» [1 Кор. 1, 25].

«ТЕЛЕЦ СВОЕЙ МАТЕРИ»

«Что касается Гора, — указывает Плутарх, — то Его обычно называют еще *Мин* (*Miv*), что значит „зримый“ (*ὄραμενον* — видимый), ибо космос чувственен и зрим» [Is. Os. 56]. Херонеец, не зная египетского языка, точно, видимо со слов египетских священнослужителей, объясняет значение имени Мин. Имя это является антонимом известного нам божественного имени Амон.

Фонетически слово «Амон» — «Незримый» египтяне записывали как *jmn* или *jmnw*. Но когда отрицание *j* убиралось, тогда слово меняло смысл на противоположный: явленный, знаемый — *mnw*. Мин — это божественное имя, встречающееся значительно раньше имени Амон. Идеограмма Мина  известна еще с Герзейской додинастии, с IV тысячелетия до Р. Х.¹ В «Текстах Пирамид» имя Мин упоминается восемь раз, и из них семь раз оно записано идеограммой и лишь единожды [Pyr. 424b] фонетически:    *mnw* с детерминативом «Бог».

¹ E. Massoulard. Prehistoire et protohistoire d'Égypte. Paris, 1949. Pl. LVI, 2; LXX, 1.

Теофорные имена, включающие *mnw*, мы встречаем с первых династий, хотя и сравнительно редко. *Mrt mnw* (Меретмину) — возлюбленная Мина, *Nj ḥnḥ mnw* (Нианхмину) — Обладатель жизни есть Мин, *ḥm mnw* (Хеммину) — слуга Мина и т. д.¹ В заупокойном комплексе царя Хеопса (по-египетски — Хуфу) одну из построек именовали *Mr mnw ḥwfw* (Мерминухуфу) — Любит Мин Хеопса. С первых же династий известны и Великие праздники Мина, пышно отмечавшиеся царем и народом².

Геродот, отождествляя Мина с греческим Паном, называет его «самым древним богом» [*Herod.* II, 145]. Мы привыкли видеть Пана веселым гулякой, винопийцей и сластолюбцем, похваляющимся, что он совокупляется со всеми пьяными менадами свиты Диониса. В таком образе восхваляют Пана многие авторы, начиная со слагателя XIX Гомерово гимна. Но Античность знала и совершенно иную традицию:

«Пана пастушьего мощного кличу — он всё в этом мире —

Нево и море, бессмертный огонь и земля всецарица,
Всё это — Пан, ибо всё это пановы части и члены.
<...>

Всепородитель, раститель всего, многославнейший демон,

Миродержавец, Пэан плодоносный, светящий, пещерный,

¹ B.L. Begelsbacher-Fischer. Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie. Göttingen, 1981. S. 109—110.

² H. Gauthier. Les fêtes du dieu Min. Le Caire, 1931. P. 194; H. Junker. Giza. Bd. II. Wien, 1934. S. 60—61.

Тяжкогневливый, ты истинный Зевс, венчанный
рогами,

Это ведь ты равнину земли незываемой сделал,

Ты оттеснил неустанного моря тяжелую влагу,

Землю вращая в волнах Океана кружением веч-
ным,

Воздух питающий — ты, что жить позволяет жи-
вому,

И невесомого пламени ты и краса и основа —

С легкостью всё несовместное сходитя волей
твоею.

Промысел твой, коль захочешь, природу всего пе-
ременит,

Смертный ли род человеческий, иль мир, беспредель-
но широкий» [XI Орфический гимн, пер. О. В. Смыки].

В отличие от современных филологов греки, не сомневаясь, объясняли имя этого бога от слова *παν* — всё. О Пане говорили, что он и сын Гермеса от нимфы или смертной женщины (часто при этом указывали на супругу Одиссея Пенелопу), и сын Крона и Реи или молочный брат Зевса, то есть один из древнейших богов. Пан родился с бородой, чем вызвал смех Олимпийцев, но борода младенца — распространенный знак возрождения «ветхого днями» Создателя мира. Рога, копыта задних ног «пастушьего бога» — древние, еще палеолитические символы Небесного Бога Творца. На древний облик Демиурга в облике Пана намекает и его итифаллическая иконография (*ιθύφαλλος* — прямостоящий мужской член), и неукротимость половой силы. Это, опять же, очень древний образ Творца-жизнедателя, известный чуть ли не с эпохи Мустье (Зальцзофен). В пещере Трех Братьев

близ Монтеस्कье-Авантес (Южная Франция) имеется несколько верхнепалеолитических изображений, поразительно сходных с классической иконографией Пана¹. Так что совсем не по ошибке Геродот назвал Пана «самым древним богом» и далеко не случайно отождествил его с Мином.

«Тексты Пирамид» ясно показывают и правоту утверждения Плутарха, что Мин и Гор суть имена одного божественного лица:

«**О Нейт, воздвигни себя как Мин, взойди на небо, обрети жизнь с ними (небожителями. — Авт.). Да вырастут крылья твои, да (покроется) перьями глава твоя и руки твои. Озари небо и изливай сияние на них (небожителей. — Авт.) как Бог. Да пребудешь ты владыкой неба, подобно Горү Инобытия» [Pyr. 1948].**

Небесный Бог издревле отождествлялся в Египте с парящим в поднебесье соколом, и в этом речении царица Нейт символически превращается в него.

«**Две Девятирицы, кланяясь, подходят к тебе (о Пепи-Неферкара), даешь ты повеления солнечному народу, как Мин, пребывающий в Доме своем, как Гор Джебаут. И Сет не освободится от времени несения тебя (о Пепи-Неферкара)» [Pyr. 1992].**

Позднейшие египетские тексты свидетельствуют о том же. Во время празднеств Мина отцом его назывался Осирис: «Повелевает Мин вместе с отцом своим Осирисом». В стеле Среднего Царства [Louvre С 30] Мин именуется «сыном Осириса, рожденным божественной Исидой»². Множество примеров именован-

¹ А. Зубов. История религий... т. I — С. 89.

² А. Erman. The Literature of the Ancient Egyptians. London, 1927. P. 137.

ния Исида матерью Мина собрал Герман Кеес¹. В 17-м речении «Книги Мертвых» также совершенно прямо говорится о тождественности Мина Гору: «Что до Мина, то он есть Гор, защитник своего Отца».

В завершающей части ежегодного праздника Мина царь венчался двойной короной Мина и при этом возглашалось: «Гор, сын Исида и Осириса получил великий венец Верхней и Нижней страны, царь (имярек) получил венец Верхней и Нижней страны». Тогда царь именовался Мин-Гор-Нахт — Мин-Гор Могучий, или, если перевести имена, *Явленный Вышний Могучий*. «Мин определенно считался образом (*the form*) Гора», — резюмирует примеры из египетских памятников Генри Франкфорт².

Но это безусловное тождество Гора и Мина — лишь часть богословской идеи, с Мином связанной. *Мин* — явленный. И этим именем он противопоставляется Амону — незримому, сокрытому. Противопоставление это, однако, есть противопоставление имени, а не противопоставление сущности. Сущность Мина и Амона одна и та же, что египтяне не уставали подчеркивать в привычной для них манере сочленения имен. Мин-Амон — очень распространенное прозвание Бога Творца, но, как правило, не в Его трансцендентальной неприступности, но в Его творческом проявлении. «Твое воплощение — Мин, владыка поколений», — провозглашает в молитве Амону Рамсес III в Карнаке.

Об этой антиномии видимого-сокрытого хорошо говорит в отношении Бога Творца апостол Павел: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от соз-

¹ H. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten... Berlin, 1956.

² H. Frankfort. Kingship and the gods... P. 189.

дания мира через рассматривание творений видимы...» [Рим. 1, 20].

Тождество Мина и Амона египтяне подчеркивали не только частым соединением имен, но и иконографически. Мин и Амон изображались обычно в сходном человеческом облике, увенчанные высокой короной с двумя перьями. Однако особенностью изображений Мина является обязательная итифаллическая символика. Часто Мин рисовался и ваялся подобным Атуму-Творцу: одной рукой в энергичном движении подымавшим над головой плетъ, а другой — совершающим акт мастурбации¹. Это — характерный египетский образ творения мира. В гимне Среднего Царства Мин-Гор-Нахт провозглашает: «Я Сам Себя оплодотворил для вас, Я исторг вас (*nhsj*) из Себя»².

С творением, зачатием, жизнедеятельностью «*владыка поколений*» Мин отождествлялся самым непосредственным образом. Во время ежегодных празднеств Мину его статуя воздвигалась со ступени на ступень на особый пьедестал — *htjw*, изображения которого известны со Среднего Царства. К. Блеекер убедительно показал, что *htjw* — это первохолм, та появляющаяся земля, с которой началось творение. Для статуй Мина ступенчатое основание есть образ начала творения в небытийности Нуна³. Возможно, таков первоначальный смысл пьедестала как такового, любого пьедестала.

¹ О.И. Павлова. Мин — «Владыка чужеземных стран»// Культурное наследие Востока. Ленинград, 1985. С. 38.

² S. Hassan. Hymnes religieux du Moyen Empire. Le Caire, 1928. P. 146.

³ C.J. Bleeker. Die Geburt eines Gottes. Leiden, 1956. S. 80—81.

О важности этого образа свидетельствует само название ежегодного торжества Мина — «Праздник ступеней Мина». Когда жрецы шествовали со статуей Бога к ступенчатому пьедесталу, за статуей несли в специальном коробе листья салата латука. Латук, как мы знаем из ряда памятников, считался в Египте особым священным произрастанием. Он выделял млечный сок, должно быть напоминавший египтянам семенную жидкость. До сих пор, желая увеличить свою мужскую силу, в Египте употребляют в пищу много латука¹. Но, как мы помним, семя и животворящее Око Гора, очень возможно, суть два образа одной сущности. Характерно, что именно латук, политый семенем Гора, побеждает искусителя в «Тяжбе Гора и Сета».

Мина египтяне называли «открывателем облаков», тем, «кто творит произрастание, дает жизнь травам»². «Неутомимый... Он — плодотворная влага, производящая растения; и злаки произрастают, исходя из Его тела» [P. Berlin 3049, 35—39]. Эти образы напоминают нам Осириса, и действительно, Мин нередко ассоциируется и с Осирисом, а не только с Амоном и Гором. Мин — это отец и прародитель. Его очень часто именуют быком, и в празднествах «ступеней Мина» Бог являл Себя не только статуей, которую несли священнослужители, но и живым белым быком, увенчанным короной Мина-Амона.

Сама по себе «живая икона» Бога — очень древний, не только дописьменный, но и доживописный образ, уходящий в средний (медвежий культ), а то и в ранний палеолит. Живое существо, становящееся эпифа-

¹ H. Frankfort. Kingship and the gods... P. 390, n. 23.

² H. Gauthier. Les fêtes du dieu Min. Le Caire, 1931. P. 235.

ническим символом Бога, открывало возможность предстояния пред Богом и соединения с Ним без использования рукотворных образов, создавать которые в глубочайшей древности еще не умели. Кроме того, «живая икона» была сходна с первообразом тем, что она подобно Ему обладала жизнью. Этим неандертальский пещерный медведь и кроманьонский мамонт выгодно отличались от статуи или картины, которые всегда необходимо было еще и «оживить». Участие в празднестве Мина его «одушевленного образа» — верный знак глубокой древности обычая этого священнодействия.

Воспоминанием глубочайшей доисторической древности является и форма храма Мина — *shnt*, всегда небольшого, напоминающего то ли круглую африканскую хижину, то ли мегалитический курган с менгиром-омфалом на вершине (см. рис. 30 «Варианты изображения архаического святилища Мина»), но, по крайней мере, «не имеющего ничего общего с храмами египетского стиля», даже с самыми архаичными¹. Перед этим круглым храмом всегда ставился особый столп *jzwt* — высокое древко, увенчанное черепом или только рогами быка, напоминающий гелиопольский столп Атума. Мина часто именовали *Хенти Иаутеф* (*hnty jzwt. f*) — «Тот, Кто впереди столпов своих».

Такие столпы и сходные памятники хорошо известны по археологии передневозосточного неолита. А в Африке, например в Судане, шести с бычьими рогами, весьма напоминающие *jzwt*, путешественники много-

¹ О.И. Павлова. Мин — «Владыка чужеземных стран»... С. 35—36.

кратно встречали перед жилищами вождей и на их могилах еще совсем недавно. Как и «живая икона», столп *jzwt* — древний образ Бога Творца. Именно таковым и считали египтяне Явленного Владыку Мина. Вместе со статуей Бога из храма во время празднеств выносились и эти столпы, свидетельствуя, что Бог вышел из запредельного состояния и животворит бытие. Палеолитические изображения зубра из пещеры Ляско¹ воскресают в этом египетском священнодействии, часто именовавшемся «*prt*» — «явление».


В праздничной процессии ежегодного *prt* кроме статуи Бога, столпов и белого быка неизменное участие принимали царь и царица Египта. Царь золотым серпом срезал сноп колосьев и давал их на съедение белому быку. Царица являлась единственным лицом женского пола, участвовавшим в первом акте священнодействия. Текст чинопоследования празднества называет ее «*шемаит*» — «непереводимый женский титул, обозначающий лицо, семь раз рецитирующее речение перед тем, как царь срежет серпом колосья», — поясняет смысл этого титула Генри Франкфорт². Во время рецитации царица совершала *phr* — «кружение вокруг», «обвивание вокруг» царя, «соединение».

Чтобы понять, что действительно подразумевалось под *phr* в «*празднестве ступеней*», следует обратиться к храмовым надписям Нового царства, сохранившимся в Карнаке. Здесь говорится о Мут (букв. — матери, *mt*), универсальном образе божественной рождающей силы. Она и супруга Ра — Раит, и жена Птаха —

¹ А. Зубов. История религий. Кн. 1. С. 85—88.

² Н. Frankfort. Kingship and the Gods... P. 390.

Сехмет¹. Ее именуют знакомыми именами Хатхор, Тефнут, Нехбет, Уаджит, Нут, а также Мехит (*mhjt* — северный ветер, то есть для египтян милость, благодать Божия), Бастет. Мут — это «мать матерей». Кроме человеческого облика ее изображали и в виде дикой коровы, и в виде львицы — два наиболее любимых египтянами зооморфных образа божественных энергий.

В карнакских надписях Мут именуется «Сияющей змеей, вьющейся (*phr*) вокруг Отца ее Ра и рождающей Его в виде Хонсу». Хонсу — один из эпитетов Гора, рожденного от Осириса (слово *Hnsw* означает «проходящий», «находящийся во времени», а не в вечности, подобно Старшему Гору). Но белый бык, которому царь дает сноп колосьев, в тексте описания праздника именуется «Отцом его Мином-Камутефом, сутью (*k3*) царя, царскими предками». *K3-mwt. f* означает по-египетски «Телец своей матери» . То есть Тот, Кто через свою силу обрел новое тварное бытие, кто родился во времени (Хонсу), в сотворенном Им мире (Гор), дабы восстановить этот мир и отомстить за смерть отца-Осириса, Им же, Гором (в образе Ра-Гор-ахти), рожденного. «Незримый (Амон) бык своей матери, ликующий во чреве коровы, муж, зачатый своим собственным членом»².

Во время празднества к «живой иконе» Мина, к белому быку обращались со словами: «Привет Тебе, Мин, оплодотворивший мать Свою! Как таинственно то, что соделал Ты с Нею во мраке». В знаменитой

¹ K. Sethe. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen der ägyptischen Gotterkönigs. Berlin, 1929. §30.

² Цит. по H. Frankfort. Op. cit. P. 180.

повести о рождении царицы Хатшепсут, которая более двадцати лет правила Египтом (1490—1468), начертанной в ее заупокойном храме в Дэйр-эль Бахри, объясняется, что она — «дочь Камутефа от любви Его». Далее это загадочное утверждение объясняется: в отца Хатшепсут, царя Тутмоса I, когда он приблизился к своей жене, царице Яхмес, дабы сочетаться с ней, воплотился Амон-Ра.

О тайне царского зачатия нам еще предстоит особый разговор, но здесь важно, что египтяне именем Камутефа называли Того, кто через Свою супругу Сам Себя родил в земное бытие. Великий сверхбытийный Бог, создатель всяческих, приходит через свою и дочь, и жену, и мать в Им самим сотворенное бытие. Потому-то Мин во время Празднования ступеней именуется «Отцом царя, царскими предками, сутью царя» и одновременно «Камутефом» — *Тельцом своей матери*.

Египтянам в этом имени важно было передать существеннейшую истину: Бог, творящий жизнь, Сам приходит в мир, попавший под власть сил распада, вышедших из дозволенных Им границ, и восстанавливает этот пораженный смертью космос. Причем всеми доступными средствами египтяне старались подчеркнуть, что Предвечный Создатель и рожденный на земле Спаситель — одна и та же божественная Личность. Это единство было постоянной темой молитв, песнопений, ритуальных формул. Например, царь Рамсес III так молится Амону-Ра за своего сына, цесаревича Усимара: «Возложи двойную корону на голову его подобно тому, как Ты был венчан на земле, как Гор, владыка обеих коронок»¹.

¹ И.Г. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии... Т. I. С. 70.

Имена Мин и Амон — Явный и Тайный, Видимый и Незримый — составляли ту пару, в которой две природы, тварная и предвечная, обнаруживали свое единство в одной Божественной Личности Мин-Амон-Камутефа с полной очевидностью.

Хотя само понятие *Камутеф* известно нам только со Среднего Царства (первые упоминания в надписях Белого храма Сенусерта I в Карнаке и на одной из воздвигнутых им памятных колонн)¹, но теологумена, выраженная этим понятием, намного более древняя. Уже в «Текстах Пирамид» об умершем Унасе говорится, что он «тот, с кем соединяется его мать, Великая дикая корова» [Рур. 388с]. Да и сама глубочайшая доисторическая древность культа Мина в образе дикого быка — тура ясно свидетельствует о том, что представление о Боге, Самого Себя рождающем в мир, несмотря на всю кажущуюся современному человеку сложность этого богословского воззрения, является одним из оснований веры египтян в возможность победы над смертью и обоженье.

Незримый, сверхчувственный Бог через Свое создание, свою супругу приходящий в Им сотворенный мир, тем самым открывает врата человеку для возвратного пути к его Творцу. И когда в Белом храме Сенусерта I впервые появляется понятие *Камутеф*, то это именно Амон или Амон-Ра, «вождь богов, владыка небесный», «царь Обеих стран», являющий себя Мином на земле. «Явленный-Сокрытый-Телец-Своей-Матери» и Гор-Сын-Исиды, воскрешающий, то есть рождающий вновь, Своего отца Осириса Своим Оком-Семенем, суть два аспекта одного таинственнейшего акта претворения бессмертного в смертное ради попрания смерти.

¹ О.И. Павлова. Амон Фиванский... С. 71.

Но вернемся к Празднеству ступеней. По мнению сэра Алана Гардинера, «кружение» царицы есть лишь иносказание для акта священного брака, который совершался во время «Явления Мина»¹. Другие египтологи сомневаются в том, что такой акт имел место, — нигде в египетских источниках о иерогамии не говорится. Может быть, была некая иная ритуальная форма, подобная священнейшей части самого священного ведического ритуала — *Ашвамедхи*, когда супруга арийского раджи касалась своего лона членом принесенного в жертву коня. Обо всем этом мы можем строить только догадки. Но ясно одно: египтяне были уверены, что без явления сокрытого Творца невозможно их избавление из узилища смерти. Не только Гор должен был родиться от мертвого Осириса, но и Незримый Творец — стать Явленным, дабы произошло возрождение, воскресение человека. Ежегодное «воскресение» природы, обещающий пищу и жизнь урожаем были иконами этого величайшего триумфа жизни над смертью. Поэтому празднование *Prt* соединяли с началом уборочной страды на полях Нильской долины.

В 600-й станце *P. Leiden I, 350* это явление Незримо-го в сотворенном Им мире обретает завершенность поэтической формы:

«Познание в Ёго сердце, Повеление в устах Ёго ...

Когда входит Он в две пещеры, что под стопами
Ёго,

Нил начинает струиться из-под сандалий Ёго.

Душа Ёго — Шу, сердце Ёго — Тефнут.

Он — Гор Небосклона, пребывающий в небесах.

¹ *H. Frankfort. Kingship and the Gods... P. 380.*

День — правое око Ёго, Ночь — левое око Ёго.

Он — тот единственный, кто ведет (тварей Своих) всеми путями.

Тело Ёго — бездна небытия (Нун),

И истекает из Него Нил, дающий рождение и жизнь всему сущему.

Теплота Ёго — дыхание в ноздрях каждых.

<...>

Жена Ёго — плодородное поле.

Он оплодотворяет ее, ибо семя Ёго — древо плодovitое,

А истечение тела Ёго — зерна пшеницы...

<...>

Обращены к Немү лица всех людей и богов.

Он есть Познание».

В этом гимне Амон-Ра прославляется как создатель мира, его замыслитель и творец. Проявление Бога в творении здесь отображено не в древнем образе «Тельца своей матери», но в образе Нила. Истоки Нила были неведомы египтянам, как, впрочем, не были известны они и европейцам еще в середине XIX в. Но египтяне прекрасно сознавали, что их жизнь и благополучие всецело зависят от этой великой реки, текущей неизвестно откуда. Так же и Бог, пребывающий в неприступном запредельном сверхбытии, или, что то же, в бездне небытия («тело Ёго — Нун»), дает жизнь и дыхание всему сущему, произрастает пищей на полях, становится «теплотой» «в ноздрях каждых». Он и Незримый — и Видимый, и потусторонний — и явленный, и Амон — и Мин.

Когда мы читаем шестисотую станцу Лейденского папируса, вспоминаются глубокомысленные слова ви-

зантийского богослова Максима Исповедника, его комментарий на пятую главу трактата св. Дионисия Ареопагита «О божественных именах»:

«Поскольку Бог является Творцом всего, то всё находится в Его *не-сущем* еще мышлению. Но Он Сам является Первообразом всего этого и мыслит об этом, не заимствуя образы у других, будучи Сам Образцом сущего. Так что ни Он не находится в некоем месте, ни сущее в Нем как бы в некоем месте; но Он содержит его так, как имеет Самого Себя, пребывая в нем, причем всё пребывает совокупно и содержится в Нем нераздельно, и в нераздельности нераздельно разделяется. Итак, мыслями Его является сущее, и сущее представляет собой образы. Мысли же Его следует понимать так: стоит Ему помыслить что-нибудь, как это и появляется, или существует. Такого рода мышлению должно бы предшествовать нечто мыслимое, чтобы, это помыслив, это сделать; но Он, мысля о сущем, мыслит о Самом Себе и соприкасается с сущим в Нем. Ведь само Его мышление является рождением сущего. Ибо сущее в Нем — это и есть образ, и это и есть идея. А Он, целиком будучи умом, весь есть познание»¹.

Познание — по-египетски *sjz* — Сиа и есть **творение Богом мира из Себя Самого** через сердечный, то есть глубинный, внутренний замысел. Такое творение-познание предполагает и обратный путь — возвращение сущего к своему Создателю. Если для сущего Бог есть познание, то через познание тварью своей божественной епистимии она возвращается к Творцу, обожается. «Тогда познаю, подобно, как я познан» [1 Кор

¹ Дионисий Ареопагит. «О божественных именах» 5.6, схолия 22. Перевод Г. М. Прохорова.

13, 12], — говорит об этом возвратном пути в божественное сверхбытие апостол Павел. Но без явления, без рождения Бога в мир обратный путь для твари невозможен. Поэтому ставший Мином Амон-Камутеф являлся для египтянина божественным спасителем, отверзающим врата неба.

Геродот сохранил описание египетского праздника, очень возможно являющегося или поздней версией *Prt*, или каким-то иным ритуалом, связанным с дуприродной сутью Бога-Творца:

«Жители египетских Фив в единственный день в году на празднике Зевса (Амона. — *Авт.*) закалывают одного барана и, сняв руно, надевают его на статую Зевса, как это сделал некогда Сам Бог. Затем они приносят к ней другую статую, Геракла (Мина, Хонсу? — *Авт.*). После этого все жители храмовой округи оплакивают барана и потом погребают в священной гробнице» [*Herod.* II, 42].

Надевание шкуры жертвенного барана, видимо, символизирует явление Бога, творение мира. Принесение статуи «Геракла» — в эллинской богословской системе достигшего обожения человека — знак соединения явленного и сокрытого. Оплакивание и погребение овна связывает этот ритуал с какой-то трагедией, с жертвой, со смертью. По всей видимости, закланным и погребенным является Осирис, восставленный от смерти Тельцом своей матери, Мином-Гором Могучим, так открывшим возможность победы над смертью всем созданным (т. е. познанным) Им и познавшим Его, как Мина-Амона-Камутефа.

В замечательном 312-м речении «Текстов Ковчевов», сохранившемся на уже известном нам саркофаге

Беба из Дендеры (начало I Переходного периода), скорее всего, именно об этом «таинственнейшем» познании говорит умерший, восходя в горня:

«Я прихожу ныне из обители Двонцы Львов, я захожу от нее к обители Исиды, к потаенным тайнодействиям, ведут меня к ее сокрытым тайнам, ибо даст она мне узреть рождение Великого Бога» [СТ 312, IV, 81f-g]¹.

Птах-Нун, Амон-Ра, вся Девятерица Иуну вплоть до Осириса и Гор оказываются в образе Камутефа *сущностно единым Богом*.

Этот древний и необычный для современного богословия образ Бога, Творца, Жертвы и Спасителя как «Отца своей Матери» имплицитно присутствует и в христианской сотериологии. Православный богослов Владимир Лосский, скорее всего ничего не ведая об этой «мудрости египетской», так эксплицирует его:

«Если и можно говорить о Женихе Пресвятой Девы, причем только в смысле метафизическом, <...> то у Нее не может быть иного жениха, кроме Сына. В этом бессеменном зачатии Само Слово есть Семя»².

ВОССТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

Одним из самых трудно понимаемых сюжетов Осирисического предания является судьба его «героев» после победы Гора над Сетом и после воскрешения Гором «отца Своего Осириса». По всем законам челове-

¹ Примечательно, что этот фрагмент СТ 312 вошел в 78 главу «Книги Мертвых».

² В.Н. Лосский. Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Москва, 1991. С. 263.

ского воздаяния за убийство полагается смерть, и мы ожидаем, что Сет не только лишится титула владыки Верхнего мира, но и жизни. Мы ожидаем услышать нечто подобное апокалиптическому: «а дьявол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» [Откр. 20, 10]. И поэтому когда встречаем в «Текстах Пирамид» слова: «О Сет, се — брат твой Осирис. Будет восстановлен он, дабы жил он и наказал тебя» [Pur. 173a], то не удивляемся. Не удивляемся мы и словам умершего, когда он в образе Гора говорит: «Убил я Сета и бросил я его связанным на берегу» [СТ 441, V, 300 a—b]. Так и следует поступать с убийцей отца мстителю-сыну.

Но мы начинаем подозревать неладное, когда вчитываемся в речение 670 из погребального покоя пирамиды Неферкара:

«Ты (Осирис-Неферкара) ушел, но ты вернешься; ты уснул — но ты проснешься; ты умер (*mnj* — букв. причалил, пристал к берегу — *Авт.*), но ты будешь жить. Восстань и воззри на то, что соделал для тебя Сын твой. Пробудись и вонми тому, что Гор [для тебя сотворил]. Поразил Он для тебя [как быка] того, кто поразил тебя; заклал Он для тебя как тѳра того, кто заклал тебя. Связал Он для тебя того, кто связал тебя, и поместил Он его под (стопы) старшей дочери твоей, которая в Кедеме (*Qdm* — место в VI нижне-египетском номе — *Авт.*), дабы прекратились рыдания (о тебе) в Обоиѳ Собранияѳ богов» [Pur. 1975—1977].

Расправа над Сетом — это не просто суд «скорый, но справедливый». Это — жертвоприношение, ибо и бык и тур в данном контексте суть жертвенные живот-

ные. И это жертвоприношение Сета повторяет жертвоприношение Осириса. Гор приносит Сета в жертву ради Осириса, и умершая царица попирает его.

В 580-м речении «Текстов Пирамид» о ритуальном жертвоприношении и вкушении Сета говорится уже с полной определенностью:

«О ты, тот, кто поразил отца (моего), тот, кто убил большего, чем ты! Ты — паразититель отца моего; ты — убийца того, кто волеет тебя!»

О отец мой, Осирис-Пепи, Я поразил для Тебя, как быка, того, кто поразил Тебя. Я убил для Тебя, как тўра, того, кто убил Тебя. Я покорила Тебе, как подъяремного быка, как Длиннорогого, на чьей спине везли тебя, того, кто покорила Тебя. Тот, кто простер тебя, — сам простертый бык. Тот, кто застрелил Тебя, — ныне сам застрелен. Тот, кто оглушил Тебя, — сам оглушенный бык.

Я отсек голову его. Я отсек хвост его. Я отсек руки его. Я отсек ноги его. Верхняя часть его передней ноги дана Хепри. Нижняя часть его передней ноги — Атўмў, Отцу богов. Его задние ноги принадлежат Шў и Тефнўт, его бока (? — *midz*) Гебў и Нўт, его бедра — Исиде и Нефтиде. Его сердце принадлежит Мощи (Сеҳмет) Великой. Содержимое чрева его принадлежит тем четырем богам — чадам Гора, которые любимы Им, — Хапи, Имсети, Дўамўтефў и Кебехсенўфў¹. Его голова, его хвост, его руки и его

¹ Буквально — «содержимое вымени его...». Но анализ текста, учитывая, что речь идет всё же о жертвенном быке, позволяет предположить, что слово *ph*, здесь употребленное, обозначает, скорее всего, внутренности, которые египтяне выбрасывали при убое скота (*Wb* I,8), но которые при мумификации человеческих

ноги принадлежат Анубису, пребывающему на горе, и Осирису, властителю обители Своей. То от него, что не взяли себе боги, принадлежит духам Нехена и духам Пе.

Вкусить того, кто должен быть съеден, — рыжего быка, дабы пересечь озеро, соделанное Гором для отца Своего Осириса — Пепи!» [Pyr. 1543—1550].

Если бы Сет являлся абсолютным злом, вряд ли он столь торжественно приносился бы в жертву и вкушался всеми богами и духами. Ведь вкушение жертвы — знак соединения сущности жертвы с природой жертвователя. Описание жертвоприношения Сета оставляет мало сомнения в том, что он не уничтожается, но возвращается в космический миропорядок. Нарушитель гармонии, вышедший во время оно из повиновения, вновь подчиняется богоустановленному строю бытия и из врага людей и богов становится элементом мировой гармонии. Вкушение Сета как жертвы означает, что эта сила, эта разрушающая энергия вновь обретается всеми благими существами и теперь она будет употребляться только на благо.

Это — очень древнее представление, позднее вытесненное образом войны до полного уничтожения. Как уже говорилось, Сет примерно с XXV династии становится в народных верованиях египтян Сатаной, которому место только в апокалиптическом озере огненном. Но сначала было не так. И в этой «нетаковости» есть свой богословский смысл. Ничто и никто из

тел собирались в четыре канопы (см. рис. 31 «Канопы — сосуды для хранения внутренностей забальзамированного покойника»), олицетворявшие четырех сыновей Гора и увенчанные, как правило, их главами.

созданных Богом не уничтожим вполне, так как вечно и неотменимо само Слово Божие, сам творческий импульс Его. Сет — потомок Атума. Может ли быть уничтожено божественное семя?

Даже смерть Сета, о которой говорят некоторые речения «Текстов Пирамид», в действительности только символический образ. Внимательный читатель 580-го речения обратил, должно быть, внимание на смешение человеческих и животных частей тела в картине жертвоприношения: у Сета и хвост, и руки и даже коровье вымя. Это, думается, совсем не случайные описки. Они сродни слиянию божественных имен и хаосу родственных отношений египетских богов, ставящих в тупик современного мифолога¹. То, о чем рассказывается в 580-м речении, есть намек, символ, но никак не описание «обычного» жертвоприношения, все равно, Сета или его культового животного — рыжего быка. «Сет избег дня своей смерти», — прямо указывает *Рур.* 1467. Намекает же 580-е речение на то, что божественная гармония восстановлена и Сет вновь занял место, предназначенное ему «от начала» в божественном миропорядке.

Гор приводит Сета к Осирису:

«Гор привел Сета к тебе, дал Он его тебе, заставил Он его согнуться под тобой. Била твоя больше силы его» [*Рур.* 1632 а— б].

«Пришел Гор, дабы мог Он воззвать к тебе, Осирис-Пепи. Поразил Он Сета ради тебя, Спеленцтый.

¹ Например, Сета в «Текстах Пирамид» именуют то братом Осириса, то братом Гора. В *Рур.* 823 Сет и Гор — дети Нут, а в *Рур.* 1742 мы читаем: «Помещен глаз Гора на крыло брата его Сета».

Ты — сүть (кз) его. Сделал так Гор, чтобы был он изгнан Тебя ради. Более велик Ты чем сүпостат твой» [Пур. 587 а-с].

Законное место Сета в божественном миропорядке есть место подчиненное. Это подчиненное положение и ритуально, и вербально выразалось в несении Сетом Осириса на себе. В ритуале корабль, который вез по Нилу изображение Осириса, именовался «Сет»¹. Гвин Гриффис резонно полагает, что корабль-Сет есть не что иное, как тот погребальный челн, на котором везли к месту вечного упокоения набальзамированные, то есть символически нетленные, не подвластные Сету останки умершего². Сет-корабль как бы выполняет здесь волю победившего смерть Осириса.

«Возложил он (Сет) Тебя на свою спину» [Пур. 651с], — указывают «Тексты Пирамид». «Осирис есть тот, кто возлагается на спину Сета», — уточняет папирус Рамессеума [P. Dram. Ramess. 21]. В этом же тексте в 24-й строке Сет прямо именуется ладьей. Итак, побежденный Сет теперь не убийца, но одно из «средств обеспечения бессмертия»:

«Горү велено было совершить это дело для отца своего Осириса. Обезврежена для него слюна Сета, владыки бурн, дабы мог Он (Сет) нести Тебя, ибо должен он нести того, кто целостен» [Пур. 261 а— b];

«Боги Великой Девятирицы спасли тебя (Неферкара), поместили они ради тебя Сета под Тебя, дабы нес он Тебя. Запретили они ему испускать слюну свою на Тебя» [Пур. 1628 а—с].

¹ A. Rusch. Ein Osirisritual in den Pyramidentexten // ZÄS, 60. 1925. S. 16.

² J.G. Griffiths. The Origins of Osiris... P. 74—75.

Слюна Сета — это в данном контексте истечение смерти и разрушения. Древняя поэтика Переднего Востока часто прибегает к несколько странному для нас образу истечений из тела. Например, в Евангелии от Иоанна приводятся слова Христа: «Кто верует в Меня, у того <... > из чрева потекут потоки воды живой» [Ин. 7, 38]. Дабы читатель, человек иной, не передневносточной культурной традиции, правильно понял эти слова, евангелист тут же поясняет: «Сне сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него». Воды, текущие из чрева, это в евангельском контексте силы Божии, даруемые посредством крещения человекам. «Слюна Сета» — тоже энергия, но энергия разрушения и зла. Эта тлетворная энергия «обезврежена» Гором, и потому Сет теперь может и должен нести на себе Осириса, подчиняться ему, не причиняя ни малейшего вреда «Спеленутому».

Но и этого мало. Таинственное 215-е речение «Текстов Пирамид», на отдельные строки которого нам уже приходилось ссылаться, утверждает, что без восстановления целостности, без исцеления увечий *обоих* участников Великого Поединка не может надеяться на исцеление от недуга смерти и сам умерший. Более того, он сам и должен восстановить изъяны и Гора, и Сета:

«О Унас! Грядут посланцы твои, спешают глашатаи твои к Отцу твоему Атуму.


О Атум! Воздвигни его для Себя, заключи его в объятия рук Своих. <... >

Видь ныне тех двух, кто в укрепленном замке, — Гора и Сета. Плюнь на чело Гора, дабы Ты исцелил рану, которая на нем. Подними яички Сета, дабы Ты исправил его увечье. Гор этот рожден для те-

бя, *Сет* этот зачат для тебя. <...> Если этот *Гор* не имеет раны и этот *Сет* не имеет увечья, — то и ты не будешь иметь раны, и ты не будешь увечен... <...>

Ты рожден, о *Гор*, для *Осириса*, и Ты силён более *Его*, и Ты могуч более *Его*. Ты зачат, о *Сет*, для *Геба*, и ты силён более его, ты могуч более его. Не пропадет семя *Бога*, <...> и ты не пропадешь, ибо ты исхождение *Его*. Не отдаст тебя *Ра-Атум Осирису*, и он не испытает сердце твое и не будет иметь власти над сердцем твоим. Не отдаст тебя *Ра-Атум Горү*, и Он не испытает сердце твое и не будет иметь власти над сердцем твоим. О *Осирис*, никогда не иметь тебе власти над ним, и *Сынү* твоему никогда не иметь власти над ним. О *Гор*, никогда не иметь тебе власти над ним, ни отцу Твоему никогда не иметь власти над ним. Ты принадлежишь, о *Mn¹*, *Богү*, — глаголет двоица чад *Атүма*. Воздвигни себя! — глаголят они, — в имени твоем *Бог* и возвытнийствуй. Ты еси целостность (*Атум*) всякого бога (*°Itm ntr nb*). <...> Части тела твоего — это двоица чад *Атүма*, о *Негивнүщий!* Ты не погивнешь, и сүть твоя (*kz*) не погивнет, ибо ты и есть сүть» [*Пур.* 140—147, 149].

Это речение стало источником для далекоидущих умозаключений египтологов. Страх перед *Осирисом*,

¹ В данном месте речения из пирамиды Унаса, переписчик, видимо, забыл вставить личное имя умершего, и в высеченном тексте осталось — *имярек*:  *Mn*, что подтверждает нашу мысль о более широком, нежели царское, использовании текстов, получивших среди египтологов название «Тексты Пирамид». В примечании к этому месту *PT 215* Джеймс Аллен отметил: «Остаток первоначального текста, в котором указывается, где должно быть вставлено имя усопшего». — *J.P. Allen. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Atlanta, 2005. P. 62.*

боязнь быть отданным ему, выраженные здесь, заставили многих исследователей «Текстов Пирамид» усмотреть в *Pyr. 145b* и в сходном с ним речении из гробницы царицы Нейт [*Pyr. 1946*], «пережитки» древнего, доисторического представления о конфликте между Атумом-Ра и Осирисом и об Осирисе как о враждебном человеку доисторическом «демоническом» боже-стве, которого древние обитатели долины Нила якобы безмерно боялись¹. С. Г. Ф. Брэндон отмечал, что «Осирис — это очень древнее божество, тесно связанное с египетской царственностью и потому враждебное Атуму, как царскому богу *par excellence*»².

От египтологов воззрение на древнюю вражду Атума и Осириса перешло к религиоведам-компаративистам, для которых оно оказалось очень удобной иллюстрацией «архаичного мифологического сознания». Мирча Элиаде в «Истории религиозных идей» писал на основании вышеприведенного текста ни более ни менее как о «трениях между двумя воззрениями египетского религиозного духа — „солнечным“ и „осирическим“»: «С определенной точки зрения возможно говорить о вражде между мертвым богом Осирисом и периодически умирающим богом Ра, ибо солнце также умирает каждый вечер, но возрождается на заре следующего дня. Культ Осириса был популярен уже в Древнем Царстве — это объясняет его присутствие в „Текстах Пирамид“ несмотря на сопротивление гелиопольских богословов»³.

¹ См., например: *J. Zandee. Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions. Leiden: E.J.Brill, 1960. P. 210.*

² *S.G.F. Brandon. Ancient Near Eastern Cosmogonies... P. 253.*

³ *M. Eliade. HRI.I. P. 98.*

Столь далекоидущие выводы, пусть и красиво высказанные, делать между тем нет никаких оснований. Речение 215-е, очень важное в анастатическом ритуале, сохранило нам не отголосок древней вражды Ра и Осириса, не богословский спор или политическое соперничество Абидоса и Иуну, но иное, весьма архаичное воззрение, вполне органично, впрочем, существовавшее в древнейшем египетском заупокойном культе, являясь его необходимым элементом.

«Не пропадет семя Бога, исхождение Ёго», — утверждает текст разбираемого нами речения. Сет, одно из лиц Гелиопольской Эннеады, безусловно Бог и семья Бога. Но он же и убийца Осириса, коварный враг жизни и богоустановленного порядка. Дабы он более не творил зла, его следует вновь подчинить воле Атума. Этот подвиг и свершает Гор. И в результате победы Гора воскресает Осирис, более не разрушаемый Сетом, вышедшим было из повиновения Отцу своему Атому. Сет вновь возвращается в отведенные ему «от начала» пределы, внутри которых его активность созидательна, необходима и в конечном счете животворна.

Речение 215-е идет дальше в развитии этого представления и связывает судьбу умершего царя Унаса с жизнью и целостностью не только Гора и Осириса, но и Сета. Почему? На этот счет мы можем только строить догадки. Впрочем, ясно одно: представления эти ни в коем случае не являются конъюнктурными политико-идеологическими спекуляциями, облеченными в богословские одежды. «Тексты Пирамид» бесконечно древнее эпохи египетской царственности — их идеи, формулы, образы и целые речения пришли в III тысяче-

летие из далекого прошлого. «Истоки мифа о Горе и Сете теряются во мраке религиозной жизни доистории», — верно указывает, критикуя политические объяснения предания о *великом разладе*, Те Вельде¹. И 215-е речение «Текстов Пирамид» ни в малой степени не является тут исключением. Поэтому совсем не «соперничество жрецов Осириса и жрецов Ра» является причиной заботы составителей египетского заупокойного ритуала о судьбе Сета.

Можно предположить, что увечный, оскопленный Сет становился «прорехой в миропорядке»: не будучи в силах выполнять свои изначальные функции, он тем самым вносил разлад в строй космического бытия, разрушая его целостность — «агумность». При нарушении целостности миропорядка смерть и небытие торжествуют над бытием и жизнью, и поэтому умерший не имеет надежды воскреснуть, стать «негибнущей звездой», достичь «агумности», коли не будет восстановлена целостность и Гора, и Сета.

Объектом утверждений «не отдаст тебя Ра-Атум Осирису», «не отдаст тебя Ра-Атум Гору» можно полагать или самого умершего в качестве Сета (Я. Занде²), или самого Сета (так поясняют этот фрагмент 215-го речения К. Зете³, и за ним С. Мерсер⁴). Вторая интерпретация, исходя из контекста и здравого богословского смысла, кажется более убедительной. Умерший становится Осирисом-имярек. Так он только что именовался в жертвенном ритуале, запечатленном на

¹ H. te Velde. Seth... P. 79.

² J. Zandee. Death as an Enemy... P. 210.

³ K. Sethe. Komm. I, 35

⁴ Mercer PT. IV. P. 60.

стенах погребального покоя гробницы Унаса, первой гробницы с заупокойными текстами: «О, Осирис-Унас!» Так будет он именоваться в формуле «Осирис — имярек» до самого конца Древнего Египта. Постоянны и ассоциации человека с Гором, это божественное имя входит в титулатуру египетских царей с I династии. Поэтому неотдание умершего Осирису и Гору вполне противоречит логике египетской религиозности.

Сет же не отдается Ра-Атумом Гору и Осирису «на суд и расправу», поскольку «божественное семя неуничтожимо» и необходимо для полноты бытия. В эпизоде «Тяжбы Гора и Сета», уже после вынесения приговора в пользу Гора, Ра-Гор-ахти говорит: «Пусть отдадут мне Сета, сына Нут: чтобы он остался у меня. Он будет мне сыном и будет греметь в небе, и будут бояться его»¹.

Но в заботе об исцелении Сета есть и еще один аспект. «Ты еси целостность всякого бога», — возглашает, на этот раз обращаясь уже точно к Унасу, речение 215. Человек, по египетским представлениям, как и по библейским, есть образ Божий, и он заключает, должен заключать в идеале всю гармоничную полноту божественного бытия. Египтяне эту истину переживали с особой глубиной и напряженностью. А коли так, то в личности человека есть место и Сету. «Сетовость» необходима человеку, но, так же как и в бытии макрокосма, в гармоничной соподчиненности с иными силами Творца. Беда тому, в ком Сет выходит из повиновения Атуму-Ра, в ком он убивает Осириса, уничтожает творческую силу Гора. Если же Сет пребывает

¹ И.Г. Лившиц. Сказки и повести... С. 128.

в человеке в роли, отведенной ему его Божественным Отцом Атумом, тогда его сила и необходима, и плодотворна.

Когда речь у нас пойдет о египетской антропологии, о принципе свободы воли, мы узнаем, что человек в Египте ни в малой степени не переживался как пассивное игральное божественных сил. Он сам, собственным волевым импульсом, определял для себя путь добра или путь зла, иными словами — сам подчинял в себе Сета Атуму, творя добро, и убивал Сетом Осириса, творя зло и неправду. За свой выбор он и судился Осирисом на страшном посмертном суде.

В самой глубокой письменной древности Египта, при I династии, титул цариц включал фигуру: «та, что взирает на Гора и Сета»¹, то есть на царя, который считался воплощением обоих «детей Атума». Титул этот встречается вплоть до Нового Царства [Urk. IV. 224, 16]. Вряд ли эта формула возникла вместе с сакральной монархией. Скорее всего, до царей и, очень возможно, одновременно с царями Египта так воспринимали любого человека, по крайней мере любого мужа. В жреческих титулах, в именовании царских чиновников и местных династов мы время от времени будем находить формулы «примиритель двух богов» (*ḥtp ntrwj*), «соединитель двух людей» (*ḥnm rhwj*) [Urk. IV, 1439, 5—6], «тот, кто облачает двух владык» (*dbz nbwj*), «наследный князь по пове-

¹ J.G. Griffiths. The Conflict... P.121. H.Gauthier. La titulature des reines des dynasties memphites // *Ann.Serv.* T.24 (1924). P. 198—209. R. Weill. Notes sur l'histoire primitive des grandes religions Égyptiennes // *BIFAO.* T.47 (1948). P. 83.

лению двух владык». Скорее всего, под «двумя владыками» подразумеваются Гор и Сет. О царствовавшей «фараонессе» Хатшепсут один из панегириков провозглашал: «Ты правишь страной, как сын Исиды (*m. e. Гор*) и силен, как сын Нут» [*Urk. IV. 366, 4—5*]. В «Текстах Пирамид» мы не раз встречаем формулу единства человека с Гором и Сетом и взаимную зависимость судеб ищущего воскресения умершего и этих божественных личностей: «Ты шествуешь — Гор шествует; ты глаголешь — Сет глаголет» [*Pyр. 798a*]. Восстановление божественной гармонии оказывается не отвлеченной теологуменой и тем более не проекцией политики в религию, но важнейшим условием личного спасения — нравственной гармонизацией личности.

В X номе Верхнего Египта (Дендера) до самого позднего времени Гор и Сет почитались как единое божество, божественная двоица (*'ntjwj*). Греки именовали его *'Ανταϊός*, египтяне — *Hrwj. ff*. Его изображали существом с человеческим торсом, но с двумя головами геральдических животных Гора и Сета (см. рис. 32 «Гор и Сет, почитаемые как единое божество»). *Hrwj. ff*, «Тот, кто с двумя ликами», появляется в «Книге Врат» и в «Книге Амдуат». «Две противоположности, силы добра и зла, Гор и Сет, примирены и теперь образуют одну фигуру», — констатируют в связи с этими заупокойными текстами Александр Пьянков и Наташа Рамбова¹.

В египетской литургии и магии примирение, исцеление и воссоединение Гора и Сета надолго останется

¹ A. Piankoff; N. Rambova. The Tomb of Ramesses VI. // Bollingen Series, 40, 5. New York, 1954, p. 40. — fig. 65, p. 209.

парадигмальным образом восстановленной целостности и единства.

«Подойди к этим жертвам... — (возглашал священник) —

Известно мне небо, известна мне земля,

Известен мне Гор, известен мне Сет.

Гор умиротворен возвращением Ока своего.

Сет умиротворен возвращением яичек своих.

Я есмь Тхот, умиротворяющий двух богов,

Приносящий должным образом жертвы...» [P. Chester-Beatty IX, rt. I, 3—5].

«Горе, породившее смуту, — нет его более! Все боги пребывают в довольстве.

Я вернул Гору Око Его, поместил Око *wđzt* на место его.

Я вернул Сету яички его.

И умиротворены оба владыки руками моими»¹.

В магическом тексте Нового Царства мы вновь встречаем тот же мотив, но преподанный уже по законам магии: «Если не будет слушать он то, что я велю ему, я не дам Гору Ока Его, я не дам Сету яичек его никогда» [P. Leiden I, 343; 345 rt. XXVII, 3—4].

Тексты на этот сюжет можно приводить до бесконечности, начиная с глубочайшей древности и вплоть до последних веков египетской религии². Некоторые из них приобретают даже «геополитический аспект», когда Гору при умиротворении во владение дается Египет (*Kmt*), а Сету — пустыня, «красная земля»

¹ E. Otto. Das Ägyptische Mundöffnungsritual.// Ägyptologische Abh. 3. Wiesbaden. 1960. Bd. 1, S. 190—191; sc. 71, t.5.

² Pyr. 535a-b; 946 b-c; CT. V, 73, k, 76a-b; 120b; Urk. V. 181, 13.

(*dšrt*) [P. Sallier 4. IX, 4]. Земная жизнь и посмертная судьба египтянина в огромной степени была связана с тем, сможет ли он умиротворить в себе как должно, как было во время оно, божественную двоицу — Гора и Сета.

Когда, начиная с эпохи Рамессидов, имя Сета в народном сознании Египта начинает все теснее соединяться с абсолютным злом, в литургических и магических формулах, где до того употреблялась божественная двоица Гора и Сета, имя Сета подменяется иными — Тхота, Геба или других божественных лиц¹. Тогда же кастрация Сета из символа превращается в литургическую реальность при жертвоприношении быка Сета, чего раньше никогда не бывало [P. Jumilhac III, 18—21; XX, 15—18]. На большом пилоне эллинистического храма Исиды на острове Филе начертано следующее обращение царя к сестре-супруге Осириса: «Возьми себе семенники (*smztj*) неприятеля брата твоего, яички (*bkztj*) Злобного»². Восстановление полноты и целостности Сета, то есть то, что ранее называлось «умиротворение», больше не предполагается. Принесенный в жертву бык Сета более не вкушается богами и душами праведных, «жертва, — как сообщает Плутарх, — должна быть не любима богами, но ненавистна им». Потому-то жертвенный бык «проклинается и после заклания отдается чужеземцам». «Раньше его туша выбрасывалась в реку», — добавляет херонеец [Is. Os. 31].

¹ H. te Velde. Seth... P. 66—67; H. Kees. Horus und Seth... S. 82.

² H. Junker. Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä. Wien, 1958. S. 3. В храме Птоломеевского времени в Эдфу Гор, страж входа в святилище, держит в руке яички Сета.

Древний образ восстановленной божественной гармонии становится понятным все меньшему числу египтян. Быть может, именно попыткой восстановить это древнее знание можно объяснить начертание на черной гранитной плите по повелению царя XXV династии Шабаки (800-е годы до Р. Х.) текста III тысячелетия, повествующего в деталях об этом умиротворении. Сослужило ли свою службу сокровище, превращенное со временем в мельничный жернов, мы не знаем. Но безусловно, уже вполне вытесненное из повседневного обихода к Саисской эпохе, знание о необходимости не уничтожения сил разрушения, но подчинения их созидательному началу не изгладилось вовсе из человеческого ума. Намеки на него мы находим у Платона, довольно определенно говорит об этом Плутарх. И наконец, многообразные гностические секты, переосмыслив древнее знание, превратили его в учение об автономной и амбивалентной природе зла, бесконечно далекое от своего древнеегипетского прототипа.

Но какой бы ни была дальнейшая судьба этой интересной теологумены, есть все основания прислушаться к мнению Хермана те Вельде, считающего предание об умиротворении Гора и Сета «с феноменологической точки зрения записью древнейшего Откровения»¹.

УНИЧТОЖЕНИЕ ЗЛА

Рассказывая Клее о глубинном смысле Осирического предания, херонейский мудрец, как о чем-то весьма сокровенном, писал о судьбе зла: «Сложны исток

¹ *Te Velde. Seth...* P. 80.

и строение мира из-за противоположных и при этом не равномогущих сил: превосходство остается за лучшей, но и злое начало не может погибнуть совершенно, так как оно присуще значительной части тела и значительной части души Всеобщего и постоянно ведет упорную борьбу с лучшей силой» [Is. Os. 49]. Плутарх безусловно знал что-то о спасении Сета после суда между ним и Гором, и злом он именовал именно его — Сета-Тифона. Плутарх верно подчеркивал иерархическую подчиненность Сета Гору после суда и верно же указывал на то, что Тифон не уничтожается, но сохраняется, объясняя это тем, что «зло присуще значительной части тела и души Всеобщего». Здесь, в последнем объяснении, нетрудно заметить логический изъян, вообще свойственный греческой и дохристианской эллинистической мысли в объяснении зла. Добро и зло хотя и не равносильные, но вечные качества, а потому не только добро, но и зло извечны, неустранимы и, следовательно, или проистекают из одного источника, который, в противоположность здравому смыслу, «дает и горькую и сладкую воду», или имеют независимые друг от друга два вечных источника, двух демиургов — Демиурга Добра и Демиурга Зла.

Иное понимание природы зла, исключаящее какой-либо дуализм, предложит вскоре соплеменник Плутарха, другой великий греческий мудрец, одухотворенный уже христианским мирозерцанием: «Превосходство величия силы Добра таково, что Оно и тому, что в какой-то мере его лишено, дает силы восполнить недостаток Себя до полного к Нему причастия. И если уж осмелиться сказать истину, то и то, что борется с Ним, и существовать и бороться может лишь Его си-

лой. Более того, скажу коротко: всё сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра, а поскольку лишается Добра, не представляет собой добра и не существует»¹. По мысли афинского епископа, зло есть не какая-то особая качественность, но простое отсутствие блага, простое и абсолютное небытие. Это определение — пример совершенного теологического дискурса.

В Египте богословие было не дискурсивным, но образным, и зло, зло безусловное, как правило, получало здесь облик змиев — облик, хорошо известный многим народам (ведийский Вритра, хеттский Иллуянка, вавилонская Тиамат, наконец, библейский змей, виновник грехопадения Адама и Евы). Не следует думать, что в Египте змей был однозначным образом зла. Нет, египтяне знали многих послушных божественной воле змеев. Например, кобра — урей царского венца *j'rt*. Но есть целый каталог имен змиев и змей, которые уже в «Текстах Пирамид» считались заклятыми врагами Бога и умершего и подлежали полному уничтожению. Притом их истребителями часто выступают в паре примиренные Гор и Сет.

«Ра восстает против тебя. Гор напрягает девять луков *Swonx* против этого духа, вышедшего из недр земли с отрубленной головой и отсеченным хвостом, против змея *dsr* именем *ddi*, сына Белкет-хету. Повернись вспять, обратись назад, о змей *hfnw*. О змея *hfnnt*, внемли *Smu*, внемли земле, внемли отцу твоему Гебу. Если ты не будешь слушать Его, то услышишь ты шипение его клейма на главе своей. О змей

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 4.20. Русский перевод. СПб., 1995. С. 147.

Сериу, уползай в землю, распрями хвост свой. Если поднимет Тети руку свою против тебя, умрешь ты; и если разрушит тебя рука Тети — ты не будешь жить. Мои пути водные — это твои пути водные, — глаголет Шү. Шү стоит над путями твоими. Повернись вспять! Обратись назад! Пальцы Тети, хватающие тебя, — это когти Мафдет, обитательницы Дома Жизни. Да подвергнешься ты оплеванию! Пади! Удались! Скройся! Зарубит тебя Гор — и не будешь ты жить! Рассечет тебя Сет — и ты не восстанешь!» [Pur. 673— 678].

Речение 385 «Текстов Пирамид» из гробницы Тети, которое мы только что привели как один из древнейших заговоров против таинственных змиев и змей, ничего общего, кроме образного подобия, с обычными змеями не имеющих, прекрасно показывает и страх, и отвращение, которое испытывал египтянин при мысли о возможности встречи с ними. Тем более что имена этих змеев — «детей Геба» значимы. Имя змея Сериу (*srjw*) происходит от глагола *srj* —отделять, разрезать, т. е. это и рассеченная змея, и, если вспомнить любимую египтянами игру созвучиями, и дух-разделитель. Имя змеи Хефененет (*hfnnt*) имеет древнейший семитический корень, известный с I династии, — «бесчисленное множество» [Wb III, 74]. Евангельское «легион имя мне, потому что нас много» [Мк. 5, 9] поразительно подходит для этого древнейшего имени.

Наконец, богиня Мафдет (*mzfdt*), когтями которой пугает змея 385-е речение, это не кто иной, как симпатичный хищник из породы циветт — генетта (*Genetta genetta*), очень быстрый и изящный зверек, который охотится в том числе и на змей, широко распростра-

ненный по всей Северной Африке и заходящий на Пиренейский полуостров. Мафдет — божественный образ, сливающийся с Исидой и Хатхор, — до конца египетской религии почиталась как защитница от всякой нечисти.

Но кроме когтей генетты-Мафдет умершего от злобных духов охраняет также оружие Гора и Сета. Былые соперники готовы совместно бороться со злом. И 385-е речение здесь отнюдь не исключение. Борцами со злом, угрожающим умершему, Гор и Сет предстают и в *Рур.* 685 а—b, и в *Рур.* 1264b. Поздние тексты вполне продолжают эту древнюю традицию:

«Гарпун свой Гор бросает в тебя. Острогой своей Сет пронзает чело твое» [*P. Bremner-Rhind IV, 30, 5*].

«Железная булава повергается на голову твою. Гор возносит ее, и Сет низвергает тебя» [*P. Mag. Harris X, 8*].

Кто же были эти таинственные змеи, которых не щадили ни Гор, ни Сет и от которых надеялись уберечься египтяне острыми когтями стремительной Мафдет? В поучении царевичу Мерикара, произведении I Первого переходного периода¹, старый царь наставляет своего сына:

¹ Этот замечательный памятник Гераклеопольской династии Первого переходного периода (XXII—XXI века до Р. Х.) сохранился на трех папирусах второй половины — конца XVIII династии, т. е. Нового Царства — *P. Ermitage 1116A*; *P. Moscow 4658*; *P. Carlsberg 6*. Многочисленные ошибки писцов, по нашему мнению, свидетельствуют о том, что списки делались с текста существенно более древнего, язык которого писцы Нового Царства уже не всегда понимали. Специальное исследование этого памятника — *А.Е. Демидчик. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии.* — СПб.: Алетей, 2005.

«Окружены божественной заботой люди, паства Бога.

Для них сотворил Он небо и землю,
 Для них покори́л Он чудовище водное,
 Обделал Он дыхание в ноздрях их — дабы жили они.

Они — образы Его, вышедшие из тела Его.
 Для них сияет Он в небесах;
 Для них сотворил Он растения и скот, птиц и рыб — дабы питать их.

Для них порази́л Он врагов Своих, уничижил чад Своих, когда замыслили они мятеж.

Для них сотворил Он свет дня, и плывет Он в небесах, дабы видеть их (людей).

Воздвиг Он храм Себе вокруг них (может быть, это сотворенный мир Божий — *Авт.*),

Когда плачут они — Он внемлет им.

Сотворил Он правителей для них от яйца (т. е. от чрева матерного — *Авт.*),

Вождей, укрепляющих спину слабого» [*Merikara*, 130—136].

«Чудовище водное», или «крокодил вод», «ужас вод» (если буквально переводить иероглифы Эрмитажного папируса 1116А и Московского папируса 4658), это чудище, которое Творец Атум-Ра покори́л *ради людей*, — что это такое (см. рис. 33 «Борьба солнца с крокодилом»)? «Враги Божии» и «чада Божии», замыслившие на Бога мятеж и уничиженные за это, — кто они?

Иногда полагают, что это сами люди¹, но вряд ли контекст поучения позволяет делать такой вывод. Вся

¹ *M. Lichtheim. AEL, I. P. 109.*

логика только что процитированных строк выстраивается с целью убедить наследника престола, которому предстоит воспринять верховную власть в смутное и лукавое время, что надо заботиться о людях, охранять людей, ибо о людях заботится, питает и охраняет их Сам Бог. Бог определяет правителей для людей, чтобы правители служили людям, укрепляя слабых и немощных. Великая политическая максима, что не народ для царя, а царь для народа, высказана в поучении царевичу Мерикара с исчерпывающей ясностью.

И вот в этой логике повествования совершенно неуместно говорить о наказании и уничтожении людей Богом, хотя действительно такое предание в Египте имелось («Книга Небесной Коровы») и в свое время будет нами разобрано. В исследуемых же ныне строках поучения акцент делается на ином: Вот видишь, Бог не пожалел присных Своих, детей Своих, когда замыслили они мятеж и восстали на творение Божие, не пожалел Он и чудовище водное, враждебное человекам, — так и ты не жалея близких своих, родственников своих, если враждебны они народу, данному тебе Богом. Уподобляясь Богу, поддерживай руку слабого, а не руку родственника твоего.

Кто же эти «родственники Бога», которых не пощадила Творец ради человека? «Тексты Пирамид» описывают их как детей Геба, только что цитированное поучение — «Детьми Бога». В 175-м речении «Книги Мертвых» они именуется «детьми Неба (Нут)»:

«"О Тхот, что произошло через божественных сынов Нут? Начали они брань, учинили они буйство, соделали несправедное, разожгли мятеж, устроили повонше, воздвигли үзилище. Умалили они великое до мало-

го во всем, что сотворил мы. — Яви же свое величие, о Тхот". — Так глаголет Атум» [BD 175, 2—6].

Семнадцатое речение Книги Мертвых [BD 17, 4—7] дополняет этот образ взбунтовавшихся чад Божьих, характерно именуя их «детьми бессилия» — *msw bdšt*:

«Ныне воплотились все слова Господа Всяческих: Был Я Атумом, когда один пребывал в Нуне. Был я Ра в Его славных проявлениях, когда начал Он править тем, что сотворил.

— Что это?

Это Ра, когда начал Он править тем, что сотворил, когда начал Он являть Себя царем еще тогда, когда не созиждались столпы небесные (букв. — «опоры Шу»), когда пребывал Он еще на холме Хмуну (Гермополь), когда поразил он детей бессилия на холме Хмуну.

— Я — Великий Бог, создавший Себя Сам» [BD 17, 4—7]¹.

Интересующий нас текст сохранился на папирусе Небсени (*Brit. Mus.* № 9, 900, sheet 13), да и то с некоторыми небольшими лакунами, но он крайне важен для выяснения сущности «детей Нут», «детей бессилия». Трудно сомневаться в том, что и 17-е, и 175-е речения «Книги Мертвых», и «Поучение Мерикара» имеют в виду одних и тех же врагов. Детерминатив к *msw bdšt* — змея, кобра с раздутым капюшоном, и это ясно показывает, что змеи «Текстов Пирамид» и иных заупокойных текстов и дети Нут, дети бессилия суть од-

¹ Специальное исследование по поводу «детей бессилия» в 17-й главе «Книги Мертвых» — Н.А. Тарасенко. *Bdšt* в 17-й главе «Книги мертвых»: К вопросу о магии имени в Древнем Египте // *Asiatica*, вып. 1. СПб., 2005.

ни и те же сущности. Да и в «Текстах Пирамид» их именуют детьми Геба, который, как известно, супруг Нут. На то, что «дети бессилия» — это «враги Ра», указывает и Р. Фолкнер¹.

Для нас также весьма важно, что разлад произошел задолго до убийства Осириса, рождения Гора и Сета. Эти драматические события имели место «до Исида», когда мир еще не был создан в его полноте. В самый момент начала творения, когда Атум-Ра, выйдя из инобытия Нуна, пребывал на первохолме, в этот самый момент Он поразил Своих чад, восставших на Него. «Чадами бессилия» названы они потому, по всей видимости, что не могли устоять против Творца и были повержены, лишены силы творить зло. А может быть, бессилие — это результат своевольного разрыва со своим Отцом Атумом, ибо вне Бога нет ни силы, ни самого бытия? Так полагал, как мы помним, Дионисий Ареопагит, и нет ничего невероятного в том, что за несколько тысячелетий до афинского епископа подобные же мысли могли рождаться и у египтян. По крайней мере, образ «дети бессилия» из пятой строки папируса Небсени дает право высказать такое предположение.

Итак, разлад, «мятеж» произошел еще до творения мира и в начале творения был пресечен. Но кто же тогда мятежники, если до творения, как многократно подчеркивают разновременные египетские тексты, Атум «*один*» пребывал в Нуне?»?

В тексте, на который нам не раз уже приходилось ссылаться, посвященном как раз борьбе Творца со злыми змеями — «сынами противления», в папи-

¹ R.O. Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962. P. 86.

русе Бремнер-Ринд (*Brit. Mus.* № 10188), язык которого напоминает «Тексты Пирамид», хотя сам папирус и датируется 310 г. до Р. Х.¹, так рассказывается о появлении этих страшных существ:

«Глаголет Господь Всяческих: ...«Много существ вышли в бытие из уст моих до того, как вышла в бытие Нут, до того как вышел в бытие Геб, до того как была сотворена земля и созданы все пресмыкающиеся на ней» [*P. Bremner-Rhind XXVI*, 21].

Существа, вышедшие из уст Творца «до творения Геба и Нут», — это духи, энергии Божьи, и, как мы узнаём из многих памятников, некоторые из этих энергий — «детей Божьих» — «учинили мятеж» и в результате стали «чадами бессилия». Но бессилие духов противления не есть бессилие полное. Тогда они были бы не опасны ни живым, ни мертвым. Но всё, что мы знаем об этих змеях, указывает на иное: они крайне опасны, от них надо защищаться, их надо изгонять. «Бессильные» в абсолютном смысле, в сравнении с единственной истинной силой — Богом, духи эти весьма сильны в тварном мире. Огромную энергию, которой они обладают как чада Божии, они используют во зло, ради разрушения, разделения, полного уничтожения людей и иного творения. Потому-то с ними и ведёт Творец и каждое преданное Ему творение беспощадную борьбу.

¹ Исследователь и переводчик текста на английский язык Джон А. Уилсон указывал, что «в тексте делается преднамеренная попытка сохранить язык на два тысячелетия более древний, чем возраст самого манускрипта. Нет никакого сомнения, что первоначальный материал памятника восходит к довольно раннему периоду». — *ANET*. P. 6.

В «Текстах Пирамид» этих змей заклинаяют вернуться в Нун, слиться вновь со своим источником и больше не вредить творению Божьему»: «**Сгинь, о змей, вышедший из земли! Сгинь, о огонь, вышедший из Нүна! Сгинь, үползи!**» [Pyr. 237]; «**Үползай назад в Нүн!**» [Pyr. 2257].

В папирусе Бремнер-Ринд, так же как и во многих других памятниках начиная с конца Древнего Царства, главному змею-богоборцу усваивается имя Апоп (*ꜥꜣꜣ*). Зигфрид Моренц именует Апопа «бессмертной первоначальной силой, которая может быть отброшена, но не уничтожена»¹. Апоп еженощно сражается с Ра, пытаясь не пустить Его осветить мир мертвых, а затем и мир живых, еженощно побеждает его Ра, но на следующую ночь возобновляет змей свои попытки. В «Текстах Пирамид» имя «Апоп» не употребляется, скорее всего потому, что в этих ритуальных текстах предпочитали называть эту сущность иными именами. Позднее же об этом, по слову Р. Фолкнера, «архинедруге Ра»² вспоминают египтяне весьма часто.

«**Когда сильные в чүдотворении (*хекау*) боги глаголали, сама сүть чүдотворения была явлена, и было приказано им үничтожить врагов Монух (*Атума-Ра*) всемошной силой нү речений. И послал Я тех, кто вышли в бытие из плоти Моей, победить этого злобного врага. — Один он брошен в пламя, Апоп, с ножом, вонзенным в главү его» [P. Bremner -Rhind XXVI, 21].**

«**Вот что Атүм соделал. — Ра прославлен. Мятужник низвержен. Да сойдешь ты вниз, да не под-**

¹ S. Morenz. Egyptian Religion. New York. 1996. P. 168.

² R.O. Faulkner. Book of the Dead. London. 1972. P. 190.

нимешься ты вверх. Да будешь скован ты силой слова, дабы был ты бессилен. Отец мой оправдан пред тобой, и я также оправдан пред тобой. Я изгоняю тебя именем Ра! Я разрушаю тебя именем Ахти.

Боги Девятирицы Ра глаголят, когда отвергатащают они брань Апопа на Ра: Глава твоя отсечена, Апоп, после того как рассечены извивы тела твоего. Нет тебе пути на ладью Ра, не выйдешь ты враждебно супротив корабля Бога. Огненный ветер низойдет на тебя из области мертвых. Мы обрекаем тебя на уничтожение!» [BG I, 120—125].

Эти тексты скорее говорят об истреблении и совершенном погублении врагов Ра, но нам нельзя забывать, что зловерные змеи суть не какие-то внеположенные Богу сущности, но Его взбунтовавшиеся энергии. Египтяне III тысячелетия до Р. Х., кажется, чувствовали это лучше, нежели их соплеменники тысячелетие спустя. И поэтому они предпочитали говорить о *возвращении* энергий к Божественному источнику, о превращении их в силы, то есть об их обезличивании в Нуне, нежели об уничтожении их. Но, с другой стороны, для Египта обезличивание — это и есть смерть, уничтожение. Забвение имени — страшнейшее посмертное наказание. Кроме того, остается открытым вопрос: может ли быть, по египетским представлениям, вполне уничтожена личность? Не будет ли личностное начало энергии, когда-то пытавшейся отделиться от Источника Жизни, само отделенное от своей силы, вернувшейся к Творцу, вечно страдать в *бессилии*? А страдать — значит быть. Отсюда и образ огненных ям, моря огня, в котором Апоп и его присные духи будут мучиться «во веки ве-

ков», после окончательной победы над ними Атума-Ра, Гора и Сета:

«Глаголят боги, обращаясь к Апопу (носящие жезлы жизни и могущества, опирающиеся на посохи белого золота [*dʿmw*]): „Да будет земля отверста для Ра! Да будет земля затворена для Апопа. О обитатели инобытия, которые пред лицом западных, которые в области мертвых, поклоняйтесь Ра, изгоняйте врагов Его, спасайте Единого Великого (Осириса) от враждебной плоти (Апопа). Эй! Падите ради Ра, враги Ра!“» [BG I 130—132].


«Глаголет Первый из Западных: прииди ко мне, Сын Мой Вышний (Гор), дабы спас Ты Меня от тех, кто воинствуют против Меня, и дабы мог ты отдать их тому, кто владычествует разрушением. Тот это, кто хранит ямы огненные» [BG I, 203—204].

«Глаголет Вышний (Гор) этим богам: схватите врагов Отца Моего, ввергните их в ваши ямы огненные за те злобные деяния, какие свершили они против Великого Расслабленного (Осириса), породившего Меня» [BG I, 213—214].

В какой-то степени судьбу Апопа помогает понять символическое уподобление этому «архиврагу Ра» вполне материальных врагов царя египтян. Когда враги появлялись на границах Египта, они уподоблялись Апопу, а победа фараона воспроизводила триумф Ра. Уже не раз цитировавшийся текст папируса Бремнер-Ринд, характерно наименованный «Книга познания творений Ра и гибели Апопа» вполне подтверждает распространенность этого уподобления:

«Ты должен говорить, когда ввергаешь его в огонь:

Ра торжествует над тобой, о Апоп! Гор торжествует над супостатом Своим! Его Величество, Государь, да будет он жив, невредим и здоров, торжествует над врагами своими» [*P. Bremner-Rhind, XXVIII, 14*].

Враги царя, заговорщики и бунтовщики, уподоблялись древнему змею, восставшему на Ра. Глагол *sbj* — бунтовать, существительное *sbjt* — бунт подчас писались с детерминативом  — змей с вонзенными в него ножами. Прообразом всех мятежей была борьба Апопа с Ра. Царь разнообразно поступал с поверженными врагами: одних он обращал в рабство, то есть лишал возможности впредь свободно творить зло, других лишал жизни, и изображения казненных мятежников, безусловно сакрально значимые, встречаются с додинастики, наконец, у третьих фараон отбирал не только эту земную жизнь, но и личность, повелевая забыть имя всякого, кто бунтует против (*sbj r*) своего бога. Такое повеление: «пусть имя его не вспоминают» — дает, например, царь Нуб-Хепер-Ра Антеф (1675—1665) в коптском декрете относительно своего врага — Тети, сына Минхотепа, бунтующего против (*sbj hr*) него¹.

Преступления, о которых здесь идет речь, это всегда преступления против божественного порядка устроения мира, против Маат, против богов, царя, храмов, иначе говоря, это — святотатства. Первым же святотатцем и преступником божественных законов был Апоп, чудовище вод, непослушное своему Отцу. Каждый преступник Маат, будь то дух или человек, есть сын Апопа, и с ним должно поступать так, как Ра по-

¹ См. Текст декрета в *W.M.Fl.Petrie. Koptos. L., 1896. Tabl. VIII. P. 40—41. Русский перевод (О. И. Павловой) в ИДВ ТД. С. 50—51.*

ступил с самим Алопом. Скорее всего, не прав З. Моренц, когда говорит о неистребимости силы этого древнего змея. Египтяне думали иначе. Космическое солнце — естественная икона Бога — символически подвергалось опасности от Алопа каждую ночь, но в абсолютном вневременном, вечном бытии одоление Алопа произошло *в начале*, «*во время оно*». *Время и вечность, должно быть, четко различались в Древнем Египте, и то, что еще должно было произойти во времени «в конце времен», в вечности произошло «в начале».*

Древнему религиозному сознанию была присуща почти утраченная ныне нами способность к нелинейному переживанию временной протяженности. Вечность охватывала время со всех сторон, как толща воды охватывает пузырек воздуха. В вечности predetermined уже свершилось (вспомним апокалиптический образ Христа как «*Агнца, закланного от создания мира*» [Откр. 13, 8], а отнюдь не при кесаре Тиверии). Но во времени оно еще должно быть и должно завершить собой время. Поэтому ритуальные действия египетского иерея одновременно воспроизводили собой и уже бывшее *во время оно*, и то, что еще должно было быть. Зло, уничтоженное в вечности, существует «внутри пузырька воздуха» во временном мире. Священнодействие потому и может победить зло в этом мире, что оно уже побеждено в вечности.

Но в вечности, в Нуне нет ничего, кроме Бога, и это, как мы помним, специально подчеркивают египетские тексты, когда касаются теогонии и космогонии. А Бог по природе Своей благ. Откуда же в вечности зло? Нам остается только предположить, что египтяне появление зла, Алопа, соединяли не с самой вечностью, но

с гранью перехода от инобытия к бытию. Именно в то мгновение, когда потенциальные силы Божии преобразуются в деятельные энергии и в беспредельности божественного сверхбытия, создается «пузырек» тварного мира, в Творце обнаруживается и немедленно от Него отсекается зло. Тема хорошо известная многим позднейшим религиозным традициям (например, христианская апокрифика, Коран 7. 10—16).

Египетские памятники именуют это зло «детьми Бога», то есть Его порождениями. Это — не случайная, ничего не значащая обмолвка. В сыне пребывает и дает ему жизнь семя отца. Они оба имеют одну суть. Восточная поэтика нередко использует понятие сыновства и как метафору — сыны противления, сыны соблазна, сыны дня, сыны тьмы, — но метафорический ряд не исключает и ряда буквального понимания. Евангелист Лука сообщает нам такие слова Иисуса из беседы Его с саддукеями: «Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых <... > равны Ангелам и суть сыны Божии» [Лк. 20, 35—36]. Ясно, что если воскресшие из мертвых люди достигают богосыновства и притом — равенства Ангелам, то и Ангелы суть «сыны Божии». Этой экзегезе вполне соответствуют многочисленные места ветхозаветных книг Бытия и Иова, в которых сынами Божьими именуются вовсе не положительные библейские персонажи духовного мира, а падшие ангелы, как в рассказах о причинах потопа [Быт. 6, 2—4] или о беседе Господа с сатаной [Иов 1, 6; 2, 1]. Тут метафорой понятие «сын Божий» не объяснить никак.

Вместе с тем хорошо известно, что в древнейшей части Библии, составленной до Вавилонского плена, по-

нения «ангел» (евр. «малак», «вестник») и «Бог», от имени Которого он приносит весть, часто не различались. Так, в Быт. 31, 11—13 ангел называет себя Богом, а в Быт. 16, 7—13 видевший ангела называет его Богом. Подобных примеров немало в Пятикнижии [Быт. 22, 11—14; Исх. 13, 21; 14, 19; Числ. 20, 16 и др.]. Явившегося Моисею в горящей купине автор «Исхода» именует и Богом [Исх. 3, 4], и Ангелом Господним [Исх. 3, 2] буквально в соседних стихах.

Все это позволяет предположить, что на Древнем Переднем Востоке под понятиями «сын Божий» и посланник-малак понималось не совсем то, что в современных авраамических религиях под понятием «ангел», вернее, не только то. По каноническому христианскому учению Ангелы — это личные духовные существа, сотворенные Богом и возвещающие Его веления. Но в древности, по всей видимости, сынами Божьими назывались в первую очередь не творения, но силы и энергии Творца, то есть то, чему в греко-византийском богословии позднее будет усвоено понятие «нетварные энергии». «Энергии не обусловлены существованием тварного, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие всё существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог тем не менее проявлял бы Себя вне Своей сущности, как солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет», — писал знаток учения о нетварных божественных энергиях Владимир Лосский¹.

¹ О нетварных энергиях в Православии см. Главу «Нетварные энергии» в книге В.Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». М., 1991. С. 53—70. Цитата — с. 58.

Конечно, прямые параллели с восточнохристианской теологией египетских богословских воззрений далеко не всегда возможны, тем более в области понимания нетварных энергий, где апофатика явно превалирует над рациональным дискурсом. Но настойчивое употребление древними понятия сыновства к врагам Бога и избегание ими упоминаний тварности этих «сыновей», притом что о сотворенности людей и духов египетские тексты говорят часто, позволяет со всей осторожностью сделать предположение, что супостат Бога, страшный змей, которому Ра в образе кота аккуратно отрезает голову здоровенным «кухонным» ножом¹, — это отпавшая сила Божия, одна из нетварных энергий, изменившая своему источнику, а не тварь, вышедшая из послушания своему Творцу (см. рис. 34 «Ра в облике Кота убивает змея Апопа. Виньетка из Книги мертвых Хунефера. XIX династия»).

Видимо, не вовсе ошибался Плутарх, когда сообщал Клее, что у египтян «есть предание о том, как Апоп, брат Гелиоса (т. е. Ра. — *Авт.*), вступил в войну с Зевсом» [*Is. Os.* 36]. Диодор говорит, что «Зевсом египтяне называют ветер» [*Diod.* I, 12], то есть Амона. Как бы ни мифологизировал на эллинский манер Плутарх отношения божественных сущностей египтян, он, знающий и мудрый иерофант, не мог спутать тварь с Творцом. Апоп назван им братом Ра. Атум-Ра, если вспомнить гелиопольское космогоническое предание, исходит из Нуна. При некотором упрощении Ра может быть наименован свободно волящей твор-

¹ Иероглифический заупокойный папирус Хунефера — вельможи царя Сети I (около 1310 г. до Р.Х.). Британский музей 9901/8.

ческой энергией запредельного Бога Птаха-Нуна, изведенной (или рожденной) Им. Этим Сыном-энергией и творится мир. Но иной сын-энергия — Апоп восстал на своего Отца и был низвергнут ради создания мира и людей. В этом контексте становятся понятными слова поучения Мерикара, что ради людей поразил Бог «ужас вод» и «не пощадил чад Своих», и заклинания «Текстов Пирамид», повелевающие мятежной силе Божией, ставшей змеем, «уползти обратно в Нун».

Эта богословская модель весьма напоминает первоначальный зороастризм с его непримиримой бранью двух божественных близнецов — *Ангра-Маинью* (букв. Злой Дух) и *Спэнта-Маинью* (букв. Святой Дух), чад Ахура-Мазды¹, и указывает, что и до Зороастра подобные воззрения не были вовсе чужды религиозному сознанию.

Сын, как и в известной евангельской притче, может быть послушным отцу, а может быть и блудным, пожелавшим *отделиться* от него. В самый миг начала творения некоторые силы Божии отказались повиноваться своему Источнику и тем самым тут же отсекались от Него, «низвергнулись». Но то, что видится мигом из нашего мира, так как пребывает на грани мира, в вечности может быть сколь угодно протяженным (если понятие это вообще применимо для вечности) и охватывать творение «со всех сторон». Примиренные Гор и Сет сражаются с Апопом *в действительности*, а не в воспоминание когда-то бывших событий, и от исхода схватки зависит и судьба всего тварного мира, и по-

¹ См. Ясна 30, 3—6. Анализ текста: R.C. Zaehner. Dawn and Twilight of Zoroastrianism, 1961. — P. 50.

смертная участь умершего. Потому-то, кстати, сюжеты битвы со змиями и низвержения их обязательны в египетской заупокойной литературе во все три тысячелетия ее существования.

Разнонаправленность временных пространств, непростое соотношение времени и вечности характерны не только для египтян, но для многих древних культур. Их «окаменелости» можно без труда заметить в мифологиях современных неписанных народов. В самых архаичных сообществах, например у австралийских аборигенов, представления о времени и вечности наиболее развернуты и сложны¹.

С другой стороны, различные сравнительно поздние гностические, каббалистические и апокрифические версии о предвечном разладе в Боге обретают солидную предысторию в египетских представлениях о началах зла. Однако при всем сходстве и с верованиями неписанных народов, и с мистикой на периферии авраамических религий египетские представления отличны в некоторых важнейших позициях.

Во-первых, хотя зло возникает не в твари, но в Творце, оно имеет отношение не к Его сущности (Птах-Нун), но к энергиям.

Во-вторых, зло немедленно побеждается и низвергается (уничтожается) в абсолютном божественном бытии и продолжает свое существование только в тварном мире.

В-третьих, и в мире твари Алоп должен быть ниспровергнут и ниспровергается всякий раз, когда торжествует Маат. В конце времен победа над ним будет всецелой и окончательной.

¹ А. Зубов. История религий... часть 1. С. 206—208.

В-четвертых, человек вовсе не является только зрителем и объектом этого великого космического поединка Ра и Апопа. Пожалуй, самое существенное в египетском отношении ко злу, что роднит древних обитателей долины Нила с парсами, христианами и мусульманами, так это активная роль человека в битве божественных сил. Без человека полной победы над Апопом, над докосмическим злом быть не может.

В «Книге Врат» Ра обращается с призывом к умершим, то есть, по убеждению египтян, к истинно живым, победившим смерть:

«Крепко держите змея *Nwdj*, не освобождайте его, покуда Я прохожу мимо вас. Да будут скрыты руки ваши, и да будет тот, кого вы держите в узилище, лишен силы. Держите змея этого в узилище, дабы Мое пришествие в бытие пришло в бытие. Свяжите его, дабы слава Моя распространилась.

Заупокойные приношения им (державшим *Nwdj*) — суть слышание голоса Ра» [BG I, 238—241].

Зло самоопределилось помимо человека, но упраздняется оно не без участия победившего смерть человека, своей свободной волей избирающего жизнь и правду и отрекающегося от беззакония и небытия [Shab. 57]. Слышание слов Творца, которыми и приведен мир к бытию, естественная «пища» для такой твари.

Глава 7

СТУПЕНИ К БЕССМЕРТИЮ

ВОСКРЕСШИЙ ОСИРИС

Хотя каждый человек есть потенциальный победитель зла и смерти, он является таковым, по египетским представлениям, потому, что он есть одно с Осирисом. Осирис побеждает смерть и тлен животворящим оком Ра — Гора, а благодаря тому, что умерший сам является Осирисом, он может принять это «врачевство бессмертия»:

«Речение слов: Пробудись Осирис! Пробудись Пепи! Восстань и воссядь за жертвенный стол. Отряси землю, покрывающую тебя. Я иду, я даю тебе [Око] Гора. Да пребудет оно с тобою [...] <...> Выйди и прими из руки моей этот хлеб твой, о Осирис-Мерира (т. е. Пепи). Я — сын твой, рожденный тобою» [Рук. 1068—1069].

В этом коротком речении следует обратить внимание на несколько моментов.

Во-первых, имена умершего и Осириса, идущие сначала в параллельных рядах, затем сливаются в одно имя **Осирис-Мерира**. Мы знаем, что слияние имен — излюбленный египтянами способ указания на единую сущность ряда лиц (Агум-Ра; Ра-Гор-ахти, Птах-Нун и т. п.), и здесь он используется для утверждения факта единой божественной сущности Мерира-Пепи и Осириса. Не потому побеждает смерть и воскресает Пепи, что до этого победил с помощью Гора смерть Осирис, а потому, что сам Пепи есть и Гор, и Осирис. С особой ясностью единство с Гором подчеркивается в 94-м речении «Текстов Ковчегов», где умерший «великий врачеватель» Сен (XI—XII династия), похороненный в Эль-Берше (некрополь Гермополя), объявляет, что он — «сын Осириса, наследник Ёго звания, душа его крови... великая душа Осириса, которой воги повелели совокупиться с ним (т. е. с телом убитого Осириса)... Я создал Осириса из истечения плоти Ёго, из семени, которое изшло из его детородного члена при выходе в день, дабы мог он совокупиться с ним (с днем, т. е. ожить)» [СТ 94, II, 69—72]. Единство усопшего с Осирисом четко фиксируется в «Текстах Пирамид»: «Тело Твое (Осириса) — тело Унаса, Твоя плоть — плоть Унаса, Твои кости — кости Унаса...» [РТ 219, Руг 193 а-б]. И наконец, формула для умершего, известная с VI династии: «Гор, сущий в Осирисе».

Во-вторых, в речении говорится: «отряси землю, покрывающую тебя». Но на мумии царя Пепи не могло быть никакой земли. Она наверняка покоилась в драгоценном кедровом ковчеге, который был постав-

лен в каменный гроб, расположенный в погребальном покое пирамиды. Это упоминание «земли» (*t3*) есть ещё одно свидетельство того, что «Тексты Пирамид» отнюдь не создавались для конкретного случая погребения именно этого царя и вообще не предназначались исключительно для царских погребений. В простые земляные могилы опускали в Египте тела простолюдинов, так хоронили своих близких и люди глубокой древности, палеолита, неолита¹. Именно так похороненным людям при воскресении надо было «отрясать землю». Формула *Pur. 1068b* еще раз свидетельствует нам глубокую древность и совсем не исключительно царскую принадлежность многих речений, составивших корпус «Текстов Пирамид».

Но самое главное, что, в-третьих, о воскресении умершего Осириса и о воскресении умершего-Осириса (здесь — Осириса-Мерира) говорится как о божественном всемогущем восстании. Умирает человек — воскресает Бог. Отсюда слова «восстань и воссядь». За восстанием из мертвых следует восшествие воскресшего на царский престол (см., напр., РТ 213), ибо он и Осирис — одно. В многочисленных изображениях мы видим Осириса, облаченного в царские одежды и регалии, увенчанного короной, с жезлом-скипетром и плетью в сведенных на груди руках (рис. 35. Царь Сети I (1304—1290 до Р. Х.) в образе Осириса. Перед ним жрец, воскуряющий ладан, и Исида. Абидос, храм Осириса):

«Речение слов: Осирис, пробудись! Бог угнетенный, восстань! Воздвигни себя, о Боже! Сила Бога

¹ *J.H. Taylor. Death and the Afterlife in Ancient Egypt. L.: the British Museum Press, 2001. P.46—49. А.Б. Зубов. История религий... часть I. С. 64—68; 106—107.*

в теле твоём. О, Нейт, пробудись! Бог утомленный, восстань...» [Pyr. 2092—2093]

Куда же воскресает, восстает Осирис, где обретает он власть и силу? «Тексты Пирамид», равно как и более поздние памятники, единодушно именуют его «владыкой Дата (*d3.t*)» [Pyr. 8d]. Он омывается после воскресения в озерах Дата [Pyr. 372c; 1432b; 1530c; 2170a], которые суть «озера Осириса» [Pyr. 523c]. Дат, Дуат (*dw3.t*) — это область Ориона и Сириуса, это «подерюшье Нүт» [Pyr. 802b]. Осирис царит над обитателями Дата. И хотя Дат часто переводят как «загробный мир», «преисподняя», из суммы контекстов ясно видно, что это небесный и сверхнебесный мир, обитель блаженных, достигших вместе с Осирисом и в нем победы над смертью¹. Характерно, что корона, которой увенчан Осирис, — это белая корона «верхней страны», корона неба, отнятая у Сета после признания его неправым пред Гором.

«Слово *dw3.t* первоначально означало „сумерки“, „ночное небо“ и, безусловно, имело отношение к горнему миру», — указывает З. Моренц². С. Мерсер, посвятивший понятию *d3.t* специальный раздел в своих комментариях к «Текстам Пирамид», говорит даже о двух Дуатах — небесном и подземном, причем Осирис является владыкой только второго из них³. Комментируя

¹ Именно так понимают *d3.t* Уоллис Бадж и Герман Кеес: E.A.W. Budge. *Osiris and the Egyptian Resurrection*. New York, 1961. Vol. I, P. 100 fl.; H. Kees. *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*. Berlin, 1956. S. 61 fl.

² S. Morenz. *Egyptian Religion ...* — P. 207. K. Sethe. *Komm. I.* — S. 49—51.

³ Mercer PT. Vol. IV. P. 35.

245-е речение «Текстов Пирамид», Фолкнер указывает, что «Осирис правит в Инобытии, расположенном на много ниже звездного неба, где ныне пребывает царь»¹.

Во второй части 245-го речения небесное местопребывание царя Унаса действительно противопоставляется царству Осириса:

«Отверзаешь ты пребывалище свое на небесах среди звезд небесных, ибо ты еси Первенствующая из звезд, на плече Нут. Воззри же ты на главу Осириса, повелевающего воскресшими (*zhw*). Превываешь ты далеко от Него. Ты — не среди них, и ты не будешь среди них!» [Pyr. 251].

Если вспомнить при этом, что и в «Текстах Пирамид», и позднее умерший бесчисленное число раз именуется «Осирис-имярек» и сам становится *zh* и во главе всех *zhw* «звезд негибнущих», то местопребывание воскресшего Осириса становится вовсе непонятным².

А между тем мы здесь просто имеем дело с иным рядом символов, не солярных, но астральных. Оба эти ряда в Египте соединены в систему, и все же астральная религиозная символика сохраняет до некоторой степени свою автономию. Закатывается, уходит в инобытие на западе солнце, темнеет, погружается в сумерки восточная часть небосклона. И вот — загорается еще на не потухшем, закатном небе Венера-Веспер — Первенствующая звезда, а вскоре уже тысячами больших и малых звезд сияет ночной небосклон. Эта ежевечерняя

¹ R. Faulkner. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Oxford. 1969. P. 58.

² О Дуате см. подробное исследование — Н.В.Лаврентьева. Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). М., 2012.

мистерия являлась образом воскресения, «небесного восхождения» умерших. Как звезды восходят из ниоткуда на небо, так и умершие возвращаются из утомленности смертью к бытию, к жизни. Возможно, эта астральная символика воскресения когда-то была и самодостаточной, но к исторической эпохе Египта она уже вполне соединилась с символикой солярной.

На ночном небе нет солнца. Звезды сияют во тьме ночи. И в мире первообразов владение Осириса еще не просвещено подателем жизни Атумом-Ра. Когда же Осирис из рук Гора принимает в себя животворящее Око, он соединяется с Ра и оживает. И умершие с Осирисом, те, с кем он разделяет (т. е., иносказательно, — повелевает) мир смерти, обретают жизнь в сиянии солнца. Это — дневные звезды, ибо «ночи там не будет» [Откр. 21, 25]. Странный образ Апокалипсиса и 60-й главы книги Исаии: «Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется, ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего» [Ис. 60, 20] приоткрывает свой первоначальный поэтико-богословский смысл благодаря древним солярным и астральным образам, которыми египтяне старались выявить загробную судьбу «первенца из мертвых» Осириса. Первенствующая из звезд — Венера-Фосфор — как раз и есть звезда, сияющая на уже светлом утреннем небе, и оказывающаяся, таким образом, символом воскресения умерших из ночи смерти в мир божественного вечного дня.

Мир тьмы, ночи и смерти — это тот мир, куда брошен был Осирис Сетом, и одновременно это — мир «звезд негибнущих», ибо Осирису суждено не погибнуть, но восстать из мертвых Оком Гора. Распространенная ошибка современных исследователей Осириче-

ского предания в том, что они не отличают Осириса воскресшего от Осириса поверженного, убитого. А различие это происходит оттого, что сами египтяне мыслили мистерию Осириса сразу в двух планах — в плане земном, временном, где смерть еще пожинает свои поля, а день неотвратно сменяется ночью, и в плане вневременном, вечном, где смерти и ночи больше нет. С точки зрения временной победа над смертью еще предстоит, с точки зрения вечности она свершается «ныне и присно». Потому-то, видимо, «двоится» и Дуат. Во времени — это область «тени смертной», в вечности — блаженный мир добробытийности. Но и то и то есть Осирис.

В Новом Царстве, когда символ солнца начал кое в чем подчинять себе переживание первообраза божественного сверхбытия, Творец сходит в мир мертвых еженощно, а Дуат довольно устойчиво ассоциируется с мрачным миром мертвых, лишь на время оживающих под лучами животворного светила: «По всему Египту, по крайней мере начиная с Нового Царства, мы наблюдаем с небольшими отклонениями одну и ту же картину: Божественная энергия постоянно перетекает от жизни к смерти и от смерти к жизни», — пишет Александр Пьянков¹. Но этой новой тенденции так и не удалось отменить древнюю религиозную парадигму.

На излете египетской религиозной традиции, в I в. по Р. Х., Плутарх предупреждает благочестивую Клею:

«Многие люди подозревают, что святой и священный Осирис обитает в земле и под землей, где скрываются тела тех, кто, как полагают, обрел конец. Напро-

¹ A. Piankoff. *The Litany of Re. Egyptian Religious Texts and Representations*, vol. 4. New York, 1964. P. 11.

тив, этот Бог очень далек от земли и пребывает нетронутым, незапятнанным и чистым от всякой сущности, причастной разрушению и смерти. И для людских душ, которые облакаются в этом мире в тела и страсти, бывает сопричастие Богу только как образу туманного сновидения <...> когда же души освобождаются и переходят в невидимое, незримое, невозмутимое и непорочное обиталище, тогда этот Бог становится для них владыкой и царем, из-за него они как бы привязаны к несказанной и невыразимой для людей красоте, созерцают ее и ненасытно стремятся к ней» [Is. Os. 78].

Это примечательное рассуждение — отнюдь не неоплатоническая стилизация древнеегипетского предания. В иных богословских формулах египтяне постоянно говорят о том же самом — о блаженном и вечном посмертном бытии Осириса и о тех, кто сподобился стать им. Египетская формула для этого — единство Осириса и Ра. Ра — творец и податель нескончаемой жизни. Принимая Око Ра-Гора в себя, Осирис становится ее обладателем:

«Пронзрастают плоды на поле иновытия, где Ра озаряет тело Осириса. Когда восстаешь ты, созревают плоды, о Великий Бог, создатель яйца (т. е. тварного мира). Сверхаются жертвы зерном ячменя» [BG II, 125—126].

Само заупокойное жертвоприношение, где «всё, что ни приносится, — Око Гора», в данном случае зерна ячменя, — древний, еще неолитический символ победы над смертью и возрождения, уже есть явное свидетельство благодати мира Осириса — Дуата. Но не удовлетворяясь, по крайней мере с эпохи I Переходного периода, то есть со времени великой духовной сму-

ты, чисто ритуальными образами, египтяне начинают свидетельствовать свое величайшее упование по- смертного блаженства с Ра-Осирисом вполне явно.

Бесценным и древнейшим памятником этого «эксплицитного» свидетельствования является 1130-е речение «Текстов Ковчегов». Адриан де Бук, поместивший это речение в седьмой том своего замечательного издания «Текстов Ковчегов» (VII, 462—471), привел шесть списков текста на ковчехах Среднего Царства (все — около 2000 г. до Р. Х.). На четырех ковчехах речь идет от первого лица, на двух — от третьего. Особенность текста 1130-го речения — в постоянных переливах речи от умершего, сподобившегося воскресения, к Ра и Осирису. Переливы эти, безусловно, преднамеренные: самой своей структурой речение свидетельствует о сущностном единстве воскресшего человека с божественным Творцом бытия. «Умерший (в этом речении. — *Авт.*) отождествляется с Господом Всяческих, и не представляется возможным провести между ними убедительное разграничение», — указывал переводчик «Текстов Ковчегов» Р. О. Фолкнер¹.

«Я сотворил богов (т. е. духов) из истечения пота Моего, а людей из слез Ока Моего. Я сняю, и я зрим каждодневно в славе (*s^ch*) Господа Всяческих».

Я упокоеваю Истомленного Сердцем (*wrd ib* — эпитет умершего Осириса — *Авт.*).

Правым путем плыву Я в ладье моей. Я — Господь Вечности (вариант — Господь вод), шествующий по небу.

¹ R.O. Faulkner. The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III. Warminster: Aris & Phillips. 1996. P. 168, n. 6.

Не хулим Я ни одним из членов монах. Ху и Хекау побеждают для меня этого злобного.

Вижу я небосклон, и восседаю пред нем. Сужу Я убогого и сильного, и злодеев. Моя есть жизнь, я — Господин ее, и жезл могущества (*w3s*) не отнимется из руки моей.

Провел Я бесчисленные годы между Мною и Истомленным Сердцем, сыном Гева. Воссяду Я с ним на едином престоле, и холмы станут селеньями, а селеня — холмами: обиталища разорят обиталища.

Я — владыка огня, живущий правдой, Господь Вечности, творящий радость!» [СТ 1130, VII 465—468].

Приведенный фрагмент речения, особенно заключительный параграф 468, показывает, что египтяне твердо верили в единство Атума-Ра и Осириса (Истомленного Сердцем), а потому и обитель Осириса, Дуат, переживали как место радости и блаженного покоя.

Впрочем, некоторые грамматические особенности 1130-го речения позволяют предположить в соединении Ра и Осириса эсхатологическую направленность. В потусторонней божественной вечности Ра и Осирис всегда суть одно. Но во времени, в посюсторонности между Ра и Осирисом, пролегают бесчисленные годы (буквально — миллионы миллионов лет), однако и во времени придет час, и Ра воссядет с Осирисом на одном престоле, то есть станет с ним одно.

Исследуемое нами речение даже дает описание этого продолжительного, устремленного в будущее периода времени, когда, если читать текст буквально, «холмы станут селениями, а селения — холмами». Но означает ли этот образ, как в библейских пророчествах, «новую землю и новое небо» или же только громадный проме-

жуток времени без прорыва в инобытийность эсхатологического «есмы» — мы не знаем. Удивительный запутанный текст, начертанный на гробах пяти египтян XI—XII династий из Эль-Берше (для некоей дочери Хедж-хотепа — *sz Hdhtp* — текст был написан дважды, и на внешнем, и на внутреннем гробе), делает нас свидетелями древнего упования на *грядущее* воссоединение мира Осириса и мира Ра.

«Возглашаются хвалы в Ненинису́те (Герacleополе) и победные клики в Наарефе (некрополь): Осирис явил себя как Ра и наследовал престол Его», — указывается в 175-м речении «Книги Мертвых»¹. «Осирис проследует в Джеду (Бусирис) и встретит там душу (бз) Ра, и они обнимут друг друга», — указывается в папирусе Ани (BD 17, схі-схii). А в начале этого речения «Книги Мертвых» звучит такой диалог:

«Мне принадлежит вчерашнее, ведаю я грядущее.
Что это значит?

Что до вчерашнего — это Осирис, что до грядущего — то это Ра, в тот день, когда повержены будут враги Господа Вседержителя и воцарится сын его Гор <...> Битва богов произойдет по моему повелению, она произойдет в Аменти (на западе, то есть в мире мертвых) ради душ богов по повелению Осириса, владыки Аменти» [BD 17, XV—XX].

Вряд ли нужно объяснять подробно, что «встреча Осириса с отцом его Ра» после «битвы богов» есть одновременно и вкушение Осирисом Ока Гора после победы Гора над Сетом, и эсхатологический финал всей Осирической драмы, когда Осирис и Ра вновь станут одной бессмертной

¹ Папирус Ха, Turin 8438. XVIII династия. Из фиванской гробницы TT8.

и блаженной божественной сущностью. *Во времени* и победа Гора, и воссоединение Осириса и Ра еще предстоят, еще в будущем, а ныне в мире царит разлад, являющий себя неизбежностью смерти и страданий. Но в вечности уже свершилась победа. Сет там вновь под сандалией Гора, Осирис ожил и стал одно с «отцом своим Ра».

Главная жизненная цель египтянина — правильно перейти из времени в вечность и, став Осирисом, воссоединиться с Ра. Из времени цель эта представляется отнесенной в далекое будущее, когда «селения станут холмами, а холмы — селениями», но в вечности неизменного «ныне», всегда пребывающего с человеком, требуется только напряженное волевое усилие для того, чтобы немедленно стать соучастником триумфа Осириса и Гора над Сетом. Формула «**Се Ра, покоящийся в Осирисе, — Осирис, покоящийся в Ра**» становится важнейшей заупокойной формулой египтян, обещающей им воскресение и обожение¹ (рис. 36. Ра-Осирис. Нефтида и Исида. Роспись на стенах гробницы Нефертари. Долина Цариц. Фиванский некрополь).

Круговой путь солнца, ночью невидимого в нашем мире и, следовательно, символически пребывающего в инобытии, имел для египтян существенную образность. В полночь, в шестой час ночи, повествует «Книга Амдуат», является тело Хепри, которое и есть Осирис². Но Хепри — это возникающее, рождающееся утреннее

¹ См. подборку египетских текстов, содержащих эту формулу — A. Piankoff. *The Litany of Re*. N. Y. 1964. P. 11, fn.2. А также: A. Piankoff. *The Tomb of Ramesses VI*. N. Y. 1954. P. 35; A. Piankoff, N. Rambova. *Mythological Papyri*. N. Y. 1957. P. 3.

² На это место книги Амдуат указывает J. Gwyn Griffiths. *The Origins of Osiris...* P. 23.

солнце, это Бог «в начале» творения. Что же касается времени до победы Гора над Сетом, до торжества жизни над разобщенностью и смертью, то в этом разладе Хепри-Ра пребывает в качестве *тела* Осириса, то есть в качестве Бога, познавшего смерть, но еще не воскресшего.

Иной заупокойный памятник Нового Царства, «Книга Врат» завершает третий раздел воскрешением Осириса Гором:

«Вот что творит Гор Отцу Своему Осирису: Воскрешает Он Его, украшает Он Спеленутого. — „Ликую Я об Отце Моем. Возрадовалось сердце Мое. Отец Мой, Я избавил Тебя от тех, кто творили злодеяния Тебе. Я воскресил Тебя посредством того, что ведомо только Тебе. Ты обретаешь могущество Свое, о Осирис. Ты обретаешь славу Свою, о Первый из Западных. Твоя доля принадлежит Тебе, владыка Дуата, высокий явлением Своим в обиталище под Богом (*hrt ntr* — т. е. в некрополе). Воскрешение трепещут пред Твоей, познавшие смерть благоговеют пред Твоей. ... Я — Сын Твой Гор, Я свершаю то, что желаешь Ты!“» [BG I, 196—200].

После этой удивительной мистерии воскрешения Осириса Гором, являвшейся причиной воскресения, превращения в аху всех познавших смерть и оправданных на суде Осириса (поэтому воскресшие и умершие пребывают в священном трепете пред Осирисом — их судьей), после этого великого действия Ра в «Книге Врат» впервые начинает именоваться «Ра-Гор-Ахти»:

«Наши двери отверсты, наши ворота отомкнуты для Солнца Вышнего Небосклона (Ра-Гор-Ахти). Привет Тебе, Солнце! Прииди к нам, о Великий Бог, Господин обиталища под Богом!» [BG I, 227—228].

Не потому именуется Ра-Гор-ахти — Великий Творец мироздания «Господином обиталища под Богом, херет-нечер, т. е. некрополя», что Он есть некое божество смерти в отличие от иного божества жизни. Вовсе нет. Египетский священнослужитель именует Его «Господином херет-нечер», так как Он, творец жизни, после победы Гора над Сетом и воскрешения Первенца из Мертвых Осириса имеет власть и над смертью. Поправший смерть Осирис, оком Ра-Гора вновь, как и в предвечные времена, когда пребывал Он еще в отце Своем Ра, становится *одно с Ним*. Ра-Гор-ахти — это не просто солнце, побеждающее на рассвете тьму ночи, но Творец, попирающий смерть и воскрешающий, принимающий в Себя, делающий Собой некогда побежденных смертью земнородных.

Обращаясь к праведникам, «ликующим в Дуате», к тем, кто «призывал имя Ра во время жизни своей на земле», Ра говорит, что и Он «...доволен тем, что соделали вы для Меня, когда воссиял Я на востоке неба, когда воссел Я на престоле во дворце Ока Моего» [BG I, 257]. На образном языке египетской литургической гимнографии «дворец Ока Ра» — это и весь сотворенный мир, и человек, и Осирис. В воскресшем Осирисе пребывает Око Ра — Гора, и поэтому Он — «дворец Ока Ра». Мир создан Оком Ра, и поэтому Око, как любой мастер, пребывает в своем творении. «Воссесть на престоле во дворце Ока» означает для Ра полностью обожить свое творение, восстановить его утраченное совершенство. Если согласиться с этой экзегезой, то становится понятным, почему, когда воссел Творец на престоле во дворце Ока Своего, возликовали праведники, призывавшие Его в своих молит-

вах еще во время земной их жизни. Их упование свершилось. Они и объект их молитвословий стали одним: «Ра упокоился в Осирисе, и Осирис упокоился в Ра».

Это — великий эсхатологический финал, упованием которого тысячелетия жила египетская цивилизация.

Примечательно, что и Плутарх в нескольких местах своего известного трактата намекает на единство Ра, Осириса и всех познавших смерть земнородных. «Говорят, что Сарапис не кто иной, как Плутон, а Исида — Персефона» [Is. Os. 27].

Сарапис, Сарапис (*Σάραπισ, Σέραπισ*) — весьма интересное божественное имя, соединяющее в себе имена Осириса и Аписа. О культе Сараписа мы будем говорить позднее, рассматривая религию эллинизма, — имя Сарапис греко-египетского происхождения, и оно начинает употребляться с эпохи Птолемея I Сотера, правившего Египтом в 305—283 гг. до Р. X. Об Аписе — земной душе Ра, Птаха и Осириса, воплощенной в священном быке особой масти, — разговор также еще впереди. Но сейчас для нас важно, что как раз в имени и образе Сараписа единство Ра, Осириса и всех человеков (плоть Аписа — тварная плоть) подчеркнуто очень явственно. Сарапис, или Зевс-Сарапис, как это провозглашалось в посвященном ему александрийском гимне (подобно тому, как раньше это утверждалось в гимнах Амону-Ра — например, *P. Leiden I, 350, iv. 17*), «единственный Бог» (*εἰς θεός*)¹. И одновременно «Сарапис сопричастен всем людям, как то известно об Осирисе тому, кто связан с храмовым служением» [Is. Os. 28].

¹ O. Weinreich. *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*. Tübingen, 1919. S. 24 ff.

Отождествление Сараписа с Плутоном, повелителем безвидного царства мертвых классической греческой религии, а не блаженного инобытия, может придавать Сарапису, казалось бы, зловещие черты. Но мы должны принимать во внимание, что Плутарх посвящен в мистерии Элевсина и Дельф и что для него владение Плутона и Персефоны — это отнюдь не «мрачное царство Аида». Именно на Персефону горячо уповали эллинские мисты, готовясь к исходу из этого тела и этого мира:

**«Как только душа покинет свет Солнца,
Иди направо, тщательно остерегаясь всего.**

Радуйся, испытав испытанное, прежде ты не испытывал этого никогда.

Ты стал Богом из человека. Ты — козленок — упал в молоко.

Радуйся! Радуйся! Ступай направо

По священным лугам и рощам Персефонеи»¹.

И здесь мы должны прислушаться к мнению иного греческого мудреца — Гераклита Эфесского, который учил, что «Одно и то же Гадес (т. е. Плутон) и Дионис, для которого безумствуют и празднуют Линен»². Отождествление трижды пережившего смерть Диониса с Осирисом было общепризнанным в античном мире, но то, что Дионис подобно Осирису был и владыкой инобытия, — это весьма редкая мысль для греческого дохристианского богословия, и она, по всей видимости,

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М.: Наука, 1989. С. 44. Золотая табличка из погребения из Фурий (Южная Италия) ок. 300 г. до Р. Х. (В 20 DK; 32f. К.)

² Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М.: Наука, 1989. С. 217. 15 DK.

имеет египетские истоки. По крайней мере, Плутарх объяснял Клее: «Правильнее Осириса отождествлять с Дионисом, а Сараписа с тем Осирисом, который получил это имя, когда переменил естество» [Is. Os. 28]. «Перемена естества» — это почти наверняка воскрешение убитого Осириса Гором, превращение его в Ах.

Наконец, в «Исиде и Осирисе» Плутарх рассказывает характерный миф (о нем мы упоминали уже в разговоре об Апопе), очень греческий, но, безусловно, имеющий египетскую основу:

«Есть еще у египтян предание о том, как Апоп, брат Гелиоса, вступил в войну с Зевсом и как Осириса, который стал его союзником и вместе с ним победно закончил войну, Зевс усыновил, назвав его Дионисом» [Is. Os. 36].

Гелиос — это Ра. Зевс — это Амон, то есть в египетском богословии и Гелиос и Зевс суть различные имена единой божественной сущности, Бога Творца. Апоп восстал на Бога, а Осирис, «сопричастный всем людям», выступил на стороне Бога, а не его супостата. После победы над Апопом Бог Творец *усыновляет* Осириса, то есть дает ему Свою сущность, обоживает его, меняя смертное естество Диониса-Осириса на бессмертное, блаженное и вечное.

Экзегеза древнего осирического предания, предложенная греческим мудрецом в I в. по Р. Х., не просто возвращает нас к главной формуле египетской эсхатологии: «Ра покоится в Осирисе — Осирис покоится в Ра», но и проясняет ее сотериологический смысл, на который ясно указывает постоянное использование этой формулы в заупокойном египетском ритуале. Осирис не просто сын Геба и Нут, он не только потомок Атума-Ра, но он и «сопричастен всем людям»,

в нем есть нечто человеческое, и в каждом человеке — нечто осирическое, как в Дионисе течет кровь его матери, фиванской царевны Семелы, а в каждом земнородном имеется, по орфическому учению, частица Диониса — сына Зевса. Именно этот «периохоресис», взаимопроникновение природ Бога и человека, по всей видимости, и делает Осириса главной фигурой в великом искусстве спасения из когтей смерти, искусстве, столь хорошо известном египтянам с глубочайшей древности.

«ВЛАДЫКА ПРАВДЫ»

Победа Осириса над смертью, превращение его в Ах, открывает перед человеком возможность войти в божественное бытие «земнородного» сына Геба. Однако возможность эта реализуется отнюдь не автоматически. Живой человек никогда не называется «Осирисом»¹. Только пройдя через смерть и суд, только повторив путь самого Осириса, можно стать им.

Суд по-египетски — в том числе и «взвешивание слов»², то есть определение их истинности или ложности. На изображениях посмертного суда эпохи Нового Царства весы занимают чуть ли не центральное место. И хотя от древнейшего периода изображений суда нет, Осирис уже в гробнице VI династии (*мастаба Каа*) именуется «Великим Богом, владыкой суда»³. В пира-

¹ J. Gwyn Griffiths. The Origins of Osiris... P. 6.

² Б.А. Тураев. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. СПб, 2002. С. 88.

³ A. Mariette. Les Mastabas de l'Ancien Empire. Paris, 1885. P. 230.

миде царя Пепи, также относящейся к VI династии, Осирис в момент воскресения наименован «владыкой Правды» (*nb mꜣꜥt*): «Восходит Осирис, его скипетр чист. Возносится владыка Правды, в начале года, владыка года (т. е. времени)» [PT 577, Pyr. 1520a-b].

Правда-Маат, о которой нам не раз уже приходилось вести речь, этимологически восходит к слову «прямой» и, видимо, близка по смыслу к греческому слову *καὶνόν* (отвес, мерило прямоты). Маат, или Две маат (т. е. правда Горнего мира и правда Дольнего мира) играют важнейшую роль в суде, как земном так и посмертном. Судейское здание как в земном, так и в загробном мире называлось египтянами: «Дом Маат», «Зала Маат». На одной чаше весов на посмертном суде помещался знак Маат — страусиное перо, на другой — сердце судимого. Анубис, который на картинах Нового Царства приводит умершего за руку в Залу Маат, в том же 577-м речении «Текстов Пирамид» именуется «испытателем сердец» [1523c]. Итак, суд Осириса в форме, известной нам только с XVIII династии из текстов Нового Царства, для VI династии был уже делом вполне знакомым.

Более того, сама идея маат как важнейшего «инструмента», определяющего посмертную судьбу человека, упоминается египтянами буквально в первых же дошедших до нас развернутых заупокойных текстах. Старший судья Хотепхерахет (V династия) повелел начертать на колоннах, фланкировавших вход в его заупокойный храм (ныне в Лейденском музее), следующие слова:

«Глаголет Старший Судья Палаты Хотепхерахет: Построил я гробницу эту на Западе в месте чистом, где до того не было ничьей гробницы, дабы не потревожить владений того, кто ушел к своему ка (т. е. умер-

шего). Любой же человек, который войдет нечистым в гробницу сию и причинит ей какое-либо зло, будет он судим за это Богом Великим...

... Весьма хвалимы пред Богом те, кто приносят приношения в гробницу сию. Ничего не брал я силой никогда ни у одного человека, никогда не совершал я насилья над людьми — люблю Богу правое дело (*ht mꜣt*)»¹.

В этом древнейшем тексте, состоящем всего из восьми столбцов (по четыре на каждой колонне), уже фиксируются и идея суда, и величайший общечеловеческий принцип религиозной этики, гласящий, что «любю Богу правое дело».

Шестая династия Египта уже весьма богата подобными заупокойными текстами, в которых ясно обозначен страх перед Богом Великим, любящим правду, на суд Которого суждено предстать обладателю гробницы в инобытии. Эти же тексты содержат и развернутые восхваления умершего за его нравственные поступки, а если точнее, то даже не восхваления, но своеобразные исповеди, подобные той, что хорошо известна из 125-й главы «Книги Мертвых», только не отрицающие грехи, а провозглашающие добродетельные поступки. Вот фрагмент знаменитого заупокойного текста, высеченного на фасаде скальной гробницы Хархуфа — наместника Верхнего Египта, хранителя государственной печати при царях Меренра и Неферкара (VI династия)²:

¹ [Urk I, 253]

² Текст опубликован: E. Schiaparelli. Una tomba egiziana inedita. Roma, 1893; K. Sethe. Urk. I, 120—131. Полный перевод — BAR. I, 325—336; 350—354; M. Lichtheim. AEL, I, 23—27. Частичный перевод на русский язык без приведенного ниже фрагмента см. в ХИДВ, т. 1, с. 24—27

«Я пришел из моего города,
 Я сошел из моей области,
 Я построил дом мой, навесил двери его,
 Я ископал пруд, насадил сикоморы.
 Я был хвалним царем,
 Отец мой сделал завещание на меня.
 Был я человеком достойным [...]
 Любим я был отцом моим,
 Хвалим — матерью моею,
 Любим — всеми братьями моими.
 Давал я хлеб голодному,
 Одежды — нагому,
 Не имеющего своей лодки переправляя (через реку).
 О живые, сущие на земле,
 Проходящие мимо гробницы сей,
 Плывущие на север или на юг,
 Скажите: тысяча хлебов и кувшинов пива для обладателя гробницы сей!

Взираю я на вас из обиталища под Богом (херет — нечер).

Я — воскресший, имеющий все потребное (*zh jkr*);
 Я — чтец-священник (*hrj hbt*), знающий слово свое.
 Если войдет человек нечистый в гробницу сию,
 Схватчу я за горло его, как хватают птицу,
 Будет судим он за святотатство это Богом Великим!
 Тот я, кто говорил благое, кто повторял любезное.
 Никогда не говорил я злого начальнику о людях его,
 Ибо желал я, дабы было хорошо мне пред Богом Великим.

Никогда не судил я двух соперников так,

Чтобы лишился сын наследства отца своего»
 [Urk. I, 121—123].

В этом замечательном тексте мы встречаем идею страха Божьего: «никогда не говорил я злого... дабы было хорошо мне пред Богом Великим». Идею суда Божьего, который непременно постигнет святотатца, решившегося осквернить гробницу Хархуфа: «будет судим он за это пред Богом Великим». И наконец, идею посмертного воздаяния добром и жизнью за добрые дела на земле живых. Влиятельнейший царедворец, государственный муж и жрец высокого посвящения Хархуф трепещет пред судом Великого Бога и выставляет пред Ним свои добрые дела, те вечные, как мир, свидетельства праведности, о которых через десятки веков учил Иисус своих учеников на горе Елеонской [Мф. 25, 31—46]: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть... Был наг, и вы одели Меня.... Заключительные же строки приведенного фрагмента свидетельствуют о том, что Хархуфу и его современникам была ведома и иная великая истина, позднее запечатленная в Евангелии: «Каким судом судите, таким будете судимы; и какую мерю мерите, такую и вам будут мерить» [Мф. 7, 2].

Отнюдь не автоматически, отнюдь не в результате каких-то магических заклятий, ритуальных посвящений или «служебного положения», а благодаря добрым делам и страху Божьему, к этим делам побуждающему человека, надеялся спастись, обрести «благо пред Богом Великим» египтянин Древнего Царства. И здесь нет различия между простолюдином, который мог осквернить усыпальницу, и вельможей, покоящимся в ней. Даже царь Египта, сам носящий в своем божественном титуле имена владыки маат (царь Снофру) и творца маат — *jrj m3't* (царь Усеркаф), «желает быть оправданным (букв. желает быть пра-

вогласным — *jmr. f m3^c hrw. f*) своими деяниями, ибо Тефен и Тефнут судят Унаса, ибо Две Маат внемлют Унасу» [Рур. 316d—317a].

«Мы встречаем здесь самый первый пример веры в „оправдание добрыми делами“, известной истории религий», — указывает переводчик и комментатор этого речения «Текстов Пирамид» Самуэль А. Б. Мерсер¹. И хотя некоторые нецарские гробничные биографии, фактически тоже являющиеся «оправданием добрыми делами», быть может, высечены немного раньше текста из пирамиды последнего царя V династии, по сути канадский египтолог совершенно прав: Рур. 316—317 является именно свидетельством глубокой веры в оправдание человека на посмертном суде (так и хочется сказать — «на Страшном суде») делами. Две Маат здесь суть креативная двойца Тефен (Шу) и Тефнут (Тефнут и Маат для египтян очень часто суть лишь разные имена одной энергии Бога-Творца)², то есть те первые мужское и женское начала, которыми создан мир, соответственно которым он судится и которыми взвешивается на посмертном суде сердце умершего. Изображения Нового Царства из «Книги Мертвых» являют этот суд во всех подробностях, но тексты Древнего Царства показывают, что сознание суда было

¹ Mercer PT. Vol. II. P. 149.

² Уоллис Бадж считает, что двойственность маат объясняется тем, что «одна ведает Верхним, а другая — Нижним Египтом» — *W. Budge. Osiris...* — p. 315. Но если вспомнить, что Верхняя Страна — это горный мир, а Нижняя Страна — дольний, то Две Маат, как Правда Неба и Правда Земли будут наиболее верным пониманием этой формулы. С другой стороны, Тефен и Тефнут суть парное мужское и женское понятие, предполагающее креацию, рождение Правды.

вполне присуще египтянам и в самом начале их истории.

Нам еще предстоит подробно говорить о загробном суде в главах второго тома, посвященных египетской антропологии, эсхатологии и этике, сейчас же важно подчеркнуть, что Бог Великий, перспектива предстояния пред лицом Которого приводила в трепет древнего египтянина, это — Осирис. Почему в царских гробницах постоянно употребляли это имя Спасителя и Судии, а в заупокойных постройках иных египтян имя «место Ока» чаще заменялось на «Бог Великий», мы не знаем. Но вряд ли справедливо полагать, как делают некоторые ученые, что это два разных божества, или утверждать, как Г. Гёди́ке и Г. Кеес, что образ Осириса как нравственного судии возникает только при V династии, а до того роль спасителя исполнял земной правитель или Ра¹. Ведь рядом начертанные знаки Осириса и Исиды, как мы помним, были обнаружены в Хелуане в гробнице I династии, а упоминания Бога, Первенца умерших (Хентиаменту) как Спасителя и Судьи появляются в первых же развернутых заупокойных текстах Древнего Царства.

¹ «В то время как в духовном строе раннего Древнего Царства служение царю, как представителю всеобщего божественного порядка, сочеталось с ожиданием существования в посмертном бытии в обществе того царя, которому человек служил на земле, с V династии такой лично ориентированный характер упований начинает ослабевать. Вместо него возникает почитание Осириса, как божественного владыки умерших, дарующего жизнь в инобытии любому, кто нравственно строит свою жизнь» — *H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East. Baltimore, London, 1975. P. 208—209. H. Kees. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin, 1956. S. 119.*

И немногие факты древнейшей египетской археологии и текстологии, и презумпция долгого устного бытования в древнейших, весьма консервативных религиозных традициях обряда (особенно в заупокойной сфере), имени и представления до первой их письменной фиксации, — всё это побуждает с вниманием прислушаться к высказанному еще в начале XX в. мнению Э. А. Уоллиса Баджа, посвятившего Осирису огромное, скрупулезно выполненное двухтомное исследование:

«Образ Осириса как Бога Истины и как праведного и правосудного судии был уже вполне установившимся в эпоху начертания «Текстов Пирамид» при V и VI династиях. Древнейшие памятники Египта хранят свидетельства величайшей древности почитания Осириса, но нет свидетельств тому, когда это почитание началось. Однако можно наверняка утверждать, что вера в Осириса как в беспристрастного судию человеческих дел и слов, награждающего правого и наказывающего виноватого и владычествующего над небесами, где пребывают лишь безгрешные существа, и убежденность в том, что Он имеет власть делать так, ибо Он сам жил на земле, испытал смерть и восстал из мертвых, — вера эта столь же древняя, как и сама династическая цивилизация Египта»¹.

Противопоставления египтологами Осириса-судьи и Осириса-спасителя от смерти — совершенно искусственны. Никакого конфликта между этими двумя понятиями сами египтяне, как верно подмечает С. Г. Ф. Брэндон, не ощущали², так же как не усматрива-

¹ E.A.W. Wallis Budge. *Osiris*. Vol. I. N.Y. 1961. P. 347.

² S.G.F. Brandon. *Redemption in Ancient Egypt and Early Christianity* // *Numen*. Suppl. XXIII. (Leiden, 1967). P. 43.

ют противоречия христиане в том, что прошедший через земную жизнь, мучительную смерть и воскресение из мертвых Иисус Христос есть и «судия живых и мертвых» [Деян. 10, 42] и «спаситель всех человеков» [1 Тим. 4, 10]. С точки зрения христианского богословия спасение падшего человечества, свободно уклонившегося ко злу, возможно только через «нелицеприятный суд» и одновременно через суд «милостивый». Но и Осирис, по мнению У. Баджа, судия милостивый: «Осирис был не только праведным судьей, но и судьей милостивым. Его верные последователи возлагали свои высшие упования на Его милость, ибо Он жил среди людей на земле, обладал подобно им человеческой природой и поэтому мог быть снисходительным к людским грехам и порокам, и, наконец, Он страдал и умер, как страдают и умирают люди. Но хотя Он жил и в человеческом теле, Он жил безгрешно, и когда Он был судим на совете богов, Он был провозглашен безгрешным. Те, кто желали пребывать с Ним на небесах, с необходимостью должны были быть безгрешны, и полная праведность, обретаемая благодаря милости Осириса, была единственным пропуском в Его царство»¹.

Некоторые исследователи противопоставляют «возвышенную», «духовную» христианскую веру древнему «примитивному» религиозному сознанию, или даже порой оплодотворенную эхнатоновским, а то и иудейским нравственным единобожием веру Нового Царства Египта — магизму раннединастической древности. Так, С.Г.Ф. Брэндон утверждал, что «Судейская роль Осириса появляется с Нового Царства.

¹ E.A.W. Wallis Budge. Osiris. Vol.1. N.Y. 1961. P. 315.

До того Он — спаситель, а не судья, и спасает Он с помощью симпатической магии, т. е. через уподобление умершего Осирису... В единственном упоминании в „Текстах Пирамид“ Осириса в связи с судом (*Рур.* 1556а) Он предстает истцом, а не судьей»¹. То же, что С. Г. Ф. Брэндон, утверждает и Зигфрид Моренц².

Что касается *Рур.* 1556а, то в этой строке Осирис действительно предстает истцом, оправданным перед Сетом на суде богов «в счастливый день восхождения в горня». Но вспоминается в 581-м речении «Текстов Пирамид» этот знаменательный суд в связи с хозяином пирамиды царем Пепи, который должен освободиться от погребальных пелен и взойти в горня воскресшим существом *зĥ*, подобно тому как и потому что был признан правым на суде богов Гор и вошел в горня Осирис, принявший в себя Его Око. А сам по себе суд упоминается в «Текстах Пирамид» не единожды, и Осирис именуется владыкой Правды, то есть суда, также не единожды в этот древнейший период египетской письменной цивилизации. Но где есть суд Божий в соответствии с абсолютным нравственным законом, данным миру Творцом, там власть не у подсудимого, а в руках Судии. А коли нет власти, то нет и магии, ибо магия — это не более чем набор методов, подчиняющих духов (и, как иногда полагают, даже Самого Творца всяческих) человеку, знатоку этих методов.

¹ S.G.F. Brandon. Op. cit. P. 42—43.

² Говоря о заупокойных текстах Древнего Царства, Моренц указывает, например, что «хотя они и содержат религиозный материал, но являются по своей природе и назначению не религиозными, а магическими» — Morenz. *Eg.Rel.* P. 99.

Спасение от смерти через уподобление себя спасшемуся от смерти и воскресшему Осирису могло бы иметь магическую природу, ежели Осирис принуждался бы к соединению с человеком чарами последнего. Но совершенно очевидно, что египтянин Древнего Царства усматривал «механизм» спасения в ином: если человек добровольно выбирает путь Осириса, путь Правды, то он тем самым уподобляется Владыке Правды, становится одно сущее с Ним и потому спасается. Суд Осириса — это не что иное, как определение Осирисом, насколько человек, ищущий посмертного блаженного бытия «со всеми аху», подобен Ему и потому насколько он достоин этого блаженного бытия. Правда-Маат здесь и мерило, и ключ, отпирающий врата блаженства.

Такое спасение через уподобление Осирису в Его Правде не имеет ничего общего с симпатической магией и с какой-либо магией вообще. Но оно поразительно сходно с сотериологическими упованиями христиан. «Как в Адаме все умирают, — пишет Павел единоверцам в Коринф, — так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его» [1 Кор. 15, 22—23]. И это оживание «во Христе» может иметь место потому, что «мы, многие, составляем одно тело во Христе» [Рим. 12, 5]. «Все мы одним Духом крестились в одно тело» [1 Кор. 12, 13]. Это единство с телом Христовым столь важно для стремящихся к спасению потому, что, как объясняет апостол Петр, «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» [1 Пет. 2, 24]. «То, что не воспринято (Христом), не

может быть обожено», — часто говорили христианские богословы¹.

В заключительных фразах своего «Догматического богословия» В. Н. Лосский говорит как раз о спасении через единение верующих с телом и личностью Спасителя: «Жизнь бьет ключом из гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти. Человеческая природа торжествует над состоянием противоположным, ибо природа эта вся целиком сосредоточена во Христе, Им... возглавлена: Христос — Глава Церкви, то есть того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут больше окончательно отлучить человека от благодати. Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягчена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это дело Христа простирается на всё человечество за видимыми пределами Церкви. **Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие воскресения косвенно являются верой в Христа, ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых...** (выделено нами. — Авт.). Бескрайний океан света изливается от воскресшего тела Спасителя»².

Конечно, не все акценты третьего тысячелетия до Р. Х. подобны дефинициям современного русского богослова. Христианство, например, больше проговаривает идею искупления, изглаживания греха, омытого кровью Богочеловека, и потому принцип милости. Но

¹ Св. Григорий Богослов. Письма, 101. — PG, t. 37, col. 181.

² В.Н. Лосский. Догматическое богословие. С. 287—288.

главные позиции двух религиозных систем в области торжества жизни над смертью поразительно тождественны: кто здесь, на земле, старался творить правду, тот и после смерти может надеяться на оправдание на суде Владыки Правды; а оправдание на посмертном суде творит самого праведника Судьей и Владыкой Правды, делает его одним целым с его Спасителем. Или, как точно сказано в 57-м столбце Памятника Мемфисского Богословия: «Жизнь дается мирному, а смерть преступнику». Поэтому Осирис-имярек в Египте V династии, поэтому и учение апостола Павла о Церкви как о теле Христовом и о христианах как о членах Его.

В древнейшем сохранившемся во всей мировой литературе поучении¹, созданном сыном Хеопса царевичем Хорджедефом для своего сына Уибра (IV династия, ок. 2500 до Р. Х.)², начальные строки гласят: «Очищай себя сам, наблюдая за собой, дабы другие не очищали тебя!». Идея посмертного суда если и выражена в них, то только намеком. Но все последующие рекомендации царевича касаются посмертного блаженного существования, и поэтому можно предположить, что и первые строки имеют отношение не к кратковременной земной жизни, где тоже очищают наказаниями тех, кто

¹ Более ранним из сохранившихся поучений может считаться Премудрость Кагемни, визиря последнего царя III династии Хуни и первого царя IV династии Снофру (ок. 2600 до Р.Х.), если только этот памятник, конец которого дошел до нас на папирусе Присс, не является псевдоэпиграфой. — См. *M. Lichtheim. AEL, I. P. 6—7.*

² Памятник сохранился на девяти остраконах Нового Царства. Публикацию см. *E. Brunner-Traut, Die Weisheitslehre des Djedef-Hor // ZÄS, 76 (1940). S. 3—9.* Там же описание гробницы цесаревича в Гизе и текст поздней молитвы ему.

не желает очищать себя сам, а к посмертному суду, открывающему для праведников вечность.

В обширном поучении Птаххотепа, сродника и вельможи царя Исеси (V династия, около 2450 г. до Р. Х.)¹, также адресованном сыну, мудрый старец произносит настоящий гимн маат:

«Если станешь ты мужем начальствующим,
Управляющим делами многих,
То изыскивай любяю возможность свершить доброе деяние,

Дабы поведение твое было безукоризненным.
Велика правда (*мз'т*), долговременна и действительна.

Нерушимма она со времен Осириса.

Наказывается нарушитель законов,

Хотя алчный сердцем и пренебрегает этим.

Скупостью можно обрести богатство,

Но беззаконием не достичь пристани.

В конце концов, всегда торжествует правда,

И говорит человек: «Это — достояние отца моего» [P. Prisse 84—93; 97—98].

В этом поучении уже произнесено имя Осириса, владыки Правды, и намек на Его суд вполне прозрачен. Птаххотепа не хуже нас осведомлен о зле мира, о том, что

¹ М. Лихтхайм полагает, что текст поучения создан в конце шестой династии, «когда язык Древнего Царства существенно эволюционировал в направлении среднеегипетского, тексты автобиографий в гробницах частных лиц обнаруживают умственные и художественные возможности, сравнимые с „Поучениями Птаххотепа“, а царская власть еще была прочна, и общество хорошо управлялось, пребывая в безопасности». М. Lichtheim. *AEL*, I, 62. Однако серьезных оснований для того, чтобы полагать поучение литературной мистификацией конца шестой династии, у нас нет.

«мир весь во зле лежит» [1 Ин. 5,19], но он верит в вечную победу добра, поскольку рано или поздно, но зло всегда наказывается, а добро всегда торжествует «со времен Осириса». То есть Осирис для Птаххотепа, и совершенно ясно, что не для него одного, является и мерилom правды, и хранителем, гарантирующим ее победу.

Но особенно глубоко раскрывается представление египтян III тысячелетия о суде Осириса в замечательном тексте XXII столетия до Р. Х. — «Поучение Гераклеопольского царя своему сыну царевичу Мерикара». В эпоху смут I Переходного периода, как и всегда во времена бедствий и невзгод, переживание существенных глубин обостряется в человеке. Когда «жизнь поворачивается подобно гончарному кругу», особенно потребными становятся незыблемые основания бытия, «ценностей незыблемая скала». И египетский венценосец советует сыну искать ее в Правде Осириса и в памятовании неотвратимости и неумытности Загробного суда. Гераклеопольский царь объясняет сыну и наследнику престола не какие-то вчера выдуманные им истины, а истины вечные, давным-давно известные, но не всегда проговаривавшиеся и тем более не записывавшиеся в прежние, более благополучные времена.

«Проходит (41) <жизнь> на земле. Не длится она долго.

Счастлив тот [в ком нет греха (*iw*)]¹

Не принесет множество подданных пользу Владыке Обейх Стран — (42) Разве вечно живет человек на земле?

¹ Перевод в основном осуществлен по Эрмитажному папирусу. В квадратных вставках фрагменты, сохранившиеся только в Московском папирусе.

Уходит и тот, кто свершает путь свой, держа за
руку Осириса¹,

И тот, кто тешит себя наслаждениями.

...

<Предстает человек> перед Богом, шествующим
в стране потаенной.

(52) Приходит душа (*b3*) в место, знакомое ей.

И не утрачивает она прошлого пути своего.

Никакими чарами (*хекау*) не обратить ее вспять.

Грядет она к тем, кто дает ей воду жизни.

Ведомо тебе, что (53) Судьи, свершающие суд над
грешниками (*сзrj*),

Немилостивы они к несчастному в день вынесения
приговора,

(54) В тот час, когда свершают они дело своё.

Страшен обвинитель, имеющий знание,

Не полагайся на давность годов, —

(55) Ибо обозревают они всю жизнь, как единый
час.



Когда переходит [человек по ту сторону смерти],

Помещают с ним все дела, свершенные им на
земле, как имущество его,

А (56) пребывание там вечно.

Глуп тот, кто совершает порицаемое ими (т. е. су-
дьями Инобытия).

Тот же, кто достигнет этого (т. е. посмертного со-
стояния), не свершив греха,

¹ Имя Осириса выписано здесь необычно как *ir.sj* . Так же оно выписано в Поучении Птаххотепа, 89 в P.BM 10409, но в этой же строке Птаххотепа из P. Prisse имя дано в обычной форме . См. W. Westendorf. Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens // Mitteilungen des Institutes für Orientforschung, 2. Berlin, 1954. S. 165—182.

**Будет пребывать он там подобным Богу,
Шествѹя свободно, как владыки вечности».**

За все века человеческой истории мало найдется рассуждений, в которых с большей ясностью, чем в Гераклеопольском поучении XXII столетия до Р. Х., преподана главная мысль теистической религиозности: *дела человека не исчезают со смертью, но идут с ним в вечность, и вечная судьба каждого определяется на нелицеприятном суде Божьем в соответствии с делами, свободно свершенными человеком во время жизни его на земле.* Или, как напоминает своим соплеменникам апостол Павел, «**Человекам положено однажды умереть, а потом суд**» [Евр. 9, 27]. «**Глуп тот, кто совершает порицаемое**» судьями Инобытия.

Египтяне не считали себя «**владыками суда**», могущими воздействовать на строгого и неподкупного Осириса заклѣтиями или подарками. Именно страх суда, вернее, страх быть осужденным на этом последнем божественном судилище заставлял их писать поучения детям и не жалеть сил и средств на возведение гробниц и свершение заупокойных ритуалов. Обладание всеми необходимыми священными предметами и текстами свидетельствовало о благочестии умершего, о серьезности его отношения к жизни, смерти и суду. «**Унас выйдеѹ в день сей** (т. е. в вечный день инобытия), неся правду с собой. **И не будет ввержен Унас в ваш пламень, о боги!**» [Pyr. 323c-d].

О посмертном суде, этом удивительном предании египтян, нам еще предстоит говорить специально, но сейчас важно подчеркнуть, что посмертный суд и Осирис — Бог Великий как судия — известны нам с первых памятников египетской письменности. Напрасно

думает З. Моренц, что загробный суд Осириса появляется в Египте в результате трансцендентализации обычного земного судилища¹. Считать так нет никаких оснований, кроме банального предположения, что все представления людей о небесном обязательно должны быть более или менее искаженным образом каких-нибудь земных форм, так как никаких иных форм нет и быть не может. Но такой воинствующий антиплатонизм есть лишь одно из возможных мировоззрений, и исследователю-религиоведу нет никаких оснований безусловно следовать ему.

Сумма же объективных фактов позволяет нарисовать следующую картину.

Осирис и Исида известны уже по первым письменным памятникам египтян. Памятники середины III тысячелетия, т. е. V—VI династий (а более ранних просто

¹ «На наш взгляд, социальные обстоятельства имели очень большое значение для появления и углубления образа суда над умершими, — пишет З. Моренц. — Бедняк, который не мог позволить себе приобрести весь необходимый заупокойный инвентарь, но который был вполне знаком с маат как с принципом, принимал или, по крайней мере, готов был принять идею нравственного суда, как только он стал возможным и для него... Идея маат как меры, определяющей достижения человека, вместе с идеей загробного судилища, являвшейся развитием опыта земного суда, сформировала представление о всеобщем суде над умершими, свершающемся под божественным руководством. Произошло это во времена Пятой Династии, когда люди стали отличать жизнь на земле от жизни в инобытии... и когда древняя вера в целостный гармоничный мир стала разрушаться» — *Morenz. S. Egyptian Religion* — P. 128—130. Надо вовсе не ведать ничего о религиозном мире палеолита и неолита, о великих свершениях кроманьонских живописцев и строителей мегалитических ансамблей Англии и Бретани, чтобы лишь с V Династии Египта предполагать нарушение, скорее всего, никогда не бывшей «древней веры в целостный и гармоничный мир».

нет или они крайне лапидарны), свидетельствуют о распространенности веры в Осириса как в судию умерших, принимающего в Себя праведных и карающего «второй смертью» злодеев. Соединение с Осирисом, превращение умершего в «Осириса-имярек» есть единственная возможность обрести качества божественного бытия и из смертного, слабого человека стать Всемощным Богом, Владыкой вечности. И этот невероятно прекрасный жребий выпадает тому, кто на земле вел себя сообразно Правде-Маат. Не обладателю тайного знания, не колдуну, искусному в магии, но тому, кто давал хлеб голодному и одежду нагому, помня о божественном источнике этого нехитрого закона, о том, что первым так поступил Гор для Отца своего Осириса, дав Ему Око Свое, — такому праведнику, старавшемуся быть богоподобным при жизни, дается в Боге жизнь нескончаемая после смерти.

И у нас нет никаких причин предполагать, что великое знание это родилось вместе с египетской письменностью в начале III тысячелетия. Напротив, крайний консерватизм древних культур и многочисленные свидетельства напряженнейших усилий для достижения вечности, известные нам из доистории, из неолита и палеолита, почти с безусловной достоверностью свидетельствуют о том, что, овладев письмом, египтяне пять тысяч лет назад лишь зафиксировали внятным для нас образом строй идей, присущий человечеству на протяжении многих предшествовавших письменности и государственности тысячелетий. Вера египтян III тысячелетия есть не столько отрицание прошлого религиозного сознания, сколько его внятная для нас артикуляция.

И чтобы понять суть этой веры, суть Осирического предания, нам осталось сделать последний шаг. Египтяне верили, что оправданный на суде Осириса, ставший одно с Ним обретает «подобие» Владыки Вечности, то есть Самого Творца мироздания. Но как можно через земнородного, познавшего смерть сына Геба достичь беспредельности предвечной немерцающей божественности Нуна, как Осирису можно надеяться воссесть на одном престоле с Агумом-Ра? Верить в это, надеяться на совершенный теозис позволяла египтянам теологумена о Божественной Девятерице.

ТАЙНА ДЕВЯТЕРИЦЫ

Размышляя о месте числа в культуре, Освальд Шпенглер писал: «Число есть символ каузальной необходимости. В качестве понятия о Боге оно содержит последний смысл мира — как природы (Бога. — *Авт.*). Поэтому существование чисел можно назвать мистерией, и религиозному мышлению всех культур не остался чужд его отпечаток»¹.

Понятие Девятерицы богов, Эннеады (от греческого — *ἐννεός*, девятка), *pꜣḏt* — впервые встречается в «Текстах Пирамид»², но встречается оно столь

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. Т. 1. Москва: Мысль, 1993. С. 205.

² Об Эннеаде см. специальные работы: В. van de Walle. L'enneade d'Héliopolis dans les textes des Pyramides // Mercer PT. Vol. IV. P. 6—18. J.G. Griffiths. Some Remarks on the Enneads of Gods // Orientalia. Vol. 28, fasc. 1. Roma, 1959. P. 34—56. W. Barta. Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit // Münchner ägyptologische Studien. 28. Berlin, 1973; id. // Bibliotheca Orientalis, 33. Leiden, 1976. S. 131—134.

часто (в 124 параграфах *РТ*)¹, что его никак нельзя считать «изобретением египетской богословской мысли V династии», как полагают некоторые египтологи только на том основании, что до начала VI династии слово это отсутствует в памятниках монументальной письменности². Постоянное присутствие божественной девятирицы в священнейших царских заупокойных текстах ясно показывает, что явлению, стоящему за словом *ps̄dt*, египтяне отводили очень важное место в своих надеждах на блаженное посмертное бытие. А такие надежды и сейчас, и тем более пять тысяч лет назад в минуту из ничего не возникали. Даже на основании частоты использования понятия *ps̄dt* в «Текстах Пирамид» мы можем сделать вывод и о его важности для египтян, и о его долгом дописьменном функционировании.

Впрочем, кое-какие факты подтверждают древность понятия *ps̄dt*. К правлению Джосера (ок. 2600 г. до Р. Х.) относится плита, найденная Скиапарелли в Гелиополе и ныне хранящаяся в Туринском музее, на которой изображены девять фигур богов в человеческом облике и царь перед ними. На плите можно разобрать имена трех богов, всегда включавшихся в Эннеаду, — Шу, Геба и Сета, а также подпись под всем изображением: *b3w jwnw* — «Души

¹ См. индекс в *R.O. Faulkner, РТ*. — Р.321.

² «Впервые выявляемая в царствование Пепи II [*Pyr. 600*] эта богословская система... безусловно являлась изобретением гелиополийского священства» — *H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*. — Baltimore, London: The J. Hopkins univ. press. 1975. P. 209.

Иуну»¹. Египетская Эннеада чаще всего именовалась именно «Великой гелиопольской девятерицей» *pśdt ʿzt jmjt jwnw* [Pyr. 1064a]. А мы помним, что Иуну — Гелиополь в древнейшей египетской традиции считался той точкой (или иконой точки), с которой началось творение мира, где «две страны», земная и небесная, сходятся вместе и где соответственно можно «удобнейшим образом» перейти из тварного в нетварное предвечное божественное бытие.

Наконец, с самого начала египетской письменности существовало понятие *ht* — собрание. Уже при I династии оно присутствует в географических названиях и царских титулах (напр. *smr ht* — друг собрания). У Джосера в его имени Гора присутствует формула «божественнейший из собрания» — *Ntrj-ht*, у его преемника на престоле Египта — «могущественнейший в собрании» — *šm-ht*. Царь IV династии Менкаура (Микерин) — *Kz ht* — «Бык собрания». Эти титулы вполне параллельны прозвищам Бога Творца в «Текстах Пирамид», лишь с заменой слова «собрание» на слово «девятерица». В «Текстах Пирамид» также встречается понятие *ht*, и уже совершенно очевидно в сотериологическом контексте. Цари Пепи и Неферкара названы в Pyr. 1041a теми единственными, «кто принадлежит к великому собранию, рожденному в Гелиополе». А в Pyr. 1928d царица Нейт уподобляется Мину — «первому в собрании девятерицы богов» (*hntj ht pśdt ntrw*). То есть собрание и девятерица, *ht* и *pśdt*, оказываются здесь синонимами, обозначающими одну и ту же сущность.

¹ R. Weill. Un Temple de Nouterkha-Zosir a Hèlliopolis // Sphinx. T. 15, Paris, 1912. P. 12—15.

Мнение же Эрика Хорнунга, что «смена термина связана с переходом к солнечному культу Гелеопольского круга»¹, равно как и предположение Антеса, что в отличие от *pśdt* понятие *ht* не включало в себя Атума², неубедительны. Действительно мы знаем, что с «Текстов Пирамид» египтяне начинают использовать в тексте термин *pśdt*. Мы знаем также, что, скорее всего, в том же значении до этого и параллельно с *pśdt* употреблялся с I династии термин *ht* и «души Иуну». Больше ничего определенного сказать мы не можем. Но маловероятно, что замена термина свидетельствует о смене религиозного культа. Надо честно сказать, что причины смены термина нам неведомы, возможно, они вполне банальны и связаны с простой модой, но скорее мы являемся свидетелями постепенного перехода из устной речи в письменную тех понятий и названий сущностей, которые ранее полагались священными и потому не доверялись мертвой каменной скрижали. И у нас есть все основания полагать *pśdt* не только древним, доисторическим³, но и священным понятием.

Почему же египтяне избрали число «девять» как знак священного, и что оно означает? На первый взгляд

¹ E. Hornung. Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many. Ithaca-New York: Cornell u.p., 1996. — P. 222.

² R. Anthes. Egyptian Theology in the Third Millenium B.C. // JNES. — vol. XVIII, № 3 (Jul.1959). — P. 194—197.

³ «В любом случае, идея Эннеады скорее всего по своему происхождению является додинастической» — на наш взгляд, верно указывал Дж. Гриффис J.G. Griffiths. Some Remarks on the Enneads of Gods // Orientalia. Vol. 28, fasc.1. Roma, 1959. P. 50.

ответ крайне прост: число божественных лиц от Атума до Осириса и его брата и сестер равно как раз девяти (Атум, Шу, Тefнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет и Нefтiда). Но что первично здесь — число, под которое названы лица, или божественные лица, давшие жизнь числу?

Знарок текстов Древнего Царства Курт Зете отмечал, что «девять» вовсе не являлось само по себе священным числом в Египте. Священным считалось с древнейших времен число семь и числа, кратные семи¹ (семь маат, семь уреев, сорок два судьи инобытия, семьдесят дней подготовки тела к погребению и т. п.). С другой стороны, совсем не редки были случаи, когда *ḫꜣꜣt* количественно не соответствовала девяти. «Девятерица богов могла иногда описываться как состоящая более чем из девяти», — указывал Дж. Гриффис². В поздний период «Девятерицы», бравшие за образец Гелиопольскую Эннеаду, создавались по всему Египту, и порой они насчитывали только семь членов (Абидос), а иногда число членов достигало и пятнадцати (Фивы)³.

Чтобы довершить смущение исследователя, египетские тексты, начиная с «Текстов Пирамид», могут го-

¹ K. Sethe. Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Strassburg: Trübner, 1916. — S. 39.

² J.G. Griffiths. Some Remarks on the Enneads of Gods // Orientalia. Vol.28, fasc.1. Roma, 1959. — P. 39.

³ E. Hornung. Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many. Ithaca-New York: Cornell u.p., 1996. — P. 222—223. M.T. Derchain-Urtel. Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet // Göttinger Orientforschungen, 4th series. Ägypten, Bd.8, Wiesbaden, 1979. — S. 13—23.

ворить о двух эннеадах, о Великой и Малой эннеадах богов (*ps̄dt n̄trw wrt*, *ps̄dt n̄trw ndst*), о семи эннеадах, о многих эннеадах¹. В эпоху Нового Царства из Великой Эннеады Гелиополя может выбрасываться Сет и замещаться Гором. В Эннеаде Запада четыре женских божества могут замещаться мужскими [Амдуат II,122—123].

Наконец, *ps̄dt* — слово, грамматически употребляемое в единственном числе женского рода (*t3 ps̄dt*) с детерминативом абстрактного понятия. То есть это и множество, и единство, и притом не столько явление из мира вещей, сколько категория умозрительная.

Верный путь к разгадке тайны Девятиерицы нашел, на наш взгляд, Герман Кеес, предположивший, что девять — это знак неограниченного множества (три помноженное на три)². Но он абсолютизировал свое предположение, предложив перевод *ps̄dt n̄trw* как «все боги». *Ps̄dt* как особое богословское понятие утрачивало при этом смысл. Ганс Гёдике, выправляя излишне расширительное понимание Кееса, указал на созвучие, омофонию в египетском языке слов «девять»

¹ Так, в *Pur. §1689* речь идет о «двух *ps̄dt* Гелиополя», в *Pur. §1064* умерший просит Великую Девятиерицу Гелиополя, «госпожу девятириц (множ. число)», чтобы его приношение было помещено пред лице собрания (*ht*) богов. Усматривать в этом умножении эннеад ошибку жреца, составителя текста или мастера, высекавшего письмена на стенах царской гробницы, как это делает Дж. Гриффис, вряд ли возможно. — *J.G. Griffiths. Some Remarks on the Enneads of Gods // Orientalia. Vol.28, fasc.1. Roma, 1959 — P. 56.*

² *H. Kees. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956. — S. 155 ff.*

и «сиять»¹. Если добавить к этому, что иероглифически девятка выписывалась как три ряда вертикальных черт по три, то образы лучей сияния и множества множеств окончательно сливались: ||| ||| |||.

Девятерица *psdt* оказывается в этом случае образом нисхождения божества в дольний мир, символом всеенской эпифании. Мемфисский памятник, как мы помним, именуется Эннеаду «зубами и губами Птаха», то есть вспомогательными органами речи (язык — это Тхот, а сердце, где замысливается слово, — Гор). Словом Птах творит мир. И вот в творении мира Девятерица принимает столь же необходимое и непосредственное, хотя и «техническое», участие, как губы и зубы — в речении слов. В «Текстах Пирамид» эта функция Девятерицы подчеркивается и приобретает, в связи с задачей самого текста, очевидный эсхатологический характер:

«Губы мои (Мерира)² — две Эннеады. Аз есмь Великое изреченное Слово. Дана мне свобода, ибо должна была мне быть дана свобода. Дана мне свобода от всяческого зла ...

О люди и боги! Руки ваши подо мной, когда вы поднимаете меня и возносите меня в небо, как руки Шү под Нүт, когда воздвигает он ее горé.

В горняя! В горняя! На великий престол среди богов!» [Pyr. 1100—1101].

¹ H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt ... — P. 209; Wb I, 556 f.

² Примечательно, что это речение первоначально было составлено от первого лица, но позднее местоимение первого лица было заменено на имя царя — Мерира (Пепи I). В более поздних пирамидах текст составлен от третьего лица, где вместо местоимения — имя царя.

В нескольких речениях «Текстов Пирамид» синонимом к *psdt ntrw* является формула *psdt pdwt* — девять луков:

«О Ты, Великая Девятерица, пребывающая в Гелиополе, — Атүм, Шү, Тефнүт, Гев, Нүт, Осирис, Иснда, Сет и Нефтида! О вы, чада Атүма, расширьте сердце Его к этому чадү Его, ибо имя ваше — Девять Лүков» [Pyr. 1655].

Часто «Девятью Луками» именовали племена, вассальные царю Египта. Однако это употребление *psdt pdwt* в политической терминологии явно вторично и является лишь художественной, а может быть, и сакральной аллюзией подобия царя-космократора Пантократору. Как Птах повелевает своей Эннеаде творить мир, так царь Египта повелевает «своими» народами. А вот именование Эннеады *psdt pdwt* совсем не случайно и не вторично. В древности лук был оружием, передающим силу человека-стрелка на большое расстояние, и для поэтико-символического сознания он вполне мог явиться образом Божественной творящей силы, приходящей из запредельности Сверхбытия¹. Понятие «Девять Луков» подтверждает, таким образом, эпифанический характер Эннеады.

Разговор о том, что такое две Эннеады, Великая Эннеада во главе многих девятериц, многочисленные эннеады Нового Царства, составленные по образцу Гелиопольской, уведет нас далеко в сторону, но одно следует подчеркнуть. Когда египтянин говорил о какой бы то ни было Божественной Девятерице, он всегда понимал эпифанию божественного в дольний мир.

¹ Это предположение высказывает J.G. Griffiths. Some Remarks on the Enneads of Gods... P. 51.

Примечательно, что в древнейшем египетском царском списке Туринского канона (эпоха Рамсеса II, 1290—1224 гг.) и в царском списке Манефона (323—245 гг.) боги Эннеады последовательно названы первыми царями мира (Египта). Манефон перечисляет первых владык мира в такой последовательности: Гефест-Птах, Гелиос-Ра-Атум, Агафодэмон (добрый дух) — Шу, Крон-Геб, Дионис-Осирис, Тифон-Сет и Гор. Этапы творения мира уподобляются царствованиям, и царями оказываются лица Эннеады¹.

Для древних египтян Эннеада была не умозрачительным теологическим понятием, но, как и иные религиозные сущности, принципом жизненно важным. Человек полагал, что, так как мир создан Творцом посредством Эннеады, то и он, творение, может посредством Эннеады вернуться в сверхбытийную полноту Нуна. Реченье 248 из пирамиды Унаса доносит до нас эту древнейшую веру:

«Речение слов:

Велик Унас.

Ишел Унас из чресл Девятерицы.

Зачат был Унас Силой

И богиня Шесметет дала рождение Унасу,

Сияющей звезде далекостранствующей,

Приносящему жертвенные дары Ра каждодневно.

Восшел Унас на престол свой, что над (tpt) Двумя

Госпожами.

Воссиял Унас звездою!» [Pur. 262—263].

Рожденный Силой Божией, вышедший из чресл Девятерицы Унас и вместе с ним любой другой египтянин

¹ A. Gardiner. Egypt of the Pharaohs... P. 420—421.

мог надеяться воссиять царственной звездой божественного небосклона.

В заупокойном тексте ковчега Нового Царства, происходящем из гробницы священника, который жил при XXII династии, от лица умершего звучат слова:

«Я — один, ставший двумя;
Я — два, ставшие четырьмя;
Я — четыре, ставшие восьмью;
И всё же я — единственный»¹.

Полагая себя рожденным Эннеадой, а потому носящим Эннеаду в себе, как сын носит в себе семя отца, египтянин и при V, и при XXII династии равно уповал на возвращение в «Отчий Дом», во дворец Иуну [Рур. 14с], в царственные палаты Птаха. Знание того, что «между человеком и Высшей Божественной сущностью имеется область богов, являющихся проявлениями Единого, сохранялось на всех этапах существования египетской культуры», — отмечал в связи с Эннеадой Г. Гёдике². Но знание это всегда имело отчетливый со- териологический смысл.

И вот здесь принципиальное значение для египтянина имеет Осирическое предание.

Осирис — часть Девятирицы, одно из ее непременных лиц. Он — сын Геба, а потому и сын Агума. Человек, пораженный смертью, умирает, как умер пораженный Сетом Осирис, но поскольку сын Осириса Гор воскрешает погибшего от руки Сета, повергая убийцу под свои сандалии, то и человек может преодолеть раз-

¹ H. Kees. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin, 1956. — S. 171.

² H. Goedicke. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt ... P. 210.

луку смертную и воссоединиться с вечной жизнью Творца, пройдя суд Осириса и войдя в Его полноту. Осирический ритуал и правогласие на Последнем Суде делают эту богословскую возможность бытийной реальностью. А так как Осирис, если вспомнить слова жреца Амона XXII династии, есть один из восьми, которыми стал Единственный, то, став Осирисом, праведник вновь входит во чрево Нут и возвращается в чресла отца своего Геба. В «Текстах Пирамид» это объявляется многократно в образе объятий Гебом восшедшего к нему его воскресшего сына. Уже как сына своего Геба принимают победившего смерть праведника Шу и Тефнут — Сияние творения, и Правда-Премудрость. Удивительной параллелью к этим эсхатологическим представлениям египтян является третий стих 42-го псалма Давида, в котором имена Шу и Маат-Тефнут даны в смысловом переводе как «свет» и «истина» Божии: «Пошли свет Твой и истину Твою; да введут они меня и приведут на святую гору Твою и в обители Твои». «Святая гора» — бен-бен, с которого началось творение мира, есть семя Творца Атума, а суд Осириса оказывается судом Самого Ра, на весах Которого правда человеческая вывернется по Правде Божьей [СТ V. 321e-d]. И, завершая возвратный путь в горня, Осирис-имярек входит в полноту Атума-Ра, садится с Ним на одном престоле. Став же Атумом, воскресший возвращается в пучину божественной сверхбытийности Нуна. Именно Эннеада позволяла египтянину ощутить и осознать возможность этой невероятной перспективы. Нисходя от Атума, сила Девятерицы творит космос; восходя же к своему первоначалу, она обоживает человека.

Поэтому, кстати, в Девятерицу Гелиополя не включается Гор. Гор, сын Исиды, пребывает на земле живых, в дольном мире, а Девятерица есть средство и возможность для умершего, ставшего на Последнем Суде Осирисом, взойти на Небеса Атума-Ра и погрузиться в пучины Нуна. Поэтому же в *psdt ntrw* обязательно включается Сет. Именно из-за разлада в Девятерице возникает преграда смерти, не дающая человеку возвращаться и пребывать в «святых обителях Божьих». Подчинение и умиротворение Сета — ликвидация этой преграды, разрушение средостения смерти. Потому-то древнейшие цари Египта и именовались «Гором и Сетом», что восстановление единства Девятерицы было главнейшим упованием смертных, чаявших бессмертия и божественной совершенной жизни. К эпохе Нового Царства чаяние это не утратило своей напряженности, но древнейший теологический «механизм» победы над смертью во многом забылся, был упрощен и рационализирован. Тогда-то Сета стали выбрасывать из Девятки «за недостойнство» и заменять благочестивым «спасителем Своего Отца» Гором.

В «Текстах Ковчegov» Атум именуется «многочленным в устах Девятерицы» [СТ 1130, vii, 469d]. Прозвание это можно, конечно, понять в том смысле, что Девятерица разными именами славит Атума, но помня, что *psdt ntrw* суть «губы и зубы Атума», которыми Он произносит слово, творящее мир; образ «Текстов Ковчegov» можно осознать как богословское определение того, что посредством Девятерицы Атум становится множеством лиц в сотворенном Им мире. Каждый человек — сын Атума и Он сам. Именование

Бога «Отцом», свойственное не только христианам, но последователям очень многих религиозных традиций, приобретает при таком понимании отцовства особо напряженный смысл. В любом храме Египта, в любой провинции понятие *psdt ntrw* становится универсальным знаком, словесной иконой этой *органической* связи Творца и Его творения. Отсюда — множество Эннеад по всему Египту и различное, в соответствии с местными традициями, число божественных лиц в этих Девятерицах. Возникнув из омофонии числа девять и глагола сиять, *psdt* превратилась в Египте в «иероглиф» эпифании Единого во множество и возвратного движения от множества к Единому¹.

Египетский образ единства-множества Эннеады оказывается удивительно близким и христианскому мистику:

«Единое для всякого сущего; неделимое множество; ненаполняемое переполнение, всякое единое, множество приводящее, совершенствующее и содержащее... От того, что — благодаря происходящему из Него обожению и восприятию, по мере сил каждого, Божия образа — появляется множество богов, представляется и говорят, что имеет место разделение и многократное умножение единого Бога, но Он от этого ничуть не менее Начало-Бог и Сверх-Бог, сверхсущественно единый Бог, неделимый среди делимого,

¹ Только в этом смысле можно согласиться с Сан Фэр Гарно, предположившим, что Гелиопольская Эннеада явилась «основой и источником» для всех «провинциальных» египетских Эннеад. — *J. Saint Faire Garnot. L'Hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien, d'après les Textes des Pyramides. Paris, 1954. P. 186.*

единый Сам с Собой, со множеством не смешивающийся и неумножаемый»¹.

И наконец, последняя «тайна Девятерицы». Каждое из ее лиц — это не богословская абстракция, не умозрительная спекуляция, но личность в полном смысле слова. Позднейшее христианское богословие скажет, что вне свободы нет личности, а самой свободы нет вне Бога. Египтяне так «богословски» сказать не сумели, но они, внешне просто, а в действительности не менее глубоко, провозгласили тот же принцип, описав два пути, лежащие перед человеком, путь жизни и путь смерти, и показав в образе отпадения Сета, что и каждое из лиц Эннеады располагает такой свободой. Негативный выбор Сета означает, что остальные лица Эннеады столь же свободно избрали добро, и, следовательно, означает то, что все они суть личности. Не случайно Туринский список и Манефон именуют Птаха, Атума, Шу, Геба, Осириса и Сета первыми царями мира.

А поскольку элементы Девятерицы личностны и личности своей в единой божественной сущности не утрачивают, то и ставший Осирисом человек также не утрачивает своей личности, взойдя по ступеням Эннеады в полноту Единого. Именование умерших Осирисимярек подчеркивает эту личностную вечную божественную бытийность «правогласных». Евангельские слова Иисуса Христа: **«Раб не пребывает в домеечно; сын пребываетечно»** [Ин. 8, 35] — артикулируют для современного человека древнейшую сотериологическую истину, реализовать которую стремились

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2,11. (Перевод Г. Прохорова, с. 75).

древние египтяне, объявляя своих умерших осирисами, *сыновьями* Ра-Атума — свободными, а не рабами.

Говоря о сотериологическом идеале христианства, В. Н. Лосский указывал: «Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном... прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обожненное состояние „сонаследников божественного естества“, как богов, созданных после несозданного Бога и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе»¹.

Понятно, что *со-*участвовать в божественной жизни может только личность, и христианская вера ни на минуту не сомневается в личностном характере спасения и обожения. Египетское понимание *pśdt ntrw* открывает, кажется, для смертного человека столь же невероятную возможность личностного обожения. Впрочем, чтобы понять реализуемость этой возможности в системе египетского умозрения, нам следует рассмотреть второго участника мистического диалога, а потому во второй книге — «Небо и люди» — мы намерены обратиться к исследованию понимания природы и судьбы человека в Древнем Египте.

¹ В.Н. Лосский. Очерки мистического богословия Восточной Церкви... С. 52.

Оглавление

Хронология Древнего Египта	5
Список сокращений	7
Предисловие	11
Глава 1. Начала египетской цивилизации	15
Этапы истории	15
Монументализация слова	23
Мудрость египетская	35
Глава 2. Представления о боге в Древнем Египте ...	41
Один или множество?	41
«Солнце победительное»	50
«Тот, кто к югу от своей стены»	64
Тот, чье имя сокрыто	72
Древнеегипетский монотеизм	82
Глава 3. От небытия к бытию	103
Откуда знаем мы о конечности мира?	103
Образ изначального инобытия	107
Боги бездны	124
Сокровище, найденное на жерновах	130
Глава 4. Устройство священного бытия	163
Сакральная топография	163
«Великое начало»	174
Великий Гоготун	185
Бен-Бен и Бену	190
Чета божественных львов	201
Мать небо и отец земля	211

Глава 5. Осирическое предание	221
Великий Осирис	221
Смысл имени	228
Осирис и Исида — жизнедательная двоица ...	231
Сила и энергия разрушения: Сет и Нефтида ...	235
«Великий разлад»	242
Восстановление	253
Глава 6. Гор — спаситель отца своего	261
«Вышний»	261
Искушение	269
«Спаситель своего отца»	277
«Телец своей матери»	294
Восстановленная гармония	310
Уничтожение зла	326
Глава 7. Ступени к бессмертию	347
Воскресший Осирис	347
«Владыка правды»	364
Тайна Девятирицы	383

Научно-популярное издание
PRO религию

Зубов Андрей
Зубова Ольга

Религия Древнего Египта

Часть I

Земля и боги

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*

Выпускающий редактор *Л. Данкова*

В оформлении обложки использованы материалы
по лицензии агентства Shutterstock.com

Художественное оформление: *В. Шумилов*

Компьютерная верстка: *А. Дятлов*

Корректор *В. Павлова*



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ

Подписано в печать 17.10.2016 г.

Формат 84×108/32. Гарнитура «Арно Про».

Усл. п. л. 21,0. Заказ № М-3155.

Адрес электронной почты: info@ripol.ru

Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано в филиале АО «ТАТМЕДИА»
«ПИК «Идел-Пресс»,
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2

ЕАС

РЕЛИГИЯ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

Религия Древнего Египта представляет огромный интерес для исследования, поскольку она существовала в регионе, где со II тысячелетия до н.э. складывалась традиция Библии, из которой, так или иначе, вышли три великие религии современного мира — иудаизм, христианство и ислам. При внимательном изучении невозможно не заметить в них отпечатков древнейших религиозных форм. Египтяне сумели подняться на высочайший уровень религиозного умозрения, и возвращение знания о религии Древнего Египта — этого сокровища мировой культуры — современному человечеству — цель многих египтологов.



Преследует эту цель и книга, написанная профессором, доктором исторических наук **Андреем Борисовичем Зубовым** в соавторстве с супругой, ученым-египтологом, кандидатом исторических наук **Ольгой Игоревной Зубовой**. Особая задача, которую поставили перед собой авторы, — восстановление древнеегипетского высокого богословия и рассказ о нем на принятом в христианской традиции богословском языке.

ISBN 978-5-386-09668-7



РИПОЛ
КЛАССИК