

Ян Ассман

Египет

теология и благочестие
ранней цивилизации

Москва
Присцельс 1999

О Яне Ассмане и его книге

Публикуемая работа Я. Ассмана чрезвычайно интересна и в фактологическом, и в методологическом планах, и в плане своих целевых установок. Столь серьезного комплексного исследования египетской или какой-либо другой ближневосточной религии эпохи древности до сих пор на русском языке не было.

Дело в том, что Ян Ассман (род. в 1938 г., ныне преподает в Хайдельбергском университете) является одновременно крупным египтологом — издателем религиозных текстов, автором многих статей и монографий — и очень эрудированным культурологом с широким спектром интересов, разработчиком оригинальных концепций, затрагивающих малоисследованные сферы общечеловеческой культуры. В своих теоретических построениях он опирается на работы современных философов и социологов (Мишель Фуко, Эрих Фогелин, Морис Хальбвакс), специалистов по символическим системам (Н. Луман, П. Бурдьё, Э. Кассирер), религиоведов (Мирча Элиаде, Г.Г. Шмид), этнографов (К. Леви-Строс, А. Леруа-Гуран, М. Мосс, Дж. Мид), востоковедов и антиковедов, занимающихся проблемами письменности и других средств коммуникации (Й. Йерушалми, У. Хельшер, Э.А. Хавелок). С 80-х г. он активно участвует в работе междисциплинарного семинара «Археология литературной коммуникации» и является составителем ряда тематических сборников («Письменность и память», 1983¹; «Канон и цензура», 1987²; «Культура и память», 1988³; «Праздник и сакральное. Религиозные контрапункты к миру повседневности», 1991⁴). С середины 80-х гг. Ян Ассман начинает публиковать работы, обобщающие результаты его египтологических исследований, но написанные для людей, которые не являются специалистами в данной сфере — работы, нацеленные, прежде всего, на то, чтобы ввести в научный

¹ Assmann A. u. J., Hardmeier C. (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis*, München, 1983.

² Assmann A. u. J. (Hrsg.), *Kanon und Zensur*, München, 1987.

³ Assmann J., Hölscher T. (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988.

⁴ Assmann J., Sundermeier T. (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, 1991.

оборот египетские материалы, существенные для понимания и теоретического осмысления общечеловеческих религиозных и культурных процессов. Первой в этом ряду стала книга «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» (1984).

Книга охватывает весь период существования египетской культуры (с 3-го тыс. до н.э. до конца античного периода) и базируется как на хорошо известных, «классических» источниках (Тексты Пирамид, Тексты Саркофагов, Драматический папирус из Рамессеума, «Поучение царю Мерикара», «Речения Ипувера», амарнские тексты, «Герметический свод» и др.), так и на источниках, которые впервые были изданы и исследованы как целостный комплекс самим автором (публикация «Египетские гимны и молитвы», 1975⁵, и написанная по ее материалам монография «Ре и Амун. О кризисе политеистического мировоззрения в Египте 18—20 династий», 1983⁶). Кроме того, она как бы подводит итог достижениям послевоенных немецкоязычных египтологов, которые по-новому поставили вопросы о ранних формах мифа (З. Шотт), о сути египетского политеизма (Э. Хорнунг), о значении появления в Египте представлений о трансцендентном боге (З. Моренц), о «личном благочестии» (З. Моренц, Х. Бруннер, Г. Фехт, Э. Отто), о египетском понимании политики и истории (Э. Хорнунг, Э. Отто).

Автор ставит перед собой задачу исследовать и описать египетскую религию как структуру, то есть, с одной стороны, показать неизменяемые элементы, константы этой структуры (они представлены в первой части книги), а с другой — ее эволюцию во времени (вторая часть). Собственно говоря, структура почти не эволюционирует, она попросту «ломается», когда традиционные установки (*имплицитная теология* — курсивом здесь и далее выделены термины, впервые введенные в научный оборот Ассманом) перестают быть самоочевидными для носителей культуры и начинается их переосмысление, «подгонка» к изменившейся культурной ситуации (этап *теологического дискурса*, сосуществования *имплицитной и эксплицитной теологии*) — фактически, работа по созданию новой религии. Как это

⁵ Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich, 1975.

⁶ Re und Amun. Zur Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18—20 Dynastie, Fribourg, 1983.

происходит, показано в книге, а пересказывать ее содержание было бы бессмысленным. Хочу лишь отметить, что Ассман рассматривает египетскую религию как особое, культурно организованное пространство *близости к богу* (*Gottesnhe*), имеющее специфический для данной религии набор *измерений* (*Dimentionen*) — способов общения, или контакта, с божественными силами (храмовый культ; наблюдение и переживание космических событий; использование сакральной речи и, в частности, мифов). Такой подход правомочен не только применительно к Египту, но и в отношении любой другой религии — а главное, он позволяет найти надежные критерии для сравнения разных религий.

Чрезвычайно интересен и тот раздел книги, который посвящен египетской мифологии. Египет — одна из самых древних известных нам цивилизаций. Поэтому тот факт (на который впервые обратил внимание именно Ассман — в статье «Сокровенность мифа в Египте», 1977⁷), что в Египте развитые формы мифа отсутствовали, но использовались (для воспроизведения на земле архетипических событий из мира богов) особого рода мифологема — *иконы* (*Ikonen*), — и все рассуждения автора по этому поводу заслуживают самого пристального внимания со стороны специалистов по мифологии любого народа. Кстати, я подозреваю, что *иконы* (в ассмановском понимании) существовали — и существуют — не только в Древнем Египте. Вспомним, например, о таком сюжете, как «danse macabre» («пляска Смерти»), который разрабатывался в средневековом изобразительном искусстве, потом у Брейгеля и возникает вновь в пьесе современного бельгийского драматурга Мишеля де Гельдерода («Прогулка Великого Могильщика», 1934). Конечно, функции икон в средневековом и, тем более, современном обществе изменились (как изменились вообще функции мифа), но зато сохранились такие их признаки, как связь с традиционной культурой (и отсюда — повышенная сила эмоционального воздействия), а также легкость «перевода» с языка визуальных образов на язык образов словесных.

Книга Ассмана будет полезной и для всех тех, кто интересуется эволюцией представлений о человеческой личности,

⁷ Die Verborgtheit des Mythos in Ägypten, in: Göttinger Miscellen 25, 1977, S. 1—25.

потому что именно эта эволюция в значительной мере обуславливала путь египетской религии. Специальных работ, посвященных проблеме личностного самосознания в Древнем Египте, не существует. Одной из первых наметок в этом направлении была статья Я. Ассмана «Понятие личности и личностное самосознание» в «Энциклопедии египтологии»⁸. Важные соображения на эту тему Ассман высказал в «Теологии и благочестии». Я имею в виду прежде всего анализ традиционных представлений о личности бога (а значит, и о личности человека), которая мыслилась как совокупность действий и отношений, как включенность в «сферу своих», в разные *конstellationen* (родственные, социальные и прочие группы), — и затем, конечно, всю вторую часть книги, посвященную *теологическому дискурсу* и «личному благочестию» (представлениям о возможности непосредственного контакта каждого человека с избранным им богом, перед которым он несет моральную ответственность), ибо главной предпосылкой того и другого является автономизация личности.

Понятие «дискурса» («диалога» текстов, содержащих отсылки не только на общую тему, но и друг на друга) Ассман, как он сам утверждает, заимствовал у Мишеля Фуко. Этот термин достаточно широко используется в современном литературоведении (например, у Ролана Барта⁹), Ассман, однако, переносит его в другую сферу, впервые применяет для анализа теологии, причем делает это столь блестяще, что обогащает саму методiku, связанную с концепцией «дискурса» (рассуждения об условиях возникновения дискурса, социальных носителях дискурса, постепенном формировании особых, приспособленных для него жанров).

В книге, на мой взгляд, предлагается наиболее убедительная на сегодняшний день трактовка религиозного переворота Эхнатона. Это одна из самых трудных тем в египтологии, и в настоящее время еще недостаточно исследованы изобразительные источники предамарнской и амарнской эпохи, которые

¹ Lexikon der gyptologie, Wiesbaden, Bd IV, 1983, Sp. 963-978.

² См.: Р. Барт. Введение в структурный анализ повествовательных текстов, в: Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. М., 1987, с. 390.

могут во многом изменить наши представления об идеологии того времени. Но Ассман внес очень серьезный вклад в изучение этой проблемы, показав связь учения Эхнатона с так называемой «новой солнечной теологией» XVIII династии (правление Хатшепсут — Аменхотепа III) и влияние этого учения на лавинообразное распространение «личного благочестия» в эпоху Рамессидов.

Ассман показывает всю сложность египетского политеизма: он говорит о том, что египтяне почти с самого начала своей истории проводили четкое различие между статуями (и другими внешними оболочками) божества и его незримой, непознаваемой для человека сущностью; анализирует этический аспект египетской религии, поздние (появившиеся в эпоху Рамессидов) представления о трансцендентном пантеистическом боге, тело которого объемлет весь космос. Я уверена, что для подавляющего большинства русскоязычных читателей такая характеристика одной из самых древних «языческих» религий будет откровением.

Несомненное достоинство книги — обилие цитат из источников, цитат достаточно развернутых, чтобы читатель мог не только проследить за мыслью автора, но и, если можно так выразиться, ощутить живой дух египетского благочестия. Очень небольшая часть этих текстов издавалась на русском языке. Я, однако, не стала приводить отрывки из имеющихся русских переводов — во-первых, потому, что египетские тексты зачастую допускают разные прочтения, а здесь было важно передать трактовку Ассмана; во-вторых, потому что Ассман пользуется методикой Герарда Фехта¹⁰, позволяющий выявлять особую (квази)поэтическую структуру египетских текстов, в русских же изданиях эти памятники переведены прозой.

В начале своей книги Ассман говорит о том, что будет рассматривать только *религию в узком смысле* — обращение с богами и умершими, — *религия же в широком смысле*, как совокупность этико-правовых норм (представлений о справедливом

¹⁰ Об этой методике см., например: G. Fecht, Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Lpz., Bd 91, 1964, S. 11—63; Bd 92, 1965, S. 10—32.

мироустройстве — Маат), останется, в основном, за пределами его исследования. В 1990 г. он опубликовал большую работу о Маат («Маат: Праведность и бессмертие в Древнем Египте»¹¹), которая, будучи своего рода дополнением или продолжением «Теологии и благочестия», по-новому высвечивает значение этой более ранней (и, может быть, более доступной для неподготовленного читателя) книги. Теперь становится очевидным, что Ассман изучал не просто египетскую религию, но определенный этап в развитии общечеловеческого религиозного сознания — этап между концом эпохи первобытности и культурами «осевого времени» (в понимании К. Ясперса), связанный с первыми крупными государственными образованиями. Ниже я попытаюсь кратко изложить основные выводы книги «Маат», что, как мне кажется, поможет читателю разобраться в работе, к чтению которой он приступает.

Концепция Маат, которая является базой египетской имплицитной религии (аналогичные концепции, как считает Ассман, существовали и в Месопотамии, и в Древней Передней Азии, и в классическом Китае), подразумевает прежде всего взаимность человеческих обязательств — у ее истоков стоят представления о солидарности, выработанные в родовом обществе. Однако действовавший в родовом обществе принцип «дружелюбия» (*amity* — термин принадлежит этнографу Мейеру Фортесу), «предписанного альтруизма», предполагал полярное разделение мира на «своих» и «чужих» и действовал в рамках сравнительно небольшой, физически-обозримой родовой группы. Концепция «Маат» возникает в совершенно иных культурных условиях — в первых больших государствах, где «горизонт коллективной идентификации» непомерно расширяется и единственным интегрирующим началом является фигура царя. Если «дружелюбие» создает дистинктивную и горизонтальную (эгалитарную) солидарность, то «Маат» — солидарность интегративную и вертикальную. «Маат» — это моральный интегративный принцип, распространяющий «справедливость», ранее действовавшую в узких пределах родовой группы, на все племена, регионы, народы и социальные подразделения общества, на весь космос. «Маат» — одновременно

¹¹ Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München, 1990.

и мораль, и религия, потому что земное государство царя мыслится как одна из провинций всекосмического государства верховного бога. «Маат» обосновывает необходимость государства, ибо во всех древневосточных идеологиях царь выступает как защитник слабого от произвола сильного, как гарант права, как посредник между людьми и богами. Особенность же древнеегипетской идеологии заключается в том, что царь, помимо всего этого, гарантирует своим подданным и загробное существование, добиться которого, оставаясь вне государственной службы, просто невозможно. «Вертикальная солидарность» основана на принципе взаимности и понимается как защита нижестоящих вышестоящими и послушание, доверие и благодарность нижестоящих по отношению к вышестоящим.

«Маат» предполагает *право* каждого человека на справедливость, а *требования* свои распространяет на всех, включая царя, «ибо тот, кто желает не осуществлять собственную волю (посредством насилия), но (коммуникативным путем) добиваться повиновения своим приказам, должен опираться на порядок, накладывающий ограничения и на него самого»¹². Ранние государства возникают в таких обществах, в которых уже давно существует социальное неравенство, и берут на себя функцию обуздания права сильного (уже в социальном, а не в физическом смысле), создания и сохранения «правового пространства».

Принцип «Маат» соответствует явлению, которое Э. Дюркгейм назвал «механической солидарностью», подразумевая под этим отсутствие индивидуального сознания, его практически полное совпадение с коллективным сознанием той или иной группы. Поэтому по мере развития индивидуализма (и упадка государственности) концепция «Маат» вступает в полосу кризиса и — в Египте — вытесняется «личным благочестием», представлением об ответственности индивидуума непосредственно перед богом, а не перед своими «ближними» и царем. «Личное благочестие» принципиально противоположно концепции «Маат»; оно является как бы провозвестием «культурной революции» «осевого времени».

¹¹ Ibid., S. 277.

Ян Ассман — автор нескольких, на мой взгляд, очень перспективных в плане методологии культурологических концепций, которые он излагает в статьях «Письменность, смерть и самоидентичность. Гробница как начальная школа литературы в Древнем Египте»¹³, «*Hierotaxis*. Построение текста и композиция изображения в египетском искусстве и литературе»¹⁴, книгах «Культурная память: Письменность, память о прошлом и политическая идентичность в ранних цивилизациях» (1992)¹⁵ «Камень и время: Человек и общество в Древнем Египте» (1995)¹⁶ и других работах. Все они написаны ярко, на основе обширной источниковедческой базы — и мне хочется верить, что знакомство с ними российских читателей только начинается.

Т. Баскакова

¹³ Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im Alten Ägypten, in: Schrift und Gedächtnis, München, 1983, S. 63-93,

¹⁴ Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur, in: Form und Mass. Beiträge zu Sprache, Literatur und Kunst des alten Ägypten (Fs. Gerhard Fecht), Wiesbaden, 1987.

¹⁵ Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1992.

¹⁶ Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten. München, 1995.

*Aegyptus
deorum in terras suae religionis merito
sola deductio,
sanctitatis et pietatis magistra*

*Egyptem,
единственная страна, которая силой собственной веры
побудила богов спуститься на землю,
являет собой образец святости и благочестия.*

Асклепий, 25

Предисловие

Культура есть память— по определению русского семиотика Юрия Лотмана. Однако мы вынуждены признать, что духовное наследие древнеегипетской цивилизации еще и сейчас, через сто шестьдесят лет после того, как Шампольон дешифровал иероглифы, не стало частью нашей собственной культурной памяти. Оно привлекает, очаровывает нас, но вряд ли мы по-настоящему его понимаем. А между тем, именно здесь нас ожидают самые древние и самые содержательные документы.

Цель этой книги — хоть в малой степени прояснить картину генезиса современной культуры. В ней используются два герменевтических подхода: исторический и систематический. Исторический подход возможен в том случае, когда цепь традиции связывает нас с дистанцированным во времени миром. Вот почему трактат «Асклепий», входящий в «Герметический свод», из которого взят эпиграф для настоящей работы, может послужить удобной отправной точкой для подобного рода исследования египетской религии. В ситуации нарастающей угрозы утраты человечеством ощущения близости к богу и десакрализации мира, детально описанной в апокалиптической 25 главе трактата, его автор прославил Египет как «храм мира», пример совершеннейшей близости к богу, и тем самым сделал объектом культурной памяти западной цивилизации. И хотя многие детали из нашей памяти изгладились, небезызвестный Макс Вебер все же представлял себе историю религии

именно как процесс десакрализации мира. Если нарисованная им картина соответствует действительности, мы, чтобы составить себе представление о мире, противоположном нашему, мире «не-десакрализованному», должны обратиться в первую очередь к Древнему Египту.

Второй, систематический, подход заключается в методичном сопоставлении объектов с целью выяснения их позитивных качеств путем исключения возможных альтернатив. По этому пути уже пытался идти З. Моренц, предложивший определение египетской религии через пары противоположных понятий:

естественно развившаяся религия — а не религия «учрежденная»;

религия культа — а не религия Писания;

национальная религия — а не религия «мировая».

К сожалению, все три определения слишком расплывчаты, неконкретны. Они говорят лишь о том, что все и так знают: египетская религия относится не к немногим великим религиям откровения, а к «остальным» религиям, которым религии откровения осознанно себя противопоставляют. Для того же, чтобы выяснить специфику египетских религиозных представлений, их следовало бы сравнивать именно с религиями «остальными», «обычными».

Вот почему в настоящем исследовании предпринята попытка выделить (на основе египетского материала) дифференцированные параметры для сравнения различных религий. Исходя из того, что в трактате «Асклепий» столь большую роль играет понятие близости к богу, мы попытались определить суть религии как диалектику близости к Богу и Его трансцендентности. Любой контакт человека с божественным подразумевает осознание того, что сакральное существо — это нечто «совсем иное», неподвластное человеку, недостижимое для него и все-таки иногда переступающее границу, отделяющую Его от мирского. С другой стороны, сама возможность подобного контакта основана на том, что существует некая сфера религиозной коммуникации, которую я предлагаю называть «пространством близости к богу». Это «пространство» имеет свои «измерения», набор которых специфичен для каждой культуры и эпохи. «Измерения» со временем меняются, что и определяет неповторимый облик религии того или иного народа в конкретную эпоху.

Понятие «измерений близости к богу» лежит в основе настоящего обзора египетской религии и, в то же время, является тем *tertium comparationis**, который мог бы быть использован в межкультурных сравнительных исследованиях.

Мне бы хотелось, чтобы эта книга помогла осуществить переход к подобного рода сравнительным исследованиям египетской религии и культуры и тем самым внесла свой вклад в изучение сути религии и культуры вообще. А потому я адресую ее всем, кому эти проблемы по-настоящему близки: историкам религии и социологам, теологам, этнографам, культурологам и— прежде всего— тем читателям, для которых религия и культура что-то значат, пусть даже и вне связи с их профессиональными занятиями.

Я выражаю сердечную благодарность издательству В. Кольхаммера, организовавшему подобный междисциплинарный диалог и предоставившему мне возможность принять в нем участие.

Я благодарю также моих студентов 1982/83 учебного года за многочисленные ценные замечания и, в особенности, Х. Гукш, которая читала вместе со мной корректуры книги.

Хайдельберг, июль 1984

Ян Ассман

* Критерий сравнения (*лат.*), — Здесь и далее звездочками отмечены примечания переводчика.

Религия — близость к богу и трансцендентность

Хотя в египетском языке нет слова, адекватного нашему понятию «религия», авторы многочисленных работ по египетской религии никогда не испытывали затруднений с определением предмета своих исследований: настолько четко выделяются соответствующие феномены среди других остатков египетской культуры. В этом смысле наиболее известным примером является египетская письменность: говоря об «иероглифах», знаках-изображениях надписей на камне, или об «иератике», курсивном письме папирусов и остраконов, мы следуем словоупотреблению греков, которые противопоставляли эти два вида письма как сакральные (по-гречески *hieros* означает «священный») так называемому демотическому, профанному письму (греческое *demos* значит «народ»). Тот же феномен разграничения прослеживается и в египетской архитектуре, где уже с середины III тыс. до н.э. утвердилось правило, с течением времени соблюдавшееся все более строго, согласно которому сакральные постройки должны воздвигаться из камня, а жилые — из необожженного кирпича. Будем ли мы пользоваться критерием языка (а для Позднего периода — и письменности), или исходить из практики строительного искусства, мы придем к одному и тому же выводу: древнеегипетское понятие религии охватывало культ богов и культ мертвых, иными словами, храмы и гробницы.

Тот, кто мыслит себе египетский образ жизни как сосуществование мира повседневности и мира сакрального, которые, с одной стороны, строго разграничены, а с другой, соединены между собой многообразными связями, уже понял один из самых существенных аспектов этой жизни. Кажется, что может быть проще, чем выбрать себе в качестве ориентира столь ясно очерченную границу и сделать темой исследования по египетской религии явления, которые сами египтяне относили к миру сакрального? И то, что эта граница по мере смены эпох смещается, собственно, не представляет для подобного исследования

никакой проблемы — если в нем в достаточной мере соблюдается исторический подход. Проблема заключается в том, что сама граница постепенно меняет свой смысл и свою суть, что она, вначале едва заметная, со временем становится все более резкой. Еще отчетливее, чем в языке и в архитектуре, этот процесс (выделения религии из целостности культуры и выделения профанного из изначально религиозно детерминированной единой системы) прослеживается в социальной сфере. В последний период развития египетской культуры жрецы образовывали замкнутую касту. Происхождение из жреческой семьи считалось обязательным условием допуска к жреческой профессии. Напротив, в Новом царстве сплошь и рядом случалось, что на жреческие должности назначались чиновники, имевшие совершенно не соответствующее этим должностям происхождение и даже профессиональную подготовку: например, офицеры-«пенсионеры». И все-таки в это время для жрецов, по крайней мере, для жрецов высших рангов, выполнение культовых обязанностей было главной профессией—что отнюдь не соответствует положению дел в более ранние эпохи. Так, в Древнем царстве участие в исполнении культа рассматривалось как дополнительная профессия, и жреческие функции по очереди принимали на себя чиновники, в остальное время занимавшиеся совсем другими делами. Единственным профессиональным жрецом был «жрец-чтец», по-египетски называвшийся «носителем папирусного свитка», потому что он владел магической силой «божественного слова». Приведенные социологические данные со всей очевидностью показывают, что характер границы между миром повседневности и миром сакрального на протяжении трехтысячелетней истории египетской культуры несколько раз радикально изменялся. Само наличие такой границы во многих случаях вызывает сомнение — и было бы непростительной ошибкой переносить то, что мы знаем о ней по сравнительно поздним эпохам, на времена более ранние.

Итак, проблема заключается в следующем: с одной стороны, в любой ранней культуре все, в конечном счете, основано на религии, и потому нам кажется неправомерной попытка использовать границу между сакральным и профанным - какой бы четкой она ни была — для определения понятия «религия» и выбора конкретной тематики посвященного ей исследования.

Следовало бы задаться вопросом: насколько вообще оправдано использование определения «профанный» применительно к столь древним культурным феноменам. С другой стороны, граница ведь все-таки существовала, и она, вопреки вышесказанному, явственно отделяла сакральное и формы обращения с ним от мира повседневности. Идентификация сакральных пространств (храмов и других святилищ), сакрального времени (праздников) и сакральных действий (ритуалов) никаких сложностей не вызывает. Однако выделенная таким образом сфера культа оказывается слишком узкой для целей нашего исследования, а сфера явлений, основанных на религии или определяемых ею (которая, по существу, совпадает с понятием «культура»), — напротив, слишком широкой. Имеется и еще одна трудность. Исторический процесс можно описать с точки зрения расширения сферы профанного: в ходе истории из совокупности культурных манифестаций, которые все поначалу были религиозно-опосредованны, выделялись отдельные (относительно) профанные области. Происходил процесс секуляризации или, точнее, «десакрализации». Но был еще и противоположный процесс — углубления религиозной фундированности некоторых явлений. Здесь мы, наоборот, имеем дело с феноменом «сакрализации». Так, в сравнении с позднерамессидскими поучениями (например, с «Поучением Аменемопе», написанным около 1100 г. до н.э.) более древние тексты такого рода (например, «Поучение Птаххотпа», созданное приблизительно в 2000 г. до н.э.) кажутся простодушно-житейскими, «мирскими»; теология истории — то есть понимание истории как манифестации божественной воли — впервые появляется у египтян лишь в эпоху Рамессидов (около 1300 г. до н.э.); если же обратиться к примерам из повседневной практики, то, скажем, в медицинских текстах Позднего периода все большее место занимают магические заклинания — что не было характерно для аналогичных памятников предшествовавших эпох.

1.1 Два понятия религии

Чтобы найти правильный подход к этой проблеме, следует, как мне кажется, различать два понятия религии: религию

в широком и в узком смысле. Я бы хотел пояснить свою мысль, сославшись на один египетский текст, который описывает роль царя в мироздании и, следовательно, выражает общепринятые представления египтян о религии:

(1) Ра утвердил царя

на земле живущих

на срок вечности и бесконечности;

он (царь) вершит суд между людьми

и умиротворяет богов,

творит *Маат* и уничтожает *Исефет*.

Он (царь) даст жертвы богам

и пищу «просветленным» умершим.

Слово *Маат* (женского рода) передает идею разумного порядка, управляющего всем и охватывающего мир людей, вещей, природы и космических явлений, или, говоря иными словами, идею смысла творения, той формы, которую оно должно было обрести по мысли Бога-Творца. Этому смыслу мир в его «нынешнем» виде уже не соответствует. Отклонение от первоначально задуманного смысла обнаруживает себя в феномене «изъяна», по-египетски *Исефет*. Болезнь, смерть, бедность, несправедливость, ложь, разбой, насилие, война, вражда— все это изъяны мира, который, вследствие утери первоначальной полноты смысла, впал в состояние беспорядка. Смысл творения заключается в изобилии. Там, где есть изобилие, царят порядок и справедливость. Там, где все обеспечены, нет угнетенных, ни один человек не совершает насилия над себе подобным, никто не должен страдать. Страдание, бедность, несправедливость, преступление, мятеж, война и т.д. в глазах египтян не имеют никакого смысла— а, наоборот, суть симптомы отчуждения смысла, обесмысливания мира (который, по мере своего развития, все более удаляется от собственных истоков). Египтянин, если воспользоваться словами Мирча Элиаде, сказанными в отношении архаического человека, «лишь с трудом переносил историю». Он видел действительность не как совокупность заурядных или экстраординарных событий и данностей, но как *Маат*— первоизданную полноту смысла, проявляющую себя в изобилии и справедливости. Все его силы были направлены на то, чтобы, оценивая мир в обратной исторической

перспективе, обрести изначальную полноту смысла и воплотить ее в действие.

Такого рода действие считалось прерогативой царя. Вообще царь обладал монополией на всякое действие, по частично делегировал эти свои всеобъемлющие полномочия другим лицам, жрецам и чиновникам,— в итоге практически все население Египта так или иначе вносило свой вклад в общее дело претворения *Маат* в действительность.

Царь способствует утверждению *Маат* двояким образом:

- (1) он вершит суд между людьми и умиротворяет богов.

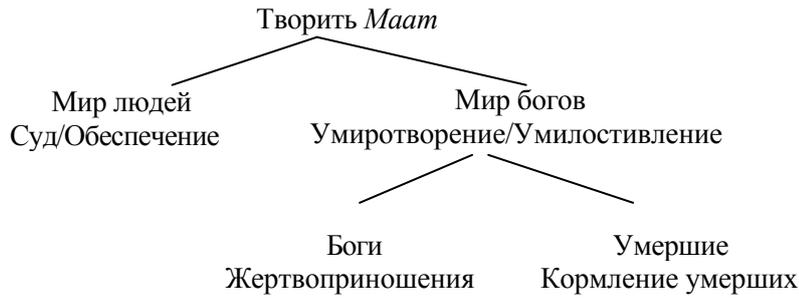
При этом он располагает двумя божественными силами (которые являются живыми орудиями самого Бога-Творца): *Сиа*, «Пониманием», и *Ху*, «Действенным словом». *Сиа* помогает царю постичь первоначальную полноту смысла и запечатлеть ее в своем духе (или, как говорят египтяне, «в сердце»); *Ху* дает его словам силу мгновенно претворяться в действительность.

«Полнота» подразумевает изобилие земных плодов и их справедливое распределение. О первом заботятся боги, о втором — царь. Все вместе образует систему обмена. Культ, собственно, состоит в том, что царь подносит богам, а прежде всего Солнечному богу, *Маат*. Под *Маат* здесь понимается хвалебная песнь, описывающая языковыми средствами изначальную свойственную творению полноту смысла и, посредством «Действенного слова» *Ху*, воплощающая ее в действительность. Слово *Ху*, собственно, тоже значит «полнота»: между понятиями «полнота» и «речь» существует тесная связь. *Ху* — это стремление Бога-Творца к изобилию («полноте»), выражающее себя в слове, *Маат* — изобилие («полнота») хорошо организованного и обеспеченного тварного мира, которое «подносится» богам посредством культовой хвалебной песни, а в мире людей постоянно поддерживается посредством созидающего справедливость судейского слова. *Маат* — смысл, который царь постигает с помощью *Сиа* и изрекает с помощью *Ху*. Надея мир смыслом, он тем самым противостоит гравитации истории, которая есть процесс отчуждения смысла.

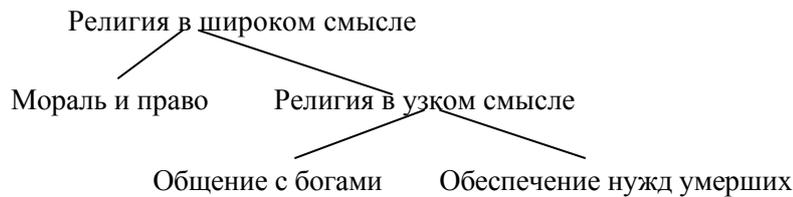
Поскольку первоначальный порядок сакрален, а «полнота» («изобилие») понимается как спасительное благо, усилия царя

и всех его соработников, направленные на восстановление этого порядка, являются религиозной, а не просто реставрационной, деятельностью. Поэтому египетское представление о религии в самом общем смысле можно выразить формулой «творить *Маат*». Согласно вышеприведенному египетскому тексту, эту задачу можно конкретизировать следующим образом:

вершить суд между людьми
и умиротворять богов,
давать жертвы богам
и пищу «просветленным» умершим.



Из этой схемы со всей очевидностью следует, что понятие религии в широком смысле (вести религиозную жизнь— значит «творить *Маат*») включало в себя более узкое понятие религии (вести религиозную жизнь— значит «умиротворять богов»). Два компонента обобщающего понятия «религия» и, одновременно, центральные сферы деятельности царской власти — это, с одной стороны, мораль и право (то есть поддержание солидарности и изобилия в социальной сфере посредством судопроизводства, заботы о подчиненных и обеспечения их нужд), а с другой стороны, религия в узком смысле (то есть «умиротворение» богов, забота о должном обращении с ними, и обеспечение всем необходимым умерших).



Подобное разделение «религии в широком смысле» (как упрочения *Maam*) и «религии в узком смысле» (как общения с богами), проведенное на основе анализа представлений, свойственных самим египтянам, позволяет, по крайней мере, ответить на вопрос, почему в египетской культуре все так или иначе зависит от религии, определяется ею, но, тем не менее, имеются четкие границы между сакральным и профанным, а все формы обращения с сакральным резко выделяются из м и р а повседневности. Сосуществование столь противоречивых феноменов как раз и объясняется наличием у египтян двух понятий религии — широкого и узкого.

Теперь остается решить, какое из этих понятий станет предметом нашего исследования. К сожалению, в тесных рамках карманного издания мы можем — с подобающей обстоятельностью — рассмотреть только религию в узком смысле. Если бы мы захотели представить обзор египетской религии в широком смысле, нам бы пришлось вооружиться «широкоугольным объективом», то есть отказаться от анализа исторических подробностей и проблем и ограничиться выявлением самых общих закономерностей. Ведь в таком случае следовало бы проанализировать все аспекты «упрочения *Maam*»; не только религиозные верования в собственном смысле, но еще и концепцию царской власти, этику и религиозную антропологию, и, прежде всего, представления о загробном суде, испытаниях, через которые проходит индивид, и индивидуальном бессмертии. Я предпочитаю отказаться от столь рискованного предприятия — тем более, что Хельмут Бруннер недавно написал обо всем этом превосходную книгу («Основные особенности египетской религии», Дармштадт, 1983).

1.2 «Близость к богу» — опыт избранных или культурно-организованное пространство действия?

Итак, в ходе дальнейшего изложения мы будем иметь дело с египетским понятием религии в узком смысле, в смысле общения с богами («умиротворения богов»). Наша цель заключается скорее не в том, чтобы представить египетскую религию во всем многообразии, а в том, чтобы найти ее «сердцевину», суть. Эту

«сердцевину» можно определить через понятия «теология» и «благочестие». Оба они обозначают формы, в которых общество или отдельный индивид переживают и концептуализируют свою близость к богу. Египетское понимание «близости к богу» и является темой настоящей книги. Отправной точкой для нее послужило впечатление, что египетское понимание «близости к богу» было особенным, то есть что египтяне более, чем какие-либо иные народы, обладали чувством близости к своим богам. Правда, и они полагали, что время, когда Солнечный бог был властителем над богами и людьми, жившими на земле бок о бок, давно миновало; после того, как боги удалились на небо, мир оказался брошенным на произвол истории, и только царская власть, это несовершенное подобие божьей власти, противостоит постоянной угрозе утраты смысла. Однако в античную эпоху, познакомившись с другими религиями (неоплатонизмом, различными гностическими течениями и христианством), египтяне пришли к убеждению, что их страна есть земное жилище богов, «всемирный храм», что только если иссякнет их благочестие, боги покинут свою земную обитель, которую они делят с египетским народом, и лишь тогда произойдет *dolenda secessio** — боги удалятся на небо. Геродот и другие античные авторы подтверждают сложившееся у нас впечатление, называя египтян самым благочестивым из всех народов.

Это-то благочестие, которое соседям египтян казалось столь необычным, я и хочу описать в своей книге — как особую форму «близости к богу» в ее исторической специфике. Я исхожу из предпосылки, что «близость к богу» не есть величина, поддающаяся количественному измерению, как если бы мы имели с одной стороны нечто «сакральное», с другой — человека, и речь шла лишь о том, чтобы определить степень близости или дальности расстояния, которое отделяет данное общество (согласно его собственным религиозным представлениям) от божественного мира. Того, кто хотел бы описать особенности исторически-конкретной религии, интересует совсем другое: качество, внутреннее устройство, структура характерной для нее модели «близости к богу». Под «близостью к богу» я понимаю культурно-организованное, особым образом структурированное

* Прискорбное отделение (лат.).

пространство человеческого опыта; для того, чтобы люди и боги могли встречаться в таком пространстве и вступать в общение друг с другом, тем и другим отводятся специфические роли и сферы деятельности. Например: роли — жреца, пророка, шамана, паломника, отшельника, мистика, колдуна, толкователя сновидений, гадателя, знатока Писания и т.д.; сферы — культа, природы, космоса, истории, мифа, государства и пр.; а формы проявления сакрального иногда мыслятся как внемировые (трансцендентные) и сверхъестественные (чудесные). В Египте из всех перечисленных вариантов были реализованы только некоторые, а другие, более или менее сознательно, отвергнуты. В результате отбора одних вариантов и отрицания других пространство, которое мы назвали «близостью к богу», приобретает специфическую для каждой культуры форму и структурируется как особый осмысленный мир. Только в определенных, установленных опытным путем рамках, в имеющих четкие границы «измерениях» осмысленного мира возможны действие и воспринимающий опыт.

Действие и воспринимающий опыт являются ядром и одновременно истоком всякой религии. Мне представляется ошибочной весьма распространенная ныне теория (восходящая к феноменологии), согласно которой религии возникают из религиозных переживаний немногих избранных — пройдя стадию теологической обработки и конвенциализации, эти переживания порождают определенные комплексы действий и соответствующие им смысловые миры. Я, напротив, исхожу из примата сакрального действия и укорененного в нем коллективного религиозного опыта. Ритуалы старше богов. Опыт и переживание возможны только внутри или вне смыслового горизонта действия, они предполагают наличие подобного горизонта, даже если выходят за его пределы. В феноменологической перспективе религиозное действие обычно описывается как «ответ» человека на «предшествовавший» вызов со стороны сакральных сил. Тем самым исследователь принимает точку зрения того, кто это действие совершает, и сосредоточивает свое внимание на самосознании культуры. Ни в коей мере не подвергая сомнению правомочность этого метода, я все же предпочитаю придерживаться историко-аналитического подхода, при котором исследователь занимает по отношению к изучаемой им религии

позицию «стороннего наблюдателя». А с точки зрения такового «вызов», на который человек отвечает своим действием, оказывается порождением культуры, культурным конструктом. «Близость к богу» есть в конечном счете не внеисторичная иррациональная концепция (итог привилегированного опыта религиозного гения, не поддающийся научному осмыслению), но исторически-конкретный феномен, который может стать предметом аналитического исследования. Поскольку же я рассматриваю мир египетских богов как культурный конструкт, как часть смысловой системы, в рамках которой египтяне совершали свои религиозные действия, я отрицаю реальность этих богов вне египетской культуры, но зато признаю их полнейшую реальность внутри соответствующей смысловой системы.

1.3 «Измерения» пространства «близости к богу»

Утверждение о примате действия справедливо и в отношении богов. Боги, как и люди, являются прежде всего «действующими лицами» и партнерами по действию — что предполагает наличие осмысленно организованного «пространства действия». То, что я для краткости называю «близостью к богу», есть пространство действия и одновременно смысловой горизонт — как для божественных «обращений» к человеку, так и для человеческих религиозных действий и религиозного опыта. Специфический набор «измерений» этого пространства определяет характерные для данной культуры представления о боге и формы религиозного опыта. «Близость к богу» (как пространство действия и смысловой горизонт) наличествует повсюду, где имеет место контакт человека с божественными силами. Но, поскольку такой контакт — даже в рамках одной культуры — может принимать совершенно разные формы (от жреческого ритуала до мистического экстаза, от магического воздействия на богов до полного самоотречения верующего), соответствующее «пространство действия» нередко включает несколько разных смысловых структур. Я предлагаю называть эти смысловые структуры «измерениями». Для египетской религии, если понимать ее как смысловой горизонт контактов с божественным (или, говоря иными словами, смысловой

горизонт религиозных действий и религиозного опыта), я установил наличие трех таких измерений:

1) культового, которое можно также назвать «локальным или «политическим», поскольку эти аспекты неразрывно связаны между собой: в культовом измерении боги, приняв облик своих культовых изображений, «живут» в определенных местах, одновременно являясь (в качестве городских или государственных богов) символами коллективной и политической идентичности;

2) космического — потому что в глазах египтян космос был «иерофанным», представлял собой сферу божественного действия и религиозного опыта;

3) мифологического — потому что существовало священное предание, «то, что люди рассказывают друг другу о богах»,

и оно (посредством ли мифов, имен или литаний) обеспечивало живое присутствие богов в культурной памяти.

Мысль о том, что для египетской религии были характерны именно эти три измерения, находит подтверждение в египетских текстах. Так, в одном гимне времени XVIII династии об Осирисе говорится:

(2) Царь богов, обладающий многими именами, священными воплощениями и сокровенными культовыми изображениями в храмах.

Понятия «имя», «воплощение» и «культовое изображение» отсылают нас соответственно к мифологическому, космическому и культовому измерениям.

Более поздний текст объясняет рамессидскую концепцию: «имперской триады» богов, ссылаясь на те же три измерения:

(3) Всех богов трое:
Амун, Ра и Птах, равных которым нет.
Скрывающий свое имя как Амун —
он же есть Ра для смотрящего на него,
а его тело — это Птах.

Имя, зримый облик, тело... Опять триединство речи, космоса и культа.

Примеры мы могли бы умножить. Однако, по большому счету, египетская концепция близости к богу является не

столько темой эксплицитного теологического метатекста, сколько предметом практической, то есть имплицитной теологии. Реальность перечисленных трех измерений также мало зависит от наличия подобного метатекста, как реальная грамматика языка — от эксплицитных описаний ее структуры. «Близость к богу» как упорядоченное, имеющее свою структуру пространство действия есть имплицитный фон любого контакта с божественным, и фон этот можно реконструировать по формам контакта, точно так же, как грамматику языка можно описать, изучив речевую практику. Тот, кто хочет прийти к теории египетской религии, должен взять за исходный пункт своих рассуждений ее практику. Но, хотя наша попытка вывести «теорию» египетской религиозной практики не предполагает наличия египетских теоретических рассуждений на все интересующие нас темы, мы не должны упускать возможности лишним раз подтвердить свои выводы, буде отдельные рассуждения такого рода все-таки обнаружатся. Эксплицитного и когерентного описания египетской теологии в метаплоскости теоретического дискурса никто из египтян не оставил — в этой стране вообще отсутствовали какие бы то ни было формы теоретической экспликации типа грамматик, руководств по риторике или исторических сочинений. Как известно, теоретический дискурс — по крайней мере в странах Средиземноморья — обязан своим возникновением греческой культуре. То же можно сказать относительно теологии, под которой мы здесь понимаем теорию религиозной практики. Тем менее случайным представляется тот удивительный (и не оцененный еще в достаточной мере) факт, что философы средней стои пришли к концепции трех направлений теологии и направления эти в точности совпадают с египетскими измерениями пространства близости к богу. Согласно М. Терентию Варрону и Августину, теология бывает трех родов (*genera*): *theologia politiké (civilis)*, *physiké (naturalis)* и *mythiké (fabularis)** — что соответствует культовому, космическому и мифологическому измерениям. Ведь если, согласно Варрону, «политическая теология» определяет, «каких богов, исходя из интересов государства, должен почитать каждый гражданин, какие

* теология политическая, естественная и мифологическая (*греч. и лат.*).

сакральные действия совершить и какие жертвы приносить», то она объединяет в себе культовую и политическую сферы - как и египетское культовое измерение. То, что для других рода теологии являются коррелятами египетских измерений, вполне самоочевидно. Столь полное совпадение, как мне кажется, может иметь только два объяснения. Либо мы имеем дело с универсальной трихотомией (подобной троичному же делению «человеческих вещей» на «*personae, loca, tempora*»*, тоже открытому стоиками)— и тогда нам нечего удивляться, если мы повсюду будем сталкиваться с феноменом троичности категорий. Либо же в мире «божественных вещей» имеются и другие категории или измерения — и тогда отбор и закрепление в обоих случаях именно этих идентичных «триад» указывает на структурное родство египетской и античной (в ее классическом варианте) религий. Кстати, древние авторы, особенно Геродот, достаточно часто с удивлением констатировали такое родство. Лично я склоняюсь ко второй альтернативе и в разделе 6.2. привожу некоторые соображения в поддержку своей точки зрения. Все дальнейшее — дело специалистов по античной и другим (сопоставимым с египетской) религиям. Было бы очень желательно, чтобы предпринятая здесь попытка описать воплощенную в египетской религиозной практике концепцию «близости к богу» (понимаемой как специфический набор «измерений») была повторена и в отношении других религий. Мне представляется, что только на таком уровне — уровне практикуемых в различных религиях теорий, или (имплицитных) теологии,— можно и имеет смысл заниматься сравнительно-религиоведческими исследованиями. Концепцию же «близости к богу» («смыслового горизонта» божественного и человеческого действия и опыта; пространства действия, имеющего в каждом случае специфический, исторически обусловленный набор «измерений») следует принять за *tertium comparationis****, ибо она образует контекст и глубинную структуру тех феноменов, которые мы собираемся сравнивать.

* Лица, места, времена (*лат.*).

** Эталон для сравнения (*лат.*).

1.4 Бог и боги

Однако в нижеследующем обзоре «теологии и благочестия» египтян мы не ограничились такой попыткой реконструировать «имплицитную» теологию, воплощенную в египетской религиозной практике. Из двух частей, на которые делится книга, только первая, большая, посвящена измерениям близости к богу, то есть теоретическим основаниям египетской религиозной практики. Во второй части говорится о формах «эксплицитной» теологии, о развертывании во 2-м тыс. до н.э. «теологического дискурса». На первый взгляд, это противоречит только что высказанной точке зрения о том, что греки первыми занялись теоретической экспликацией религиозной практики. Поэтому я хотел бы уже сейчас сформулировать мысль, которая в соответствующем месте будет разъяснена во всех подробностях: в Египте «эксплицитная теология» не является обоснованием религиозной практики. Она есть нечто совсем иное, нежели экспликация традиционной имплицитной теологии (теория египетской религии). Более того, на начальном этапе своего развития эксплицитная теология в Египте прямо противоречит имплицитной теологии. Суть противоречия (если выразить ее в несколько упрощенном виде) заключается в том, что эксплицитная теология имеет дело с «Богом», тогда как имплицитная — с «богами». В египтологии это различие до сих пор не понято, не осмыслено. Кажется более чем странным, что два столь несхожих понятия — «Бог» (в смысле предельного, максимально полного и в то же время персонифицированного проявления «божественности») и «бог» (как один из членов политеистического сообщества богов; «элемент», входящий в «класс» богов) — обозначаются в языке одним и тем же словом и что вообще в рамках политеистической религии могло возникнуть понятие «Бог» в таком всеохватном (так и хочется сказать: монотеистическом) смысле. Без сомнения, сосуществование этих двух понятий странно или, точнее, чревато проблемами, конфликтом. Однако было бы ошибкой полагать, что понятие «Бог» — в широком смысле, превышающем то, что подразумевается под совокупностью «богов», — есть исключительная привилегия монотеистических религий. Рассуждая подобным образом, мы лишаем себя возможности понять всю сложность исторически-конкретных

политеистических систем. Когда греки употребляли слово «бог» (ho theos), они в большинстве случаев имели в виду не какой-то один (произвольный) элемент класса «богов», но верховного бога, Зевса, от которого зависят судьбы мира, людей и богов. Знаменитый гомеровский образ—золотая цепь, с помощью которой Зевс, если бы того пожелал, мог бы поднять сразу всех богов, — в аллегорической форме поставил перед греками проблему соотношения «Бога» и «богов». В Египте та же проблема стала отправной точкой дискурса эксплицитной теологии.

Быть может, и есть простые политеистические религии, которые не выработали концепции «Бога», превосходящего целокупность политеистического мира богов. Эрик Хорнунг в своей книге «Один и многие» (Дармштадт, 1971) фактически предложил именно такую, — по моему мнению, ошибочную - интерпретацию египетской религии. Однако в большинстве своем политеистические системы, известные религиоведческой науке, оказываются сложными: в том смысле, что их приверженцы считают с фактом наличия сообщества богов, а точнее, живут «бок о бок» с этим сообществом, и, тем не менее, признают, что за его пределами пребывает «Бог» как «Высшее Существо», который создал весь мир, включая их богов. Подобная двойственность всегда чревата проблемами; но именно в ней проявляется сложность настоящих, живых религий, не укладывающихся в религиоведческие теории, которые либо — подобно теории «первобытного монотеизма» патера Вильгельма Шмидта (в египтологии ее последователем был, например, Герман Юнкер) — обедняют политеизм, отрицая за ним веру во многих богов, либо, наоборот, не признают за ним способности выработать концепцию единого «Бога», пребывающего по ту сторону сообщества богов.

Есть одно странное, хотя и объяснимое ввиду монотеистичности нашей собственной религии обстоятельство: египтологическая наука гораздо раньше обратила внимание на упоминания в египетских текстах «Бога», нежели занялась изучением описанного там же сообщества богов. Уже Шампольон в 1839 г. с воодушевлением писал о «чистом монотеизме», доказательства которого он, как ему казалось, обнаружил в только что расшифрованных источниках. В более поздних работах по египетской религии — прежде всего у Этьена Дриотона и Германа

Юнкера — эта точка зрения принимает характер предвзятой установки. Только книга Хорнунга наконец предложила столь долго отсутствовавший противоположный подход. Заслуга Хорнунга состоит в том, что он со всей очевидностью показал реальное присутствие в египетской религии политеистического мира богов; и если даже его работа (категорически отрицающая наличие у египтян какого бы то ни было понятия о «Боге», превышающего по своей сложности понятие бога как члена сообщества богов) так же не лишена односторонности, как и труды его противников, она по сей день остается непревзойденным исследованием того феномена, который мы здесь условились называть «имплицитной теологией».

Проблема сложного политеизма, который «помимо» (или «по ту сторону») политеистического мира богов допускает существование «Бога», заключается в том, что всевластие одного «Бога» ставит под сомнение реальность других богов. Проблема эта в большинстве случаев решается посредством допущения, что «Бог» в какой-то момент отрекся от практического осуществления своей безграничной власти и— как *deus otiosus** < * Бог праздный, свободный от дел (*лат.*).>— удалился на небо. Греческая мифология тоже зиждется на идее отречения Зевса: в противном случае нечего было бы рассказывать ни о нем, ни о других богах. Образ золотой цепи всплывает у Гомера лишь как выражение чистой потенции. Зевс мог бы, если бы захотел... Но он воздержался— а потому мир остался таким, как был, и в нем реально присутствуют боги, о которых можно рассказывать истории. Здесь мы имеем дело с явлением комплементарности, с двумя исключаящими друг друга, но равно допустимыми представлениями, между которыми существует такое же соотношение, как между волновой и корпускулярной теориями света. Вера в реальность богов у приверженцев политеистической религии основана на мифологическом восприятии мира как деятельности. В неподвластных человеку, но значимых для его существования процессах мифологическое сознание видит проявления (действия) божественных сил; представление же о множественности и дифференцированности богов онтологически укоренено в подобном сознании по двум причинам: во-первых, потому, что сама действительность дифференцирована и многообразна, объемлет жизнь и смерть, добро и зло, свет и

тму, любовь и борьбу, порядок и разрушение, верх и низ, опьяненность и рассудочность, наложение всяческих уз и освобождение от них; во-вторых, потому, что действительность интерпретируется как деятельность, которая всегда предполагает наличие партнеров, ролей, разделения сфер труда и ответственности — всего того, что мы, в рамках нашей теории, обозначаем как «конstellации» и что, накладываясь на мифологическое сознание и соответствующую ему концепцию действия, образует фундаментальную структуру политеистического мира богов. Отрицание реальности богов привело бы к тому, что мир оказался бы лишенным этой дифференцированной нуминозной собственной жизни, был бы низведен до уровня подвластной человеку «природы».

1.5 ИмPLICITная и эксплицитная теология

Вера в реальность «Бога», которую вовсе не просто согласовать с верой в реальность «богов», основана на опыте совершенно иного рода. В Египте понятие «Бог» является предметом эксплицитной теологии. Толчком для развития эксплицитной теологии здесь послужила проблема теодицеи, оправдания «Бога». Ясно, что только «Бог» (а не «боги» вообще или произвольно выбранный член сообщества богов) может нести ответственность за судьбы творения: недолговечность всякого порядка, греховность человека, разрушение добра. Идея *deus otiosus**, отречения Бога от власти и его самоустранения из сотворенного мира, всплывает в этом контексте только как испуганный вопрос («Быть может, он спит?») — и тут же решительно отбрасывается. Для египтян в этой идее заключалось не решение проблемы, но апокалиптическое видение мира, лишенного всякой смысловой связности. Они продолжали держаться за обе правды, правду единственного «Бога» и правду дифференцированной множественности «богов», — до тех пор, пока Эхнатон не осознал противоречивость подобной ситуации и не попытался учредить новую религию, признававшую только одного «Бога». То, что такая попытка вообще могла произойти, как

* Отсутствующего (удалившегося от мира) бога (*лат.*).

и то что она почти сразу же провалилась, показывает, насколько глубоко были укоренены в сознании египтян обе правды, как неразрывно они были связаны со сложным египетским политеизмом и со свойственным ему мировосприятием.

Итак, имплицитная и эксплицитная теология с самого начала обращались к совершенно разным темам, соотносились с разными горизонтами мировосприятия. Имплицитная теология никогда не имела ничего общего с проблемами происхождения и конца мира, объяснения существующего в нем зла. Она вращалась вокруг сакральных действий: учила, каким образом они должны совершаться в культовой практике; интерпретировала космическую реальность как совокупность божественных действий; рассказывала о деяниях богов. Имплицитная теология по необходимости и по сути своей «констеллятивна», она существует лишь до тех пор, пока сохраняется вера в дифференцированную и «констеллированную» множественность мира богов. Во всех трех измерениях имплицитной теологии идея единого Бога отсутствует. Ни в культе, ни в космологии, ни в мифе для «Бога» просто не остается места. Напротив, любая эксплицитная теология в Египте по необходимости и по сути своей является «трансконстеллятивной», ибо нет таких констелляций, которые могли бы объединить в одно целое «Бога» и «богов». Концепция иерархического устройства царства богов была связана, как показывает пример Зевса и многих других политеистических мифологий, с представлением об отказе «Бога» от власти или же с тем, что он постепенно утрачивал в глазах верующих свою реальность. Средствами мифа, кажется, невозможно выразить идею единого Бога — и наверняка невозможно поддерживать убежденность в ее актуальности, значимости для настоящего.

Из этого противоречия дискурс эксплицитной теологии почерпнул динамику своего развития. Здесь была та проблема, что на столетия вперед запустила необратимый процесс эволюции идей, который с «изобретением» амарнской религии вылился в открытый конфликт. Пройдя через опыт (как кажется, очень болезненный) этого конфликта, египетская религия преобразилась и в скором времени отыскала решение, сохранявшее свою действенность до конца ее — египетской религии — существования. «По ту сторону» традиционных трех измерений

близости к богу теперь мыслилось четвертое измерение трансцендентного «Бога». Теологический дискурс, став теологией трансцендентности, разработал совершенно новую систему понятий, которая позволила выявить связь между «Богом» и «богами» и соединить в одно целое обе реальности. При этом «Бог», которого наделяли разными традиционными именами (чаще всего именем Амуна, а в греко-римскую эпоху — Исиды), стал объектом всенародного благочестия и, в частности, непременным персонажем магических текстов — начиная от рамессидских и кончая греческими магическими папирусами. Через посредство «Герметического свода» и алхимической литературы поздние формы этого родившегося при Рамессидах пантеизма оказывали воздействие и на нашу культуру — вплоть до эпохи романтических идейных течений, к которым был близок Ж.Ф. Шампольон. Эти течения в какой-то мере подтолкнули французского ученого к великому открытию — дешифровке иероглифов — и в конечном счете помогли ему увидеть (к вящему своему восторгу) в пестром зеркале египетского многобожия единого «Бога».

Источники:

- (1) ÄHG Nr.20,31—37. — (2) ÄHG Nr.213,2—3. — (3) ÄHG Nr.139, 1—5.

Литература

Работы общего характера по египетской религии:

- A. Erman, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden (Berlin und Leipzig 1934)
H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten (Leipzig 1941)
H. Frankfort, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of society and nature (Chicago 1948)
H. Frankfort, Egyptian Religion. An interpretation (New York 1948)
H. Junker, Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion (Einsiedeln 1948)
H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952)

- S. Morenz, Ägyptische Religion (Stuttgart 1960)
 S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten (Leipzig 1965)
 E. Otto, Die Religion der alten Ägypter, Handbuch der Orientalistik 1. Abt., VIII.1
 E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen (Darmstadt 1971)
 K. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion (Darmstadt 1983)

О проблеме монотеизма:

- E. Otto, Monotheistische Tendenzen in der äg. Religion, in: WdO 2 (1955) 99—110
 E. Otto, Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, in: Saeculum 14 (1963) 249—285
 S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SBSAW 109.2 (1964)
 E. Hornung, Der Eine (см. выше), 1—19
 G. Posener, Sur le monothéisme dans l'ancienne Egypte, in: Fs Henri Gaselles, AOAT 212 (1981) 347—351
 E. Hornung, Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten, in: Karl Rahner (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott (Zürich 1983), 48—66

О трехчастной структуре античной теологии:

- H. Cancik, Augustin als «constantinischer Theologe», in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt (München 1983), 136 ff. (приводится библиография)

О Шампольоне:

- J. Yoyotte, Champollion et le panthéon égyptien, in: Bull. Soc. Franç. d'Ég. 95 (1982) 76—108

О герметизме:

- F. Daumas, Le fonds égyptien de l'Hermétisme, in: Gnosticisme et Monde hellénistique (Louvain-le Neuve 1982), 1—25

Измерения близости к Богу: имплицитная теология египетского политеизма

Локальное, или культовое, измерение

2.1 Городские боги и города богов

(1) «Образ неба» (*imago caeli*), «храм всего мира» (*mundi totius templum*) — такими словами один поздний, написанный на латинском языке текст из «Герметического свода» восхваляет Египет как земную обитель богов. Однако столь благотворная ситуация присутствия богов на земле Египта теперь поставлена под угрозу; в тексте далее приводится апокалиптическое пророчество о том, что боги покинут Египет, вновь поднимутся на небо и в стране не останется ни одного божественного существа. Эта удивительная концепция как бы выворачивает наизнанку широко распространенное в разных мифологиях представление о том, что боги когда-то, в мифическом начале времен, жили на земле, но потом удалились в иной мир, полная противоположность которого земному миру, сфере обитания человека, лежит в основе нынешней реальности. По мысли египтян, «совместное проживание богов и людей» (*consortium hominum deorumque*) характерно именно для современной эпохи, тогда как возвращение богов на небо — буде таковое свершится — равносильно апокалиптической катастрофе! Неужели египтяне на самом деле верили, что их боги присутствуют во плоти в своих земных храмах? Неужели они не видели разницы между культовым изображением и божеством, символом и реальностью? Неужели им

было чуждо представление о границе между посу- и потусторонним миром?

Дело, конечно, не в этом. Просто границы они проводили по-другому — не так, как их проводит сегодняшний человек, и не так, как казалось естественным их тогдашним соседям, чьи религиозные традиции нам, кстати, гораздо ближе, нежели верования египтян. Упомянутый выше поздний текст с полным основанием подчеркивает ту огромную роль, которую играли в Египте храмы. Мы можем смело утверждать, что из всех стран тогдашнего мира Египет имел наибольшую плотность храмовой застройки — и, следовательно, самую высокую численность божественного «населения». Однако представление о Египте как о единственном Храме посреди профанного мира, как о земной обители богов явно подразумевает нечто большее, чем просто факт необычайной плотности храмовой застройки. Видимо, и отношение к живущим в этих храмах богам здесь было более эмоциональным, живым, менее «формальным», чем в других странах. Все, о чем мы сейчас говорим, касается «локального» измерения египетской концепции бога. Чтобы понять его суть, нам следует сосредоточиться на трех темах:

- (а) представления об «автохтонности» и территориальном господстве богов и теологическая интерпретация этих представлений («теология городского бога»);
- (б) идея храма как *imago caeli*; двойная функция храма как жилища бога и экономического организма;
- (с) идея божественного «вселения» в земное жилище, осуществляемого при посредстве культовых изображений и ритуалов.

Ниже эти три комплекса представлений будут рассмотрены более детально. При этом я попытаюсь, с одной стороны, проанализировать особенности, характерные для египетской культуры в целом, а с другой — не упустить из виду исторический аспект, те глубокие изменения, которые, естественно, не могли не произойти на протяжении более чем трехтысячелетней истории Египта. Итак, на «феноменологическом» уровне нас интересует удивительная идея *praesentia numinum** на земле, подразумевающая почти полное отождествление изображения и

* Присутствия божественных сил (*лат.*).

объекта изображения, символа и действительности. На «историческом» уровне — изменения вытекающих из этой общей идеи конкретных представлений о соотношении символа и реальности, их специфика в различные эпохи египетской истории.

Египетский мир богов имел локальное измерение: эта фраза означает, что, по разумению египтян, боги реально присутствуют на земле. Как представляли себе подобное присутствие? Прежде всего, как господство. Царство египетских богов целиком и полностью относится к «миру сему». Они живут в своих храмах по праву землевладельцев, как собственники земли, принадлежащей этим храмам. В Египте храмам принадлежала большая часть земли. Она либо обрабатывалась храмовыми служащими, либо сдавалась в аренду. Храмы не платили государству никаких податей, ибо сами были государственными хозяйствами. Царь делал им пожертвования, но зато и распоряжался их доходами. Сколь велики бы ни были подарки храмам, царская казна не оскудевала. «Государство» и «церковь» ни в хозяйственном, ни в чисто понятийном плане не были разделены. Напротив, понятие «государство» подразумевало именно совокупность владеющих землями храмов и их богов. Эта мысль отчетливо прослеживается, например, в царских ритуалах принятия на себя власти (коронация) и обновления власти (праздник юбилея, или *хеб-сед*). В обоих случаях царь выполняет ритуальные действия перед собранием богов страны. Это они — собственники земли — должны признать царя своим представителем. Они воплощают страну как политическую общность.

Точно так же, как совокупность богов воплощает политическое понятие «Египет», каждый отдельный — владеющий землей — бог воплощает понятие «город». Египетский город всегда является городом какого-то бога. Выражения типа «Город Амуна», «Город Тота», «Город Птаха» настолько однозначно подразумевали, соответственно: Фивы, Гермополь и Мемфис, что греки переименовали подобным образом большинство египетских городов — заменив имена местных богов греческими эквивалентами. Так, «Город Амуна» стал «Диосполем», «Город Мина» — «Панополем», «Город Хатхор» — «Афродитополем», «Город Тота» — «Гермополем», «Город Анубиса» — «Кинополем» (потому что Анубиса изображали в виде собаки), «Город

Упуата» — «Ликоподем» (из-за волчьего облика Упуата), и, по тому же принципу, «Город Собка» превратился в «Крокодилополь». По-египетски все эти города назывались совершенно иначе. Но, тем не менее, греческие названия верно передают суть египетского понятия «город»: ведь город здесь мыслился именно как область правления одного из богов. Причем в данном случае мы имеем дело с неким симметричным отношением. Точно так же, как понятие «город» определяется господством (в нем и над ним) того или иного божества, понятие «бог» определяется городом, в котором этот бог правит. Точно так же, как выражение «Город Амуна» однозначно обозначает Фивы, выражение «владыка Фив» может относиться только к Амуну, «владыка Гермополя» — к Тоту, «владычица Дендеры» — к Хатхор и т.д. В локальном измерении «близости к богу» боги предстают как городские боги, а города — как города богов. Однако не только понятие, но и реальный облик города определяется его функцией быть местопребыванием бога, который этим городом правит. Египетские города, как правило, не были окружены стенами. Укрепленные стены возводились только по периметру храмовой территории, которая включала дом бога и хозяйственные постройки. Храмы с их стенами и бастиянами возвышались наподобие замков посреди плоской равнины и даже зрительно воспринимались как центры поселений, концентрировавшихся вокруг них.

Неудивительно, что для древнего египтянина понятие «город» имело в первую очередь религиозный смысл. Жить в городе — значило находиться поблизости от бога, который этим городом управляет. Принадлежность к какому-то городу была равносильна «принадлежности», подчиненности его городскому богу. В Египте каждый человек имел «свой» город и, следовательно, «своего» бога: он «служил» этому богу, а тот о нем ютился. Любовь к своему городу и к родине были религиозно обусловлены, вытекали из связи между богом и человеком. Многие указывают на то, что в ходе египетской истории религиозная окрашенность чувства привязанности к своему городу проступала все более отчетливо. Поэтому наше, по преимуществу феноменологическое, исследование «городского патриотизма» ориентируется, прежде всего, на источники Нового царства, Позднего и Греко-римского периодов (и, естественно, наиболее

адекватно отражает именно эти эпохи египетской истории). В гробничной надписи 3-ю тыс. до н.э. говорится:

- (2) Я вышел из моего города
и спустился из моего нома,
после того, как творил в нем правду.

В Книге Мертвых (Новое царство) та же мысль выражена так:

- (3) Сегодня я вышел из города моего бога — Мемфиса.
Он (Мемфис) — воистину прекраснейший
из всех округов в этой стран
Его бог— владыка над *Маат*,
господин пропитания, богатый сокровищами.

Все страны стремятся к нему (Мемфису).
Верхний Египет плывет к нему вниз по течению,
Нижний Египет— под парусом и на веслах,
чтобы каждый день он проводил в празднике,
как повелел его бог.

Никто из живущих в нем
не говорит: «О, если бы я имел!»
Счастлив тот, кто творит *Маат*
для пребывающего в нем бога!
Он (бог) дарует долгий срок жизни тому, кто творит ее,
дозволяет стать «чтимым»,
достигнуть этого посредством прекрасного погребения,
быть похороненным в священном месте.

«Выйти из Мемфиса»—значит всю жизнь прослужить Птаху и получить от него в награду «прекрасное погребение».

Именно потому, что египетские города так заботливо укрывают в своих стенах богов, они позволяют и человеку чувствовать себя на земле «как дома». Они обещают своим жителям близость к богу, а тем самым — и бессмертие. Ибо тот, кто на земле служит своему богу, в ином мире будет им награжден. Но служить можно только богу своего города, и допускаются до такой службы только горожане. Восхваления достоин тот, кто, родившись горожанином в «городе (того или иного) бога», всю жизнь был верным слугой городского бога:

- (4) Благо тому, кто живет в Фивах!
Он упокоится в священном месте как живое *ба*
и будет слышать выкликание жертвенной формулы.
Безупречный «просветленный», он будет ходить среди
[хвалимых...] на празднике Долины.
- Дай, чтобы и я упокоился как один из таких!
Ведь тот, кого похоронят в городе мертвых Хефтхернебесе,
будет получать воду в Фивах,
будет лицезреть красоту Амуна
при каждом его выходе, и
и тень его пребудет невредимой в подземном мире,
И *ба* его будет на небе подобно [Солнцу].
- (5) О, пусть он достигнет старости в своем городе Фивах,
не навлекая на себя недовольство своего бога!
Пусть он обретет благоволение в Карнаке
и будет получать пищу из дома своего бога!
Пусть он достигнет «чтимости» в [Шедебу?],
ибо он по характеру своему подобен хвалимым!
- (6) Ты родился в городе Фивы
как тот, кто принадлежит к свите Осириса.
Ее (Фив) подворья кормили тебя,
когда ты был ребенком,
Ее стены приняли твою старость.
Она никогда не останется без твоего потомства,
(рожденного от тебя), верховного жреца Карнака.
Твое сердце было признано праведным
(после взвешивания) на весах Правды.
Твою статую выносят во двор (храма).
Подними голову! Прими жертву!
Смотри, твой сын во всем подобен твоему совершенству!
Это он стал руководителем в твоём городе,
и ее (Фив) четыре стороны (процветают),
как если бы ты еще жил на земле.
- (7) Только хвалимый причаливает в Фивах —
округе *Маат*, земле молчания.

Творящие зло не приблизятся к ней —
месту *Маат*;
паром, перевозящий праведных, —
его паромщик не станет перевозить преступников.
Благо тому, кто здесь причалит!
Он будет божественным *ба*, подобным Девятке (богов).

- (8) Хорошо — ходить по пути бога,
великий удел достанется тому, кто поместит его (бога)
в свое сердце
В этом — его памятник на земле.
Тот, кто заключит его (бога) путь в свое сердце,
будет процветать
завершит свой жизненный срок с радостным сердцем
и станет более «просветленным», чем равные ему.
Он состарится в своем городе
как «чтимый» своего округа.
Все части его тела омолодятся (и станут) как у ребенка.
Его потомки будут многочисленными
и станут вельможами своего города,
и один сын будет наследовать другому.
(...)
Он достигнет священного места с радостным сердцем,
чудесно набальзамированный самим Анубисом.
Дети его детей понесут его,
и они скажут о нем, жители его города,
когда он шагнет к (вечной) жизни:
«Он принадлежит к свите Предстоящего Западным,
на нем нет ни единого прегрешения перед богом».

Тоска по родному городу — одна из излюбленных тем
рамессидской лирики. Эти маленькие стихотворения большей
частью окрашены религиозным чувством: тоскуя по городу,
человек одновременно тоскует по близости его бога:

- (9) Смотри — мое сердце ускользнуло на волю
и спешит к месту, которое оно знает,
плывет вверх по течению, чтобы увидеть Мемфис.
А я — я сижу (здесь)

И жду мое сердце: пусть мне расскажет,
как там в Мемфисе.

Ни одно дело не удастся больше моим рукам:
(ведь) сердце мое убежало со своего места.
Явись ко мне, Птах,
и забери меня в Мемфис.
Позволь мне смотреть на тебя, сколько я захочу.

Я бодрствую, но сердце мое спит —
сердца нет в моем теле.
Вся плоть моя охвачена порчей:
глаз мой устает смотреть,
ухо мое ничего не слышит,
голос у меня стал хриплым,
все мои слова сумасбродны.
Сжался надо мной! Позволь мне от этого очнуться!

- (10) Смотри — я не хочу уходить из Фив.
Меня уводят против моей воли.
Я буду танцевать, когда поплыву (обратно) на север,
когда Фивы (вновь) будут со мной
и имения Амуна окружают меня со всех сторон.
(...)
Верни меня в твой город, Амун
потому что я люблю его.
Я люблю твой город больше хлеба и пива, Амун,
больше одежд и умщений.
Земля твоей обители дороже для меня,
чем благовония другой страны.
- (11) О Тот, приведи меня (обратно) в Гермополь,
твой город, где так сладостна жизнь,
где ты меня питаешь хлебом и пивом
и оберегаешь мои уста, когда я говорю.
- (12) «Что будет с нами?» —
вздыхают каждодневно в своих
сердцах
те, что уехали далеко от Фив

и дни напролет грезят о ее (этого города*) имени...
Слаще хлеб того, кто находится там,
чем (целое) озеро гусяного жира.
Слаще [..?] ее, чем мед:
тот, кто выпьет, становится пьяным.
О, взгляни на тех, кто живет в Фивах!
Им небо вдвое продлевает дыхание.

(13) О, как прекрасно жить в Южном городе (= Фивах)

Резиденция рамессидских царей в Дельте описывается следующим образом:

(14) Каждый человек оставил свой собственный город
и переселился в ее округу.
Ее западная часть — это дом Амуна,
ее южная часть — дом Сета.
Астартта живет в ее восточной части,
а Уто — в ее северном квартале.
Замок, что посреди нее, подобен горизонту неба.

Сияющий ореол священных божественных городов привлекает к ним переселенцев и паломников. Потому и говорится о Мемфисе:

(3) Все страны стремятся к нему.
Верхний Египет плывет к нему вниз по течению,
Нижний Египет — под парусом и на веслах.

И потому уже в Среднем царстве священный город Абидос восхваляли словами:

(15) Этот остров, к которому должно совершать
паломничества;
стены, которые заложил Всевадыка;
благословенное место со времени Осириса,

* По-египетски слово «город» — женского рода. — *Здесь и далее подстрочные примечания даются переводчиком.*

основанное Хором для своего отца,
получающее подати от небесных звезд;
госпожа небесного народа,
к которой приходят великие из Бусириса,
которая равна Гелиополю по своей благой силе,
благодаря которой умиротворен Всевлдыка.

В Новом царстве один человек высказал желание:

- (16) ...добраться до победоносных Фив —
Ока Ра, владычицы храма,
которая есть горизонт того, чье имя сокрыто (= Амун) его
город, основанный им (самим).

«Солнечное око», «горизонт», «первобытный холм» — та-
ковы типичные обозначения священного города, в Новом цар-
стве употреблявшиеся, главным образом, в отношении Фив:

- (17) Я знаю (говорит царица Хатшепсут),
что Карнак есть горизонт на земле,
светлый первобытный холм начала времен,
световое око Всевлдыки,
любимец его сердца, который возвышает его красоту и
собирает для него его свиту.

Почти теми же словами изъясняется Тутмос III:

- (18) Ибо я познал, что Фивы есть вечность,
Амун — бесконечность,
а Ра — владыка Карнака.
Южный Гелиополь (= Фивы) — его сияющее око
в этой стране...
Пребывание там означает вечность.

В более позднем тексте Фивы описываются так:

- (19) Око Ра, владычица стран;
она — образ неба,
И тот, кто (потом) удалился, в начале времен
опустился на нее.

«Ранг» египетского города измеряется его святостью. Святость же определяется древностью. Священный город располагается на первобытном холме, который в начале мира первым появился из вод хаоса:

- (20) Фивы — мерило для всех городов:
в начале времен в ней были (смешаны) вода и земля.
(Потом) появился песок, чтобы разметить поля,
чтобы могла возникнуть ее почва на первобытном холме,
чтобы возникла земля.

В одном птолемеевском тексте о Фивах говорится:

- (21) Когда земля еще скрывалась в глубинах
первобытного потока,
тогда он (Амун) добрался по водам до нее (Фив).
Она прогнала прочь всю его усталость,
когда он опустился на нее.
Она была «местом жизни», которое стало
первобытным холмом,
поднявшимся в самом начале времен.

Город был первым и древнейшим творением; по сути, он даже предшествовал сотворению мира — процессу, который стал возможным только благодаря появлению города и исходил из него как из центра. «Когда Гелиополь еще не был основан, чтобы я мог там пребывать...» — так в одном старом тексте Бог-Творец описывает первобытную древность до сотворения мира. Для египтянина город — это храм, стоящий на первобытном холме, жилище и домен автохтонного бога. Как же влияла концепция города-божественного жилища на самосознание людей, живших в таких городах? Мысль о том, что египетский город именно в своем аспекте божественного жилища, притягивает людей и позволяет им чувствовать себя «как дома», следует понимать совершенно буквально. В Египте храм был центром гражданского муниципального управления. Все горожане периодически исполняли обязанности жрецов храма; они образовывали корпус «жрецов-почасовиков», ежемесячно сменявшихся и по очереди несших храмовую службу. «Жрецы-почасовики»,

то есть все горожане, подчинялись верховным жрецам храма, а те, в свою очередь, — номарху или царскому чиновнику. Узы, соединявшие человека с его городом, налагались религией. Быть может, поэтому в Египте они проявлялись с такой отчетливостью. Не только египетские боги по-особому тесно связаны с местной почвой, «укоренены» в ней. Подобно им, и люди фараоновской культуры не просто не были кочевниками, но возвели оседлость в принцип, чуть ли не в *Summum Bonum**. Высшую цель жизни они видели в том, чтобы быть погребенными в городе, где родились. Для египтянина его город являлся главным местом социализации. Даже тот, кто добился достаточно высокого положения при дворе, хвалился, что заслужил «доброе имя» в родном городе. Потому что именно родной город будет хранить память о нем и тем самым поддерживать его жизнь за порогом смерти.

Однако мы только наполовину поймем эту высокую нормативную оценку оседлости, это столь ярко выраженное у египтян «чувство родины», если не попытаемся рассмотреть их в связи с противоположной тенденцией, которую можно обозначить греческим термином *anachorese*** и которая заключалась в том, что люди все-таки оставляли свои жилища и места работы, чтобы отправиться в странствия. Здесь, конечно, не может идти речь ни о какой тяге к дальним странам: люди, столь сильно привязанные к родному дому, по своей воле не отважились бы на путешествие. Виной всему были тяжелые поборы (арендная плата и налоги), а также государственные работы, к которым привлекалось земледельческое население. Голодные эпидемии и гражданские войны, случавшиеся в «переходные периоды» египетской истории, также порождали волны «внутренних миграций».

Кроме того, вероятно, некоторых скомпрометированных или впавших в немилость чиновников побуждал к бегству страх перед судебным наказанием. Подобный случай лежит в основе сюжета «Повести Синухе», самого известного литературного произведения Древнего Египта, — а также написанного на тысячу лет позднее «Московского литературного письма». Уход

* Высшее благо (*лат.*).

** Уход (здесь: из родных мест) (*др. греч.*).

с места жительства расценивался как дезертирство — поступок, заслуживающий строгого наказания. От Среднего царства до нас дошли списки преступников— беглых земледельцев, приговоренных к принудительному труду. Известно, что и в Новом царстве земледельцы, которых притесняли и избивали надсмотрщики, пытались бежать с мест своей работы. В подобных случаях поля оставались необработанными. В условиях египетского хозяйствования это была катастрофа: ведь с брошенных полей кормились не только те, кто их оставил, но, как правило, еще и какая-то «штатная единица», представитель верхнего слоя чиновничества, к которому эти поля были «прикреплены». Поэтому в инструкции чиновнику времени Среднего царства ясно сказано:

(22) Не притесняй земледельца (излишними) налогами!
[...] Если ты будешь обирать его, он ударится в бега.

С земледельцами следует обращаться по-хорошему:

(23) Они — люди, которые добывают все сущее;
(другие) живут от работы их рук.
Если в ней будет ощущаться недостаток, воцарится нужда.

В позднеегипетском поучении демотического папируса Инсинер, написанном в эпоху Птолемеев, когда особенно остро стояла проблема миграций, целая глава посвящена обоснованию запрета «покидать место, в котором человек живет». Главный аргумент состоит в том, что поступающий так рискует утратить социальные связи в среде своих сограждан. Только в родном городе человека знают, ценят и уважают. На долю того, кто отказывается от подобной защищенности, выпадают насмешки, презрение и оскорбления, которыми люди встречают всякого незнакомца, лишенного социальных связей чужака. Каждое новое рассуждение в главе вводится строкой:

(24) Бог в городе — это тот, от кого зависят смерть и жизнь его горожан.

Как совершенно очевидно, на городского бога здесь ссылаются потому, что только в нем видят сдерживающее начало

против опасной для общества центробежной тенденции. Конечно текст этот очень поздний. Но ведь понятие и институт городского бога существовали в Египте с незапамятных времен. Древнейший обнаруженный в Египте образец пластики из камня стилистически выполненный еще скорее в переднеазиатской чем в собственно египетской манере, надписан словом *ниути*, «относящийся к городу». Вещь эту с полным основанием интерпретировали как изображение городского бога (по-египетски — *нечер ниути*, «относящийся к городу бог»). Концепция городского бога относится к изначальным элементам египетской религии, которые именно в позднюю эпоху вновь выдвигаются на первый план — потому, что связаны с глубинными слоями народного благочестия, сохранившегося, несмотря на все исторические перемены, и как раз в конце египетской истории игравшего доминирующую роль.

2.2 Храм

Благодаря наличию локального измерения «близости к богу», то есть представления о том, что боги живут на земле, пространство получает качество сакральности, которое связано с понятием египетского города как божественного домена, но архитектурное выражение обретает только в храме. Если египетские представления о городе мы смогли проиллюстрировать текстами, то, чтобы понять архитектурную мысль, заложенную в храмах, придется прежде всего обратиться к планам этих сооружений. Хотя о внешнем виде египетских городов известно очень мало, мы все же можем предполагать, что, кроме храмов (а в столичных городах— еще и царских дворцов), в них не было никаких репрезентативных сооружений. Именно храмы, и, прежде всего, главный храм городского бога, маркировали городской характер поселения. Мы помним, что речь идет о «храмах-крепостях» с высокими стенами и башням-пилонами, которые на плоской равнине были заметны издали. То, что храм доминирует над всеми другими проявлениями строительной деятельности человека, отчетливо видно уже по топографии поселений. Точно так же, как ландшафт средневековой Европы с характерными для него многочисленными замками

позволяет сделать вывод о феодальной структуре средневекового общества, многочисленные храмы-крепости египетского ландшафта (главным образом, времени Нового царства и Позднего периода) наводят на мысль о теократическом феодализме. Здесь боги — владыки городов и собственники земли — жили в собственных крепостях, воздвигнутых на «первобытных холмах», и это обстоятельство накладывало столь сильный отпечаток на внешний облик страны, что люди воспринимали Египет как единый гигантский храм, «храм всего мира».

2.2.1 Хозяйство и жилище бога

Наилучшее представление о подобном *château dieu**, храме-крепости, дают храмовые постройки Нового царства, например, Рамессеум, заупокойный храм Рамсеса II (рис. 1). Собственно храм, жилище бога, которое начинается с большого пилона, обращенного фасадом на восток, и простирается вдоль центральной оси всего архитектурного комплекса на запад, представляет собой сооружение из песчаника. Постройки, заполняющие пространство между храмом и внешней стеной, сделаны из кирпича-сырца. Это — склады, принадлежащие храму как хозяйственному предприятию. В египетском языке два аспекта храма различаются терминологически. Слово *per* «дом», «хозяйство» (в смысле греческого *oikos***) обозначает совокупное «имение» бога, то есть не только склады, но и земли и мастерские, откуда поступают наполняющие эти склады запасы. К сожалению, мы не знаем ни одного египетского храма, размер земельных владений которого был бы точно известен. Но зато мы знаем, сколько земли Рамсес III подарил отдельным храмам страны. К этим цифрам, приведенным в Большом папирусе Харриса, следует мысленно прибавить неизвестные величины, определяющие количество уже имевшихся у храмов земель, — и тогда мы получим некоторое представление о размерах имения бога в ту эпоху. Для хозяйства Амуна (которое, правда, по своим размерам намного превосходило все остальные божественные хозяйства) итоговая цифра

* Зámке бога (*фр.*).

** Дом, имущество, состояние, семья, род (все вместе) (*древнегреч.*).

составляет 240000 + x гектаров! Однако хозяйство состояло не только из недвижимости (которая, как в случае с имениями Амуна, могла быть разбросана по всей стране), но также и из людей, которые кормились с нее. Помимо высших и низших

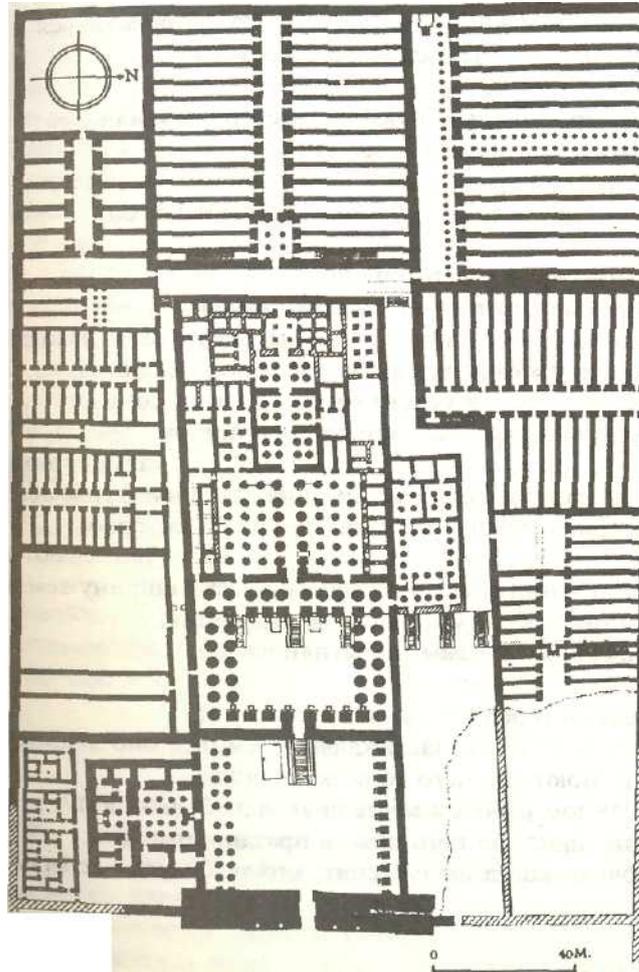


Рис. 1 Рамессеум. По изд.: W.St.Smith, Art and Architecture of Ancient Egypt (1958), 218 fig.71.

жрецов, это были, главным образом, «челядинцы» храма: земледельцы, пастухи, рудокопы, ремесленники. Рамсес III за время своего правления подарил тому же храму Амуна в совокупности 86486 «голов». Чтобы проиллюстрировать роль бога как крупного землевладельца и организатора хозяйства на примере письменных источников, достаточно обратиться к «шестидесятой песни» Лейденского гимна Амуну:

(25) Ему принадлежат Южная и Северная земли,
он один захватил их своей силой;
его граница крепка, пока он пребывает на земле,
она достигает пределов земли и высоты неба.

Боги просят у него пропитание:
это он дает им пищу от жертвы своей.
Владыка (диких) полей, (речных) берегов и пахот:
ему принадлежат все акты земельного кадастра,
(а также) мерная бечева от начала и до конца.

Это он обмеряет всю землю посредством
двух своих уреев.*
Для него проводится церемония закладки фундамента, ему
принадлежит «царский локоть»**, которым
размечают камни.
Это он натянул мерную бечеву во всю ширину земли
и основал обе земли на их фундаментах,
(а также все) храмы и святилища.

Всякий город пребывает в его тени,
чтобы сердце его наслаждалось тем, что оно любит.
Люди поют для него во всех жилищах,
на каждом рабочем месте сильна любовь к нему.
Люди варят для него пиво в праздничные дни,
а ночью, когда другие спят, кто-то бодрствует (для него)
в полночь.

* Царские налобные змеи, обладавшие, по представлениям египтян, магической силой.

** Линейка.

С его именем совершают обход на крышах,
ему принадлежит песня в ночи, когда темно.
Боги получают жертвенные хлебцы от его *ка*,
(он —) богатейший бог, охраняющий своих (домочадцев).

В египетском языке термину *пер*, «хозяйство (бога)», противопоставлен термин *хут нечер*, «дом бога». Второй термин обозначает собственно храм, который, в отличие от хозяйственных построек и гражданских жилых зданий, обычно строился не из кирпича, а из камня. Если «челядинцы» составляли персонал хозяйства бога, то жрецы, по-египетски *хему нечер*, «слуги бога», были персоналом храма, жилища бога. Они жили за счет жертв, которые предлагались статуе бога, а после нее — статуям царей и частных лиц, участвовавшим в так называемом «круговом жертвоприношении». Жертвы именно предлагались, то есть на время раскладывались перед статуями — а в конечном счете их съедали сами жрецы. Восьмидесяти мешков зерна в день — такова была норма жертвоприношения, установленная Рамсесом III для Амуна Фиванского, — хватало для пропитания 600 семей (если принять за основу расчета дневной паек тогдашнего ремесленника). Конечно, приведенные цифры относятся не к одному храму, а ко всем храмам Амуна, имевшимся в стране. Персонал типичного храма составлял приблизительно 10—20 человек (живших в домах на его территории). К этому следует прибавить людей, лишь временно исполнявших жреческие обязанности — «жрецов-почасовиков», которых было раз в десять больше и которые жили за пределами храмовых стен.

2.2.2 Храм как «центр» и «путь»

Египетский храм мог быть построен из кирпича, но как правило (по крайней мере, начиная с эпохи Нового царства) он представлял собой монументальное каменное здание. В Египте камень использовался только при строительстве сакральных сооружений (к которым, помимо храмов, относятся и гробницы). Поэтому разница между сакральным и профанным была выражена в архитектуре весьма отчетливо. Египетский храм как репрезентативное монументальное сооружение нес огромную смысловую нагрузку. Мы попытаемся выяснить ее характер путем

анализа архитектурных планов и текстов. Правда, задавшись вопросом о значении египетского храма, так же трудно найти ответ, подходящий для всех эпох египетской истории, как это было в случае с городом. И на этот раз, пожалуй, нам лучше будет начать с Греко-римского периода— а именно, с птолемеевских храмов— и уже потом попытаться установить, были ли выявленные нами особенности характерны и для более древних храмовых построек. Птолемеевский храм имеет для нас то преимущество, что являет собой ясно очерченный тип: в основе всех больших храмов этой — оставившей столь много памятников — эпохи лежит примерно одна и та же схема, одна архитектурная мысль. Из храмовых надписей можно понять, что общий для всех храмов план восходит к Первохраму и был разработан в начале мира самим Богом-Творцом.

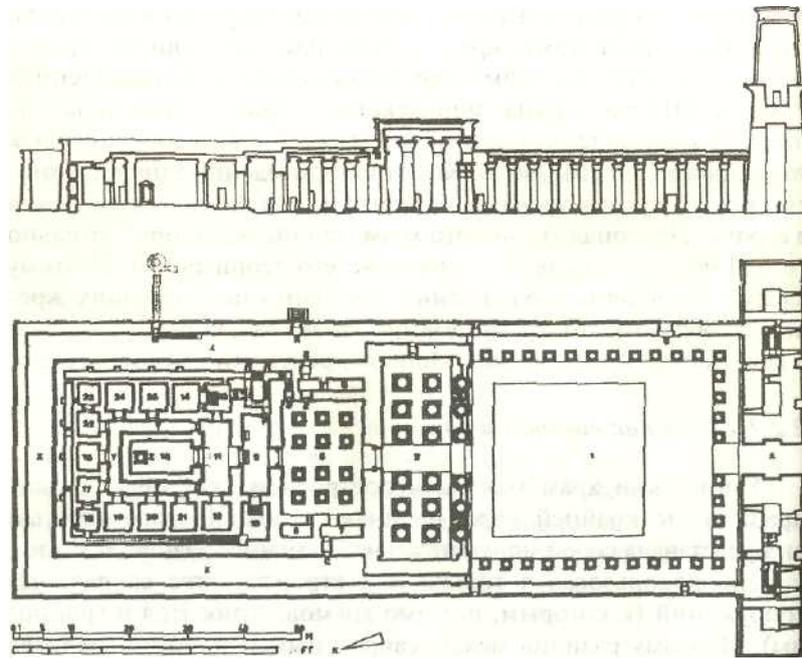


Рис. 2. Храм Хора в Эдфу. По изд.: S. Sauneron, H. Stierlin, Die letzten Tempel Ägyptens (1975), 36/37.

Давайте посмотрим на план храма Хора в Эдфу (рис. 2). Наше внимание сразу же привлекут два элемента: монументальный пилон и напротив него, в центре другого конца храмового комплекса (который в данном случае сориентирован по оси север — юг), святая святых — свободно стоящий наос. Этот наос окружен (по принципу, который я обозначил фразой «храм как центр») пятью «оболочками»: 1) коридором; 2) расположенными по периметру квадрата тринадцатью помещениями; 3) вторым коридором с поперечными переходами и лестницами, ведущими на крышу; 4) внешним коридором и — 5) внешней стеной храма. С юга к святилищу примыкает (как того требует противоположный — линейный — принцип «пути») анфилада из пяти (тоже пяти!) помещений, соединенных пятью переходами: 1) вестибюль, представляющий собой расширение первого огибающего святилище коридора, по-египетски называемый «залом Девятки (богов)» (потому что в нем собираются перед местным верховным богом божества, живущие в помещениях-«капеллах», выходящих в этот коридор); 2) зал жертвоприношений; 3) центральный колонный зал; 4) большой колонный зал, называемый «залом воссияния» и — 5) передний двор с колоннадой. Весь комплекс помещений можно представить себе как набор вложенных одна в другую коробок или как серию замкнутых коридоров (с поперечными связующими проходами), каждый из которых обрамлен следующим, большим по размеру. Речь идет, так сказать, о наглядно воплощенном в камне принципе «центральной» перспективы. По мере продвижения снаружи вовнутрь размеры помещений уменьшаются; одновременно уровень пола повышается, а потолок опускается все ниже. Чем меньшими становятся помещения, тем более сгущается темнота. Если передний двор залит светом, то следующий за ним «зал воссияния» погружен в сумерки. Во внутренних помещениях царит полный мрак, и только сквозь немногие окнащели, прорубленные под потолком и в стенах, проникают кажущиеся таинственными лучи.

Подобная архитектурная форма, представляющая собой, по сути, ни что иное, как серию концентрических изолирующих «оболочек» вокруг святой святых, связана с идеей ограждения от внешнего влияния. В святилище, окруженное пятью защитными поясами, не может проникнуть ничто профанное, злое,

нечистое. Таким образом, между «внутренним» и «внешним» проведена очень четкая граница. Этот принцип необычайно четкой дифференциации «внутреннего» и «внешнего» напоминает устройство атомной станции, но как бы вывернутое наизнанку: ведь если в случае с ядерным реактором речь идет о том, чтобы защитить окружающую среду от таящейся в нем разрушительной энергии, то здесь, напротив, оберегаемое в святая святых культовое изображение должно быть изолировано от вредоносного воздействия окружающей среды. Однако мы еще увидим, что в позднеегипетской религии представление об особенно мощном «излучении» было связано как раз с культовым изображением, так что защитные «оболочки» храма имели еще и другую функцию: они должны были окружать и оберегать силу «излучения», скрытую в одушевленной божественным присутствием статуе. Коридоры, огибающие центр, образуют несколько зон с разной интенсивностью «излучения», причем, по мере того, как эта интенсивность падает, снимается часть ограничений по доступу в соответствующую зону. Чем ближе к наружному фасаду храма располагается зона, тем большее количество людей имеет право войти в нее. Социальный смысл разграничения внутреннего и внешнего, сокровенного и открытого, сакрального и профанного, особенно ясно обнаруживается в архитектурной форме «пути», или анфилады, пересечь которую можно только пройдя через множество дверей. По мере движения снаружи вовнутрь проходы становятся все более «эксклюзивными»: то есть на тех, кому позволено их преодолеть, налагаются все более строгие предписания касательно ритуальной чистоты. Правда, сам «путь» предназначен не для человека. Вероятно, ни один жрец никогда не проделал его полностью, не миновал за один раз все эти двери (если только он не нес божественный образ). В обычные дни внешние двери вообще оставались закрытыми. Жрецы, которым выпала очередь нести службу, вступали в храм — предварительно очистившись в священном озере — через боковой вход. Когда же по праздникам открывались все двери храма, то проходил через них (в сопровождении процессии жрецов) бог. Это его путь, а не путь человека, находил архитектурное выражение в анфиладе залов, вестибюлей и дворов. Две архитектурные формы — окружающие центральное помещение концентрические «зоны» и анфилада

помещений, симметричных относительно центральной оси, которая воплощает идею «пути», — соответствуют, если рассматривать их в связи с концепцией бога, противоположным принципам покоя и движения. Бог присутствует в своем храме в двойном облике: как неподвижная культовая статуя и как переносная прецессионная барка. Культовая статуя есть зримый образ бога, который пребывает в состоянии вечного покоя в самом сокровенном, священном, ревностно оберегаемом месте храма - его средоточии. Барка, напротив, — образ бога, находящегося в движении, который по праздникам покидает свое сакральное жилище и, миновав все постепенно расширяющиеся помещения-зоны, преодолевает, наконец, последний порог храма, чтобы «воссиять» в профанном внешнем мире. Божественный «выход наружу» стирает — на время, пока длится праздник, — более чем отчетливо обозначенную границу между «внутренним» и «внешним», или, как объясняется в египетских праздничных песнях, между «небом и землей». Очевидно, египетское понятие «праздник» подразумевает, среди прочего, и то, что эта, строго соблюдаемая в обычные дни, граница должна исчезнуть. Появление бога, наполняющего небо и землю своим сиянием, а все сердца — радостью, «освящает» внешний мир. Эта идея праздничного выхода бога «наружу», то есть высвобождения обычно герметически закрытой сакральной силы, находит архитектурное выражение в храме-«пути»: в том, что, по мере движения изнутри вовне, помещения становятся все более просторными, «распахиваясь» все шире от вестибюля к колонному залу, от колонного зала к открытому двору.

Однако путь бога ведет за пределы храма: он продолжается как священная дорога, безупречно-прямая линия которой тянется к реке, этой единственной и совершенной в своем роде транспортной магистрали страны. За переправой другие священные дороги, такие же прямые, позволяют добраться до тех храмов и святилищ, которые бог с сопровождающей его процессией имеет обыкновение посещать. Храмовая архитектура, стремясь создать достойные «декорации» для праздничных выходов бога, принимает на себя некоторые функции градостроительства. Прецессионные дороги поражают своей монументальностью и полной бескомпромиссностью инженерных решений. Так, например, в Новом царстве были проложены три

параллельные дороги (каждая шириной около 35 м) от «нижних» храмов у плодородной кромки Нила к стоявшим на возвышенности трем заупокойным храмам Дер эль-Бахри. Дороги не просто шли абсолютно прямо, но имели одинаковый равномерный уклон — то есть при их строительстве срывались все выступы и засыпались выемки поверхностного грунта. Дороги обычно имели покрытие из белоснежного известняка и были фланкированы известняковыми же плитами. Вдоль всей дороги Ментухотепа стояли статуи этого царя, вдоль дороги царицы Хатшепсут — сфинксы. С тем же последовательным и непреклонным стремлением к монументальности, которое отличает «праздничную» архитектуру Нового царства, в Древнем царстве строились пирамиды. И они суть знаки божественного присутствия на земле; и они были порождены стремлением связать между собою небо и землю, или, как говорится в герметическом трактате, сделать землю образом (*imago*) неба.

Если сравнить храм Хора в Эдфу с одним из типичных храмов Нового царства, например, с храмом Хонса в Карнаке, мы сразу же увидим и разницу, и сходство между двумя эпохами. Центрирующий принцип «защитных оболочек» в Новом царстве еще не применялся. Святилище окружали вспомогательные помещения и «капеллы» богов, но не изолирующие коридоры и стены. Дело в том, что мысль о необходимости ограждения и изоляции святая святых, воплощенная в центрирующем принципе расположения помещений, характерна именно для поздней эпохи. В религии Позднего и Греко-римского периодов определяющим моментом стала боязнь профанации, несоблюдения предписаний, нарушения запретов, осквернения святынь. Ритуалы этого времени — «Защита дома», «Защита тела», «Защита ложа», «Защита барки-нешмет»; или: «Низвержение Апофиса», «Отражение зла», «Низвержение Сета и его свиты» и т. д. — имеют отчетливо выраженный протективный и экзорсистерский смысл.

Напротив, идея «пути» выражена в храме Хонса в тех же самых формах, что и в храме, построенном на тысячу лет позднее. Она типична для архитектурной мысли Нового царства. От этой эпохи до нас дошли храмы, в которых принцип «пути» играет даже большую роль, чем в храмах позднего времени, — например, Луксор. В подобных храмах, где принцип «пути» особо

подчеркнут, на первый план выступает «праздничный» аспект религиозной жизни. Одного взгляда на план Луксорского храма достаточно, чтобы понять важность связанного с ним праздника. И действительно, в эпоху Нового царства луксорский праздник был, видимо, самым значительным государственным торжеством. Тут следует добавить еще одно соображение. Храм, акцентирующий принцип «пути», как правило, укрывает в своих стенах «путешествующего» бога — то есть бога, дающего оракул. В Египте бог выражал свою волю только языком движения. Так, например, изображение бога могло приблизиться к претенденту на престол, тем самым давая понять, что именно он избран наследником царя, либо таким же образом указать, кого следует назначить верховным жрецом или писцом житницы. Вопросы к оракулу формулировались таким образом, чтобы на них можно было ответить «да» или «нет». Движение божественной барки вперед означало согласие, отступление назад — отказ. Или можно было написать альтернативные варианты ответов на отдельных черепках и разложить их перед богом, и тогда тот ответ, к которому бог приближался, считался правильным. Эта практика возникла в эпоху Нового царства — одновременно с появлением нового типа храма, основанного на принципе «пути», — и очень быстро распространилась по всей стране. Из всех египетских оракулов наибольшим влиянием пользовался оракул Амуна Фиванского. Все сохранившиеся запросы к оракулам, на которых проставлена дата, без исключения указывают на праздничные дни. Поэтому можно считать доказанным, что оракулы в Египте давались, главным образом, по праздникам. А это означает, что формы, в которых городской бог со времени Нового царства *de facto* осуществлял свое господство, — оракул и «божий суд» — были теснейшим образом связаны с праздниками и публичными появлениями статуи бога, что божество время от времени «выплескивало» свою силу за пределы храмовой территории и она распространялись на всех горожан.

2.2.3 *Храм как космос*

О космологическом значении египетского храма поздней эпохи писали очень много. Из всех его аспектов, или функций, этот, пожалуй, известен лучше всего. Поэтому мы считаем себя

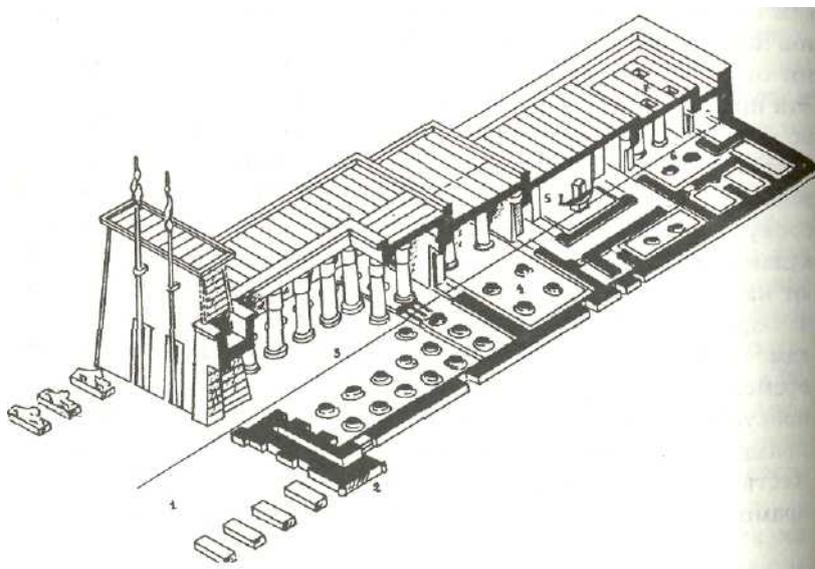
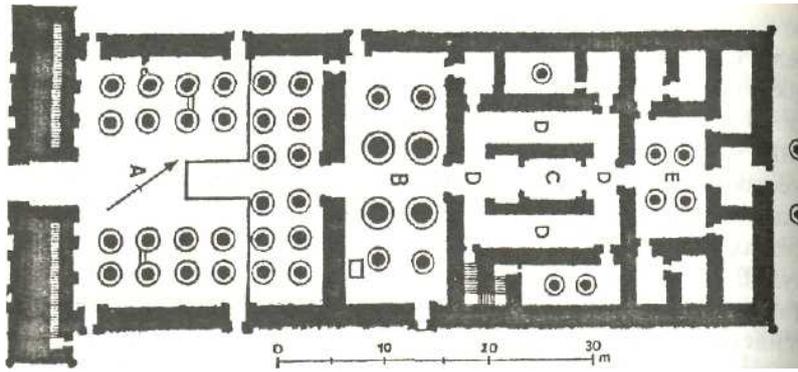


Рис. 3. Храм Хонсу в Карнаке. По изд.: (а) К. Lange, M. Hirmer, Ägypten (5. Aufl. 1975), 143 Abb. 61; (b) К. Michalowski, Ägypten (1969), 571.

вправе ограничиться кратким суммарным изложением важнейших данных. К таковым же, прежде всего, относится то обстоятельство, что в позднеегипетском храме пол символизирует землю, а потолок — небо. Колонны имеют форму растущих на земле растений, в то время как нижняя часть стен декорирована изображениями болотных трав или процессий «нильских божеств» (персонификаций теллурической силы плодородия), несущих жертвенные дары и всегда обращенных лицами к внутренней части храма. Потолки, представляющие небо, украшаются звездами или астрономическими эмблемами. Промежуточное пространство между полом и потолком, землей и небом, занято настенными рельефами — бесконечными культовыми сценами, которые *in effigie** наполняют этот каменный космос деятельностью и жизнью.

В семантике египетского храма обнаруживается противоречие, быть может, изначально заложенное в самой структуре «сакрального». Египетский храм, если смотреть на него снаружи, кажется надежно отгороженной от внешней среды особой территорией, анклавом сакрального в профанном мире, запечатанным сосудом, в котором пребывает божественная сила, по таинственным причинам поселившаяся именно в этой точке земли. Для того же, кто находится внутри, этот обособленный сосуд с сакральным содержимым являет собою весь мир. Храм изображает мир, за пределами которого ничего больше нет. Статуя бога наполняет храм божественным «излучением», но одновременно бог наполняет светом своего «воссияния» весь космос. Эта парадоксальная структура весьма точно описана в египетских праздничных гимнах:

(26) В его храме снимают покров с его лика,
и клич его разносится до пределов земли.
В этом святилище вершится его праздник,
и его (бога) аромат распространяется по (всему) океану.
Владыка воссияний в Фивах —
его величие объемлет чужеземные страны.
Небо и земля наполнены его красотой,
наводнены золотом его лучей.

* В (плане) изображений (*лат.*).

В другом праздничном гимне говорится:

(27) Твое *ба* могущественно в Фивах,
твое величие распространяется на Юг.
Твое имя священно в Гелиополе,
Север исполнен страха перед твоей силой.

Эта антиномия внутреннего и внешнего, локальной укорененности и всеприсутствия бога лежит в основе космической символики египетского храма. Наос, в котором стоит культовая статуя, есть в то же время то внутреннее пространство неба, где живут боги. Двери наоса суть врата неба, через которые по утрам проходит солнечный бог. Остальная часть храма— это мир, и солнечный бог, восходя на Востоке, заливает его своим светом. Итак, наос и храм соотносятся друг с другом как «внутреннее» и «внешнее». Открывая двери святая святых, жрецы каждый раз произносят слова:

(28) Двери неба отворились на землю,
чтобы его (бога) воплощения наполнили блеском чужеземные
страны и Египет.

Но вместе с тем храм как целое являет собой небо на земле:

(29) Приходи в мире, чтобы ты мог соединиться
с твоим домом— твоим горизонтом (*ахет*) на земле.

(30) Образ храма подобен небу с солнцем, —

сказано в одном рамессидском тексте. В многочисленных надписях— со времени Нового царства— утверждается, что храм «подобен горизонту неба», есть «образ небесного горизонта».

Храм — это небо на земле; но он же — небо и земля в совокупности. Он — сосуд с сакральным содержимым в профанном мире; и он же — мир, до краев наполненный присутствием бога. Символика храма и концепция бога теснейшим образом связаны между собой. Если храм есть образ космоса, то живущий в этом храме бог не может не быть «вселенским богом». В девятой главе мы покажем, что концепция «вселенского бога» впервые

сложилась в эпоху Рамессидов. Это объясняет, почему и космический характер храма, представление о храме не только как об образе неба, но как о мире целиком, более отчетливо проступает в позднюю эпоху. Позднеегипетский храм — это дом бога, который объемлет в себе весь мир. В эту эпоху понятие «мир» подразумевает прежде всего землю: как говорят египтяне, «всю землю», или «обе земли» (то есть Египет, который отныне отождествляется с «землей» как упорядоченной областью мира). Фигуры, персонифицирующие 42 египетских нома (выстроенные в длинные, организованные по географическому принципу — в порядке расположения округов с севера на юг — процессии), подносят главному богу храма жертвенные дары. В так называемых «географических» гимнах последовательно устанавливается связь между главным богом храма и каждым из 42 главных «номовых» богов страны (которые опять-таки перечисляются в географической последовательности). Встречаются и изображения разных «воплощений» (то есть видимых форм), в которых главный бог храма почитается в каждом из 42 округов, или перечни специфических имен, под которыми он там известен. Если позже в герметическом тексте земля Египта будет названа храмом, то в Поздний период, напротив, отдельный храм мыслился как земля Египта — а это означает, что локальное измерение «близости к богу» тогда особенно акцентировалось и драматизировалось. Речь шла уже не о том, чтобы, как в эпоху Нового царства, выделить кусок земли, превратить его в небо и предложить богу в качестве жилища — нет, создатели позднеегипетских храмов хотели поселить богов именно на земле. Для этого вся земля «принималась» в храм — посредством изображения в нем «географических» процессий или рецитации литаний, в которых перечислялись названия округов. В храме вся земля участвует в служении богу — и тем самым приобщается к исходящим от него живительным силам.

Точно так же, как определенные черты архитектурного облика храма (колонны-растения и фризы с изображениями болотных трав) воплощают космический аспект земли, в изображениях процессий номовых богов воплощен другой ее аспект, социальный. Это — одно из проявлений египетского мировоззрения, интерпретирующего космос как общество. То же можно сказать и о небе, космический аспект которого воплощен в

потолке храма. Социальный аспект неба персонифицируют божества, чьи образы находятся в «капеллах», расположенных вокруг святой святых — *theoi synnaoi**. В этом мне видится характернейшая особенность египетского храма. Ни один бог не живет в своем храме в одиночестве. В большой утренней литургии, предназначенной для приветствия восходящего на небе бога или, что то же самое, «пробуждающейся» в храме культовой статуи, в форме литании перечисляются все персонажи, составляющие для него «сферу своих». Семьдесят восемь раз повторяется рефрен:

- (30) Пробудись в мире, пробудись в мире,
Хор Бехдетский, пробудись в мире!
Боги встают на рассвете, чтобы почтить твое *ба*,
о ты, великий крылатый жук, поднимающийся в небо!
- Это он — тот, кто «открывает чрево» богини неба,
кто наполняет землю золотой пылью,
кто возрождается в восточных горах и вниз головой
опускается в бездну
в горах западных,
кто спит в Бехдете день за днем.

После рефрена последовательно упоминаются:

- 1) 26 теологических аспектов Хора;
- 2) имена 10 близких к нему божеств (*theoi synnaoi*): Хатхор, Харсомтуса, Хонса, Мина, Сокара, Осириса, Исида, Мехит-Тэфнут, Нефтиды и Нехбет, в совокупности называемых «боги, что впереди тебя и позади тебя; Девятка, что окружает твое величество», а также мумия последнего священного сокола и ее предшественники, давно умершие боги;
- 3) отдельные части тела главного бога;
- 4) его эмблемы, короны, инсигнии,
— и наконец:
- 5) город и храм с его залами, «капеллами», колоннами, дверями, изображениями, рельефами и святилищем барки.

* Божества, живущие вместе (с главным богом) (*древнегреч.*).

В локальном измерении египетской религии, то есть в храме, «божественное» предстает в отчетливо выраженной политеистической форме. Храм укрывает в себе «божественное» как множество: почитаемый в нем бог является частью мира богов, который, в свою очередь, есть лишь часть всеохватывающей божественной сущности (как и сам храм, если рассматривать его в этой перспективе, составляет часть божественной личности). Наличие многих «капелл» вокруг святилища главного божества в храмах Нового царства показывает, что уже тогда храмовый культ основывался на политеистической концепции бога.

Помимо космического и социального аспектов, египетский храм имел и третий аспект — мифологический. Храм воплощает в себе некое мифическое место, а именно, первобытный холм. Он стоит на том самом клочке земли, который первым вынырнул из вод первобытного потока и на который ступил Бог-Творец, чтобы начать работу по сотворению мира. Ныне действующий храм ведет свое происхождение — через длинную цепочку «обновлений» и прямую линию «храмов-предков» — от того древнейшего святилища, что было воздвигнуто на первобытном холме самим Богом-Творцом. С каждым большим храмом поздней эпохи связан подобный миф, прослеживающий его генеалогию до начала сотворения мира. В этих мифах выражено представление об «автохтонности» богов: боги живут на земле со времени первотворения; каждый храм — не только центр, но и начало мира. Но, помимо мифологических, в храмах можно обнаружить и другие надписи, содержащие конкретные исторические сведения. Так, в надписи из крипты храма Хатхор в Дендере указаны предшественники нынешнего храма, стоявшие на том же месте: храм времени Тутмоса III и другой, времени Хеопса, который и был «обновлен» Тутмосом III.

Данные о «родословных» египетских храмов можно получить и археологическим путем. На острове Элефантина (на крайнем юге Египта), благодаря образцовой технике раскопок и особо благоприятному стечению обстоятельств, удалось реконструировать архитектурную историю местного храма, охватывающую все эпохи фараоновской культуры. Эта удача, хотя и осталась единственной в своем роде, все же позволила выявить основные тенденции египетского храмового строительства.

История эфепантинского храма восходит к локальному святилищу, связанному с природным образованием — нишей между тремя гигантскими гранитными блоками (высотой 3,6 м). В самом начале египетской истории (ок. 2900 г. до н.э.) здесь была сооружена маленькая кирпичная «часовня» (1,6 x 2,2 м). Позднее к ней был пристроен передний двор. Известняковый храм XII династии, построенный примерно на тысячу лет позднее, все еще «подогнан» под естественную форму скальной ниши. Только через пятьсот лет, при царице Хатшепсут, был построен новый храм из песчаника, значительно превысивший прежний по размерам и поднявшийся выше каменных блоков (потому

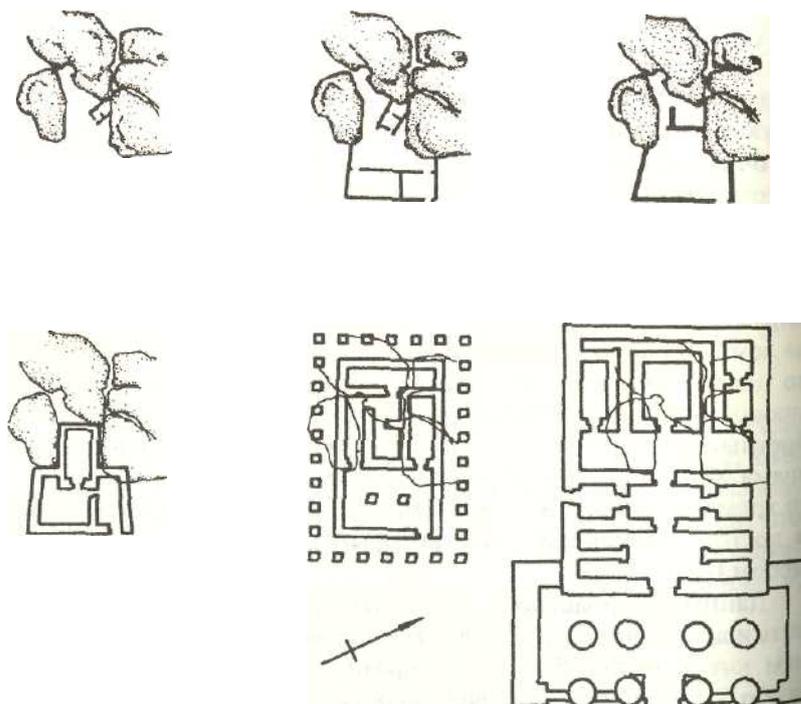


Рис. 4. Храм Сатет на Элефантине, перестройки (с Раннединастического периода до эпохи Птолемеев). По изд.: W. Kaiser, in MDIK33(1977)65Abb. 1.

что к тому времени культурный слой увеличился на метр). Но и этот храм, как видно по многочисленным отклонениям от типичного плана, сохраняет преемственность с древнейшим святилищем и напрямую связан с формой скальной ниши. Лишь птолемеевский храм, сооруженный еще через полторы тысячи лет на ровной площадке (к тому времени грунт, поднявшийся на несколько метров, заполнил нишу), спланирован в соответствии с обычаями своего времени и уже никак не отражает исходную топографическую ситуацию.

Этот пример весьма убедительно показывает, какая археологическая реальность может скрываться — во многих конкретных случаях — за мифологической или исторической традицией храмовых надписей. Правда, лопата археолога не откопала «первобытного холма» — но зато мы узнали о цепочке более ранних сооружений, «предков» нынешнего храма, которая уводит нас в трехтысячелетнее прошлое, к самому порогу истории. Если посмотреть на египетский храм в обратной временной перспективе, он предстанет нашим глазам как организм, находящийся в процессе непрерывного роста, или, точнее, «приумножающего обновления». В начале времен он был примитивной хижинкой, и воспоминания о таком храме сохранились в изображениях. Как иероглиф или религиозная эмблема храм-хижина дожил до поздней эпохи. Но и в самом архитектурном облике храма многое напоминает об архаическом прошлом. Достаточно вспомнить каннелюрованные поверхности, столь характерные для египетского архитектурного стиля: они суть ни что иное, как имитация в камне фактуры примитивных построек из связок тростника. В храме материализуется культурная память египтян — наполовину мифологическое, наполовину историческое осмысление огромного прошлого их культуры. Храм стоит на первобытном холме и напоминает о том, как строили в первобытную эпоху. Он — образ космоса не только в пространственном, но и во временном смысле.

2.3 Изображение и культ

2.3.1 Descensio — египетские теории культового изображения

Термины «изображение» и «культ» сразу же отсылают нас к глубинной сути египетской религии. Центр, вокруг которого здесь вращается все, фундамент, на котором все покоится, — это не Священное Писание, не видение шамана, не экстатический или мистический опыт общения с совершенно иными сферами, но культ, то есть ежедневная рутина бесконечно дифференцированного служения богам, принявшим локально-укорененную форму культовых изображений. Если египтяне прославились среди своих соседей тем, что «служили» богу не только *ria mente*, «благочестивыми мыслями», но и *sedula religione*, «ревностным культовым почитанием» (Асклепий 23), если Геродоту они показались «самым набожным» (*theosebes*) из всех народов (11 37), то произошло это по следующей причине: нигде в мире люди не трудились для богов так много и так неустанно. Когда в герметическом трактате «Асклепий» (выбранном нами в качестве отправной точки для исследования «локального измерения» «близости к богу») Египет называется «образом неба» и «храмом всего мира», то под этим подразумеваются и культовые действия, ибо непосредственно за первым сравнением следует разъяснение:

(32) ...aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernatur atque excercentur in caelo	...или, точнее, перенесение или нисхождение (на землю) всего того, что организуется и выбирается на небе
---	--

Понятие «образ» (*imago*) сразу же уточняется: имеется в виду не нечто статичное, но действия. Происходящие на небе действия полностью воспроизводятся на земле, и Египет назван храмом именно потому, что он — страна, где действуют по небесным «директивам». Эти действия и составляют культ, культ статуй. В герметическом трактате интересующее нас место напрямую связано с рассуждением о статуях. Статуи суть «боги, пребывающие в храме», но их «изготовителем»

(fictor*) является человек — точно так же, как некое верховное существо является творцом (effector**) небесных богов.

Хотя этот поздний и уже, собственно, не вполне египетский текст мы собираемся использовать лишь как введение к рассмотрению исконно египетских представлений об изображении и культе, все же имеет смысл еще на мгновение задержаться на нем. Правильно ли мы поняли? Homo fictor est deorum qui in templis sunt*** — изображения богов суть творения рук человеческих? Это высказывание определенно имеет провокационный характер, оно взято из диалога, и партнер говорящего, Асклепий, воспринимает его точно так же, как мы: confundor, o Trismegiste — «Я смущен, Трисмегист!», Он недоверчиво переспрашивает: statuas dicis — «Ты сказал, статуи?». И слышит в ответ: «Да, но: statuas animatas sensu et spiritu plenas — одушевленные статуи, исполненные чувства и духа», которые «предсказывают будущее (futurogum praecias), дают оракулы, внушают сны, могут насыщать и излечивать болезни». Статуи, продолжает Трисмегист, имеют два естества: божественное и материальное; одно из них выше, другое ниже естества человека. Делая статуи богов, человек вспоминает, что самого его сотворил Бог; благочестиво ухаживая за статуями и почитая их, он добивается того, чтобы земля стала для богов домом.

Все, что мы узнаём из египетских источников об изображении и культе, с поразительной точностью соответствует понятиям descensio («нисхождение, спуск») и translatio («перенесение»). Так, в гимне из Эдфу, который цитировался выше, о Хоре говорится:

(33) Он нисходит с неба день за днем,
чтобы увидеть свою статую на ее великом троне.
Он спускается (*хави*) на свое изображение (*сехем*)
и соединяется со своими культовыми образами (*ахему*).

Подобным же образом в тексте из Дендеры описываются действия Хатхор:

* Букв.: лепщик, ваятель — мастер, делающий из глины, воска, дерева и т.п. разного рода предметы (*лат.*).

** Букв.: вершитель (*лат.*).

*** Человек — ваятель богов, пребывающих в храме (*лат.*).

- (34) Она слетает (*anu*) с неба (...),
чтобы вступить в горизонт своего *ka* на земле,
она слетает на свое тело, она соединяется
со своим образом.

Descensio предполагает соединение бога не только с главной культовой статуей, но и со всеми его изображениями в храме, включая рельефы или росписи на стенах:

- (35) Она соединяется со своими образами,
которые высечены в ее святилище.
Она опускается на свой образ,
который вырезан на стене.

Текст из Дендеры становится особенно информативным, когда речь заходит об изображениях в «капеллах» Осириса:

- (36) Осирис (...) приходит как просветленный дух (*ax*),
чтобы соединиться с образом своим в своем святилище.
Он слетает с неба, как ястреб с сияющим оперением,
и *бау* (души) богов— вместе с ним.
Он плавно, словно сокол, опускается на (крышу)
своего покоя в Дендере (...)

Умиротворенный, вступает он
в свой величественный покой —
вместе с *бау* богов, которые окружают его.
Он видит свой сокровенный образ,
нарисованный в должном месте,
свою фигуру, вырезанную на стене;
и тогда он входит в свой сокровенный образ,
опускается на свое изображение (...) —
и *бау* богов занимают места рядом с ним.

В этих храмовых надписях греко-римской эпохи постоянно встречаются не только термины, связанные с концепцией «нисхождения» (которая устанавливает вертикальную связь между богом и изображением, соответствующую противопоставлению неба земле в герметическом трактате), но и терминология учения о двух естествах. В текстах говорится о *ба* бога, которое опускается на его *сехем*. Слово *ба* можно условно перевести как

«душа»; по египетским представлениям, *ба* — одна из форм посмертного существования человека, существования не на земле (в гробнице или памяти соотечественников), но в ином мире, на небе. *Сехем*, собственно, означает «власть», в более узком смысле — «символ власти», «изображение». Два этих понятия упоминаются, например, в храмовых надписях Эсны:

(37) Его *ба* нисходит с неба на его земной образ,
его величество опускается на свой *сехем*.

И в Дендере:

(38) После того, как его *ба* явилось с неба, чтобы увидеть
его памятники,
его сердце соединилось со своими культовыми
изображениями.

(39) После того, как его *ба* приходит в дом Ра,
оно соединяется со своим образом на стене.

То, что происходит между *ба* и изображением, в текстах описывается глаголами «соединиться», «побрататься», «обнять». Герман Юнкер обозначил действие *ба* термином «вселение», который стал в египтологии общеупотребительным. Действительно, этот термин с поразительной точностью передает специфику египетских представлений о «локальном измерении»: в отличие от выражений типа «локальная укорененность» или «автохтонность», указывающих на статический аспект присутствия бога на земле, он подчеркивает «процессуальный», «событийный» характер божественного присутствия. Боги не «живут» на земле — что было бы состоянием — но «вселяются» (в свои изображения): то есть речь идет о событии, которое, правда, происходит постоянно и регулярно, но каждый раз осуществляется при посредничестве людей, зависит от их культовой деятельности. Юнкер, употребляя термин «вселение», имел в виду соединение спускающегося с неба божественного *ба* не только со своей культовой статуей, но и с фигурами бога на настенных рельефах. Все эти рельефы изображают различные сцены культа. Бог в форме *ба* спускается с неба, чтобы, воплотившись в свои изображения, принять участие в культе.

Совершенно очевидно, что в позднеегипетских храмовых надписях находит выражение некая вполне сформировавшаяся теория, которая проводит различие между божеством и его изображением—и, более того, пользуясь дифференцированной терминологией, четко определяет характер отношений, связывающих то и другое. Главная тема этих надписей, как и упоминавшегося выше текста из «Герметического свода»,— «нисхождение». Боги как *бау* пребывают в небе, их «образы» находятся на земле, но благодаря культу день за днем происходит «вселение» богов в храмы. Теперь нам следует задаться вопросом, была ли эта теория распространена исключительно в греко-римскую эпоху, или (как полагал, например, З. Моренц) она возникла в какие-то более отдаленные времена. Терминология, характерная для теории «вселения», первоначально употреблялась в текстах, связанных с культом мертвых. В надписях XVIII династии (ок. 1400 г. до н.э.) попадаются такого рода формулировки:

(40) Да опустится мое *ба* на мои изображения (*ахему*)
на памятниках, созданных мною.

Еще большую роль в загробных верованиях этой и последующих эпох играло представление о том, что *ба* умершего, спускаясь с неба, соединяется с его мумией. Так, в одном очень распространенном заупокойном тексте позднего периода говорится:

(41) Твое *ба* взлетает на небо в обществе *бау* богов
и вновь слетает вниз на твою мумию,
пребывающую в некрополе.

Поскольку между небесным путешествием Ра и судьбой умершего египтяне усматривали определенную аналогию, на признании которой основывалась вся мифологическая интерпретация суточного круговращения Солнца (о чем нам еще предстоит говорить в связи с «мифологическим измерением»), в так называемой «солнечной религии»—уже на ранних этапах ее существования — бытовали представления, близкие к только что описанным. Каждую ночь Солнечный бог, существующий в форме *ба*, спускается с неба в подземный мир, чтобы соединиться со своим трупом. Согласно теологическому истолкованию этого события, бог Осирис и есть труп Солнечного

бога, вечно пребывающий в подземном мире. Поэтому и о Солнечном боге, и об Осирисе можно сказать: «Его *ба*—на небе, его мумия—в подземном мире». На основе этих представлений в 13—12 вв. до н.э. сформировалась совершенно новая теология Амуна—Вселенского Бога, который, существуя одновременно в формах *ба*, культового изображения и мумии, наполняет своим присутствием «трехъярусный» космос: небо, землю и подземный мир. В Поздний период подобное понимание божества получило всеобщее распространение, так что с тех пор все боги мыслились в триединой форме *ба*, культового изображения и трупа, заполняющей собою «трехъярусный» мир. Из всех этих разных предпосылок и возникла к началу поздней эпохи теория, в которой связь между богом и культовым изображением объясняется посредством категорий «верха» и «низа», «неба» и «земли», «*ба*» и «мумии», а само событие «вселения» интерпретируется как *descensio* (обозначается терминами *хаи*, «спускаться», или *хени*, «слетать»).

Идея противоположности верха и низа, неба и земли, божественной субстанции и культового изображения с особенной отчетливостью проявилась в ритуале, который назывался «Соединение с Солнцем» (*хенем итен*) и свершался несколько раз в год, по случаю больших праздников. Жрецы несли передвижные изображения богов на крышу, чтобы Солнце осветило их своими лучами, тем самым наполнив на новый срок божественной субстанцией. Гимны, которые при этом пелись, истолковывают церемонию как нисхождение божественного *ба*, которое соединяется со своим земным образом и поселяется в храме. От корня «*ба*» был даже образован глагол, обозначающий состояние «одушевленной», наполненной божественным духом статуи. Самое удивительное заключается в том, что, согласно этой концепции, лучи солнца одушевляли не только статуи Солнечного бога, но и статуи всех других богов. Складывается впечатление, что вся божественная субстанция-*ба* мыслилась сконцентрированной в Солнце и потому могла сообщаться статуям богов только посредством его светового излучения.

Мы напрасно стали бы искать в памятниках более отдаленных эпох истоки этого ритуала или запечатленных в нем представлений. Есть только один документ, в котором, как кажется, выражены сходные воззрения на связь между Солнцем

и божественными статуями. Речь идет о «Поучении Ани», предположительно написанном в начале эпохи Рамессидов (1-я пол. 13 в. до н.э.), где говорится:

(42) Бог этой страны — солнце в небе,
на земле же (только) его символы.

Исследователи рассматривали приведенное высказывание как чистейший образец амарнской теологии. Но под «символами» подразумеваются изображения богов — именно то, что амарнская религия категорически исключила из культовой практики. На самом деле, здесь, по всей видимости, выражено представление, уже очень близкое к интересующей нас поздней концепции: представление о том, что Солнце есть средоточие, «концентрат» всей имеющейся в небе божественной субстанции, а на земле находятся многочисленные статуи богов, в которых эта субстанция (пройдя через специфический для политеистической религии процесс «преломления») обретает форму, доступную человеческому восприятию. Похоже, что подобное представление могло возникнуть только в рамках «новой солнечной теологии» Нового царства, о которой мы будем говорить в разделе 9.2. Но и в ее контексте мы не обнаружим никаких следов ритуала, хоть отдаленно напоминающего то, что происходило в Поздний период, когда божественные статуи намеренно подвергались воздействию солнечных лучей. И все-таки кое-какие аналогии только что упомянутой церемонии отыскать можно — в тогдашнем культе мертвых, в одном очень древнем ритуале, который, как кажется, с самого начала основывался на концептуальном различии материальной субстанции культового изображения и одушевляющего это изображение божества (он, кстати, и в Эсне, и в Ком Омбо совершался также на празднике «Соединения с Солнцем»). Этот ритуал, по-египетски называвшийся «Отверзание уст», представляет собой серию многочисленных и отчасти весьма архаичных обрядов, цель коих — одушевить и оживить статую. Он определенно уходит корнями в культ мертвых, потому что главную роль в нем играет сын умершего, который, например, должен провести ночь рядом со статуей, чтобы увидеть во сне образ своего отца. Однако уже в Древнем царстве этот ритуал применяли для оживления статуй богов (а

не только умерших)— так же регулярно и часто, как в эпоху Птолемеев с той же целью прибегали к церемонии «Соединения с Солнцем». В Новом царстве этот ритуал был дополнен некоторыми обрядами, заимствованными из солнечного культа, которые, очевидно, совершались во дворе гробницы (и храма?) — на открытой площадке, залитой солнечным светом. Один из новых обрядов представлял собой жертвенную литанию, сопровождаемую воскурением благовоний для всех богов и богинь, включая Солнечного бога, членов команды его барки и богов из его окружения; другой — воскурение благовоний только для солнечного бога Ра-Харахти. Наверняка речь идет именно об этих ритуалах, когда в тогдашних заупокойных надписях умершему желают:

(43) Пусть твою мумию поставят перед Солнечным богом во дворе твоей гробницы.

Культ мертвых с его необычайно многообразными ритуалами и концепциями в Египте был начальной школой теологии, и именно ритуальное обращение с гробничными статуями научило человека различать божество и его изображение. В птолемеевскую эпоху ритуал «Отверзания уст» стал совершаться даже применительно к храму как к таковому— как к одушевленному и нуждающемуся в постоянном возобновлении этого качества носителю божественной сущности!

Первое, что приходит на ум, когда мы задумываемся о классической египетской концепции божественного изображения, — так называемый «Памятник мемфисской теологии». Правда, этот текст сохранился только в записи времени XXV династии. Раньше исследователи, единодушно полагая, что оригинал должен быть значительно более древним, относили его, по меньшей мере, к Древнему царству. Сегодня, по достаточно веским причинам, многие склоняются к тому, чтобы датировать его Новым царством или даже периодом, когда была сделана сохранившаяся запись. В этом тексте, представляющем собой теологический трактат о сотворении мира мемфисским богом Птахом, говорится:

(44) Он «родил» богов, он создал города, он основал номы, он установил для богов их культовые места,

он учредил жертвы для них и воздвиг их святилища,
он сделал их «тела» подобными им самим,
как они того пожелали.

И боги вошли в свои «тела»,
(сотворенные) из всякого дерева, всякого камня,
всякой глины
и всяких иных вещей, что существуют на нем
(= боге земли, который одновременно есть Бог-Творец),
обретя в них (видимый) образ.

Приведенный отрывок начинается с удивительно ясного указания на триединство города, храма и культового изображения— эту идею мы положили в основу своего анализа «локального измерения». Далее описывается акт «вселения» (на этот раз не как «нис-хождение», *descensio*, но как «в-хождение») и проводится четкое различие между «двумя естествами» божественного изображения: с одной стороны, имеются «боги», а с другой — их «тела» из более или менее бранных земных материалов. Кроме того, здесь отчетливо выражена идея, лежащая в основе всего рассмотренного нами комплекса представлений: статуя—это не изображение тела, но само тело божества. Она не копирует облик бога, но придает богу зримый облик. В статуе бог обретает форму—точно так же, как он может обрести форму в сакральном животном или в природном феномене. Статую не «делают», но «порождают». И так можно сказать не только о боге-творце Птахе: в царских надписях глагол «порождать» используется почти как технический термин, обозначающий изготовление божественных статуй; простые ремесленники и художники тоже упоминают в своих надписях, что они «порождали» божественные образы или даже самих богов. Египетское слово «скульптор» буквально значит «оживляющий», «одушевляющий»: потому что «оживление» статуи посредством ритуала «Отверзания уст» было последним этапом ее изготовления. Египтяне прекрасно различали границу между изображением бога и самим богом, но проводили ее в другой плоскости, иначе, чем это принято у нас.

Имеется еще один текст, проясняющий египетскую концепцию «вселения» бога в культовую статую. Как и цитировавшийся

выше отрывок из «Поучения Ани», он относится к традиции «литературы мудрости», которую — даже если речь идет о Египте — не следует смешивать с традицией собственно религиозной литературы. Центральной темой «Поучения царю Мерикара» (дошедшего до нас в рукописях XVIII династии, но определенно основанного на первоисточнике времени Среднего царства) является проблема воздаяния. В этой связи говорится:

(45) Род за родом проходит среди людей,
Бог же, знающий сущности, себя спрятал.
Нет того, кто удар «владыки руки (то есть воздаяния)»
отвести сумел бы;
он наносит удар — глаза этого не видят.
Почитай бога на его путях,
сотворенного ли из благородного камня,
или «рожденного» из меди, —
подобно тому, как одну воду заменяют другой водой.
Ибо нет реки, что себя обуздать позволит —
она разрушает канал, который ее сдерживал.

Здесь проводится различие между сокровенным божеством-владыкой воздаяния и богом, «сделанным из камня или меди», то есть культовой статуей. Это различие поясняется посредством другого противопоставления: живой реки, не позволяющей себя обуздать, и воды в искусственном канале или резервуаре. Разве не ясно, что имеются в виду «два естества» культовой статуи? Человек должен обратиться к «богу на его путях», то есть к богу, доступному в «локальном измерении», в культе. Он должен почитать бога именно в этой сфере и в этой форме. Но человек также должен знать, что доступный в культе, «вселившийся» в культовую статую бог есть в то же время сокровенный вездесущий владыка — и он в любой момент может разрушить эту «канализированную» форму своего существования, подобно половодью, которое сносит плотину. Здесь идет речь не о небе и земле, *ба* и изображении, но о сокрытости и доступности, «инсценированности» человеческих действий и спонтанности проявлений божественной силы. Однозначное — а потому в определенном смысле более примитивное — истолкование таинственной антиномии в координатах «верха» и «низа» впервые было дано позднеегипетскими жрецами.

2.3.2 *Translatio* — основы египетского культа

Сущность египетского культа исследователи определяли как «ответ», или «реакцию», человека на всегда предшествующее — и всегда более значимое — действие божества. Подобная интерпретация исходит из желания встать на точку зрения самих египтян, для которых их боги были не «фикциями», но вполне реальными силами, и которые понимали культовые действия не как символическую инсценировку, но как подлинную встречу с божеством: такие встречи, как ясно следует из многих египетских религиозных текстов, пугали их до дрожи, но одновременно и заставляли удивляться, радоваться и ликовать. Культовые действия, которые нам кажутся весьма однообразными, у египтян вызывали столь сильные эмоции, что мы можем объяснить это только как реакцию на уже произошедшее спонтанное явление божества. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что и по отношению к культу нам следует применить дифференцированный подход. Праздничный культ имеет ярко выраженный «реактивный» характер; здесь, действительно, инициатива принадлежит богу и проведение ритуалов сопровождается сильными эмоциями: удивлением и ликованием. Повседневный же культ, напротив, является по преимуществу «оперативным»: жрец будит, приветствует, восхваляет, очищает, умащает, одевает культовую статую и трижды в день предлагает ей разнообразнейший набор продуктов, входящих в «меню» ежедневного жертвоприношения. В этой части культовых действий явно преобладает, даже с точки зрения самих египтян, аспект символического «инсценирования». В данном случае объектом культа является культовая статуя, в которую «вселяется» бог. Действия жрецов не «отвечают» на уже произошедший акт «вселения», но, наоборот, вызывают и подтверждают этот акт. Как «ответ» можно скорее истолковать божественный акт «вселения», нежели действия жрецов. Культ привлекает божественные силы на землю, или, если выразиться точнее (не прибегая к типичным для позднеегипетской теологии метафорам «верха» и «низа»), он делает их достигаемыми для человека. Когда культ прекращается, боги уходят и остается только материальный субстрат их былого присутствия — пустая, неодушевленная форма. Культ соответствует локальному измерению

божественного присутствия, но он представляет собой не столько ответ богу, сколько обращенное к нему приглашение и постоянное возобновление контакта.

Культовый, даже только повседневный, был весьма сложным делом. Он соединял в себе ритуалы одевания и кормления. Только ритуалы одевания составляли в своей совокупности 45 отдельных действий. Действия, в свою очередь, подразделялись на мельчайшие составные части, каждая из которых считалась самостоятельным обрядом. Вот, к примеру, первые девять действий утреннего ритуала одевания в Новом царстве:

- (46) 1. зажечь свет;
2. взять курильницу с длинной ручкой;
3. укрепить на курильнице чашечку для благовоний;
4. воскурить благовоние;
5. подойти к святым святым;
6. порвать скрепленную печатью ленту;
7. сломать печать;
8. отодвинуть засов;
9. (открыть двери святилища =)
«освободить бога от покровов».

Столь же сложным был и церемониал кормления. Он состоял из подготовительных ритуалов, имевших целью очищение жертвенных даров, собственно ритуалов жертвоприношения, ритуалов восхваления бога и заключительных ритуалов. Здесь мы не имеем возможности вдаваться в детали и ограничимся тем, что попытаемся выделить фундаментальные структуры культового действия. Само собой разумеется, что при таком обилии и сложности материала нетрудно подобрать отдельные примеры, опровергающие любое высказывание общего характера. И все же попытка наметить общую перспективу мне представляется вполне оправданной. В этой связи я бы хотел остановиться на трех моментах:

1. Культа как домашнего обслуживания владыки храма. По всей видимости, повседневный культ строится по образцу царского церемониала одевания. Бога приветствуют, восхваляют и вообще обращаются с ним так, как обращаются с земным владыкой в его доме. То есть культ основан на идее «локальной укорененности» бога и обращен не к далекому богу, которого еще

нужно признать, а к богу присутствующему, живущему в храме. Культ обеспечивает благополучие, умиротворенность бога и тем самым создаст необходимые условия для его земной жизни и «локального» контакта с людьми. «Жертвоприношение» и «умиротворенность» обозначаются в египетском языке одним и тем же словом — *хотеп*, и образуют единое понятие, играющее центральную роль в египетском культе.

2. Египетский культ— и в этом, возможно, состоит его самая поразительная особенность — свершается не как коммуникация между человеком и богом, но как взаимодействие между богами. В заклинаниях, которыми жрец постоянно сопровождает свои действия (и которые, вероятно, имеют не меньшую значимость, чем сами действия), он выставляет себя в чисто божественных ролях: Хора, Тота, Анубиса, Харсафеса и т.д. А главное, сам жертвенный дар (*хотеп*), приношение которого является основой всего культа, обозначается термином «Око Хора» — независимо от того, что он собой представляет (благоуханное масло, бычью ногу или что-либо еще). Об этом странном обычае, истоки которого восходят к культу мертвых, нам стоит поговорить несколько более подробно.

Для начала рассмотрим несколько примеров словесной интерпретации культовых действий. Когда жрец бросает в огонь кусочек жира, чтобы раздуть пламя и поджарить жертвенное мясо, он произносит такие слова:

(47) Целостность приходит, соединяется с целостностью,
Хор поднимается, чтобы исцелить (*садж*) свое Око,
в своем имени «Жир» (*адж*).

Когда мясо кладут на сковороду, говорят:

(48) Грудинка — это Око Хора,
окорока — это яички Сета.
Как Хор доволен своим Оком,
и как Сет доволен своими яичками,
так бог доволен своим мясом.

То же самое сравнение с Оком Хора и яичками Сета употребляется в отношении таких жертвенных даров, как пиво,

белые булочки, печенье и вино. Следующий за жертвоприношением очистительный ритуал возлияния воды из кувшина *немсет* обозначается словами: «Возьми Око Хора...». Воскурение же благовоний описывается так:

- (49) Благовоние приходит, божественный аромат приходит,
твой аромат приходит к тебе,
аромат Ока Хора приходит к тебе.

Даже «обращение жертвенных даров» — жертва, которая, будучи предложенной главному богу, предлагается затем другим божественным изображениям и в конце съедается самими жрецами (то есть как бы сначала приносится, а потом забирается обратно), ставится в связь с Оком Хора:

- (50) Твой враг отступает пред тобой.
Хор обращается к своему Оку
в его имени «Обращение жертвенных даров».
(...)
Прими жертвенный дар от царя,
и пусть Оку Хора будет хорошо у тебя!

Жрец, который при завершении обряда гасит факел, говорит:

- (51) Это- Око Хора,
благодаря которому ты стал великим,
ты процветаешь благодаря ему,
ты получаешь могущество от него.

При оглашении жертвенных даров, когда перед богом еще раз в форме литании перечисляются все предложенные ему подношения, почти каждая фраза начинается с формулы: «Прими Око Хора!».

Речевое сопровождение отдельных жертвоприношений основано на следующем принципе: посредством словесной интерпретации происходящее в храме переносится в мир богов. При этом жертвенный дар становится «Оком Хора». «Око Хора» — чрезвычайно многозначный символ, но в данном контексте он выражает, прежде всего, идею жизненной силы и

полноты жизни. Древнейшие надписи, где об этом идет речь, относятся к сфере царского заупокойного культа и датируются Древним царством; очень много подобного рода заклинаний содержится в Текстах Пирамид. Я думаю, что там и следует искать истоки интересующей нас символики. В мире богов Око Хора выполняет функцию той жертвы, которую на земле живой сын-наследник приносит своему умершему отцу-предшественнику — чтобы через порог смерти, отделяющий этот мир от мира потустороннего, передать ему утраченную жизненную силу. Око Хора — символ утраченной жизненной силы, символ ущербности адресата заупокойного культа, которая есть следствие его смерти. Око Хора было похищено Сетом, и Хор должен вернуть его назад. Так, в одном заклинании из Текстов Пирамид, которое произносится при принесении в жертву инжира, говорится:

(52) Осирис Унас, прими Око Хора,
 спасенное им из руки Сета!

В заклинании обыгрывается созвучие между словами «инжир» (*ишед*) и «спасать» (*шеди*). Око Хора было вырвано Сетом у Хора и должно быть возвращено: по одной версии Тот возвращает его Хору, по другой — Хор и Тот подносят его Осирису. Возвращение Ока, по египетским понятиям, равнозначно устранению любого недостатка или нужды, удовлетворению любой потребности — вплоть до потребностей лежащего в гробнице умершего или культовой статуи в том, чтобы их обслуживали.

Итак, когда жрец, поднося жертвенный дар (будь то булочка, кувшин вина или кусок мяса), называет этот дар «Оком Хора», он вступает в одну из констелляций божественного мира, истоки которой лежат во взаимоотношениях между живым сыном («Хором») и умершим отцом («Осирисом»). Это та констелляция, которая перекрывает пропасть между посю- и потусторонним миром. И здесь — как и в случае с египетской теологией изображения — культ мертвых оказывается начальной школой теологии. Именно в культе мертвых впервые разрабатывается способ «наведения мостов» между двумя сферами бытия: между живыми и мертвыми, пребывающими в своих

гробницах, между человеком и богом, пребывающим в храме. Богу тоже подносится Око Хора, чтобы таким образом укрепить и его жизненную силу, удовлетворить и его жизненно важную потребность.

3. Речь — это ясно уже из вышесказанного, но должно быть выделено здесь как особый пункт— в египетском культе выполняет особую функцию: она эксплицитным и перформативным образом переносит культовое действие в мир богов. В рамках заупокойного культа царей в эпоху Древнего царства над более древним миром конкретных ритуалов и культовых объектов систематически надстраивался «мифологический» мир смыслов. Об этом мы еще поговорим в четвертой главе. Речь— превосходная форма транспозиции земного мира смыслов в потусторонний мир символических объектов и действий. Точно так же, как она перемещает умершего, являющегося частью посюстороннего мира, в мир богов, она может способствовать «вселению» бога, этой потусторонней силы, в культовую статую, которая есть элемент посюстороннего мира. Речь устанавливает связь между посю- и потусторонним миром, или, если воспользоваться категориями позднеегипетской теологии, между небом и землей, — потому что она интерпретирует культовые действия как события божественного, то есть небесного, мира. Таким образом, она осуществляет то, что в герметическом тексте обозначено термином *translatio*, — «перенесение» небесных прецедентов на землю.

В заключение нам остается еще раз подчеркнуть, что и культ в Египте основан на политеистической религиозной структуре. Египтяне понимали его как действия, которые свершаются среди богов, в рамках констелляций божественного мира, и в которых всегда участвует хотя бы несколько богов. Культ обращен не к богу во всеохватной целостности его далекой и сокрытой от людей сущности, но к специфической, четко очерченной форме божества— локально укорененной и воплотившейся в конкретный культовый образ. Жрецы совершенно ясно и многократно высказывали такую мысль:

(53) «Я суть твою не уподоблял никакому другому богу».

А потому и культовые статуи должны передавать «отличительные черты» конкретных богов. Ведь Бог-Творец, по жела-

нию самих богов, создал эти статуи такими, чтобы они были «подобны» богам. В культовой сфере царит принцип множественности и дифференцированности. То же самое можно сказать в отношении храма и города. Храм, как правило, населен многими богами; он укрывает главного бога и «его домочадцев» — в число которых, по крайней мере, по позднеегипетским представлениям, входит и сам храм как одушевленная сущность. Город тоже населен разными богами. Во множестве городов живут различные боги; совокупность же городов, вместе со множеством правящих в них богов, образует, с одной стороны, единство страны, а с другой — единство пантеона. В Египте ни Мемфис, ни Фивы не играют роль Иерусалима, Рима или Мекки — городов, где одновременно существует множество религиозных центров и каждый из них по-своему является священным городом. И если политеистическая структура религии, что совершенно очевидно, влияет на структуру поселений и храмовую архитектуру, то с неменьшей очевидностью проявляется и ее определяющее воздействие на смысл и форму культовых действий.

Источники:

(1) *Corpus Hermeticum* («Герметический свод») Coll. Budé, edd. A.D. Nock, A. J. Festugière, II *Asclepius* 24, S. 326. См. также: Ph. Derchainé, in: *RHR* 161 (1962) 175—198; M. Krause, in: XVII. *Deutcher Orientalistentag*, *ZDMG* Suppl. I (1969) 48—57. — (2) *Urk* I 46 и очень часто в других местах. — (3) *Totb* 183 = *ÄHG* Nr. 214. — (4) Фиванская гробница 216, ed. Bruyère, *Rapp. Deir el Medineh* (1923—24), 43. — (5) Turin 912. — (6) Надпись Харсиэсе *Kairo CG* 42210, Eberhard Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (1954), 144. — (7) *pLeiden J* 350 VI 9—10 = *ÄHG* Nr. 142. — (8) Петосирис, ed. Gustave Lefébvre, *Le tombeau de Petosiris II, Les inscriptions*, 83 Nr. 116; id., in: *ASAE* 21 (1921), 158 f. — (9) *pAnastasi IV* 4.11—5.5: Ricardo A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (1954), 150—52; Siegfried Schott, *Ägyptische Liebeslieder* (1950), 116 Nr. 57; *ÄHG* Nr. 184. Этот и другие образцы того же жанра анализирует Познер: *Gedenkschrift E. Otto* (1977), 385—397, особенно 390—391/—(10) *oPetrie* 39

= HO 1 8.3.: Posener, a.a.O., 391. Тот же текст: oIFAo inv. 2683, Posener, *Cat. des ostraca littéraires* III fasc. 2, Nr. 1594.— (11) pSallier I, 8.2—7: Gardiner, LEM, 85 f.; Caminos, LEM, 321; Gerhard Fecht, *Literarische Zeugnisse zur «Persönlichen Frömmigkeit» in Ägypten*, AHAW 1965, 73 ff.; ÄHG Nr. 182. — (12) oGardiner 25, HO 38.1 rto. = ÄHG Nr. 183. — (13) Berlin 6768, цит. по изд.: Hermann Grapow, *Wie die aiten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*, AHAW Berlin III, 1941, 63. — (14) pAnastasi II, 1.3—5: Caminos, LEM, 37 = pAnastasi IV, 6.3—5, Caminos, 152 f. — (15) BM 581, цит. по изд.: Kurt Sethe, *Ägyptische Lesestücke*, 80.— (16) Louvre E 3336, цит. по изд.: Paul Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du... Louvre II (Études Égyptol. 8, 1878)*, 89.—(17) Urk IV 364.—(18) Urk IV 164. — (19) Graffito des Osorkon ed. Daressy RT 18 (1896) 182, Z. 18—20.— (20) oLeiden J 350 II, 10—15, см. также: Fecht, in: ZÄS 91 (1964) 39 f. — (21) Drioton, in: ASAE 44 (1944) 135 f. — (22) «Лоялистское учение», ed. Georges Posener, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire* (1977), §9.11. — (23) Id., *ibd.*, §9.7—9. — (24) pInsinger 28.4, цит. по изд.: Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature III* (1980), 207, см. также: Dies., *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Inscriptions* (OBO 52, 1983), 162 f. — (25) pLeiden J 350 III, 6—14 = ÄHG Nr. 134: Fecht, in: ZÄS 91 (1964) 46—51, см. также: STG Nr. 113 (k). — (26) ÄHG Nr. 115, 11—18: pChester Beatty IX rto 13 = pKairo 58030, XIV; pBerlin 3056, VII: LL, 248 f.— (27) ÄHG Nr. 118, 13—16: pChester Beatty IX rto 14, 3—8 = pBerlin 3055, X.6—XI. 1. — (28) Hibis 31.3 s. LL, 254. Там же много похожих формул (см. ниже, сс.322—328). — (29) Urk VIII, 42, ср.: LL, 254 п. 44. — (30) Об этом и многих похожих выражениях см.: Н. Brunner, «Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln», in: *Archäologie und Altes Testament* (Fs Galling 1970), 27—34. — (31) A.M. Blackman, H.W. Fairman, in: *Miscellanea Gregoriana* (1941), 397—428, Text E, I-II; F (божества-«домочадцы»); G I (части тела, аспекты), II (части тела и инсигнии), III (город и храм). — (32) Asclepius 24, *Corpus Hermeticum* (см.первую сноску), 326. — (33) a. a. O. (Nr. 31), 401 fig. 3 usw. — (34) J. Dümichen, *Ägyptische Tempelinschriften II* (1867), T. 24, ср.: Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (1960), 160 n.59. — (35) (a): Auguste Mariette, *Denderah I*, 87a; (b): *ibd.*, 29c, ср.: Morenz, a. a. O., n.60—61. —

(36) Hermann Junker, Die Stundenwachen in den Osiris-Mysterien (1910), 6, sp.: Morenz, a. a. O., 59 m.n..56. — (37) Эсна, 284.5, ed. Serge Sauneron, Esna V, 128. - (38) Mariette, Dendērah II 73c. — (39) *ibid.*, II 45c. — (40) Urk IV 1526 (в тексте говорится, что первоначально он был записан «на листьях дерева - *mnw*»). - (41) pBM 10112 1.14—15, sp.: Louis V. Zabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (SAOC 34, 1968), 133 n.48. Там же приводятся многочисленные параллельные высказывания о том, как *ba* «слетает» на труп. — (42) Anii pBoulaq 4, VII, 15—16, sp.: Aksel Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii (1937—38), 111 — 116. — (43) Assmann, in: MDIK 28 (1973) 126 f.— (44) Памятник мемфисской теологии, 59 сл., см.: Morenz, Ägyptische Religion, 162.— (45) Merikare P 123 — 127, ed. W. Helck, Der Text der Lehre für Merikare (KAT) 77—79; Posener, in: Annuaire du Collège de France 66 (1966—67) 342 f. Оппозиции между сокрытостью (*jmn*) и материализованной в культовой статуе зримостью божества соответствует — в человеческом мире — оппозиция между этикой (ориентирующей на сокрытого бога) и культовым почитанием (направленным на бога зримого). — (46) В. Барта дает обзор различных новоегипетских источников по этой теме: W. Barta, LÄ III (1979), 839—848; из них наибольший интерес представляют: pBerlin 3055 (Alexandre Moret, Le rituel du culte journalier en Egypte, 1902); Карнак (Nelson, in: JNES 8, 1949, 201 -232, 310—345) и Абидос (R.Davis, Religious Ritual at Abydos, 1973).- (47) Nelson, a. a. O., 208 f. fig. 5 ep. 4.— (48) Nelson, 209 ep. 5. — (49) Nelson, 221 mit fig. 17, ep. 18. — (50) Nelson, 315 mit fig. 27, ep. 35. — (51) Nelson, 323 mit fig. 31, ep. 39. — (52) Pyr 95c, sp.: Assmann, in: GM 25 (1977) 19.

Литература

О египетском городе:

- B.J. Kemp, Temple and Town in Ancient Egypt, in: P.J.Ucko, R.Tringham, G.W. Dimbleby (Hgg.), Man, Settlement and Urbanism (1972), 657—680
 Ders., The City of el-Amarnah as a Source for the Study of Urban Society in Ancient Egypt, in: World Archeology 9 (1977) 123-139

- Ders., The Early Development of Towns in Egypt, in: *Antiquity* 51 (1977) 185-200
- D. O'Connor, The Geography of Settlement in Ancient Egypt, in: Ucko et al. (Hgg.), a. a. O., 681 - 698
- Ders., Cities and Towns, in: Museum of Fine Arts Boston, Egypt's Golden Age: the Art of Living in the New Kingdom, Boston 1982, 17—24
- Mason Hammond, The City in the Ancient World (1972), bes. 65—76
- K.W. Butzer, Siedlungsgeographie, in: *LÄ V* (1984) 924—933

О храме:

a) *хозяйственный аспект:*

- J.J. Janssen, The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom, in: E. Lipinski (Hg.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East* (1978), 505 - 515
- J. Quaegebeur, Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique, in: E. Lipinski (Hg.), a. a. O., 707—729. W. Helck, *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reichs*, Mainz 1960 ff.
- Ders., *Wirtschaftsgeschichte des Alten Ägypten*, UdO 1,1.5 (1975)
- R.H. Pierce, Land Use, Social Organization and Temple Economy, in: *Royal Anthropol. Inst. Newsl. (RAIN)* 15 (Aug. 1976) 15 — 17

b) *архитектурный аспект:*

- H. Bonnet, *RÄRG* s. v. Tempel, 778-788
- D. Arnold, Wandrelief und Raumfunktion, *MÄS* 3, 1963
- E. Otto, in: M. Hirmer, E. Otto, *Ägyptische Kunst* (München 1971) 13—43
- J. Baines, Temple Symbolism, in: *RAIN* 15 (Aug. 1976) 10—15
- E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit, *Denkschr. AWWien* 98, 1968
- B. van de Walle, Le temple égyptien d'après Strabon, in: *Fs Deonna* (1957), 480—508
- F. Teichmann, *Der Mensch und sein Tempel: Ägypten* (Stuttgart 1978)
- D. Kurth, Eine Welt aus Stein, Bild und Wort. Gedanken zur ägyptischen Tempeldekoration, in: J. Assmann, G. Burkard (Hgg), *5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst* (1983), 89-101

О культовых изображениях:

- E. Hornung, Der Mensch als «Bild Gottes» in Ägypten, in: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (1967), 158—166 S.
Morenz, Ägyptische Religion (1960), 158—166

О египетском культе:

- A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Ann. Musée GuimetBE 14, 1902)
G. Roeder, Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten (Die ägyptische Religion in Texten und Bildern 111, 1960)
M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou, 2 Bde (1959 und 1954)
H.W. Fairman, Worship and Festivals in an Egyptian Temple, in: Bull. John Rylands Library Manchester 37 (1954) 165—203
S. Sauneron, Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (1962)
Ders., Les prêtres de l'ancienne Égypte (le temps qui court, Paris o.J.)
E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde (1960)
B. Altenmüller-Kesting, Reinigungsriten im ägyptischen Kult, Diss. Hamburg 1968
Rosalie David, Religious Ritual at Abydos (1973)
Sanaa Abd el Azim el-Adly, Das Gründungs und Weiheritual des ägyptischen Tempels von der frühgeschichtlichen Zeit bis zum Ende des NR, Diss. Tübingen 1981
H.H. Nelson, Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis 1, in: JNES 8 (1949) 201-232, 310—345
H. Altenmüller, Feste, in: LÄ II, 171—191
W. Barta, Kult, in: LÄ III, 839—848

Космос

3.1 Культ и космос: мероприятие и событие, символ и действительность

Если мы после культового, то есть локального, измерения близости к богу обратимся к рассмотрению космоса, то поначалу нам может показаться, что космос во многих отношениях представляет собой полную противоположность культу. Культ по сути своей — человеческое мероприятие, и котором боги, если того пожелают, принимают участие: они «вселяются» и изготовленные человеком культовые статуи, или, если выразить то же самое в терминах позднеегипетской геологии, слегают (в форме *ба*) с неба на эти статуи. Космос, напротив, есть чисто божественное «дело»; он — совокупность и результат тех действий, которые боги совершают сами и для себя. Согласившись с подобным противопоставлением, мы должны интерпретировать культ как попытку людей вмешаться в космический процесс и (посредством жертвоприношений либо восхвалений богов) повлиять на него в благоприятном для человеческого сообщества смысле. Однако, как мы уже видели, такая перспектива, превращающая культ и космос в полярные понятия, была характерна, главным образом, для птолемеевских храмовых надписей, в которых интересующая нас антитеза предстает в форме противопоставления неба и земли. Из этих надписей можно заключить, что храм сооружается как символ и образ космоса, а разыгрываемое в его стенах культовое действие символическим образом влияет на космические процессы, то есть на мир богов, формой существования которого и является космос. Космос — это небо: сфера далекая, «потусторонняя», в определенном смысле трансцендентная, доступная человеку только через посредство символов. Собственно, контакт с богом осуществим единственно в культовом измерении.

С подобной культово-теологической позицией (на наш взгляд, чересчур последовательно доведенной до своего логического конца) плохо согласуется идея космоса как особого

измерения близости к богу. И, тем не менее, в эпоху античности такая идея высказывалась — в контексте полемики, направленной против культовых изображений, против культовой религии вообще:

(1) «Один и единственный храм у бога — космос».

Однако, вопреки существованию этой, столь же последовательно продуманной до конца, натур-теологической позиции (ее сторонники отказывались от храмов и культовых изображений, чтобы искать бога в природе, которую они воспринимали как храм, построенный самим богом), нам не следует считать египетскую религию «естественной религией». Нам лучше воздерживаться от подобных конфронтаций, если мы хотим понять египетскую религию не в поздней, а в классической ее форме. Логика и мышление, противопоставляющие «культовую религию» «религии естественной», были, как кажется, чужды более древним эпохам египетской истории, не соответствовали им. Классическая египетская религия — это и одно, и другое; и если предыдущий раздел был посвящен культу, то теперь мы попытаемся показать, в какой мере египетская религия была «естественной религией».

3.2 Космография как теология

Естественная религия существует в космическом измерении близости к богу. Для нее природа «иерофанна», то есть представляет собой видимые проявления божественных сил. В нас самих еще живет — или вновь ожил — этот способ мышления, являющий собой полную противоположность нашей собственной христианско-иудейской религиозной традиции. Он дошел до нас в виде подспудных течений, сохранившихся от поздней античности до нового времени благодаря алхимии, герметизму и неоязыческим движениям, благодаря, скажем так, ностальгической идеализации языческой древности в немецкой классической литературе (вспомним хотя бы стихотворение Шиллера «Боги Греции», где был поставлен меткий и емкий диагноз: «утратившая богов природа») и, главное, благодаря тому, что эта «утрата» начала распознаваться как процесс «секуляризации»

или «расколдовывания мира» — средствами научного анализа, впервые примененного в данной области Максом Вебером. Поэтому в самом факте, что египетская религия отчасти является «естественной религией», нет ничего исключительного; она — лишь одно из многочисленных выражений религиозного сознания в «нерасколдованном» мире. Но как таковое она имеет свои индивидуальные, культурно-специфические аспекты, о которых в дальнейшем и пойдет речь.

Отношение египтянина к природе отличалось, с одной стороны, необычайным вниманием к деталям и точностью в их передаче, а с другой — странной ограниченностью интересов. К примеру, хорошо известные сцены жизни животных из гробниц чиновников Древнего царства сделали бы честь любому учебнику по зоологии: настолько редко возникают хоть малейшие сомнения относительно видовой принадлежности изображенных там особей. Но, в отличие от учебника, здесь «мир» изображается не из любознательности, не ради него самого, а под особым углом зрения, обусловленным специфическим «горизонтом релевантности». Изображается то, что имеет значение для жизнеобеспечения человека. Конечно, в гробничных рельефах, как бы они ни были верны природе, никто и не ожидает обнаружить подход к ней, характерный для пособий по зоологии. Но рельефы — одно из проявлений египетского отношения к миру, обнаруживающего себя во всех областях; и, например, греков, которые считали себя людьми более широкого кругозора, подобное отношение удивляло. Египтяне из-за ограниченности их интереса к природе казались грекам «утилитаристами» (*philochrematos*) — в противоположность «любознательным» (*philomates*) эллинам. Вместо того, чтобы попытаться точно выяснить, откуда берет начало Нил, египтяне удовлетворялись нелепой теорией, согласно которой Нил вытекает на поверхность — и у острова Элефантина, и близ современного Старого Каира — из одного и того же места в подземном мире, которое по-гречески называется «Вавилон». Их интересовал только «египетский» Нил, зато здесь они вдавались в такие подробности, что различали верхне- и нижнеегипетский Нил, каждый со своим особым истоком. О причинах же самого удивительного и загадочного природного явления на территории Египта — ежегодных подъемов и спадов уровня воды в Ниле — египтяне,

видимо, вообще никогда не задумывались. Греков поражало, что египтяне либо удовлетворялись ответами, не выдерживавшими никакой проверки практическим опытом (как в случае с источниками Нила), либо даже не задавались вопросами, которые им, грекам, казались весьма важными (как в случае с нильскими разливами). Они удивились бы еще больше, если бы узнали, какие вопросы вместо этого ставили перед собой египтяне, если бы увидели составленные ими подробнейшие топографические карты подземного мира и других столь же недоступных для человеческого познания космических областей! Для египтян были важны вопросы совершенно иного плана: они хотели не вовлечь мир в сферу человеческого познающего опыта, но объяснить как раз то, что находится за пределами явлений, постигаемых опытным путем. Так что, чего-чего, а упрека в «утилитаризме» (*philochrematos*), то есть в обусловленности ее интересов соображениями чисто практической пользы, египетская культура уж никак не заслуживала.

3.2.1 Космография зримой действительности

Интерес египтян к природе, а также характерный для них стиль познания и построения «теорий» имели религиозную, или, точнее говоря, солнечно-теологическую ориентацию. Египетское «естествознание» и космографии возникли и развивались в рамках солнечного культа. Именно в этом контексте впервые были разработаны модели (начиная от общих иконологических принципов и вплоть до конкретных образцов-прототипов) для тех гробничных рельефов, которые так нас восхищают. Свидетельство тому — сохранившиеся фрагменты декора из солнечных святилищ V династии. Цари V династии (ок. 2500 г. до н.э.) строили для себя гораздо более скромные пирамиды, нежели их предшественники Хеопс и Хефрен, но зато воздвигали святилища Солнечному богу, чей культ в ту эпоху был присоединен к их собственному заупокойному культу. Они приняли титул «сын Ра», сделав его непременной составной частью царской титулатуры. С этими царями связана легенда, возводящая их происхождение к Солнечному богу: Ра, будто бы, избрал себе жену одного из своих жрецов, чтобы она, забеременев от него, бога, произвела на свет тройню — трех первых царей V династии.

Как бы мы не относились к подобной версии событий, одно несомненно: время правления V династии совпадает с наивысшим в истории Египта подъемом солнечной религии. Так вот, в солнечном святилище Ниусерра, четвертого царя этой династии, есть коридор с настенными рельефными изображениями, названным современными исследователями (в соответствии с тематикой картин) «Палатой мира». На обнаруженных фрагментах, покрытых тончайшей резьбой, представлено неисчерпаемое многообразие животных: диких (таких как антилопы, газели, каменные козлы, гепарды, пантеры, бубалы) и домашних (крупный рогатый скот, ослы, козы и овцы); а также всевозможные виды птиц; водотоки, полные различных рыб; люди, занимающиеся уходом за скотом, охотой, ловлей птиц или рыболовством, — причем каждая сцена сопровождается пояснительной надписью. Тематика сцен гораздо богаче, чем в частных гробницах, хотя и в том и в другом случае ограничивается тем, что — в широком смысле — может иметь отношение к «жизнеобеспечению». Что же касается точности изображения и богатства деталей, то рельефы храма Ниусерра представляют собой непревзойденную вершину, лучшее из всего, когда либо созданного египтянами в данной области. Уже одно это наводит на мысль об особой интенсивности интереса, с каким египтяне эпохи Древнего царства воспринимали природу, — хотя, конечно, их интерес не выходил за определенные пределы.

Фрагменты рельефов из «Палаты мира» Ниусерра складываются в цикл, посвященный трем временам египетского года: Половодью, Севу и Жатве. Тематические рамки цикла были заданы следующей идеей: изобразить все события, характерные для каждого из трех времен года (рост растений, размножение животных, миграции перелетных птиц и нильских рыб, а также сезонные работы человека). Сцены разделены на множество горизонтальных регистров, и в начале любого из этих длинных рядов мы видим персонификацию соответствующего времени года. В одной из сцен изображена, к примеру, миграция лобанов, которые весной заплывают из Средиземного моря в Нил, поднимаются вверх по течению до Асуана, а осенью опять спускаются к Дельте. Из отдельных фрагментов подписи к сцене осеннего передвижения этих рыб Эльмар Эдель в своем образцовом исследовании сумел восстановить такой текст:

- (2) Выхождение *лобана-хезкемет* и *лобана-хеба* из округов Верхнего Египта, когда они движутся на север, чтобы питаться травой-*са* в водах Дельты.

Композиция «Палаты мира» в целом имеет отчетливо выраженный дидактический характер, представляет собой всеобъемлющую кодификацию знаний египтян о сезонных процессах в окружающей их природной среде — знаний, накапливавшихся на протяжении столетий или даже тысячелетий.

Однако какое отношение имеет это учение о природе к святилищу? Рассмотренные нами сцены, что прежде всего бросается в глаза, «нацелены» на проблему жизнеобеспечения человека, в меньшей степени их цель состоит в том, чтобы охарактеризовать три времени египетского года, но у них есть и последний, основополагающий семантический аспект — «нацеленность» на прояснение сути Солнечного бога. Ведь именно ему божества-персонификации времен года подносят в дар все то, что они производят для жизнеобеспечения. Солнечный бог — владыка времен года и пропитания. Его созидательная воля вызывает всякий рост и всякое рождение. Это отчетливо видно, к примеру, по еще одной реконструированной Эделем надписи, которая поясняет сцену с пеликанами:

- (3) Когда Ночное Солнце проводит ночь
на храмовых землях,
тогда соитие не дозволяется.
Когда же небо светлеет,
тогда созидательной воле дается свободный путь,
тогда он (Ра) (снова) царствует над всеми фаллосами
и вагинами.

Здесь ясно видно, о чем идет речь во всех этих сценах: о манифестациях божественной созидательной воли, порождающей и сами времена года, и все, что в них происходит. Египетское слово, которое мы перевели как «созидательная воля», — *ху* — объединяет в себе понятия «воля», «слово» и «полнота, изобилие».

В более поздние эпохи для Солнечного бога строились святилища другого типа, в которых подобных изображений уже не

было. Зато теперь та же самая натур-теологическая концепция находила выражение в литературных памятниках. Взаимосвязь между созидающей волей Солнечного бога и жизнеобеспечением человечества раскрывается в нижеследующем отрывке из «Поучения царю Мерикара» — текста, возможно, возникшего в эпоху Среднего царства (около 1800, если не в 2100 г. до н.э.):

(4) Хорошо обеспечены люди — паства бога:
он создал небо и землю ради них,
он потеснил хаос вод
и сотворил воздух, дабы жило дыхание в их нозах.
Они — подобия его, вышедшие из тела его.

Ради них он восходит на небо;
ради них создаст растения и животных,
птиц и рыб — чтобы было у них пропитание.
Он убил своих врагов
и поднялся против собственных детей,
так как те замыслили мятеж.

Ради них творит он свет;
чтобы видеть их, плавает он (по небу).
Он воздвиг себе храмину за их спиной:
когда они плачут, он слышит.

Он сотворил для них владык,
(власть обретших еще) в яйце,
и начальников, дабы укрепить спину слабого.
Он создал для них колдовство как оружие,
дабы отвратить удары судьбы,
бодрствуя над ними ночами и днями.

Он поразил криводушных из их числа,
подобно тому, как человек бьет своего сына
ради его брата.
Бог знает каждое имя.

Мы еще вернемся к этому важному тексту в разделе 8.3., а пока отметим одну идею, сближающую его с изображениями эпохи Древнего царства в «Палате мира»: она заключается в том, что божественная созидающая воля заботится о человеке

и проявляет себя не только в круговращении Солнца, но и как неисчерпаемый источник всяческой земной пищи.

Другой текст, созданный, видимо, несколько позднее (первая сохранившаяся запись датируется приблизительно 1600 г. до н.э.), — гимн Амуну Фиванскому, который почитался как солнечное божество и отождествлялся с Ра, — тоже с любовью и множеством подробностей описывает деятельность Солнечного бога, ежедневно создающего и поддерживающего жизнь, и тоже может быть сопоставлен с рельефами Древнего царства из храма Ниусерра:

- (5) Ты — один, создавший все, что есть;
один единственный, сотворивший сущее;
тот, из чьих очей вышли люди; тот, по
слову которого возникли боги.

Создатель кормовых трав, поддерживающих жизнь скота,
и дерева жизни для людей.
Творящий то, чем питаются рыбы в реке
и птицы, населяющие небо.
Дающий воздух тому, кто в яйце,
и сохраняющий жизнь детенышу змеи,
пищу дающий комарам,
а также червям и блохам,
заботящийся о мышке в ее норе
и сохраняющий жизнь жукам во всякого рода древесине.

Приветствие тебе, совершающему все это,
одному-единственному со многими руками,
проводящему ночь в бодрствовании,
когда весь мир спит, —
дабы измыслить то, что принесет благо его пастве!

Учение о природе, заключенное в подобных солнечных гимнах, кажется пронизанным тем же радостным, почти пасторальным духом, что и рельефы Древнего царства, на которых запечатлены — вплоть до самых незначительных деталей — все благодеяния Великого Бога. В литературном смысле вершиной этой традиции является знаменитый «Солнечный гимн» еретика Эхнатона. Возможно, многие с недоумением отнесутся к

нашей попытке привлечь «еретический» текст для характеристики традиции, которая ко времени Амарны существовала уже более тысячи лет (с сер. 3-го тыс. до н.э. до приблизительно 1350 г. до н.э.). Однако можно с легкостью показать, что революционный переворот, составлявший суть амарнской религии, был направлен только против культового и мифологического измерений божественного мира. Космическое же измерение, напротив, было, можно сказать, абсолютизировано. Учение о природе стало центром теологии.

Гимн Атону, созданный Эхнатом (который мы здесь не будем цитировать, потому что публиковалось множество вполне надежных и доступных его переводов*), быть может, показывает лучше всех других текстов, что представлял собой интерес египтян к природе. Египтяне не стремились к тому, чтобы познать скрытые причины и взаимосвязи различных феноменов, но пытались обнаружить в земных феноменах проявления всеохватывающей деятельности Солнечного бога, проследить эту деятельность вплоть до самых потаенных подробностей. Вопрошающая мысль двигалась не от феноменов к их взаимосвязи, но от взаимосвязи — солнечной теологии — к феноменам. Мир не объяснялся, он «прочитывался», то есть истолковывался с точки зрения того, как в нем проявляется божественная созидательная сила. Проявляется она, к примеру, в таинственном росте эмбриона внутри материнского чрева или цыпленка в яйце; в том, что птенец начинает питаться, еще не успев выбраться из скорлупы, и едва появившись на свет, уже бегаёт на своих ножках; а также и в более значительных явлениях: в разнообразии рас и языков или в таком разумном «устроении», как дождь — «небесный Нил», дающий воду тем народам, что не живут вблизи земного Нила. Если здесь что-то и «объясняется», то не природа, а божество, которое раскрывает свои свойства в явлениях природы.

Важность амарнских текстов заключается не только в их поэтичности, в теплом отношении к природе и в наглядности ее описаний, но также и в том, что в них египетская мысль продвинулась еще на шаг вперед, раскрыв теологическое значение

* Русский пер. Н.С. Петровского: Хрестоматия по истории Древнего Востока. Часть I. - М., 1980. - С. 90-92.

природных феноменов. Одну из формул подобного рода я усматриваю, к примеру, в следующих стихах:

- (6) Ты творишь миллионы воплощений из себя,
единственного:
города и селения,
поля, дорогу и реку.

Правда, именно в данном случае мир (не просто освещаемый, но порождаемый божественным светом) понимается не в смысле природы, или «биосферы», как в других текстах этой традиции, а в смысле пространства, которое благодаря свету делается пригодным для жизни человека, для его строительной активности, для передвижений. Однако из контекста гимна следует, что «миллионы воплощений» включают в себя и биосферу, а в другом амарнском гимне та же мысль совершенно ясно выражена в словах:

- (7) Ты создал небо далеким, чтобы восходить на него
и видеть все, что ты порождаешь,— ты, Единственный:
миллионы жизней заключены в тебе,
которому предстоит явить их,
ибо дыхание жизни в носах — это видение твоих лучей.

Свет обладает формирующей и оживляющей силой. Он формирует образы и наделяет их жизнью. Впрочем, в «Большом гимне» Атону и времена года однозначно характеризуются как порождения Солнечного бога:

- (8) Твои лучи питают все нивы;
когда ты восходишь, живут и растут благодаря тебе (злаки).
Ты создаешь времена года, дабы все твои порождения
могли развиваться:
зиму, чтобы они наслаждались прохладой,
лето, чтобы они ощущали тебя.

Своеобразие и глубина подобной интерпретации действительности с наибольшей отчетливостью раскрываются в том факте, что не только видимый мир считался порождением света,

но и время понималось как результат движения Солнечного бога. Истоки последней концепции тоже уходят далеко в глубь времен. Уже в одном магическом тексте Среднего царства (около 1800 г. до н.э.) Солнечный бог говорит о себе:

(9) Я — тот, кто разделяет годы и создает времена года.

Поэтому мы вряд ли ошибемся, предположив, что интересующая нас теология природы возникла в эпоху Древнего царства, и рассматривая ее как словесную артикуляцию тех же самых взглядов, что на языке зрительных образов были выражены в рельефах «Палаты мира».

Для обозначения всего того, что Солнечный бог создаст посредством своих лучей и своего движения, в амарнском гимне не употребляется слово, которое мы перевели как «воплощения». Египетский термин *хеперу* образован от глагола *хепер*, «возникать», и означает что-то вроде «возникновения», «становления», то есть саморазвертывания во времени. Когда в амарнском тексте вся миллионнолика действительность интерпретируется как саморазвертывание Солнечного бога во времени, которое само есть порождение его движения, то мы должны понимать это как определенную теологическую позицию, просуществовавшую ровно столько, сколько продлился тот революционный монотеистический эпизод. Об этой — в узком смысле теологической — проблеме мы еще поговорим более подробно. Но главная мысль этого текста — что Солнечный бог посредством своего света и движения создал (не всё вообще, а только) тварный мир, имеющий отношение к человеку, — по-видимому, с самого начала составляла основу солнечно-теологического подхода к действительности. Этот тварный мир, в котором и плодами которого живет человек, постоянно порождается Солнечным богом в процессе его *хеперу* (все новых и новых воплощений, саморазвертывания). Теперь понятно, почему египетская форма «изучения» природы (накопление, кодификация и передача естественнонаучных знаний) так тесно связана с солнечным культом: ведь речь-то идет, в конечном счете, о *хеперу* Солнечного бога.

Есть группа источников, совершенно однозначно указывающих на центральное значение концепции *хеперу* Солнечного

бога именно в эпоху XVIII династии: я имею в виду тронные имена египетских царей. Эти имена, принимавшиеся фараонами в момент восшествия на престол, в соответствии с традицией были изречениями о Солнечном боге Ра и представляли собой что-то вроде девизов, которыми цари руководствовались в своих действиях и которые должны были обеспечить им покровительство Солнечного бога. Так вот, в отличие от того, что происходило раньше, почти все цари XVIII династии включали в свои тронные имена компонент *хепер* или *хеперу*:

3. Аахеперкара	Величественно саморазвертывание <i>ка</i> Ра	Тутмос I
4. Аахеперенра	Величественно саморазвертывание Ра	Тутмос II
5. Менхеперра	Постоянно саморазвертывание Ра	Тутмос VI
6. Аахепура	Величественны саморазвертывания Ра	Аменхотеп II
7. Менхепура	Постоянны саморазвертывания Ра	Тутмос IV
9. Неферхепура	Прекрасны саморазвертывания Ра	Аменхотеп IV
10. Анххепура	Жив саморазвертываниями Ра	Сменхкара
11. Небхепура	Владыка саморазвертываний — Ра	Тутанхамон
12. Хеперхепура	Развертывается саморазвертываниями Ра	Эйе
13. Джесерхепура	Священен саморазвертываниями Ра	Харемхеб

Подобное единодушие само по себе в высшей степени поразительно; еще более поражает, что особым предпочтением пользуется именно термин *хепер*. Все, о чем мы говорили раньше, заставляет видеть в таком предпочтении попытку однозначно и решительно подчеркнуть значимость видимой действительности,

природы как мира, постоянно создаваемого Солнечным богом, в котором он (силой своего жизнетворного света и своего задающего временные координаты движения) творчески «развертывается» в миллионноликую целостность. Этот мир восхваляется как «величественный», «постоянный» и «прекрасный» — пожалуй, никакие другие слова не могли бы лучше выразить теологию той эпохи! Правление XVIII династии можно считать временем наивысшего расцвета естественной религии, то есть космического измерения близости к богу, которое в период Амарны было даже радикальным образом абсолютизировано. В заключение нашего рассуждения о термине *хеперу* вспомним еще раз гимн Осирису, начальные стихи которого я истолковывал как своего рода египетскую формулировку концепции трех измерений близости к богу и который тоже датируется XVIII династией. В нем сказано буквально следующее:

Приветствие тебе, Осирис, владыка полноты времени;
царь богов, обладающий многими именами,
хеперу и сокровенными (культовыми) изображениями
в храмах.

Здесь идет речь, наряду с речевым (имена) и локально-культовым (изображения), о космическом измерении — о «священных», то есть не просто самоочевидных, а открывающихся только при вдумчивом толковании природных феноменов, «саморазвертываниях» бога во времени.

3.2.2 Космография незримой действительности

Тема рельефов «Палаты мира» из солнечного святилища Ниусерра — мир, озаряемый солнечным светом, и связанные с трехчастным годовым ритмом проявления жизни природы, которой движет божественная созидательная воля. По прошествии тысячи лет, в царских гробницах Нового царства, были составлены описания мира, относящиеся не к его освещаемой солнечными лучами и зримой поверхности, но к потусторонней сфере, в которой движется Солнечный бог. В одной из подобных космографии потустороннего мира, в «Книге Нут», сочетающей в себе астрономическое изображение неба и словесные описания отдельных феноменов, излагается египетская теория

о перелетных птицах, которая в некоторых отношениях напоминает рельефы «Палаты мира», но при этом проливает дополнительный свет на египетский способ рассмотрения природных явлений. Северная часть неба там описывается так:

- (10) Сконцентрированная тьма, прохладная топь (*кебху*)
богов,
место, откуда прилетают птицы.
Они пребывают на ее (богини неба Нут) северо-западной
стороне — вплоть до ее северо-восточной стороны,
которая имеет выход в подземный мир и расположена
к северу от него.

На изображении в этой самой отдаленной, уже недостижимой для солнечных лучей небесной зоне мы видим два овала. В одном из них нарисованы три птенца. Пояснительная подпись гласит:

- (11) Гнезда, которые находятся в прохладной топи.

О самих же птицах говорится:

- (12) Лица этих птиц — как у людей,
но весь их облик — птичий.
Они разговаривают между собой на человеческом языке.
Однако когда они прилетают, чтобы щипать травы и
кормиться в Египте,
они опускаются под небесные лучи и принимают вид
обычных птиц.

Итак, мы имеем дело именно с теорией перелетных птиц. Египтяне знали, что эти птицы не живут в Египте постоянно, но прилетают в определенное время года с севера. Однако «Север» они представляли себе не как земную, а как небесную область. За пределами непосредственного кругозора египтян не простирались другие земли и моря, но небо приближалось к земле и соединялось с подземным миром. И если перелетные птицы, как можно было наблюдать ежегодно, появлялись из этой северной области потустороннего мира, то там они

наверняка выглядели не как птицы, а как потусторонние существа, и в птиц превращались только тогда, когда попадали в освещаемый солнечным богом египетский мир. Их потусторонний облик совпадает с обликом египетской «птицы-души», *ба*. Это, однако, вовсе не означает, что в перелетных птицах видели реинкарнации душ умерших. Не только Север, но и другие области мира, по представлениям египтян, были населены «*бау*» — под которыми, что совершенно очевидно, следует понимать не души умерших, а жителей потусторонних сфер (подобно Дальнему Северу сообщающихся с земным миром). Так, на Востоке жили «восточные *бау*», которые в другом космографическом тексте описываются следующим образом:

(13) Павианы, возвещающие (воссияние) Ра,
когда этот великий бог рождается в шестом часу
в подземном мире:
они появляются перед ним лишь после того, как примут
свой облик,
(затем) выстраиваются по обеим сторонам от этого бога
и находятся при нем до тех пор, пока он не спустится
с неба;
они танцуют и прыгают для него,
для него поют, для него играют на музыкальных
инструментах и устраивают радостный гомон.
Когда этот великий бог являет себя глазам людей —
те слышат ликующие возгласы *веченет*.
Именно они (павианы) возвещают (воссияние) Ра
на небе и на земле.

Так что и павианы (они живут на крайнем юго-востоке Египта и, как издавна замечали люди, встречают каждый восход солнца криками) считались потусторонними существами, которые только с рассветом принимают свой животный облик, а вообще населяют сферу, имеющую выходы и на небо, и в подземный мир. Сходным образом обстояло дело и с «западными *бау*»: они мыслились в образах шакалов, которые встречают Солнце на Западе, чтобы потом сопровождать его в подземном мире.

Эти представления имеют ту же структуру, что и египетская теория источников Нила. Ведь и Нил, как полагали египтяне,

берет начало не в какой-то земной области, расположенной к югу от Египта, но в подземном мире— и таинственным образом сообщается с «первобытным океаном» Нуном, который окружает со всех сторон вышедший из его недр земной мир. Впрочем, присутствие Нуна нередко обнаруживается и в этом мире. Человек сталкивается с ним, когда имеет дело с грунтовыми водами; дождь тоже связан с Нуном; встречаются даже высказывания о том, что человек погружается в Нун во время сна:

(13) Мы начинаем жить заново (с восходом Солнца),
после того, как вступили в Нун, —
и он сделал нас молодыми, подобно тому,
кто молод в первый раз:
ведь (облик) старого человека стирается
и заменяется новым.

Египетская «природа», что очень характерно, свободно перетекает в те сферы, от которых, по нашим представлениям, она четко отграничена: в сферу культуры (это следует из принципа «социальной интерпретации природы», но о нем мы сейчас не будем говорить) и в сферу «сверхъестественного». Египетская природа «сверхъестественна» в том смысле, что понятие «природы» как таковой в Египте отсутствует. Солнце — бог; его движение по небу, восходы и заходы воспринимаются как действия, обусловленные личной волей. Нил — тоже бог и действует по своему желанию, «подымая» или «опуская» уровень воды. Египтянин усматривает доказательства божественности природы не в необъяснимых исключительных явлениях, таких, как радуга и землетрясения, солнечные и лунные затмения и т.п., но, напротив, в регулярности суточных и годовых циклических процессов. Природа не может быть противопоставлена богам как нечто, что они создали, на что оказывают влияние, чем распоряжаются. Правда, подобные противопоставления встречаются во множестве, однако всегда было живо представление, неотделимое от них и часто находившее выражение в тех же текстах, что сами боги являются природными элементами и феноменами. Египтянин видит богов не по ту сторону природы, но в самой природе— как природу. Боги в той же мере «естественны», то есть космичны, в какой природа, то есть космос, — божественна.

Египтянин интересуется природой постольку, поскольку живет от даров природы и в природной среде. Жизнеобеспечение египетского общества основывалось на земледелии и скотоводстве. Легко представить себе, какое важное место занимали в сознании египтян такие феномены, как свет, тепло, разливы Нила, вегетационный цикл растений, плодородие земли и размножение домашнего скота. Все их помыслы и действия наверняка были направлены на то, как, используя имеющиеся природные условия, выбраться из нужды и добиться изобилия. И сегодня в этом плане мало что изменилось. Только средства подобной «оптимизации» сельскохозяйственных работ стали совсем другими. В Древнем Египте больше надеялись на религию, чем на технологию. Чаемое изобилие должно было быть инсценировано в культе, дабы потом оно осуществилось *de facto*. Сокращение жертв в самом незначительном из провинциальных храмов, казалось, могло повлечь за собой эпидемию голода во всей стране. Свою зависимость от жизнетворных сил природной среды египтянин интерпретировал в религиозном смысле: как зависимость от богов, которых нужно постоянно «умиротворять». Природа — видимый конец цепочек взаимодействий, объединяющих богов в одно целое; переплетение этих цепочек, собственно, и составляет мир богов. Культ же направлен на то, чтобы посредством хвалебных гимнов и жертвоприношений способствовать усилению жизнетворных сил.

Поэтому в Египте именно в рамках культа, а точнее, солнечного культа, развивалась космографическая традиция, представленная в дошедших до нас памятниках двумя направлениями: от эпохи Древнего царства сохранились описания мира земного (фрагменты рельефов «Палаты мира» из солнечного святилища Ниусерра), от Нового царства — описания потустороннего, почти исключительно подземного мира (в царских гробницах). Композиции второго рода, сочетающие в себе изображения и тексты, известны в науке под условным названием «книги о подземном мире» и чаще всего интерпретируются (на основании того, что они высекались на стенах царских гробниц) как царские заупокойные тексты или «путеводители по потустороннему миру». В действительности, мы в данном случае имеем дело с кодификацией космологических знаний, относящихся к солнечному культу и составляющих основу его

успешного функционирования. Египтяне понимали солнечный культ как соучастие в суточном путешествии Солнечного бога — те, кто совершал культ, восхваляли бога и помогали ему посредством ежедневных жертвоприношений и рецитаций. Большая часть астрономических знаний использовалась для измерения времени, прежде всего, лунных месяцев (их начало определялось путем наблюдения, а не вычисления) и часов (длина часа менялась, поскольку границами между днем и ночью считались восход и заход солнца, а час устанавливался посредством деления соответствующих временных промежутков на двенадцать равных частей). Вообще же космологическое знание относится, в первую очередь, к солнечной орбите, которую египтяне представляли себе как путь Солнца в небе и подземном мире и описывали вплоть до мельчайших деталей. Самая старая и распространенная из подобных книг о подземном мире перечисляет по именам около 900 богов и других существ, с которыми Солнечный бог встречается в течение ночи, указывает в цифрах отрезки пути, пройденные Солнцем в каждый час (например, 1200 км), а также дословно передает содержание бесед между Солнечным богом и подземными существами. Этот в высшей степени сложный по структуре свод знаний, своеобразно сочетающий в себе наблюдения, умозрительные рассуждения и мифологические интерпретации, был предназначен для культовых целей. Жрец Солнечного бога должен знать путь Солнца, чтобы средствами культа помогать его движению: ведь именно подобное знание наделяет жреца способностью соучаствовать в космическом процессе, вмещиваться в него. Эта мысль совершенно отчетливо выражена в одном тексте (составленном в той же описательной манере, что характерна для космографической литературы), который определяет роль царя как жреца Солнечного бога. Проблема знаний занимает центральное место во всем рассуждении:

- (14) Царь знает эти сокровенные речи,
которые произносят «восточные бау»,
когда встречают радостным гамом Ра
при его восходе, при его появлении на горизонте;
когда открывают перед ним створки
врат восточного горизонта,
дабы он отправился в странствие по путям неба.

Он знает их (*бау*) форму и их воплощения,
их родину в стране богов.
Он знает место, где они стоят,
когда Ра отправляется в дорогу.
Он знает те слова,
что произносят обе команды,
когда тянут барку Небожителя.

Он знает, как родился Ра,
как сам по себе возник из Потока.
Он знает каждую потаенную дверь,
через которую проходит Великий Бог.
Он знает того, кто в утренней барке,
и великий образ в ночной барке.
Он знает твои, (Ра), пристани в горизонте
и твой путь внутри небесной богини.

Откуда получает царь— или жрец, который замещает его при исполнении культовых действий, — эти знания? Из литературы, задачи которой формулируются в ней самой (я цитирую заголовок книги «Амдуат») таким образом:

(15) Чтобы знать подземных *бау*,
чтобы знать сокровенных *бау*,
чтобы знать врата и пути, по которым странствует
Великий Бог,
чтобы знать, что делается,
чтобы знать, что происходит в часах*, и их богов,
чтобы знать последовательность часов и их богов,
чтобы знать их «просветления» (то есть заклинания),
(обращенные) к Ра,
чтобы знать, что он им кричит (в ответ),
чтобы знать блаженных и проклятых.

Для чего нужно царю подобное знание? И на этот вопрос книга «Амдуат» дает совершенно четкий ответ. Вновь и вновь, на каждой «остановке» подземного солнечного пути (изобра-

* «Час» — одна из двенадцати областей, на которые разделен подземный мир.

женного в книге и в буквальном смысле образующего ось ее композиционную построения, так как собственно текст используется только как комментарий к отдельным фигурам и сценам) объясняется, для чего нужно то или иное конкретное знание:

- (17) Кто знает это, сможет выходить днем
(из подземного мира) (...).
- (18) Кто знает это, сможет спускаться в царство мертвых (...).
- (19) Кто знает это, станет хорошо обеспеченным *ахом*
(духом) (...).
- (20) Кто знает этот текст, сможет приблизиться к жителям
подземного мира (...).
- (21) Кто знает это, сможет (безопасно) пройти мимо них (...).

И так далее. Все подобные замечания сводятся к следующим основным идеям:

1) Знание условий жизни потусторонних существ открывает перед знающим возможность самому оказаться в тех же условиях. Так, тот, кто «знает их троны на Западе», сам «воссядет на троне в *Дат* (подземном мире)» (Hornung, UB, 152); знающий тех, кто обеспечен одеждой, сам станет одним из таких, «кому принадлежат одежды на земле» (140); знающий тех, кто обеспечен жертвами, «вкусит жертвенной пищи в подземном мире, умиротворится жертвами богов в свите Осириса» (118). По такой схеме строится большая часть замечаний. Знающий обитателей подземного мира сам принадлежит к их числу и может пользоваться их привилегиями.

2) Знание опасностей потустороннего мира обеспечивает защиту от них. «Тот, кто не знает этого, не сможет отразить демона "Свирепый лик"» (Hornung, 134; см. также: 136—139, *passim*).

3) Знание подземного мира делает возможным беспрепятственное передвижение в этом регионе. «Кто знает их по имени, сможет пройти подземный мир до самого конца» (161). В заключительном замечании выражена «суммарная» цель всей книги:

(22) Кто знает эти сокровенные изображения,
станет хорошо обеспеченным *ахом*.
Он всегда сможет выйти из подземного мира и (вновь)
войти в него,
он всегда сможет разговаривать с живыми.

В замечаниях речь идет уже не о жреческих знаниях, но о знаниях, которыми, по египетским представлениям, должен располагать умерший— если он хочет преодолеть опасности перехода в иной мир и быть принятым как полноправный член в сообщество подземных жителей. В заупокойной литературе подобные замечания встречаются сплошь и рядом:

(23) Тот, кто знает это заклинание,
станет подобным Солнечному богу на Востоке,
подобным Осирису в подземном мире.
Он вступит в огненный круг —
и никакое пламя не устоит против него.

(24) Тот, кто знает это заклинание,
сможет приблизиться —
и стать священным богом в свите Тота.
Он вступит в любое небо, в какое захочет вступить.

Тот же, кто не знает этого заклинания, позволяющего
пройти по тем путям,
будет настигнут смертельным ударом,
предназначенным для тех, кто перестанет существовать,
кого не ожидает в вечности *Маат*.

Знание «социализирует» умершего в среде, которая мыслится египтянами как общество. Благодаря знаниям, которыми тот обладает, обитатели иного мира признают в умершем «своего», и знания же дают ему власть над теми демонами, что могли бы представлять для него большую опасность. Знание потустороннего мира делает его в том мире личностью: он становится «священным богом в свите Тота (проводника душ и покровителя писцов, а также знающих людей вообще)». Точно также и знание пути Солнца делает знающего личностью в потустороннем мире:

(25) Тот, кто знает это, станет *ба* среди тех *бау*,
что сопровождают Ра.

Поэтому не стоит удивляться, что книги о подземном мире (такого типа, как «*Амдуат*») до сих пор интерпретировались исследователями исключительно как царские заупокойные тексты. Даже если форма этих дидактических описаний совершенно иная, чем у заупокойных текстов, предназначенных для рецитации, их функция и когнитивное содержание в точности те же самые. А поскольку книги о подземном мире были обнаружены в царских скальных гробницах Нового царства, мы не можем не признать: по крайней мере, для этих царей они имели такое же значение (заупокойных текстов и своего рода погребального дара), как и Книга мертвых, которую клали в гробницы обычных умерших, дабы снабдить их необходимыми знаниями о потустороннем мире. Однако, с другой стороны, из текста, в котором идет речь о знаниях жреца Солнечного бога, совершенно однозначно следует, что то же самое знание, которое излагается, к примеру, в книге «*Амдуат*», играло центральную роль и в солнечном культе. Это знание в одном случае позволяет жрецу Солнечного бога исполнять его культовые обязанности, а в другом — служит частью подготовки умершего паря к жизни в потустороннем мире. Как же объяснить такую двойную функцию?

Культе и заупокойные верования имеют — в плане их отношения к знанию — нечто общее. У них есть «общий знаменатель», который можно обозначить нашими понятиями «идентификация» и «участие». Точно так же, как знание потустороннего мира позволяет умершему присоединиться к его обитателям и стать одним из них, космографическое знание позволяет жрецу вступить в божественный мир и приблизиться к Солнечному богу в качестве члена его социальной сферы. Если жрец знает слова и действия «восточных *бау*», он становится «одним из них» и выступает перед Ра в роли павиана:

(26) Я пел гимны Солнцу,
я присоединился к солнечным павианам,
я стал одним из них.

Культе — мы уже говорили об этом, когда рассматривали культовое измерение близости к богу, и будем говорить еще в

связи с мифологическим измерением — понимался как коммуникация и взаимодействие исключительно в рамках мира богов. Жрец, чтобы общаться с богами, вступает в их социальные конstellации. В случае с солнечным культом это означает, что жрец «переносится» в барку Солнечного бога, попадает в число его ближайших небесных и подземных соратников. Все это становится возможным благодаря знанию. Именно знание социализирует жреца в мире богов и вовлекает в космические процессы, позволяя благоприятно воздействовать на них посредством восхвалений и жертв. Жрец —

(27) Защитник (Солнечного бога) Хараhti, который
ниспровергает врагов Солнца просветляющей силой
своего слова
и помогает (солнечной) барке мирно продвигаться вперед.

3.3 *Natura loquitur**

То, что мы показали на примере солнечного культа, следует распространить, *mutatis mutandis***, на отношение египтян к природе и космосу вообще. Природа и космос — разделять эти два понятия в данном случае не имеет смысла — представлялись египтянину переплетением действий благих, злых и амбивалентных сил, или, иначе говоря, результатом сотрудничества и противоборства богов. Функция культа состоит в том, чтобы помогать добру и отражать зло, поэтому он вмешивается в переплетение божественных действий, пытаясь внести в них свою лепту. В основе такого подхода лежит видение мира, которое можно назвать «драматическим», причем в двойном смысле: во-первых, как считали египтяне, мир состоит из действий, во всем сущем проявляются действия конкретных богов, а человек, в лице царя, тоже действует — и тем самым принимает участие в этой драматической реальности; во-вторых, реальность «драматична» также и потому, что она

* Говорящая природа (*лат.*).

** Взаимообразно (*лат.*).

постоянно находится под угрозой, является результатом усилий, которые должны непрерывно возобновляться, и никаким образом не может пребывать в неизменном виде «сама по себе». В горизонте «виртуальной апокалиптики», то есть такого отношения к миру, которое предполагает ежечасную потенциальную возможность остановки космического процесса, глобальной катастрофы, каждый восход солнца воспринимается как Событие, встречается с ликованием:

(28) Земля светлеет, Ра освещает лучами свою страну,
он одержал победу над врагами!

Это драматическое видение действительности не просто считается с возможностью катастрофы, но сознательно «играет» с такой возможностью: изыскивает способы отодвинуть угрозу или, как бывает в колдовстве, использует ее в качестве средства давления на богов. Так, врач (а все врачи были жрецами богини Сахм и, следовательно, колдунами) в своем заклинании против укуса змеи или скорпиона угрожает, что заставит солнечную барку «сесть на мель, которая принадлежит (змею) Апопу», и рисует последствия подобной остановки:

(29) Солнечная барка остановилась и не может
двигаться дальше,
Солнце все еще пребывает на своем вчерашнем месте.
Пропитание не подвозится на кораблях, храмы закрыты —
там болезнь возвращает беду
на се вчерашнее место.
Демон тьмы бродит вокруг, время (суток) неразлично,
контуров теней больше не видны.
Источники иссякли, растения высохли,
жизнь отнята у живущих —
до тех пор, пока Хор не выздоровеет
ради своей матери Исиды
и пока пациент не выздоровеет вместе с ним.

Посредством рецитации подобных текстов пациент и его болезнь вовлекаются в космическую драму — точно так же, как посредством культовых рецитаций храмовое действие включают

в совокупность действий богов. Когда пациент страдает, страдает вся природа— не «автоматически», а потому, что колдун (обладающий знанием всех взаимозависимостей и посвященный в драму действительности, в составляющее ее подоплеку переплетение действий) установил, сконструировал между ними симпатическую связь. Пациент отождествляется с Хором — беспомощным младенцем, которого укусила змея или скорпион и который был исцелен своей матерью Исидой посредством колдовства. Колдун сумел построить эту взаимозависимость и таким образом, инсценировав мировую катастрофу, принудить богов к вмешательству.

Подобные тексты, предназначенные для рецитации в контексте магических или культовых инсценировок мировой катастрофы, изображают вовлеченную в общую беду природу как «бесплодную землю» — если воспользоваться названием поэмы Т.С.Элиота (которая, хотя и базируется на иной мифологии, отражает весьма сходное с египетским мировосприятие):

(30) Земля опустошена,
Солнце не восходит,
Луна отсутствует— ее больше нет.
Океан колеблется, Земля перевернулась,
Река уже не судоходна.
Весь мир плачет и стонет,
боги и богини, люди, просветленные духи и умершие,
козы и коровы — все рыдают в голос...

В процитированном ритуальном тексте речь идет о смерти Осириса, которая привела к остановке космическую жизнь. Но — подобно тому, как страдание богов превращает мир в пустыню, заставляя всякую жизнь иссякнуть— их счастье распространяет повсюду свет и изобилие. «Небо смеется! Земля ликует...» — поет хор во вступительной части «Пасхальной кантаты» И.С. Баха, посвященной теме Воскресения Христа. В этих словах еще сохранилось что-то от сознания, улавливавшего драматическую взаимосвязь между Богом и человеком, космосом и тварным миром. Сходным образом начинаются и очень древние египетские тексты, в которых воскресение царя, вырвавшегося из гробницы и теперь поднимающегося в небо, описывается как

теофания. В них, однако, небо и земли откликаются на это событие со смешанными чувствами. Появление нового бога выводит мир из состояния равновесия:

(31) Небо заговорило,
земля дрожит,
бог земли трепещет,
оба округа бога громко вопиют.

(32) Небо в тучах,
звезды скрыли(?) себя,
земли лучников* сотрясаются,
кости земных духов дрожат.

(33) Омыто лицо Неба,
девять луков** сияют.

В такой же форме, но теперь в откровенно радостном тоне, как бы выворачивающем наизнанку мотив «бесплодной земли» из культовых плачей и колдовских заклинаний, повествуют праздничные гимны о новом состоянии и расположении духа, в которые мир был приведен явившимся на празднике Богом:

(34) Небо стало золотом, Нун — лазуритом,
земля покрылась бирюзой при его, (Бога), восходе.
Боги смотрят, их храмы стоят открытыми,
люди изумляются при виде его.

Все деревья колыхнутся перед ним,
они обращаются к его оку, разворачивают свои листья,
рыбы подпрыгивают в воде,
они подымаются из глубин, дабы порадоваться ему.

Всякий зверь танцует перед ним,
птицы хлопают своими крыльями.
Они узнают его в его прекрасный час,
они оживают при взгляде на него каждый день.

* То есть земли, находящиеся за пределами Египта.

** Это идиоматическое выражение обозначало совокупность всех народов.

В этом тексте речь идет о восходе Солнца, в другом, похожем на него, но написанном на тысячу лет позднее, — о праздничном шествии со статуей Бога:

(35) Небо в празднике,
земля стала малахитом,
храмы покрылись блестящей глазурью...

Сходным образом описывается смерть и вознесение на небо царя (как в двух процитированных выше заклинаниях из Текстов Пирамид) и даже восшествие на престол живого фараона (как в нижеследующем тексте Рамсеса II):

(36) Небо задрожало, земля всколыхнулась,
когда он принял во владение царство Ра.

Все события, которые включены или могут быть включены в основанный на взаимосвязях процесс развития действительности, отражаются на состоянии природы и вызывают «сочувствие», «соучастие» космоса. Эти-то взаимосвязи и составляли предмет раздумий, наблюдений и философских исканий египтян. Они были содержанием того знания, которое накапливалось, перерабатывалось и кодифицировалось в храмах, — знания о мире, объединявшего в себе теологию и космологию. То, чего египтянин больше всего боялся и что желал любой ценой отвратить, было не конец мира, но нарушение его «связности». Поэтому взаимосвязи следовало изучать, знать и непрерывно претворять в действия. Как метко заметил Филипп Дершен, в основе подобного сознания лежало неопределенное ощущение, что открытая человеком драматическая глобальная взаимосвязь, выражающая единство сущего, может распасться, как только он перестанет ее мыслить. В мире, продолжает Дершен, который постоянно балансирует на грани распада, функция ритуала заключается в том, чтобы поддерживать единство.

В данном случае речь идет не о специфически культовом, ритуальном комплексе представлений (как можно было подумать, исходя из назначения цитированных выше текстов и социального контекста всего космографического дискурса) — но о мировоззрении, менталитете всех египтян. Это доказывают

тексты, возникшие в рамках совершенно иного дискурса,— жалобы на «бесплодие земли», отражающие не культовую или мифологическую, а историческую ситуацию. Около 2000 г. до н.э., после распада Древнего царства, распространившаяся повсюду анархия, утрата чувства осмысленности мира и кризис жизнеобеспечения породили литературу, которая, в форме риторических жалоб, описывала состояние страны как хаос, «перевернутый мир», нарушение социального порядка, войну всех против всех, разгул насилия, обнищание и всеобщую беду. В этих жалобах (главным образом в «Пророчестве Неферти») природе тоже отводится важная роль:

(37) Солнце закроется тучами и не будет больше сиять,
чтобы люди могли видеть;
а человек не живет, когда (Солнце) закрыто тучами.
Река Египта высохнет,
воду будут переходить вброд.
Река станет берегом,
а берег — рекой.
Южный ветер станет сражаться с северным ветром —
и небо превратится в один сплошной ураган.
(...)

(38) Ра отойдет от людей.
Правда, еще сохранится час его восхода,
но никто больше не будет знать, когда наступит полдень,
ибо нельзя будет увидеть никакой тени.
Ни одно лицо больше не будет ослеплено при виде его.

Покинутая богами природа будет существовать дальше, но человек не сможет жить в мире, утратившем свою связность, а следовательно, лишившимся и солнечного сияния, и порядка. Распад царства — и египтяне почувствовали это на собственном жизненном опыте — повлек за собой такой же кризис, как тот, которым заклинал богов колдун, пытаясь вылечить своего укушенного змеей пациента, и тот, который инсценировался в культовом цикле годовых праздников. Удивительно, что в сочинениях, написанных более чем на две тысячи лет позднее и на других языках, мы встречаем не только ту же ментальность и то

же мировоззрение, но отчасти и те же формулировки и образы. Вот как «Оракул горшечника», дошедший до нас в греческой версии эпохи Птолемея, оплакивает грядущую катастрофу:

- (39) Нил станет мелководным, земля— бесплодной,
Солнце омрачит себя,
ибо не захочет видеть зла, творящегося в Египте.
Ветры будут насыпать на землю беду.

Наиболее выразительная картина покинутой богами и ставшей непригодной для человеческой жизни природы рисуется в герметическом трактате «Асклепий», который мы выбрали в качестве отправной точки для анализа культового измерения. Этот текст тоже является апокалиптическим пророчеством. Вспомним, в какой связи мы о нем говорили: речь шла о реальности изображений, о культовых статуях как «поселившихся на земле богах» и о культе как отображении небесных событий. В трактате к рассуждениям подобного рода примыкает апокалиптическое откровение о грядущем, в котором гармоническая взаимосвязь между небом и землей, божественной созидательной силой и человеческим благочестием распадется. Боги удалятся на небо и откажутся от культового общения с людьми. Тогда космос (*mundus*) перестанет вызывать восхищенное изумление и не будет больше объектом культового почитания. Когда свершится «прискорбное отделение» (*dolenda secessio*) богов от людей —

- (40) Тогда земля начнет колебаться и море не будет больше
судоходным,
небо станет непроходимым для звезд,
звезды оставят свои пути.
Всякий божественный голос, принужденный к молчанию,
затихнет.
Плоды земные сгниют, а почва не родит новых,
и даже в воздух проникнет тлен.

Здесь описываются не последствия атомной войны, а грядущие итоги «десакрализации мира» — процесса, который тогда, в III-IV вв. н.э. (в эпоху противоборства египетской религии с

гностическими, иудейскими и христианскими течениями), уже явственно обозначился. Типично египетское представление о взаимосвязи между культовой религией и религией природы нигде не выражено с такой отчетливостью, как в этом тексте. Благочестие человека направлено в равной мере и на культовые изображения и на природу, которая является «неподражаемым творением Божьим, славным сооружением, ... инструментом Божественной воли»; а боги поселяются на земле, вживаясь как в культовые изображения, так и в природу, «объединяющую в одно целое всё, что только есть в видимом мире достойного почитания, восхваления и любви». Темой всех «жалоб», сочинявшихся египтянами с конца эпохи Древнего царства и до конца эпохи античности, является катастрофическое состояние вселенной, которую сам человек сделал непригодной для жизни, ибо погрешил против гармонии действительности (мыслимой как социальный организм) — погрешил тем, что вел себя «несолидарно». Начало полноты и изобилия, преобразующее землю в цветущий рай, — это Справедливость, *Маат*. Зло превращает мир в пустыню, ибо вынуждает богов уйти из него: уйти не только из храмов, то есть «локального» измерения, но и из жизнетворных природных сил измерения космического.

3.4 Космос и время

Уже из наших рассуждений о египетском восприятии «космоса как драмы» можно было понять, что египтяне мыслили космическую действительность, в первую очередь, не в категориях пространства и «предметности», но в категориях времени и «процессуальности»: как жизненный процесс, высшим проявлением которого они считали круговращение Солнца. Космологическая мысль египтян, сосредоточенная на проблеме круговращения Солнца, и соответствующие обыденные представления наложили сильнейший отпечаток на египетское восприятие времени. У египтян не было понятия «пространство» (в смысле первичной категории космического универсума), но зато у них было понятие «время». Речь идет о двойственном понятии (что очень типично для египтян), которое обозначалось двумя словами. Египтянам нравилось выражать целостные понятия через

единство двух составляющих их компонентов. Так, сам «Египет» по-египетски называется «Двумя Землями», «Югом и Севером», «Обоими Берегами». То есть представление о стране как о политической общности передается словосочетаниями, общий смысл которых примерно таков: «объединенное двойное царство». Совершенно аналогичным образом представление о полноте времени (как космическом универсуме) выражается двумя словами, *нехех* и *джет*, в совокупности означающими что-то вроде «объединенного двойного времени». Смысл этого дизъюнктивного понятия времени и обоих составляющих его компонентов невозможно передать какой-либо парой слов на немецком языке. И уж во всяком случае, оно никак не соответствует нашему словосочетанию «время и вечность»: подобное разграничение восходит к греческой онтологии (вечность как сжатое в точку бытие, саморазвертывающееся во времени, которое есть процесс становления) и не только чуждо египетскому мышлению, но прямо противоположно ему. Каждый из двух терминов (и *нехех*, и *джет*) отчасти заключает в себе смысл нашего понятия «время», а отчасти — нашего понятия «вечность»: соответственно, в переводческой практике их можно передавать то одним, то другим словом. Оба термина относятся к целостности космического времени, которая как таковая является сакральной, в определенном смысле трансцендентной и потому — «вечной». Если мы хотим оценить своеобразие египетского понятия времени, его религиозную притягательность и значимость, нам следует помнить об одном важном различии: мы мыслим «целостность» как конечность и ограниченность (ибо в нашем сознании прочно укоренилась идея бесконечности); египтянин, напротив, видел в «целостности» противоположность конечному и ограниченному. Он проводил рубеж не между «конечным» и «бесконечным», «ограниченным» и «неограниченным», но между «конечным» и «целым», «конечным» и «завершенным».

В 17 главе египетской Книги Мертвых, которая представляет собой компендиум знаний египтян о потустороннем мире, составленный в форме вопросов и ответов (для инициации?), выражение «все сущее» истолковывается как «*нехех* и *джет*». То есть получается, что термины *нехех* и *джет* обозначают всеохватный, абсолютный горизонт целостности. Правда, они

относятся к временной целостности космоса, но египтяне представляли себе космос (или, что то же самое, «сущее», действительность вообще) и выражали свое представление о нем только через категорию времени. Нам подобная абсолютизация временного аспекта бытия кажется настолько странной, что в последнее время некоторые египтологи переводят слова *джет* и *нехех* как «пространство» и «время». Они ошибаются: оба термина совершенно однозначно передают временные понятия — но такие, что, по египетским представлениям, подразумевают всю целокупность действительности.

В нашем языке и понятийном аппарате, связанном со временем, нет соответствия этой паре. И неудивительно: наша дихотомия времени и вечности основана на греческой онтологии и христианской догматике, а само понятие времени — на представлении, запечатленном в индоевропейской системе грамматических времен, различающей «ступени» прошедшего, настоящего и будущего. В афразийских языках трех временных ступеней нет, но зато имеются два вида глагола, разобравшись с которыми, мы будем не так уж далеки от понимания смысла слов *нехех* и *джет*. Конечно, в немецком языке видовые формы глагола можно передать только описательно, с помощью дополнительных слов — прямо их не переведешь. Тут мог бы помочь лингвистический экскурс, но в настоящей работе мы предпочли обойтись без него. Наиболее близка к интересующим нас египетским терминам пара понятий типа «изменчивость и завершенность», обыгрываемая, например, в одном из «сонетов к Орфею» Рильке*:

Пусть с быстротой облаков
век наш преходит,
а совершенное вновь
в корни уходит.

По-египетски «изменчивость» называется *хепер*, «завершенность» — *тем*. Эти два понятия воплощены в богах Хепри («Становящийся») и Атуме («Завершенный»), которые уже очень рано воспринимались как некое двуединство и в теологии солнечного

* Перевод К.А. Свасьяна: Свасьян К.А. Голоса безмолвия. — Ереван, 1984. - С. 269.

круговращения считались двумя ипостасями Солнца—утренней (Хепри) и вечерней (Атум). Хепри и Атум отождествлялись с двумя компонентами времени — *нехех* (изменчивостью) и *джет* (завершенностью). Напутствие умершему, которому предстояло войти в космическую полноту времени, звучит так:

(41) Да соединишься ты со временем-*нехех*,
когда оно восходит как Утреннее Солнце,
и со временем-*джет*, когда оно заходит
как Вечернее Солнце.

Смысл египетского дизъюнктивного представления о времени можно прояснить также с помощью понятий «идти» и «пребывать». О времени-*нехех* часто говорится, что оно «идет»: это— время как непрерывный пульсирующий поток дней, месяцев, времен года и лет. Время-*джет*, напротив, «пребывает», «продолжается» и «длится». Это — время, в котором сохраняется завершенное, то, что уже осуществилось в потоке времени-*нехех*, созрело для «завершенности» и теперь перешло в другую форму времени, в которой нет никакого изменения и никакого движения.

Понятие *нехех* можно довольно легко связать с нашим обыденным понятием времени. Правда, мы представляем себе время не столько «идушим», сколько «проходящим», «уходящим» — но, во всяком случае, мы тоже мыслим его находящимся в движении. Напротив, осознать, что такое время-*джет*, нам очень трудно— потому, возможно, некоторые специалисты и переводят соответствующий термин словом «пространство». Все попытки объяснить современному читателю эту категорию сопряжены с определенными трудностями; мы легкомысленно предполагаем, что такие же трудности испытывали и сами египтяне и приходим к выводу, что имеем дело с утонченным схоластическим понятием. Ни о чем подобном, однако, не может быть и речи. В нашем восприятии понятие *джет* начисто лишено самоочевидности, но в глазах египтян оно обладало этим качеством в очень большой мере. Оно было закреплено (как минимум, тройным образом) в сфере повседневного опыта и представлений египтянина: в его языке, в культе мертвых и в образе бога Осириса. Нам, к примеру, кажется, что не может быть ничего более «естественного», нежели понятие прошлого. Однако важный

элемент «самоочевидности», которой обладает это понятие в наших глазах, состоит в том, что оно реализовано в системе времен нашего языка— как грамматическая категория. Египетская грамматика не знает (по крайней мере, не знала изначально: во 2-м тыс. до н.э. в ней произошли глубокие изменения) категории прошедшего времени, но зато использует категорию, которую я бы назвал «результативностью». Эта категория передает аспект окончательности или «завершенности» действия либо события (как наш перфект), но также и продолжения в настоящем результативного состояния. Эта языковая категория в точности соответствует — и образует грамматическую опору — концепции, выраженной на уровне понятий термином *джет*: концепции продолжения (в иной форме) бытия всего того, что, действуя и развиваясь, полностью реализовало, завершило себя во времени.

Наша идея о корреляции грамматики и понятийного аппарата повисла бы в воздухе, если бы не тот факт, что в египетском языке имеется грамматическое соответствие и для понятия *нехех*; более того: в системе времен египетского глагола мы обнаруживаем соответствия не только обоим интересующим нас временным понятиям, но и их оппозиции как таковой. В целом схема корреляции выглядит следующим образом:

Понятийный аппарат	<i>джет</i> «Продолжение бытия того, что уже завершилось»	<i>нехех</i> «Изменчивость» и «(поступательное) движение»
Категории времени	Результативность «Продолжение результата завершенных действий/событий»	Виртуальность «Событие само по себе»
Фундаментальная оппозиция аспектов	Перфективность	Имперфективность

В рамках темы «Египетская религия» приведенного здесь разъяснения вполне достаточно. Мы лишь хотели обозначить взаимосвязи, на которых основана наша гипотеза, но не

собирались ее доказывать. Она, собственно, относится к кругу проблем «Язык, мышление и понятийный аппарат на Древнем Востоке» — так называлась небольшая статья В. фон Зодсна (AWL Mainz 1973.6). Сама же гипотеза заключается в том, что характерное дихотомическое понятие времени у египтян являлось коррелятом аспектной системы египетского языка и потому в восприятии носителей этого языка обладало качеством самоочевидности.

Результативность, однако, есть не просто грамматическая категория, но и определенная позиция: по отношению к миру вообще и к времени в частности. Позицию подобного рода (но с совершенно иной ориентацией) описал Мирча Элиаде в книге «Космос и история» (в первом, французском, издании она называлась «Миф о вечном возвращении», *le mythe de l'éternel retour*) и во многих других своих работах — как неприязненное отношение к истории и ко всему случайному, проходящему; как стремление преодолеть «профанное» время путем периодических вхождений в «сакральное» время, то есть время постоянно возвращающихся прообразов сущего. Согласно Элиаде, такое восприятие времени характерно для мифологического мышления и, следовательно, представляет собой одно из «фундаментальных свойств» человеческой природы. Как египтолог, то есть исследователь более узкого, но зато, вероятно, и более специализированного профиля, я могу сказать, что определение Элиаде очень хорошо отражает суть не египетского понимания времени вообще, а одного из египетских понятий времени (времени-*нехех*) и всего комплекса ценностей и представлений, связанных с круговращением Солнца. *Нехех* — это время как «вечное возвращение», но также и культурная позиция, выраженная в ритуалах, которые орнаментализуют время (тем, что, регулярно возобновляя одни и те же комплексы действий, заставляют время возвращаться «на круги своя» — и таким образом как бы устраняют его). В этом плане Древний Египет вряд ли чем-нибудь отличается от всех других ранних и традиционных культур, живущих по законам «мифологического мышления». Однако — потому ли, что в Египте все обстояло сложнее, чем в других культурах, или потому, что Элиаде изобразил представления о времени, свойственные другим культурам, в непозволительно упрощенном

виде (мы тут не можем вынести окончательного суждения), — у египтян, помимо мифологически-ритуалистического представления о времени, было и еще одно, совершенно иное, которое основывалось на категории результативности. Результативность как культурная позиция проявлялась в стремлении к достижению и, что еще важнее, к сохранению результата, «созревшего» для вечности окончательного состояния. Причем это стремление воплощалось в таких формах самовыражения культуры, которые мы считаем главными «опознавательными знаками» древнеегипетской цивилизации: в иероглифах, пирамидах и мумиях. Письменность, тяжеловесную монументальность гробничной архитектуры и мумификацию умерших — все это можно отнести к манифестациям ненарушимого и постоянного «запредельного» бытия. Чудовищные усилия и затраты, связанные с упомянутыми феноменами, оправдывались системой представлений, в основе которой лежали понятия нетленности и неизменности. Вместе с тем огромное значение придавалось и жизненному пути человека, то есть «становлению» (*хепер*) предназначенной для вечности, «монументализированной» итоговой формы его жизни — что тоже очень типично для результативной структуры представлений. Понятие «вечности» и «монументализация» умерших связаны отношением взаимного фундирования. Теория обосновывает практику — но, с другой стороны, и сама опирается на практику, а кроме того, находит в ней зримое воплощение.

Весь этот комплекс представлений и ценностей обретает форму и религиозную значимость в образе бога Осириса; точно так же, как дополняющий его комплекс, который исходит из идеи вечного обновления, обретает выражение в образе Солнечного бога и концепции круговращения Солнца. Если Ницше попытался, прибегнув к именам Аполлона и Диониса, описать дихотомию базовых ценностных ориентации у древних греков, то мы — возможно, с еще большим правом — можем говорить о наличии «осирического» и «солярного» начала у древних египтян. Ведь в нашем случае оба бога действительно противостоят друг другу как пара, более того, образуют доминирующую антагонистическую констелляцию. Осирис является богом временного аспекта *джет*. Он даже прямо именуется в текстах *джет*, а иногда — *сеф*, «вчерашний день»; «вчерашний

день» (то есть «ставшее», «осуществившееся», «пребывающее») — в противоположность «завтрашнему дню» и *нехех*, как называют Солнечного бога, желая подчеркнуть, что тот постоянно находится в движении, обладает еще не реализованными потенциями. У Осириса есть и другие аспекты, но именно как бог результативности, нетленного бытия он носит эпитет *Ваннафре*, «Пребывающий созревшим». Яснее и выразительнее, чем в этом эпитете (кстати, дожившем до наших дней в христианском имени *Onnophrigius*, Онуфрий), выразить на языке собственно египетских понятий ту временную категорию, которую мы обозначили как «результативность», просто невозможно. Ибо что иное может означать формула «Пребывающий созревшим», как не вечное и неизменное бытие всего, уже реализовавшего себя во времени? Правда, когда временная категория становится именем бога и превращается в понятие, она сразу же обретает сакральное, нуминозное, божественное значение. Так, в идее — и в эмпирическом восприятии — бога *Ваннафре* временная категория результативности соединяется с жаждой обрести бессмертие. Осирис — бог умерших. В нем воплощена идея бессмертия, вечного существования. Он царит в том временном измерении — или в той вечности — где пребывает в неизменном и непреходящем состоянии все, что уже закончило свое бытие под лучами Солнца, во временном измерении другого бога.

Этот другой бог — Солнце. Он воплощает виртуальность времени-*нехех* — точно так же, как Осирис воплощает результативность времени-*джет*. В нескончаемом круговороте своих восходов и закатов, становлений и исчезновений, смертей и рождений, он остается богом того времени, которое вечно движется и воспринимается как поток, пульсирующий в периодическом ритме дней и ночей, месяцев, времен года и лет. В его лице временная категория виртуальности обретает религиозную значимость, сакральность: она являет собой неисчерпаемый запас, неизмеримую полноту времени, противостоящего ограниченности человеческой жизни; бессмертие в непрерывности, в повторениях, возобновляющихся «день за днем» (если воспользоваться древнеегипетским выражением).

Важно понять, что эти два божества не составляли никакой альтернативы. Человек не мог сделать выбор между

«временем Солнца» и «временем Осириса» — так, как, по представлению Ницше (если не самих древних греков), он мог предпочесть «аполлонический» или «дионисийский» образ жизни. Пусть понятие «выбор» кажется здесь не очень уместным; все равно, даже и по велению судьбы, человек не мог родиться в одной или в другой форме времени. Ра и Осирис — в ином смысле, чем Аполлон и Дионис— образуют констелляцию; они являются теми, кто они есть, только во взаимосвязи друг с другом. Только вместе они создают реальность; и общие их усилия поддерживают систему *нехех - джет*, воспринимаемую человеком как «время» — те периодические воссоединения аспектов изменчивости и завершенности, благодаря которым и существует действительность, понимаемая как непрерывность космической жизни. Итак, время, по представлениям египтян, сочетает в себе «время Солнца» и «время Осириса»; его источник— констелляция обоих богов (иными словами, их совместные действия).

Констелляцию, объединяющую Ра и Осириса (воплощения двух антагонистических или комплементарных аспектов времени), египтянин мыслил себе как взаимосвязь *ба* и тела — по аналогии с двумя аспектами личности, в которых человек ведет вечное существование за порогом смерти. Как *ба* умерший может «входить» во время-*нехех*, время Солнечного бога, и «выходить» из него; как тело он «пребывает» во времени-*джет*, над которым властвует Осирис. По ночам *ба* и тело соединяются: птица-*ба* опускается на мумию, и благодаря этому продолжается жизнь личности как целого. Та же модель в констелляции Ра и Осириса становится своего рода «вселенской формулой», распространяется на космический универсум. Раз за разом, в середине ночи, Ра (который в качестве *ба* может «входить», то есть спускаться, в подземный мир и «выходить» из него) и Осирис (который, будучи «телом», навеки упокоен в глубочайшей бездне) соединяются в глубинах подземного мира, и благодаря этому продолжается жизнь космоса как целого. В констелляции Ра и Осириса египетское представление о времени как о вечной жизни и непрерывном бытии космоса становится столь же наглядным, убедительным и поддающимся изображению, как непосредственно переживаемая реальность. Эту констелляцию можно не только описывать в

хвалебных стихах или рисовать на папирусах и стенах гробниц— человек может даже приобщиться к ней посредством ритуальных действий. На одном папирусе поздней эпохи из собрания Британского музея сохранилась запись подобного ритуала, кульминацией которого было воссоединение Ра и Осириса:

(42) «Это— великое таинство,
это — Ра и Осирис.
Кто раскроет это— умрет насильственной смертью».

Ритуал свершался в «Доме жизни» и служил, как считает издатель папируса Филипп Дершен, «для поддержания жизни».

В египетском языке нет слова для обозначения такого всеохватного и абстрактного горизонта целостности, как тот, что описывается нашими терминами «космос», «мир» и «действительность», — как нет в нем и слов «время», «пространство». У египтян нет соответствующего (одного) понятия, но есть пара, констелляция: не (только) понятий, но (одновременно и) богов. Через эту констелляцию выявляется религиозная значимость космоса, реальность присутствия в нем богов, множественность которых — в данном случае сокращенная до двоичности — дальнейшему «редуцированию» не поддается. Не существует такого бога, чьим «ба» было бы Солнце, а телом — Осирис; по крайней мере, не существовало изначально. «Мир» есть не что иное, как совокупность действий богов. Боги не могут не «взаимодействовать», потому что они живут. Наивысший достигнутый египтянами уровень абстрагирования заключался в том, что они мыслили жизнь как соединение *ба* и тела, то есть как «вечную жизнь», в которую включены и умершие. Время в их понимании есть ход событий этой вечной жизни. Не «бытие», как в древнегреческой философии, и не освобождение от круговорота перевоплощений, от завесы майи, как в философии индийской,— но сама «жизнь» составляет последнюю реальность для египтянина. Не вечность «бытия» вообще— но непрерывность жизни, в которой человек принимает деятельное участие; «спасение» жизни— не как конечный итог «истории Спасения», но как задача, ежедневно решаемая посредством ритуала.

3.5 Божественность космоса и «космичность» богов: космос как измерение близости к богу

В предыдущих разделах я попытался показать, что космос (или, если употребить другое слово, природа) был для египтян сакрален — то есть рассматривался ими как проявление божественных сил, внушал религиозные переживания, являлся объектом почитания, — и выяснить, каким именно образом его почитали. При этом я прежде всего старался с полной отчетливостью донести до читателя мысль о том, что «сакральность» космоса ни в коем случае не следует понимать в символическом плане. Космос не есть знак сакрального, пространство, или (чтобы выразиться еще яснее) «задник», на фоне которого являют себя сакральные силы — он сакрален сам по себе. Сакрален, ибо представляет собой универсальный горизонт, целостность, охватывающую со всех сторон фрагментарное (и как таковое — профанное) человеческое существование, человеческий повседневный опыт. Эта целостность — что имеет решающее значение для понимания политеистической религии — мыслится не как единство, но как множество; и не как (обладающий личностью) персонаж, но как деятельность, точнее, переплетение действий, взаимодействие множества богов; как «драма», в которой в большей или меньшей степени, в качестве исполнителей главных или второстепенных ролей, принимают участие все боги. Теперь нам остается рассмотреть вопрос о влиянии подобного «драматического» видения природы, интерпретирующего действительность как результат разнонаправленных действий богов, на египетскую концепцию бога.

Наша гипотеза «космического измерения» заключается в следующем: точно так же, как, в принципе (не обязательно в каждом конкретном случае), любой бог, в египетском понимании этого слова, имеет свое культовое место, то есть культово-локальное измерение, в котором «развертывается» его сущность, — в принципе, любой бог является участником космической драмы (переплетения действий, образующего египетскую «реальность») и вносит свой специфический вклад в зримую и незримую сферы мира. Мы не можем сейчас проверить эвристическую ценность этой гипотезы на всех наиболее значимых фигурах египетского пантеона, но все-таки попытаемся

рассмотреть несколько, на первый взгляд, противоречащих ей примеров.

С одной стороны, есть такие боги, которые имеют космические формы воплощения, — и тем не менее их главный вклад в «успешное» функционирование реальности лежит в иной, не космической, плоскости. Тот, например, — бог Луны, но космические черты его природы проявляются (в сравнении с другими богами) неотчетливо. Тот — в первую очередь, бог письменности и счета, покровитель писцов и (что то же самое) чиновников. Однако ярко выраженный «интеллектуализм» этого бога ни в коей мере не противоречит его космической форме воплощения, — напротив, напрямую с ней связан. Луна из-за сложности своих фаз считается измерителем времени *par excellence*, и ей — как небесному телу — приписывают особый «интеллектуализм». Луна ассоциируется с календарем, а потому связана и со всем тем, что имеет отношение к календарному делу: с вычислениями, планированием, счетом, измерением, взвешиванием, распределением и т.д. Это обстоятельство и делает ее идеальным покровителем чиновников, которые по роду своей профессии занимаются всеми подобными вещами. В свете интересующей нас эвристической модели «космического измерения» сущностное качество Тота (бога письма, счета и типично чиновничьих добродетелей: точности, корректности, дальновидности, знания) предстает как «лунность». Образ Тота оказывается итогом религиозного истолкования феномена Луны и является частью всеохватной религиозной интерпретации мира — каковая интерпретация, как мы попытались показать в этом разделе, и есть египетский политеизм. Сходным образом обстоят дела и с Птахом. Птах — божество земли, но и в его образе космические черты отходят на второй план, а известен он, в основном, как покровитель определенных профессий: художников и ремесленников. В Птахе воплощена первобытная творческая сила земли, единство того, что греки различали как «материю» и «форму». Будучи воплощением «материи» (это понятие здесь не очень подходит — быть может, не только по этимологическим соображениям, но также потому, что и сам Птах, и «земля» мыслились египтянами как существа мужского рода), Птах одновременно — и по преимуществу — является творцом форм. Образ Птаха сложился в результате религиозной

интерпретации феномена земли: интерпретации, которая не проводит различия между субстанцией и формой и делает ремесленника, *homo faber*, частью природы, поскольку сама природа предстает в ней как «бог-ремесленник», *deus faber*.

Рассмотренные примеры учат нас (и нам следует распространить то, что мы узнали, на египетскую концепцию бога вообще), что «космическое измерение» божественного мира не сводится к материальности таких элементов, как земля, воздух, вода и пр., или таких небесных тел, как Солнце и Луна, — но представляет собой специфическую совокупность действий, черт характера, помыслов и качеств, которые египтяне приписывают космическим феноменам (ибо воспринимают их *in action**) и к которым, по их представлениям, причастен также человек. Нут — в меньшей степени небо, нежели то, что небо делает (когда рождает звезды и вновь скрывает их в себе); то есть она скорее не богиня неба, а богиня-мать и владычица умерших. Хатхор, другая небесная богиня, воплощает «неземной» блеск и является богиней любви, красоты, а также (уводящего за пределы земной повседневности) опьянения. Ра, солнечный бог, воспринимается как бог царской власти.

С другой стороны, есть такие боги, чей вклад в космическую драму с трудом поддается определению; например, бог Анубис, который выполняет очень специфическую функцию, притом более ясно очерченную, чем у большинства других богов египетского пантеона: он (как и Осирис) — бог мертвых и некрополя, но (в отличие от Осириса) не владыка умерших, а лишь покровитель бальзамировщиков, изготовителей мумий и заупокойных жрецов. Присущий ему специфический набор действий, свойств характера и знаний — в отличие от «лунного» интеллектуализма Тота, «солнечной» царственности Ра, «земных» творческих сил Птаха, «небесного» очарования Хатхор и т.д. — на первый взгляд, как-то не вписывается в космическое измерение. Правда, время от времени, действия Анубиса вносят весьма весомый вклад в реальность (вспомним, какое значение придавали египтяне обрядам погребения!), однако в природных феноменах этот бог, как кажется, себя не проявляет.

* В действии (*англ.*).

И все-таки именно Анубис имеет внешний образ, который резко отделяет его от мира людей и указывает на принадлежность к космической сфере. Шакал в египетской картине мира — животное западной пустыни, точно так же как павианы — обитатели пустыни восточной. Если павианы, «*бау Востока*», приветствуют Солнечного бога при его воссиянии, то шакалы, «*бау Запада*», тянут солнечную барку по подземному миру. Шакалы оказываются представителями царства мертвых, куда ежевечерне спускается и само Солнце. Царство мертвых как космическая сфера имеет множество облиций, потому что египтяне мыслили его расчлененным на множество аспектов и областей. Один из таких аспектов — Анубис. Если рассматривать его как природную силу, то он — бог переходной зоны между надземным и подземным мирами (по-египетски она называется «Священная земля») и потому носит эпитет «владыка Священной земли». В космическом же измерении Анубис является переходной зоной (а не просто ее владыкой); в его образе воплощено специфическое действие этой космической сферы (каким оно виделось египтянам, привыкшим интерпретировать мир в религиозно-драматическом плане): преодоление порога между верхним и нижним мирами, между жизнью и смертью.

Анализируя образы разных богов, мы все время сталкиваемся с одной и той же структурой — которую, следовательно, следует считать основной частью египетской концепции бога. Подобно тому, как боги-локальные владыки в совокупности воплощают единство страны, боги-природные силы в совокупности образуют единство космоса. Подобно тому, как целостность страны мыслима лишь как объединенное множество населяющих ее богов, целостность космоса мыслится как взаимодействие дифференцированных сил. Подобно тому, как сакральность «земли» объясняется тем, что на ней живут боги, сакральность космоса объясняется активностью этих богов, тем, что в космических феноменах обнаруживают себя их (богов) действия.

Источники:

- (1) Michaelides, in: BIFAO 49 (1949) 23. — (2) Edel I (см. в списке литературы), 211—218 mit Abb.3; MI Abb. 11 mit S. 176 f. — (3) Edel 1, 239-243. - (4) Mericare P 130-138 s. RuA, 168 f. - (5) pKairo 58038 (Boulaq 17) = ÄHG Nr. 87E, s. RuA 173 f. - (6) Sandman, Texts, 95.12-13 = ÄHG Nr.92, 115—117 vgl.Fecht, in: ZÄS 94(1976) 33m.n.7;RuA, 116, 217.- (7) Sandman, Texts, 15.1-9 = ÄHG Nr.91, 53-56 vgl.RuA, 115, 217; STG Text 253 (s). - (8) ÄHG Nr. 92, 105-109. - (9) pRamesseum IX, 3.7; vgl. Posener, in: RdE 28, 147 f.; то же — pTurin Pleyte und Rossi 133.9 - pChester Beatty XI rto. 3.5. — (10) Otto Neugebauer, Richard Parker, Egyptian Astronomical Texts I, The Early Decans (1960) Tf. 50 Text Dd. — (11) Ibid.Ee; о египетской «теории» перелетных птиц см.: Edel II, 105 ff. — (13) RuA, 29 f.mit n.36 (см. в списке литературы). — (14) pChester Beatty IV rto = ÄHG Nr. 195, 275—278; ср.: Adriaan de Buck, De godsdienstige opvatting van den slaap (Mededelingen Ex Oriente Lux 1939).— (15) Assmann, Sonnenpriester (см. в списке литературы) = ÄHG Nr. 20; RuA, 24 ff., дальнейшая литература указана в примеч. 3—11.— (16) Амдудат, перевод Хорнунга: Hornung, UB 59.— (17) ibd., 74.— (18) ibd., 76.- (19) ibd., 78.- (20) ibd., 81.- (21) ibd., 85.- (22) ibd., 194.- (23) CT VII 262.- (24) CT VII 282-283.- (25) Hornung, UB 129. - (26) Totb 100. - (27) Medinet Habu VI 422-423: RuA 39-53. - (28) pBrooklyn47.218.50, II, 10, ed. J.C. Goyon, La confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (BE LII, 1972), 58.- (29) A. Klasens, A Magical Statue Base (1952), 31 f., 57, 96, ср.: Assmann, Königsdogma (см. в списке литературы), 369. — (30) pSalt 825, ed. Ph. Derchain, I 1-6; Königsdogma, 370. - (31) Pуг 1120. - (32) Pуг 393. - (33) Pуг 1443a; см. по этой теме: LL 257 f.- (34) pLeiden J 350 112-10, ÄHG Nr. 132. - (35) C de Wit, Bibliotheca Aegyptiaca XI, 186.— (36) Heiratsstele Ramses' II: Kitchen, RI II, 236 f. — (37) Пророчество Неферти, 24 сл., ed. W. Helck, Die Prophezeiung des Neferti (1970), 21-25.- (38) Neferti, 51-53, Helck, 42 f.; Königsdogma, 358.- (39) Königsdogma, 362 mit n. 81.— (40) Асклепий 25—26, ed.A.D. Nock, A.J. Festugiére, Corpus Hermeticum (1960), 329 f., коптская версия в изд.: Nag Hammadi Codex VI 73.12—22 ed.M. Krause, P. Labib, Gnostische und Hermetische Schriften aus Nag Hammadi (ADIK,

копт. Reihe 2) 198 f.; Königsdogma, 373. — (41) Об этом и подобных местах см.: *Zeit und Ewigkeit* (см. в списке литературы), 44 т.п. 155. - (42) pSalt 825, 18, 1-2; ср.; LL, 101-105: RuA, 89 f.

Литература

a) *Космография зримой действительности:*

- E. Edel, Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der «Weltkaminer» aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre, NAWG I (1961.8), 11-111(1963.4—5)
W. Barta, Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hprw*, in: ZAS 109(1982), 81— 86

b) *Космография незримой действительности:*

- O. Neugebauer, R. Parker, Egyptian Astronomical Texts I The Early Decans(1960)
E. Hornung, Ägyptische (Interweltsbücher (2. Aufl. 1984) J. Assmann, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (ADIK 7, 1970)
Ders., RuA, didaf aefaf
Ders., LL
E.F. Wente, Mysticism in pharaonic Egypt?, in: JNES 41(1982), 161— 179

c) *natura loquitur:*

- J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East (1983), 345—377
E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: Eranos 46 (1977), 411-449

d) *Космос и время:*

- J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975)
E. Hornung, Zeitliches Jenseits im alten Ägypten, in: Eranos 47 (1978), 269—307
J. Assmann, Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken, in: A. Peisl, A. Mohler (Hgg.), Die Zeit (1983), 189-223

Речевое или мифологическое измерение

4.1 «Именная формула»

Вводя понятие «речевого» или «мифологического» измерения близости к богу, мы тем самым ставим вопрос об отражениях сакрального в человеческой речи: точно так же, как понятие культово-локального измерения влечет за собой вопрос о формах земного присутствия сакральных сил, а понятие космического измерения — об их космических манифестациях. Следует сразу же отметить, что из двух предложенных нами новых понятий первое, «речевое измерение», имеет более общий характер, второе, «мифологическое измерение», — более конкретный и специфический. Мы исходим из того, что миф является очень типичной формой речевой репрезентации сакрального — хотя, конечно, не единственной, и, кроме того, миф, разумеется, выполняет также другие, менее священные функции, нежели превращение сакрального в нечто представимое для человека. Вообще же под «мифом» мы понимаем нарративную связь с богами, «сакральную историю». Что касается Египта, то, как мы еще увидим, вопрос о приложимости к нему понятий «миф», «мифологическое измерение» весьма проблематичен. Поэтому сама собой напрашивается мысль, что рядом с прилагательным «мифологическое» следует поставить еще одно — «речевое» (так как оно имеет более широкий смысл и его адекватность не нуждается в специальном обосновании). Египетский текст, от которого мы отталкивались при разработке нашей концепции трех измерений божественного мира, обобщает различные формы речевой артикуляции сути божества в понятии «имя». И в самом деле, это очень удачное обозначение языкового измерения. Сакральное являет себя в своем имени точно так же, как оно являет себя в своих культовых изображениях и «саморазвертываниях» (то есть космически-природных манифестациях). Вероятно, название имени следует считать

более древним и непосредственным способом создания (у себя или у другого человека) мысленного образа божества, нежели рассказывание историй. Во всяком случае, в культе и теологии египтян название божественных имен — будь то в простой форме перечисления («литании») или в более развитой форме гимна — играет огромную роль.

Египетская теория имени базируется на представлении о том, что между именем и его носителем наличествует сущностная связь. Имя — это определение сущности и своего рода девиз, как мы уже видели на примере тронных имен, которые цари принимали при восшествии на престол. Связь между «именем» и «сущностью» действует в обоих направлениях: все, что можно «вычитать» из имени, содержит информацию о сущности его носителя, а любое высказывание о той или иной личности может быть приложено к ней как имя. Получается, что египетское понятие «имя» включает в себя и то, что мы обозначаем термином «предикат».

Многое говорит в пользу предположения о том, что культовое произнесение божественного имени в Египте было первоначальной формой хвалебного гимна. Как бы то ни было, древнейшие сохранившиеся гимны состоят из литаний, представляющих собой повторяющуюся фразу-рефрен, в которую последовательно вводятся различные имена бога:

- (1) Да пробудишься ты в мире,
«Очистившийся», в мире!
Да пробудишься ты в мире,
«Хор Востока», в мире!
Да пробудишься ты в мире,
«Восточное ба», в мире!
Да пробудишься ты в мире,
«Хараhti», в мире!

Весьма характерной формой восхваления является «гимн с именной формулой»; никакой другой жанр не выявляет с такой отчетливостью особенности египетского понятия «имя» и его употребления. Принцип именной формулы заключается в установлении связи между богом (Б), действием (Д) и объектом видимой, как правило, культовой сферы (О). При этом О

истолковывается как имя бога — чаще всего посредством обыгрывания созвучий между словесными обозначениями Д и О. Нижеследующие примеры из Текстов Пирамид помогут читателю понять, о чем идет речь:

	Д	О
(2) Они (боги) побратаются с тобой в твоём имени «Святылище-сенут»;	побрататься (<i>сен</i>)	святылище- <i>сенут</i>
они не отвергнут тебя в твоём имени «Святылище-итерет»	отвергнуть (<i>тер</i>)	святылище- <i>итерет</i>
(3) Хор есть ба; он признаёт своего отца в тебе в твоём имени «ба-репит» («паланкин»)	быть ба (ба), признавать (<i>ит</i>)	ба-репит (паланкин)
Твоя мать Нут распростерлась над тобой в её имени «Шетпет»	простира́ться (<i>песеи</i>)	<i>шет-пет</i> (название местности)
(4) Хор оживил тебя в твоём имени «Уроженец Анеджа»	оживлять (<i>санх</i>)	восстанавли- вать целост- ность (<i>мех</i>)
Хор восстановил твою целостность посредством своего Ока в своём имени «Приношение богу»	уроженец <i>Анедж</i> (название местности)	приношение (<i>уахет</i>)
(5) Ты отдан своей матери Нут в её имени «Гробница»;	отдавать (<i>реди</i>)	<i>керсет</i> (гробница)
она обняла тебя в её имени «Саркофаг»;	обнимать (<i>инек</i>)	<i>керес</i> (саркофаг)
ты был доставлен к ней в её имени «Мастаба»	доставлять (<i>сиа</i>)	<i>иа</i> (надгробное сооружение, мастаба)

- (6) Хор поднял тебя поднимать барка-хену
 в его имени «Барка-хену»; (*фаи*)
- он несет тебя в его имени нести (*тени*) Зекери (Сокар)
 «Сокар»

Правила подобной процедуры ясны. В качестве «имен» могут использоваться культовые объекты (паланкин, барка, гробница и саркофаг), святилища, города; реже — действительные имена богов (Сокар, бог мемфисского некрополя) или даже космические области, как в нижеследующем тексте:

- (7) Для произнесения вслух:
- 626 О Осирис царь Тети,
 восстань, поднимись!
 Твоя мать Нут родила тебя,
 Геб очистил для тебя твои уста.
 Великая Девятка (богов) защищает тебя,
 она подчинила тебе твоего врага.
- 627 «Неси (*фаи*) того, кто более велик (*ур*), чем ты,—
 говорят они ему, —
 в твоём имени "Великая пила" (*Итефа ур*)
 (название святилища)!»
 «Подними (*тени*) того, кто более велик, чем ты,—
 говорят они ему,
 в твоём имени "Округ Тиса" (*Тени*)!"
- 628 Обе твои сестры, Исида и Нефтида, приходят к тебе,
 дабы исцелить тебя;
 ты — целостен (*кем*) и велик (*ур*)
 в твоём имени «Горькое озеро» (*Кем ур*).
 Ты — зелен* (*уадж*) и велик (*ур*)
 в твоём имени «Море» (*Уадж ур*).
- 629 Смотри, ты велик (*ур*) и кругл (*шен*)
 в (твоём имени) «Океан» (*Шен ур*).
 Смотри, ты окружен кольцом (*дебен*)
 в (твоём имени) «Кольцо, окружающее
 северные земли».

* То есть молод.

- Смотри, ты кругл и велик
в твоём имени «Великий круг заката»
(название водоема).
- 630 Исида и Нефтида защитили (*за*) тебя в Сиуте (*Зат*),
потому что ты — их владыка в твоём имени
«Владыка Сиута»,
потому что ты — их бог в твоём имени «Бог».
- 631 Они поклоняются (*дуа*) тебе, они не отдаляются (*уа*)
от тебя
в твоём имени «Борода бога» (*Дуау*).
Они соединяются с тобой, дабы ты не гневался
(*денедж*),
в твоём имени «Барка-денеджеру».
- 632 Твоя сестра Исида приходит к тебе,
ликуя от любви к тебе.
Она усаживается на твой фаллос,
дабы твоё семя вошло в неё —
острое (*сепед*) как «Сириус» (*Сепедет*).
Хор-Сопду рождается от тебя
как Хор, который пребывает в Сириусе.
- 633 Он будет полезен (*ах*) тебе
в его имени «(Дух) *ах* в барке-денеджеру».
Он защитит тебя в его имени
«Хор-защитник своего отца».

Некоторые эпизоды ритуала, который лежит в основе этого текста, с трудом поддаются реконструкции. Но мы и не будем пытаться их реконструировать, поскольку для нас важно разобраться в самом принципе, по которому строятся подобные тексты. А потому мы удовлетворимся несколькими суммарными комментариями. В тексте описывается царский погребальный обряд, точнее — как видно из текстологической истории заклинания — ночные церемонии, связанные с бальзамированием и мумификацией умершего. К трупу царя обращаются как к Осирису, служители же выступают под именами разных богов. Возвышение, на котором лежит труп, играет роль «Врага» (*Сета*); трупные выделения интерпретируются как водоемы, озера, моря, океаны. Кульминацией ночных ритуалов является оживление трупа, который должен зачать наследника престола

Хора (присутствующего тут же в лице реального принца-престо­ло­на­след­ни­ка). В этом тексте мы сталкиваемся с весьма своеобразным явлением: некая сфера, изначально относившаяся к культу и объединявшая жрецов, культовые объекты (барки, святилища) и действия (бальзамирование, мумификацию и пр.), подвергается семантическому преобразованию, то есть наделяется смыслами, заимствованными из далекой от нее сферы божественного мира. До нас дошли очень архаичные ритуалы (к примеру, связанные с ритуалом отверзания уст), которые не обнаруживают следов подобного преобразования. Отсюда со всей очевидностью следует, что оно было вторичным процессом и, скорее всего, происходило в правление III—V династий (ок. 2750—2500 гг. до н.э.). Именно тогда, с разделением сакрального мира на «здесь» и «там», сформировалась та концепция символической структуры сакрального, с которой мы сталкивались при рассмотрении культового и космического измерений и которую обозначили как «вселение».

В заклинаниях с «именной формулой» имя выполняет задачу установления связи между обеими сферами: культовой сферой «здесь» и относящейся к божественному миру сферой смыслов «там». Важно также знать, что, по большей части, эти «имена» вовсе не являются употребительными именами Осириса. Скорее их следует понимать как чисто ситуативные высказывания, как присвоенные на время роли. Ни Осирис, ни умерший царь нигде более не именуется «Горькое озеро» или «Святилище *-итерет*». Они носят эти имена только в ограниченных рамках конкретного ритуального действия. То, что в подобных текстах вообще упоминаются «имена», указывает на речевой характер отраженного в них феномена. Наряду с феноменами культовой и космической сфер (сфер, в которых являют себя сакральные силы) у египтян имелся еще и третий, специфически речевой феномен «имени». Само его наличие свидетельствует о том, что речи приписывалась особая власть устанавливать взаимосвязи, или, иными словами, свидетельствует о речевом характере измерения, в котором такие взаимосвязи конституировались. Характерно, что связи между непосредственно присутствующим и далеким сплетались из самого древнего и элементарного речевого материала — фонем. В подавляющем большинстве случаев «имя» и слово, обозначающее ритуальное действие,

созвучны, то есть имеют одну или несколько общих фонем. Сфера применения подобной «игры слов» в египетской культовой речи гораздо шире, чем у «именной формулы». Если последняя представляет собой феномен хотя и распространенный, но весьма специфический, то «игра слов» встречается повсюду, где культовые действия сопровождаются рецитациями, где речь вплетается в культовые действия и уже произошло обсуждавшееся нами выше «реформирование» ритуалов (посредством наделения их новыми смыслами, заимствованными из далекой божественной сферы). Изобилие словесных игр показывает, насколько осознанно египтяне — когда создавали заклинания, предназначенные для установления взаимосвязей между культовой и божественной сферами — работали с речью: а именно, с ее выразительной субстанцией (звучанием) и выразительной формой (структурой фонем). Такого рода работа со словом говорит о вере в возможности речи; о концепции речи, которая нам чужда, потому что мы научились видеть условность речевого знака. Мы и говорим об «игре слов», ибо для нас подобное обращение с речью есть изощренное, а чаще всего и забавное подчеркивание условности речевого знака, своего рода игра. В Египте же, наоборот, словесные игры используются там, где функция речи наиболее серьезна и ответственна — где речь является измерением близости к богу.

4.2 Сила «аху», присущая речи. «Просветление» как «сакральное истолкование»

«Гимны с именной формулой» относятся к жанру литургических рецитации, по-египетски называвшихся «просветлениями» (*саху*). Египетский термин *с-аху* представляет собой каузативное образование от корня *ах*, имеющего значение «сиять», «быть светлым», «быть духом». От этого корня происходит существительное *аху*, «сила сияния», «сила, которой обладает дух», по-преимуществу употребляемое в отношении силы слова. В термине «аху» содержится *in puse** целая теория речи — и достаточно пристально взглянуть в связанные с ним тексты,

* В сжатом виде, букв.: «(как) в орехе» (*лат.*).

чтобы эта теория предстала перед нами в развернутом виде. Конечно, здесь мы ограничимся суммарной ее реконструкцией, и то лишь в тех аспектах, которые имеют касательство к вопросу о речи как третьем измерении близости к богу.

Термин *аху* обозначает специфическую силу сакрального слова, понимаемого точно так же, как в известном определении «мифа», предложенном Густавом Меншингом: превращение сверхъестественного в нечто доступное для восприятия, в событие, имеющее временные и пространственные координаты, осуществляемое посредством слова, которое в силу этой своей функции является сакральным.

Высветить сакральный, то есть значимый в мире богов, смысл культовых (или космических) событий и действий могла только «сила сияния» божественного слова. *Аху*, присущая речи сила сияния, находится в ведении богов, прежде всего тех, что связаны со знанием — как Исида, Тот и Ра. Силой сакрального слова Исида и Тот отражают Врага и таким образом не дают остановиться круговращению Солнца; той же силой Исида излечивает заболевшего младенца-Хора и оживляет мертвого Осириса, Та же «сила сияния» используется в культовой речи, которую египтяне мыслили себе как язык богов.

Тот, кто захочет углубиться в историю тех заклинаний-«просветлений», которые — посредством «именной формулы» или словесной игры — разъясняют смысл культовых действий и объектов, должен обратиться (как с безупречной убедительностью показал Зигфрид Шотт) к заклинаниям, произносимым в рамках самих культовых действий, то есть к «драматическим текстам». Особенно это касается «именных формул», которые в большинстве своем возникли в результате трансформации «драматических» текстов. Драматический текст, составленный по схеме:

А обращается к В:

«Я принес тебе С».

Примечание: D (какой-то культовый объект) —

трансформируется в «именную формулу» так:

А приносит тебе С в твоём имени (или: в имени А) «D».

Например:

(8) (драматический текст)

Хор Осирису:

«Это— твердое око Хора, возьми его в руку!»

Примечание: Разбивание красных горшков.

(9) («просветление»)

Хор дал тебе свое твердое око,
он вложил его тебе в руку.

«Драматическими» эти культовые заклинания являются потому, что они произносятся как речи богов — жрецами, которые, выполняя те или иные культовые действия, играют роли соответствующих богов. Таким образом, сказанное в ходе культового действия слово есть слово божественное, сакральное, а потому оно обладает «силой сияния» и может «просветлить» потусторонний смысл происходящего в земном мире события. В подобных заклинаниях часто прибегают к игре слов. «Драматический папирус из Рамессеума» (13 в. до н.э.) содержит запись предположительно очень древнего коронационного ритуала, отрывок из которой мы приводим ниже, чтобы читатели лучше представили себе, о чем идет речь.

Весь папирус разделен на полосы изображений и текстов. В изобразительном поле, относящемся к той сцене, что нас интересует, мы видим фигуру человека с подписью: «жрец-чтец». Тут же написаны произносимые им слова: «Я принес нагрудную перевязь-кени». Итак, изображение относится к посюсторонней сфере ритуального действия. В соответствующем текстовом поле мы читаем:

(10) Случилось, что перевязь-кени

была принесена жрецом-чтецом. Это означает:

Хор, в то время как он обнимает своего отца
и обращается к Гебу.

ХОР ГЕБУ: «Я обнял (*кени*) моего отца,
который изнемог, чтобы он снова поправился {сенеб}».

ОСИРИС

ПЕРЕВЯЗЬ-КЕНИ

(БАХРОМА?)- СЕНЕБ

БУТО (город как мифическое место действия).

Речь смогла осуществить то, что не под силу изображению: она относится одновременно к обеим сферам, поту- и посюсторонней, поскольку описывает одно событие дважды — как происходящее и в той, и в другой, а два описания соединяет связкой «это означает», как бы ставя между ними знак равенства. Затем приводится драматическая реплика, которую следует произносить при совершении действия «принесение нагрудной перевязи-кени» и которая представляет собой перевод на «божественный язык» тех слов, что написаны рядом с фигурой жреца в изобразительном поле. В реплике обыгрываются названия культовых объектов «нагрудная перевязь-кени» и «бахрома(?)—сенеб» (частей царского облачения). При произнесении «божественной» фразы посюстороннее действие транспонируется в мир богов. При этом оно приобретает предысторию и перспективу дальнейшего развития. То, что «здесь» было простым действием, «там» становится событием. «Здесь» царю подносятся нагрудная перевязь и бахрома(?), «там» сын обнимает отца, который «изнемог», то есть умер, чтобы он «поправился», то есть вернулся к жизни. Действие «здесь» и событие «там» связаны особым отношением: они в символическом смысле актуализируют друг друга. Действие означает событие. Подобное отношение конструируется посредством речи. Эксплицитным образом — в комментирующем описании сцены (построенном по схеме: «случилось такое-то культовое действие — это означает такое-то событие в божественном мире»). ИмPLICITным — в реплике, которая мыслится как божественная речь, произносимая во время культового действия. Этот процесс известен в египтологии как «мифологизация ритуала», но я предпочитаю называть его «сакральным истолкованием».

Что касается «просветлений», то они возникают как своего рода выжимки из различных ритуалов. Эти заклинания представляют собой длинные связные «речи богов», имеющие отношение исключительно к божественному миру. В них не отражены культовые действия, и тематика ограничена событиями потустороннего мира, но зато последние суммируются и описываются более подробно, чем в «драматических» текстах. События божественного мира — а именно те, в которых центральным персонажем является умерший царь, — перечисляются или описываются для того, чтобы помочь этому самому

царю переместиться в божественную сферу бытия. Все добро, которое несут в себе такие события, должно обратиться на пользу адресата заклинания. В результате — в чем и заключается истинное значение египетского названия подобных заклинаний, представляющего собой, как говорилось выше, каузативное образование от корня *ах*, — он сам становится «сияющим светлым духом», «просветленным», то есть насельником божественной сферы бытия. Цель «сакрального истолкования» — выявление в культовом действии потустороннего, божественного смысла — достигается и в заклинаниях-«просветлениях», но только в них речь идет не об одном действии, а о многих, и все они сливаются воедино ради одного адресата. Так рождается жанр гимна-характеристики (статуса) умершего, восхваляющего последнего как члена многих божественных констелляций, который пользуется преимуществами своей принадлежности к каждой из них:

(11) Эгей! Эгей!

Поднимись, Тети,
возьми свою голову, собери свои кости,
соедини воедино части своего тела, отряхни
прах земной с плоти своей!

Возьми твой хлеб, который не плесневеет, твое
пиво, которое не скисает!

Тыходишь к дверным створкам,
не пропускающим подданных,
и тебе навстречу выходит Хенти-менутеф,
чтобы протянуть тебе руку.
Он препровождает тебя наверх, на небо,
к твоему отцу Гебу.

Он (Геб) ликует при твоём приближении,
он простирает к тебе руки,
он целует тебя, он сажает тебя к себе на колени,
он ставит тебя во главе нетленных духов.

Обладающие сокровенными укрытиями восхваляют тебя,
великие собираются вокруг тебя,
стражи встают на ноги (из почтения) пред тобой.

Стоит только сравнить этот заупокойный текст 3-го тыс. до н.э. с любым солнечным гимном Нового царства (написанным примерно на тысячу лет позднее), и сходство обоих текстов убедит нас в том, что принцип «просветления» был весьма характерен для египетской культовой поэзии:

(12) Привет тебе, Ра!

Хвала тебе, Атум,
при твоём прекрасном прохождении, о ты,
воссиявший и могучий!

Ты пересек небосклон, ты достиг земли, ты
соединился с небом в вечернем блеске.

Оба святилища страны являются к тебе в поклоне,
они возносят хвалу тебе день за днем.
Западные боги радуются твоей красоте,
обладающие сокровенными укрытиями молятся тебе,
великие присоединяются к тебе.

Они поют тебе (песню) «Остерегайся, земля!».

Жители горизонта — твои гребцы,
команда ночной барки везет тебя.

Они говорят «Добро пожаловать!» при приближении
Твоего Величества:

«Добро пожаловать, добро пожаловать, приходи в мире,
привет тебе, владыка неба, владыка Запада!»

Твоя мать Наунет обнимает тебя,
она видит в тебе своего сына,
«Владыку страха, великого и высокого».

Ты спускаешься, живой, к ночному небу.

Твой отец Татенен поднимает тебя,
он заключает тебя в кольцо своих рук,
чтобы ты преобразился и стал божественным в земле,
и передает тебя как «чтимого» Осирису.

Здесь «сакральному истолкованию» подвергается не культовое действие, но космическое событие (заход солнца), причем метод интерпретации, а отчасти и сами выражения, остаются такими же, как в рассмотренном выше заупокойном заклинании.

Действия адресата предстают в контексте событий божественного мира: его приветствуют западные боги, обнимает мать (тем самым признавая новоприбывшего своим сыном — то же значение имеет и отцовское объятие Геба в заупокойном тексте), поднимает отец. Солнечный гимн не описывает заход солнца, но «просветляет» его, то есть выявляет (таким же образом, как и заупокойный текст,— посредством присущей сакральному слову «силы сияния») потусторонний, божественный смысл события, происходящего в земной сфере бытия и доступного человеческому зрению.

Египетское представление о присущей сакральному слову «силе сияния» (которая позволяет увидеть в посюсторонних действиях события божественного мира и трансформирует земные вещи, наделяя их новой значимостью, связанной с потусторонней сферой смыслов) сначала находит выражение в «сакральном истолковании» отдельных ритуалов, а потом разворачивается в целый дискурсивный универсум культовой речи, охватывающий все заупокойные и храмовые литургии. Благодаря этой свойственной слову силе сияния божественный мир, при всей его потусторонности, делается доступным для человека, представимым, поддающимся изображению, а сама речь становится еще одним измерением близости к богу. Поскольку египтяне обладали понятием сакрального слова, они не воспринимали сакральное как нечто невыразимое — хотя, с другой стороны, произнесение сакрального слова, оперирование заложенной в речи «силой сияния» считалось возможным лишь при соблюдении строжайших условий. «Силой сияния слова» (*аху тетиу ра*) могли распоряжаться по своему усмотрению только боги, царь (в той мере, в какой он действовал как бог) и жрецы, которым царь делегировал свои культовые полномочия (когда они выступали в ролях богов и имели право пользоваться сакральным словом).

4.3 Сакральное слово и сакральное знание

В качестве отправной точки нашего анализа речи как особого измерения близости к богу мы избрали два египетских понятия: *аху*, «сила сияния», и *ран*, «имя». Сакральное, «просветляющее»

слово приоткрывает потустороннюю, божественную сферу значений, которая, будучи во всех отношениях выше земной действительности, объясняет эту действительность, придаст ей смысл. Египтяне вместо термина «значения» употребляли другое слово — «имена». Они имели в виду сакральные, тайные «имена» вещей и событий, без знания которых жрецы не могли пользоваться «силой сияния слова». Весьма характерной и, без сомнения, очень древней формой передачи таких имен является комментарий («то-то означает то-то»); наиболее широко он используется в Драматическом папирусе из Рамессеума. Комментарий фиксирует религиозное знание, касающееся двух областей: области видимых явлений и области значений, или «имен». Приведем еще один пример из того же папируса, чтобы читатели лучше поняли, о чем идет речь:

(13) Случилось, что царские посланцы поставили столб-*джед*;
это означает: Хор приказывает своим детям поставить
Сета ниже Осириса.

Приведенный выше текст-комментарий адресован жрецам; он не является «сакральным словом», ибо не предназначен для культовой рецитации. Рецитируются только драматические реплики, которыми обмениваются боги и которые имеют отношение исключительно к божественной сфере смыслов. Но, как правило, эти реплики построены так, что звучание использованных в них слов намекает на те или иные элементы культовой сферы. Так, в нашем примере Хор говорит «сыновьям Хора»:

(14) Сделайте так, чтобы один (Сет) вечно пребывал
ниже другого (Осириса)!

Слово *джед*, «вечно пребывать», заставляет вспомнить о столбе-*джед*.

Ту же структуру знания, относящегося одновременно и к видимым феноменам, и к их сокровенным значениям («именам»), мы обнаруживаем и в заупокойных текстах, назначение которых — обеспечение умершего сведениями, необходимыми для потустороннего путешествия. В таких текстах, как правило, сам умерший выступает в роли бога и, создавая себе особые

«имена», изощреннейшим образом переносит по частям свое тело в потусторонний мир:

(15) Мои голова— это коршун,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо;
мои виски — это звезды бога,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо;
мое темя — это (...) и Нун,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо;
мое лицо — это Упуат,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо;
мои глаза — это великие во главе гелиопольских *бау*,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо;
мой нос — это Тот,
поэтому я поднимаюсь и лечу на небо...

И прочее. Далее следует еще двадцать подобных идентификаций — вплоть до «подошв», которые отождествляются с двумя солнечными барками, и «пальцев на ногах», которые приравниваются к «гелиопольским *бау*». Однако прежде, чем попасть на небо, умерший еще должен предстать перед перевозчиком — и тот устраивает ему настоящий допрос:

(16)— О Смотриющий назад (весьма уместное обращение к сидящему на веслах перевозчику), разбуди для меня Акена!
— Кто это там говорит?
— Это я, любимый своим отцом, тот, кого любил еще отец моего отца. Это я, который будит для вас его (отца = Осириса), когда он спит. Это я, который ради вас присоединяет его голову (к туловищу); это я, который отверзает ради вас его уста (умерший представляется как Хор, который умеет и желает спасти от смерти своего отца Осириса). Разбуди для меня Акена! Смотри, я пришел.
— Зачем мне будить его ради тебя?
— Это он должен доставить мне паром, построенный Хнумом в устье извилистого канала.
— И это все, что ты можешь мне сказать, дабы я разбудил его ради тебя? Паром сломан, а тростника для него не найти!
— Тогда возьми только что выросшую шерсть из хвоста Сета (это— божественное соответствие отсутствующему

тростнику, его тайное имя. Когда имя произносится, желаемое сразу же появляется).

—А откуда возьмутся веревки для нее?

—А ты используй тот побег, что вырос в Верхнем Египте, — Хор связал его с побегом Парня из Омбо (Сета) в прекрасный день новогодия.

—А из чего сделают необходимый для него (парома) *мед-жам*?

—Из нижней губы Баби!

—А где достать нужные для него кожаные ремни?

—А ты прибегни к рукам Владычицы, пусть она сделает их!

И так далее. Одна за другой все части судна называются своими божественными именами, в результате чего, магическим образом, паром постепенно строится. При совершении переправы умерший должен еще суметь избежать ловчей сети, которую демонические божества натянули между небом и землей, чтобы улавливать (имеющие птичий облик) души умерших. Это тоже удастся ему лишь в том случае, если он будет знать тайные имена, то есть божественное значение, всех элементов сети и связанных с нею обстоятельств;

(17) (...)

Ведь я знаю имя места, где она вывешивается после рыбной ловли:

это — небесный берег, на который присаживается каждый бог.

Я знаю и имя места, где она хранится после рыбалки:

это — папирус в руке Осириса.

Я знаю также имена верхних поплавок и нижних грузил:

это — коленные чашечки Осириса и кончики пальцев Геба.

(...)

Я поднимаюсь на небо вместе с богами,
я произношу и повторяю божественные слова.

Так на основе принципа «сакрального истолкования» культовых действий складывается чудовищный по объему корпус знаний, своеобразная «научная дисциплина», в которую должен

быть посвящен каждый, кто намеревается общаться с богами: будь то царь, жрец или умерший. Потусторонний смысл, который и сообщает слову жреца, произносимому во время культового действия, «силу сияния» божественной речи, в устах умершего становится паролем, пропуском, позволяющим ему успешно миновать все опасные «заставы» потустороннего мира. Разумеется, мы лучше всего информированы о тех знаниях, которыми должен был обладать умерший: ведь свитки с записями этих сведений помещались в его гробницу, а из всех египетских памятников именно погребальные дары сохранились лучше всего. Однако мы не сумеем правильно оценить истинное религиозное значение такого знания, пока не поймем, что заупокойные тексты являли собою лишь отражение гораздо более обширного комплекса жреческой литературы, которая для нас потеряна: отчасти потому, что, ввиду сокровенного, сакрального характера «имен» и «божественных речей», они, возможно, передавались в основном изустно; отчасти же потому, что археологи не нашли ни храмовой библиотеки, ни архива или скрипториума — то есть ни одного такого учреждения, где, собственно, и происходила письменная кодификация сакральных знаний. Между тем, подобные «дома книг» и скрипториумы имелись во всех сколько-нибудь значительных религиозных центрах. Мы уже затрагивали эту проблему выше, когда говорили о космосе как об измерении близости к богу и о космографии как о литературном жанре, в котором кодифицировались и передавались знания о космических феноменах и проявляющихся в них действиях богов. Космографическое знание тоже дошло до нас через посредство гробниц, в форме погребальных приношений: точнее, благодаря царским гробницам Нового царства. Но как раз в данном случае мы располагаем свидетельствами, не оставляющими никакого сомнения в том, что подлинным контекстом такой литературы и такого знания был солнечный культ.

Египетский мир богов — это не то, во что верят, но то, что знают; знают как имена, процессы, действия, события, которые простираются над миром видимых феноменов культа и природы (сакральном не в непосредственном, а только в символическом смысле) и объясняют этот видимый мир, наделяют его смыслом, сакральностью, одним словом, «просветляют». Подобное знание делает умершего неуязвимым, а жреца

очищает, наделяя способностью общаться с богами и пользоваться «силой сияния, которая на его устах». Знание связано с речью и ее культовым употреблением. Комментарий в Драматическом папирусе из Рамессеума раскрывает жрецу связь между словами, которые он должен произнести, и действием, которое он совершает или сопровождает своими словами. Космографии описывают космический процесс круговращения Солнца, дают его «сакральное истолкование», выявляют сакральный смысл — для того, чтобы жрец мог сопровождать этот процесс ежечасными рецитациями. Произнося гимны, жрец способствует успешному свершению круговращения Солнца — тем, что он, обладая знанием потусторонних значений, силой сияния своего слова выявляет сакральный смысл видимых феноменов.

Речь как измерение близости к богу подразделяется на два аспекта: «знание» и «произнесение вслух». Если в культовом измерении боги обнаруживают свое присутствие как культовые статуи, владеющие земельными угодьями, а в космическом измерении — как природные явления, то в речевом измерении они выступают как «имена», как объяснительный «текст», стоящий за миром видимых феноменов и наделяющий его смыслом. К этому представлению мы еще вернемся, ибо оно сыграло огромную роль в развертывании теологического дискурса. О богах рассказывают, что они вышли «из уст» Бога-Творца, что они суть имена, которыми он назвал части своего тела. Согласно египетской теологии творения, смыслообразующий «текст», то есть речевой акт Бога-Творца, предшествовал возникновению мира видимых феноменов, который сам по себе лишен смысла. Подобные воззрения вполне соответствуют духу того характерного для мифологического мышления «платонизма», к которому привлек внимание исследователей Мирча Элиаде.

4.4 Речь и личность

В той мере, в какой связующий «текст», наделяющий смыслом мир видимых феноменов, принимает форму истории, а роль в этой истории отдельного бога становится настолько ощутимой, что обретает значимость судьбы, явление, которое мы описывали с разных точек зрения как «мир богов», «сакральное слово»,

«сфера смыслов» и пр., приближается к тому, что мы называем мифом. Определить эту меру нарративной связанности отдельных элементов — таких как процессы, действия, события — очень трудно. Тексты, имеющие отношение к потусторонней сфере и составленные либо в комментирующей или описательной форме сакрального знания, либо в драматической форме сакральной речи, ничего не рассказывают. Лишь очень постепенно в рамках религиозной литературы развивается повествовательная (т. е. предназначенная для рассказа) форма, в которой отдельные события предстают как эпизоды объемлющей их нарративной целостности, мифа. Конечный и высший пункт этого развития отмечен греческим текстом: мифом об Осирисе в записи Плутарха. Конечно, мы вправе предположить, что мифы передавались главным образом посредством устного предания, а письменные тексты только отталкиваются от того или иного мифа, цитируют его или намекают на его сюжет. Однако ввиду большой древности таких памятников, как Тексты Пирамид, Тексты Саркофагов или Драматический папирус из Рамессеума (восходящих к началу 3-го тыс. до н.э.), мы должны считаться и с другой возможностью: что мифы в Египте изначально отсутствовали и сформировались лишь постепенно. Быть может, обе гипотезы соответствуют действительности; во всяком случае, они никоим образом не исключают одна другую.

О мифе и его функциях мы имеем ясные, дифференцированные и подтвержденные эмпирическим путем представления. Мнения же о том, что, в соответствии со второй гипотезой, должно было предшествовать мифу, у нас до сих пор вообще не сложилось. Поэтому египетские тексты могут иметь огромное значение для религиоведческих исследований — если мы перестанем искать в них фрагменты, *membra disjecta**, готовой мифологической системы и вместо этого подойдем к ним совсем с другой стороны, как к *праформам* мифа. В чем же состояли смысл, функции и достижения подобных праформ, которые запечатлевали не истории, но события; не судьбы, но роли? И как описать эти до- или паранарративные формы? Если мы, начав с самого очевидного и наилучшим образом документированного примера, соберем все упоминания Осириса в заупо-

* Разъединенные члены (единого организма) (*лат.*).

койных текстах Древнего царства, то окажется, что центральным смысловым ядром этого комплекса документов является констелляция, в которой Осирис играет роль «мертвого отца», а Хор — роль «живого сына». Ясно, что в данном случае мы имеем дело с транспозицией в мир богов, то есть с «сакральным истолкованием», изначальной и самой фундаментальной констелляции заупокойного культа. Особенность этой вторичной констелляции (можно также сказать: ее функция или ее достижение) состоит в том, что она относится и к земному, и к потустороннему миру. Именно поэтому она становится основной моделью культа вообще.

(18) Пробудись, пробудись, о отец мой Осирис!
Я твой сын, любящий тебя,
я твой сын Хор, любящий тебя!
Смотри, я пришел, чтобы принести тебе то,
что он (Сет) отнял у тебя.

С такими словами заупокойный жрец подносит умершему хлебную жертву. При этом умерший играет роль Осириса, жрец — роль Хора, а жертвенный дар — роль «Ока Хора», которое Сет отнял у Осириса, а Хор должен был, в свою очередь, отобрать у Сета, чтобы вернуть законному владельцу. Отсылка к божественной констелляции придаст культовому действию новый смысл, превращает его в акт возмещения: жертвенный дар становится возвращением похищенного, символом жизненной силы, которую сын-мститель вновь отвоевывает у убийцы своего отца. Подобные слова произносятся и при приношении смокв, в ритуале кормления статуи:

(19) Осирис Унас, возьми Око Хора,
которое тот спас из руки Сета.

Реститутивное значение имеют и те слова, с которыми жрец в царском коронационном ритуале «приносит нагрудную перевязь-кени» (Драматический папирус из Рамессеума):

(20) Я обнял моего отца,
который изнемог, чтобы он снова поправился.

В подобных изречениях исследователи всегда видели «мифологические цитаты», намеки на историю, которая в общих чертах, по их мнению, соответствовала той, что три тысячи лет спустя была записана Плутархом. Однако, если мы возьмем за отправную точку само действие, которое сопровождалось такими текстами и получало в них сакральное истолкование, нам не покажется, что некий текст подвергся сокращению и порче, скорее у нас сложится обратное впечатление: что действию был придан расширенный смысл. Жертвенный дар становится «возмещением». Это первое преобразование влечет за собой дальнейшее расширение смысла. Возмещение предполагает потерю. Тем самым задаются главные роли:

- получатель жертвенного дара, который прежде его утратил;
- злодей, виновник этой утраты;
- мститель, возмещающий утраченное.

Под «утраченным» имеется в виду жизненная сила. И так, «получатель» жертвы — умерший, и жертвенный дар возмещает его жизненную силу. «Злодей» — персонификация причины смерти, нечто вроде «козла отпущения», наказание которого заставляет отступить саму смерть или, во всяком случае, устраняет причиненное ею нарушение и позволяет вернуть случившееся в рамки существующего осмысленного порядка вещей. В описанной констелляции «получатель» и «мститель» связаны между собою как (мертвый) отец и сын, а «злодей» противостоит им, являясь в то же время братом отца. Поэтому я назвал ее «гамлетовской констелляцией» — не в смысле генетической зависимости сюжета «Гамлета» от древнеегипетского мифа (хотя последний, благодаря Плутарху, был хорошо известен ренессансной Европе), а только в смысле отразившейся в ней культурно-антропологической ситуации. В свете этой констелляции египтяне интерпретировали не только почти все ритуалы заупокойного культа. Мы уже видели: умерший, который хочет попасть на небо, представляется не желающему ему помочь перевозчику как сын, явившийся, чтобы исцелить смертельную рану отца. Но главное, в роли сына выступает сам царь — причем, если сначала он играет ее в культе своего умершего отца, то есть царя-предшественника (в культе, который в эпоху Древнего царства был господствующим), то позже сфера действительности этой роли распространяется на весь мир богов. В Египте

культ, как мы неоднократно отмечали, был царской монополией: соответствующие полномочия царь лишь частично делегировал жрецам. Так вот, выполняя культовые действия, царь (или замещающий его жрец) выступал в роли сына, а весь мир богов мыслился как его отцы и матери.

Уже этот пример, как мне кажется, достаточно ясно демонстрирует смыслонаделяющую функцию констелляций. В свете констелляций, подобных только что описанной констелляции (мертвого) отца и сына, обретали смысл обширные сферы действия; иначе говоря: в ту раннюю эпоху социальные действия объяснялись теми, кто их совершал, как констелляции. Сказанное относится не только к ритуальным действиям, но к действиям вообще — в той мере, в какой они осознавались как значимые. Так, царь XXV династии (ок. 700 г. до н. э.), родившийся в Напате (Нубия), описывает и увековечивает прибытие своей матери в Египет в свете констелляции Исиды — Хора:

(20) Она же пребывала в Нубии,
сестра царя, сладостная любовью;
мать царя Ибала, да живет она!
А я удалился от нее,
будучи еще юношей двадцати лет,
когда отправился с Его Величеством в Нижний Египет.
И теперь она поплыла на север,
чтобы увидеть меня вновь по прошествии многих лет.
Она нашла меня, (сидящего) в (двойной) короне
на троне Хора,
уже после того, как я принял венцы Ра:
обе налобных змеи соединились с моим челом,
и все боги творили защиту моей плоти.
Тогда возликовала она вне всякой меры, увидев красоту
Его Величества,
как Исида, когда та увидела сына своего Хора,
коронованного на троне его отца,
(того Хора,) который когда-то был младенцем в
соколином гнезде Хеммиса.

Тогда склонили Верхний и Нижний Египет и все чужеземные страны главы свои перед этой царицей-матерью.

Они радовались безмерно,
великие и малые вместе,
они громкими возгласами приветствовали эту царицу-мать
и говорили:

Исис зачала своего сына Хора,
а царица-мать ныне соединилась со своим сыном,
царем Верхнего и Нижнего Египта Тахаркой,
да живет он вечно,
которого любят боги (и богини).
Ты будешь жить вечно —
по приказу отца твоего Амуна,
могущественного бога, который любит того,
кто любит его;
который знает того, кто предался ему;
который дал, чтобы твоя мать воссоединилась
с тобой в мире
и чтобы она увидела красоту, которой он одарил тебя.
Ты, царь могучий, жив и здоров,
как Хор жив ради своей матери Исиды,
и ты будешь пребывать коронованным на троне Хора
вечно-бесконечно.

От Пиопи I, жившего примерно на полторы тысячи лет раньше Тахарки, до нас дошла алебастровая статуэтка, которая изображает царя сидящим на коленях его матери и намекает — иным образом — на ту же констелляцию. Как правило, центральные констелляции египетского мира богов могли быть представлены — и действительно представлялись — не только словесными, но и изобразительными средствами. В одной надписи Сети I (ок. 1300 г. до н. э.) царь описывает декоративное убранство «капеллы», которую он воздвиг для своего умершего отца Рамсеса I:

(22) Его мать находится рядом с ним, не оставляет его;
те, которые покинули этот мир раньше него,
собрались перед ним.
Любимый брат царя стоит напротив него;
я, его сын, сохраняю живым его имя.
Мать бога — ее руки обнимают его как руки Исиды,
когда она соединилась с их отцом.

Все его братья и сестры на своих местах,
он радуется, будучи окруженным своей родней.

Изображения могут быть переведены в слова; те и другие имеют общую тему — констелляции. Мы уже описывали структуру сакральной, то есть «обладающей силой сияния», речи: как разделение и координирование сферы видимых феноменов и сферы смыслов. Теперь, используя понятие «констелляция», мы можем наполнить эту абстрактную схему конкретным содержанием. То, что артикулирует и актуализирует сакральное слово, есть не что иное, как констелляции: именно они наполняют действия смыслом. Жанр «просветлений», развившийся из коротких реплик богов, которые произносились в ритуале, по сути, просто «переводит» констелляции в речь, «проговаривает» их — а умерший, силою свершаемых над ним ритуалов, вводится в эти констелляции и обретает способность действовать в их рамках. Это можно проследить, к примеру, по цитированному выше заклинанию 373 из Текстов Пирамид (11), в котором повествуется о констелляции Осириса (умершего сына) — Геба (потустороннего отца), а также об обряде признания отцом своего новорожденного сына (Геб совершает обряд, сажая ребенка себе на колени и целуя его). Следующий эпизод — официальная церемония признания; она также протекает в рамках особой констелляции, весьма типичной и описанной в сходных выражениях в популярном гимне заходящему Солнцу (см. выше, текст 12). Заклинание, которое приводится ниже, тоже типично — но в нем изображение умершего «сориентировано» на *целый ряд* важнейших констелляций:

(23) О царь Пепи,
отправляйся туда, чтобы стать «просветленным» (*ахом*),
чтобы получить власть как бог,
как наместник Осириса!
На тебе твоя корона-*веререт*,
тебя венчает твоя корона-*мизут*;
твое лицо обращено вперед,
восхваления (в твой адрес) предшествуют тебе.
Божественная свита следует за тобой,
вельможи бога шествуют впереди;

они поют: «Бог идет, Бог идет,
царь Пепи восходит на трон Осириса;
это тот дух-ах: из Недита,
могущественный из Тиса».
Исида заговаривает с тобой,
Нефтида зовет тебя по имени,
просветленные подходят к тебе, склоняясь,
они целуют землю у твоих ног
из страха перед тобой, о Пени,
(распространившегося) в городах Сиа.

Ты поднимаешься к твоей матери Нут,
дабы она взяла тебя за руку,
дабы она указала тебе путь к горизонту,
к тому месту, где пребывает Ра.
Врата неба распахиваются перед тобой настезь,
врата прохладной небесной воды открываются
перед тобою.

Ты находишь Ра там, где он стоит, ожидая тебя.
Он берет тебя за руку
и препровождает тебя к обоим святилищам неба.
Он сажает тебя на трон Осириса.

Подобные тексты имеют двойной смысл: с одной стороны, они связаны с ритуальным событием, которое «просветляют», то есть объясняют (в последнем процитированном тексте речь, возможно, идет о процессии с саркофагом или со статуей умершего, в заклинании 373 — о подношении жертвенных даров); с другой стороны, они описывают конstellляции божественного мира. Сейчас нас больше интересует второй аспект. Тексты изображают умершего как носителя ролей в конstellляциях божественного мира, как объект, на который направлены божественные действия, короче — как личность; причем «личностное бытие» здесь понимается в смысле полной включенности в «сферу своих» (я прибегаю к термину, который ввел, когда рассматривал «локальное измерение» религии, то есть то измерение, в котором Бог существует в качестве владыки храма). Личностные характеристики и включенность в социальные конstellляции теснейшим образом связаны между собой.

«Просветления» «строят» потустороннюю личность умершего, описывая те конstellляции, в которые он, пассивно или активно, вступает (оказывается включенным), — точно так же, как другие тексты «создают» паром или сеть путем перечисления божественных «имен» их составных частей.

Следует отметить один важный факт: во всех текстах, связанных с умершим, его трупом, его мумией, его саркофагом или его статуей, «строится» не человеческая личность, а личность бога. В том «сакральном истолковании», которое «просветляющие» заклинания дают посюсторонним культовым событиям, переход умершего из мира живых в могилу, в некрополь, в мир мертвых, изображается как восхождение на небо, а личность умершего, распавшаяся в момент его кончины, конструируется заново — по уже как личность бога, чьей социальной сферой отныне будет являться божественный мир, точнее, его конкретные конstellляции.

В истории египетских погребальных ритуалов можно выделить ступень, которая наверняка предшествовала распространению принципа «сакрального истолкования». На этой ступени умерший царь не становился новым богом, новым членом божественного мира, но забирал с собой в могилу — чтобы создать там «сферу своих» — окружавших его при жизни вельмож. Соответствующее такому обычаю понятие личности явно старше тех текстов, которые дают «сакральное истолкование» ритуалов и в этой связи впервые упоминают конstellляции божественного мира. Многие говорят за то, что мир богов, которые мыслятся как личности и связаны друг с другом «конstellлятивными» отношениями (то есть классическая форма египетского политеизма), возник в период формирования египетского государства, в первой половине 3-го тыс. до н.э. Свидетельствами о предшествующей, «доличностной» фазе египетской религиозной истории мы не располагаем. Построение каких-либо гипотез по этому поводу не входит в задачи настоящего исследования. Важно одно: появление богов-личностей, то есть персонализация и антропоморфизация египетского понятия «бог», знаменовало рождение политеизма. Как личность бог нуждается в «сфере своих». Он становится личностью только в силу своей включенности в конstellляции. Бог как личность не мыслится вне связей с другими богами. Осирис является самим собой

только потому, что существуют Хор и Сет: ведь он — «мертвый отец». Каждая новая констелляция — с Исидой и Нефтидой, с Гебом и Нут, с Солнечным богом — обогащает его образ (и ничто иное, помимо новых констелляций, обогатить этот образ не может!). Сказанное относится также ко всем другим божествам — в той мере, в какой они воспринимаются как личности.

Последнее ограничение кажется мне очень существенным. Личностные характеристики — лишь один из аспектов божества. Религиозная история знает множество представлений о нуминозной силе и форм опыта общения с нею, никак не связанных с понятием личности. Тот факт, что многие египетские божества изображаются в виде животных, растений или фетишей, заставляет предполагать наличие в далеком прошлом некоей до-антропоморфной (а следовательно, вероятно, и доличностной) фазы «построения» образов нуминозных сил. Если смотреть на эту проблему в перспективе религиозной истории, то представление о боге как о личности оказывается *открытием* человечества, причем открытием достаточно поздним, как подчеркнул голландский исследователь религиозной феноменологии Г. ван дер Леув, сказавший знаменитые слова: «Бог-позднее порождение религиозного развития». Как бы то ни было, в приложении к египетскому материалу мне представляется более уместным приписывать личностные характеристики не самим богам, но «измерениям близости к богу», точнее, одному конкретному измерению — речевому. Личностные характеристики — это не суть божества, но лишь один из его аспектов: а именно, тот аспект, благодаря которому бог «достижим» для речи. Именно в ходе словесного истолкования нуминозной реальности боги обретают личностные контуры; формирование божественной личности происходит в речевом плане, который сам по себе тройственен: он объемлет речи о богах, речи, обращенные к богам, и речи, которыми обмениваются боги. Все три вида речей возможны только в рамках констелляций. Если действительно — а такая идея не перестает выдвигаться в научной литературе — египетскому классическому политеизму предшествовал «первобытный монотеизм», то он должен был быть «немым», не связанным с речью. Говорящий и реагирующий на речи бог — это бог, обладающий личностью; обладать

личностью — значит быть включенным в «сферу своих», то есть в констелляции божественного мира.

Преимущество предложенной здесь гипотезы заключается в том, что она избавляет нас от необходимости объяснять факт изменения представлений о божестве таким образом, будто боги вначале были безличностными «силами», а потом, в ходе некоего эволюционного процесса, обрели личностные характеристики и превратились в «богов» в полном смысле этого слова. Разумнее предположить, что личностные характеристики — один из аспектов божества, который развивается тем сильнее, чем более религия приобретает дискурсивный характер и чем увереннее сами боги «берут слово» в развертывающемся универсуме религиозного дискурса. Личностные характеристики богов — функция речевого измерения близости к богу, в то время как сущность богов отнюдь не укладывается в рамки этого измерения. Личностные характеристики богов — это аспект их доступности, их «коммуникабельности».

4.5 Речь, смысл и действие

То, что говорилось в предыдущем разделе о взаимосвязи между речью и личностными характеристиками, я хотел бы теперь дополнить, включив в эту цепочку понятие действия. Бог является личностью не только потому, что, разговаривая, объясняет себя и создает условия, при которых ему можно что-то объяснить, но и потому, что действует. И уже представление о действующем боге с необходимостью предполагает включенность этого бога в констелляции «сферы своих». Такую взаимосвязь удобно продемонстрировать, обратившись к группе текстов, в которых, в отличие от рассматривавшихся до сих пор Текстов Пирамид и ритуальных надписей, речь идет не о царе, играющем роль бога, но о настоящем боге: к гимническим (литургическим) и космографическим описаниям круговращения Солнца. Эти тексты являются «сакральным истолкованием» космических феноменов суточного цикла (которые воспринимаются как результат круговращения Солнца вокруг земли) — точно в том же смысле, в каком «драматические тексты» и «просветления» представляют собой «сакральные истолкования»

религиозных ритуалов и предметов культа. Указанная аналогия не только позволяет, но, можно сказать, вынуждает нас рассматривать то понятие личности, которое мы проанализировали на примере ритуальных и заупокойных текстов, и саму процедуру «сакрального истолкования» как фундаментальные, структурообразующие черты египетской концепции божества, характерной для речевого измерения.

О том, как в солнечных гимнах и космографических текстах изображаются космические события, входящие в понятие «круговращение Солнца», говорилось выше (см. раздел 3.2.2). То, что мы узнали, можно свести к простой формуле: эти события изображаются как действия. Действие же, подобно речи (и в силу своей связи с речью), является одновременно социальным и семантическим феноменом. Действие должно иметь смысл, и этот смысл должен распространяться в социальной среде. Поэтому действие предполагает наличие в реальности социальных и семантических координат. Действие, как правило, совершается с оглядкой на партнеров, в некоем коллективном смысловом горизонте, сформированном общими целями, ожиданиями и ценностными ориентациями. Социальной средой (социальным «измерением») божественных действий является, по классическим египетским представлениям, мир богов. Партнерами по действию оказываются те боги, которые связаны с совершающим действие богом (в нашем случае с Солнечным богом) «констеллятивными» отношениями. Так, однако, бывает не всегда. Боги могут совершать действия, направленные и на человеческий мир. В первую очередь, сказанное касается именно круговращения Солнца. Кажется, раз уж этот процесс интерпретируется как божественное действие, а именно действие Солнечного бога, вполне логично было бы связать его с миром людей. И действительно, такая связь тематизируется во множестве египетских гимнов, посвященных Солнцу. Самые значительные из них, прежде всего амарнский гимн Эхнатона, достаточно широко известны. Несколько отрывков из этих произведений мы цитировали в разделе 3.2.1 — в качестве примеров такого «прочтения» природы, при котором в естественных феноменах видятся проявления божественной творческой воли. Сейчас, однако, настало время уточнить: подобное «прочтение», предполагающее представление о Солнце как об одиноком

боге, который, двигаясь по своей (пролегающей вдали от земного мира) траектории, один совершает работу круговращения, диаметрально противоположно концепции, относящейся к «имплицитной теологии» и лежащей в основе всех традиционных солнечных гимнов. Монотеистическая теология Амарны продолжает традицию «эксплицитной теологии», которая задолго до Эхнатона далеко отошла от классической концепции круговращения Солнца; фараон же, со свойственной ему радикальностью и нетерпимостью, лишь довел до логического конца давно назревшее противоречие.

Сейчас, напротив, нас интересует традиционная, классическая концепция круговращения Солнца, и я хотел бы вкратце объяснить ее суть. Круговращение Солнца интерпретируется как последовательность действий, совершаемых в рамках сменяющихся друг друга констелляций божественного мира. Так же, как умерший в «просветлениях», Солнце в солнечных гимнах далеко не всегда выступает в качестве действующего лица. Во многих констелляциях оно играет пассивную роль: утром рождается, затем его приветствуют, выкармливают, молятся ему, обнимают его; вечером его встречают, вновь обнимают, тянут бечевой его барку по подземному миру, снова обращаются к нему с молитвами. Активные роли в этих констелляциях исполняют: утром — мать, которая рождает его (небесная богиня Нут), кормилицы, небесные почитатели, прежде всего «солнечные обезьяны», молящиеся ему, а также другие боги, время от времени принимающие участие в событиях; вечером — мать, заключающая его в свои объятия, шакалы, тянущие его барку по подземному миру, жители подземного мира, которые молятся ему. Однако Солнечный бог не остается совершенно пассивным — напротив, все эти действия, даже рождение, подразумевают некое участие самого бога, его благотворное действие, которое, как правило, выражается глаголом в непереходной форме: «ты восходишь», «ты возникаешь», «ты появляешься», «ты сияешь», «ты заходишь», «ты причаливаешь». Между этими интранзитивно-пассивными (если оценивать их, имея в виду Солнечного бога) фазами круговращения вклиниваются фазы, по преимуществу активные: пересечение небосвода и путешествие по подземному миру. Пересекая небосвод, то есть совершая дневное путешествие, Солнечный бог оказывается вынужденным

вступить в антагонистическую констелляцию со своим врагом, персонифицирующим враждебные силы, «притяжение хаоса» в борьбе с которыми — каждый раз заново — приходится утверждать установленный при сотворении мира космический порядок. (Правда, этот змееобразный враг Солнца имеет весьма ограниченный набор личностных характеристик.) В только что описанную антагонистическую констелляцию вступают боги-помощники Солнца, которые также сражаются с его врагом, а затем в нее включается самая обширная из всех мыслимых констелляций, мир богов в целом, — чтобы восславить триумф Солнечного бога над драконом хаоса:

(24) Небо ликует, земля в радости,
боги и богини свершают праздник
и воздают хвалы Ра-Хараhti,
когда видят его, воссиявшего в собственной барке
после того, как он своим натиском сокрушил врага.

В ходе ночного путешествия, этого *descensus ad inferos**, Солнечный бог оказывается в одной констелляции с жителями подземного мира, просветленными умершими. Его свет и, главным образом, его слово пробуждают жителей подземного мира от смертного сна и позволяют им стать частью жизнотворного порядка, порождаемого движением Солнца. Однако при этом и сам бог проходит через форму существования просветленного умершего; он на своем примере показывает, как можно преодолеть смерть. Ибо в потаенных глубинах ночного подземного мира — самой таинственной из всех констелляций — он воссоединяется с Осирисом (то есть сын воссоединяется с «мертвым отцом», *ба* воссоединяется с трупом) и в этом воссоединении обретает силу для нового жизненного цикла.

Прежде чем я попытаюсь сформулировать принцип, по которому строятся подобные описания космических процессов, я хотел бы еще раз представить читателю несколько примеров самих этих описаний. Я начну с двух солнечных гимнов, которые дополняют друг друга, поскольку в одном кратко рассказывается о вечерней и ночной фазах движения Солнца, а в

* Нисхождения в преисподнюю {лат.}.

другом — об утренней фазе. Тем не менее, главной темой обоих гимнов является восход, ибо они обращены к восходящему Солнцу:

	Фаза	Констелляция
(25) Приветствие тебе, Ра, при твоём восходе, Атум, при твоём прекрасном заходе! Ты появляешься и начинаешь сиять на спине твоей матери, явившись как царь Девятки богов.	Утро	Мать Девятка богов
Нут приветствует тебя, Маат обнимает тебя непрерывно. Ты пересекаешь небосвод с радостным сердцем, Море ножей успокоилось. Мятежник повержен, его воинство связано, Нож перерезал его позвоночник.	Полдень	Мать Дочь Враг
Ра плывет с попутным ветром, барка-месекет уничтожила того, кто на нее напал. Жители Юга и Севера тянут твою барку на веревках, Жители Запада и Востока молятся тебе.	Вечер	Барка
(26) Приветствие тебе, Ра, при твоём восходе, Амун, сила богов!	Утро	
Ты восходишь и освещаешь обе земли! Ты пересекаешь небосвод в мире,		

твое сердце радуется в барке-манеджет.	Полдень	Барка
Ты плывешь мимо песчаного берега Моря ножей, твои враги повержены.		Враги
Ты появляешься в Доме Шу, ты заходишь на западном горизонте.	Вечер	
Твое Величество обрело достоинство старости, и руки твоей матери обнимают тебя, защищая.		Мать

Теперь — два отрывка из космографического сочинения («Книги ночи»), представляющие собой описания захода и восхода Солнца:

(27) Вживе заходит Величество этого бога,
распространяя свет и рассеивая тьму.
Врата неба отверзаются на Западе,
факел гасят в земле.
Команда хватается за бечеву божественной барки.
Боги подземного мира возносят приветственные кличи.—
Прибытие к первым вратам, (именуемым) «Госпожа
страха».

(...)

(28) Выхождение из подземного мира,
вступление на борт утренней барки,
пересечение Праокеана в час дня, (именуемый) «Зрящий
совершенство своей госпожи».

Превращение в Хепри,
восхождение к горизонту. Вхождение в рот,
выхождение из влагалища.
Воссияние в отверстых вратах Страны Света в час,
(именуемый) «Позволяющий воссиять совершенству Ра»,
чтобы творить пропитание для людей, для зверей и всех
ползучих тварей, которых он создал.

Итак, принцип, лежащий в основе подобных описаний космических феноменов, заключается в интерпретации процессов как действий. Смысл такой процедуры раскрывается при сопоставлении интересующих нас текстов с заупокойной литературой. Точно так же, как там «просветляется» переход умершего в потусторонний мир, здесь «просветляется» круговращение Солнца. Как там умерший, так здесь Солнечный бог изображается включенным в различные конstellации «сферы своих», а божественная полнота его (Солнца) личностных качеств проявляется в действиях, которые совершаются в рамках этих конstellаций — им самим или по отношению к нему. Космографии комментируют, а гимны просто перечисляют космические феномены таким образом, что возникает картина единого цикла событий, происходящих в мире богов. Сакральный смысл этих событий в космографиях излагается в виде детально разработанной системы знаний, гимны же как бы резюмируют его в коротких строфах, почти всегда соотнесенных с «фазами» круговращения Солнца.

Уже само разложение непрерывного космического процесса на три дневные фазы и четвертую ночную кажется вмешательством разума в «сырой материал» космических явлений, попыткой формального упорядочения опытных данных, внесения в них какого-то смысла. Такое впечатление, однако, неверно. Представление о фазах круговращения Солнца, очевидно, бытовало в Египте с древнейших времен, глубоко укоренилось в сознании и, что очень важно, распространилось задолго до возникновения религиозного дискурса (гимнов и космографии). Для египтянина день состоит из трех частей, точно так же, как год — из трех сезонов. При переходе от одной части дня к другой Солнечный бог меняет свое имя и свой внешний облик. Солнце, как оно само характеризует себя в одном из магических текстов, есть

(29) Хепри утром,
Ра в полдень,
Атум вечером.

Будучи Хепри, Солнце имеет облик скарабея; превращаясь в Ра, оно становится мужчиной с головой сокола; в Атуме же сочетаются мужское тело и голова барана. Одновременно Хепри

является ребенком, Ра — зрелым мужем, а Атум — стариком. Правда, это уже элементы теологического истолкования. Само же деление солнечного пути на фазы явно относится к разряду естественных феноменов, которые теология принимает как данность и лишь пытается объяснить. Такой вывод можно сделать хотя бы уже потому, что амарнская религия, представляющая собой полную противоположность традиционной теологии круговращения Солнца, не пытается опровергнуть представление о фазовой структуре его движения. Итак, фазовое деление суточного цикла старше теологии; ко времени возникновения последней оно уже воспринималось как часть той видимой реальности, которую теология должна была наделить смыслом, дав ей «сакральное истолкование».

Решающим моментом в таком толковании суточных фаз, в наделении их религиозным смыслом, явилось то обстоятельство, что их стали интерпретировать в драматическом духе: как события в мире богов, как комплексы активных взаимодействий в рамках божественных констелляций. Именно против констеллятивной структуры направило свой главный удар оппозиционное по отношению к традиционной теологии амарнское движение, и это — несомненное подтверждение основополагающего значения констелляций в картине мира, созданной традиционной теологией. Констелляции, в рамках которых разыгрывается «драма» круговращения Солнца, целиком принадлежат миру богов. Люди, животные и растения — то есть видимая природа, все то, что изображено на прославляющих Солнечного бога «рельефах времен года» в «палатах мира» солнечных святилищ (см. раздел 3.2.1) и о чем так настойчиво повествуют солнечные гимны, принадлежащие к оппозиционной теологической традиции, — в традиционных, классических описаниях круговращения Солнца начисто отсутствуют. Даже «солнечные обезьяны» и «шакалы» являются жителями иного мира. Тем не менее, в глазах египтянина эти картины действий, нарисованные создателями гимнов и изображающие различные фазы круговращения Солнца, имели непосредственное отношение к его собственному миру. Я употребляю слова «картины» и «нарисованные» не только потому, что подобные гимны читаются, как описания картин, но и потому, что в теснейшей взаимосвязи с этими текстами выстраивался особый мир

художественных изображений: настенные росписи гробниц, вивьетки в папирусах с записями Книги Мертвых, росписи на саркофагах и многое, многое другое. Не говоря уже о космографиях, которые всегда представляют собой композиции из изображений и текстов. Все то, что тексты рисуют в словесных образах, без труда переводится на язык изобразительного искусства. Мы здесь имеем дело с такой концептуальной артикуляцией смысла, которая одинаково легко находит конкретное выражение в текстах и в изображениях. Я называю эту форму артикуляции «иконой». Иконы суть существующие в воображении картины, зримые образы различных процессов, действий, событий, происходящих в мире богов; и эти мысленные картины могут найти конкретное воплощение как в текстах, так и в изображениях. Имплицитная теология традиционного египетского политеизма как раз и превращает круговращение Солнца в «иконы», в архетипические зримые образы, наделенные благотворным смыслом, — «раскладывая» на ряд таких икон-архетипов каждую фазу космического суточного цикла.

Та же операция прodelывается в «просветлениях», но в противоположном плане. В заупокойных текстах переход умершего в потусторонний мир изображается как заход Солнца. Умершему, например, говорят:

(30) Ты заключен в объятия твоей матери Нут,
ты — живой навечно.

Почти в тех же выражениях солнечные гимны описывают заход Солнца:

(31) Твоя мать Нут обнимает тебя,
она видит в тебе своего сына, «Владыку страха,
великого возвышенностью».

«Икона» солнечного захода представляет космический феномен так, что он может стать прообразом судьбы умершего. Действия и события, происходящие в мире богов, находят в иконе такую формулировку, которая позволяет связать эти действия и события со сферой заупокойного культа. В еще большей степени сказанное относится к иконе утра. Она становится символом преодоления смерти и обновления жизни, нового появления на свет из чрева небесной богини. Именно поэтому

Исида и Нефтида, богини-плакальщицы, пробуждающие умершего своими стенаниями и заклинаниями-«просветлениями», включаются в утренние конstellации круговращения Солнца:

(32) Исида и Нефтида поднимают тебя,
когда ты выходишь из чресел твоей матери Нут.

Иконы создают такой образ солнечного круговращения, который делает этот феномен значимым для человеческого мира, ибо они выявляют в круговращении Солнца смысл, общий для обеих сфер (космической сферы и сферы посмертных человеческих судеб), а значит, позволяющий объяснить то, что происходит в каждой из них. Есть еще третья сфера — сфера царской власти. Она играет доминирующую роль в иконе полудня. Небесное путешествие Солнечного бога есть прообраз царского правления, ибо его смысл и результат — триумф над злом, победа права и порядка, повсеместное утверждение *Маат*. Если вечерняя и утренняя иконы суть прообразы, указывающие индивидууму путь к осуществлению его надежд на бессмертие, то полуденная икона победы над врагом является прежде всего прообразом общества — благополучного, живого и процветающего.

«Иконографию» круговращения Солнца следует рассматривать как развертывание сущности Солнечного бога в речевом измерении, как совокупность имен и образов, пользуясь которыми, можно говорить об этом боге или обращаться к нему. В контексте нашего анализа «имплицитной теологии» египтян иконография Солнца — только пример. Подобно этому богу, все великие египетские божества «развертывают» (проявляют) полноту сущностных свойств своих личностей в конstellациях и действиях. Речь описывает мир богов как переплетение конstellаций, активно взаимодействующих, согласно принципу: «одно действует и живет в другом». Однако иконография круговращения Солнца имеет (или приобретает в ходе своего развития) особое значение: она не просто относится к разряду основных парадигм египетской религии, но становится своего рода формулой мирового устройства, центральной идеей египетской картины мира. Иконы, в которых три сферы — космоса, царской власти и заупокойных верований — обретают

архетипические формулировки своего смыслового содержания (иконы, на которые в «солнечных», царских и заупокойных текстах «раскладываются» любые события, происходящие в этих трех сферах), в конечном итоге выражают идею когерентности действительности. Иконы круговращения Солнца доказывают когерентность действительности тем, что связывают три сферы (или: три смысловых измерения) действительности друг с другом, точнее, с общими прообразами. Иконы изображают мир как совокупность действий. Действительность — это процесс; все, что происходит в одной из ее сфер и имеет связь с прообразной иконой, — будь то восход Солнца, восшествие царя на престол или погребение любого человека — оказывает воздействие на божественную сферу действительности, то есть на события, происходящие в мире богов.

Откуда иконы круговращения Солнца черпают свою разъясняющую силу, почему они смогли стать своего рода «моделью мирового устройства»? Я полагаю, что это связано с египетским представлением о времени. Египтяне, в отличие от греков, не различали «время» и «вечность», «бытие» и «становление». Для них решающая дихотомия проходила между космической «полнотой времени» и преходящими «отрезками времени», отмеренными для всех жителей земли, или, что то же самое, между жизнью и смертью. Круговращение Солнца — это биение мирового пульса, циклический процесс преодоления Врага и смерти, наполняющий космос жизненной силой. Конstellляция, придающая этой идее наглядность «иконы», — конstellляция Ра и Осириса. В глубине ночи они воссоединяются — как отец и сын, как вчерашний и завтрашний день и как два аспекта космической полноты времени (различаемые египтянами как *нехех* и *джет*). Время, точнее сказать, непрерывность действительности, возникает в результате циклических воссоединений *нехех* и *джет*, «виртуальности» и «результативности». Когда египтяне додумались до того, чтобы интерпретировать круговращение Солнца как циклическое слияние двух аспектов времени, «изменчивости» и «длительности», всеобъемлющая формула была найдена. Ибо сущее, по египетскому определению, представляет собой совокупность *нехех* и *джет*. Подобная интерпретация солнечного круговращения, вероятно, восходит к глубокой древности. Ведь, как ни странно, два солнечных божества,

утреннее и вечернее, образующие вместе с Ра триединую фигуру Солнечного бога, носят значимые имена, которые (что вполне очевидно и всегда было понятно для самих египтян) связаны с обоими аспектами времени: имя Хепри переводится как «Возникающий», «Находящийся в процессе становления», а Атум — как «Завершенный». В этом можно видеть, по меньшей мере, начатки концепции, которая развернулась во всеобъемлющую теорию времени в тот момент, когда Осирис, «Мертвый отец», стал восприниматься как воплощение *джет*.

Весьма характерно для египетского мировидения, что даже абстрактное представление о периодическом воссоединении *нехех* и *джет*, гарантирующем непрерывность космической жизни, артикулируется как конstellляция, как действие двух богов, и может быть выражено не только в слове, но и визуальными средствами. Это действие тоже становится прообразом, связывается с идеологией царской власти и культом мертвых. Оно изображается двумя разными способами: либо как акт обвинения, в ходе которого «Мертвый отец» передает своему сыну *ка* (династийную жизненную силу), либо как воссоединение *ба* и трупа. Заключение сына в объятия и передача ему *ка* — прообраз легитимизации власти царя, который уподобляется «Хору в объятиях его отца Осириса». Воссоединение *ба* (Ра) и трупа (Осириса) — прообраз индивидуального бессмертия. Аналогия между судьбой умершего и круговращением Солнца совершенно недвусмысленно подчеркнута в одной космографической книге, где Солнечный бог говорит:

(33) Я позволяю (душам-) *бау* опуститься на их трупы,
после того как сам я опускаюсь на свой труп.

Правда, в том «иконном» изображении круговращения Солнца, которое дается в гимнах, о людях ничего не говорится: ведь этот космический процесс протекает в рамках конstellляций божественного мира, а человек как таковой никогда не может входить в одну конstellляцию с богами, быть их партнером. Однако иконы открывают перед человеком возможность отождествить себя с кем-то из богов и таким образом принять участие в космических событиях. В культе человек вступает в конstellляцию и играет роли богов:

- (34) Я пел гимны Солнцу,
я присоединился к солнечным павианам,
я стал одним из них.
Я играл (роль) сопровождающего Исиды
и увеличил действенность ее «просветляющей силы» (*аху*).

Человек понимает общественно-политическое процветание и собственную посмертную судьбу в соответствии с тем смыслом, который выражен в иконах круговращения Солнца. Речевое измерение религиозной жизни делает действительность когерентной; а следовательно, все, что в этом мире может быть выражено в слове, оказывается причастным к сакральному смыслу. Священные «имена» и «иконы» позволяют не только осознать и сообщить другим этот смысл (суть которого заключается в непрерывности жизни и когерентности действительности), но и реализовать его практически — посредством просветляющей силы слова. Рецитируя эти иконы в их словесном (гимническом) варианте, жрец — если воспользоваться формулой, выражающей отношение самих египтян к подобному речевому акту, — «позволяет *Маат* (то есть персонификации того смысла, о котором мы говорим) подняться к Солнечному богу».

Источники

- (1) Pуг 1478. - (2) Pуг 577 c-d. - (3) Pуг 580. - (4) Pуг 614. - (5) Pуг 616.- (6) Pуг 620.- (7) TP Spruch 366.- (8) Pуг 249. — (9) Pуг 614. — (10) Драматический папирус из Рамессеума, стр. 101 —103; см.: ed.K. Sethe, Dramatische Texte zu altäg. Mysterien-Spielen, UGAÄ 10 (1928); см.также: Assmann, in: GM 25 (1977), 16-18.- (11) TP Spruch 373.- (12) Totb, 15 В III; ÄNG 41, LL Text I 2.—(13) Драм. пап. из Рамессеума, 48.— (14) Там же, 49. -(15) TP Spruch 539. - (16) Totb, 99, редакция Иби; см.: Н. Kees, Die älteste Fassung der Einleitung des Totenbuch Kapitel 99, Misc Acad Berol (1950), 77-96; Ders., in: Fs Grapow(1955) 176—185; Dino Bidoli, Die Spruche des Fangnetzes in den altägyptischen Sargtexten (ADIK 9, 1976), 26—35.— (17) СТ V, 9d-10d, 15d-e: Bidoli, a.a.O., 83-91.- (18) Pуг 2/27. - (19) Pуг 95 c — (20) = Text (10).—(21) Стела Тахарки, год VI

= L. Macadam, The Temples of Kawa, pl.X. — (22) Siegfried Schott, Der Denkstein Sethos' I..., NAWG 1969, 81.— (23) TPSpruch 422. - (24) ÄHG Nr.22A, 28-32. - (25) STG Text A = LL Text III I,— (26) STG Text C — (27) Цитирую по изд.: Hornung, UB, 489-492,- (28) Цитирую по изд.: Hornung, UB, 493. — (29) Исиды и Ра, см.: рTurin, Pleyte und Rossi 133.10 = рChester Beatty XI rto 3.6; LA 1 939 n.29. - (30) СТ I 191с, ср.: RT 32, 87.- (31) = Text (12).- (32) ÄHG Nr.22B, 4-6. - (33) Книга пещер; см.: Hornung, UB 317. — (34) Totb, 100.

Литература

а) *Об «именной формуле»:*

S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ XV (1945), spez.30ff.

H. Altenmüller, in: MDIK 22 (1967) 9—18

H. Brunner, Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im alten Ägypten, in: H. von Stietencron (Hg.), Der Name Gottes (1975) 33-49

б) *Сакральное слово и сакральное знание:*

J.Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: Verbum, Fs Obbink(1964), 33-66

J. Assmann, LL, 363-372; ÄHG, 26—54; RuA, Kap. 2; Die Verborgenheit des Mythos im alten Ägypten, in: GM 25(1977)7—43; Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: H.P. Duerr, Sehnsucht nach dem Ursprung (1983), 336—359

в) *Ритуал и миф:*

E. Otto, Das Verhältnis von Rite und Mythos im alten Ägypten, SHAW 1958

г) *Речь и личность:*

Assmann, LL 333—359; RuA, 2. Kap.; Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein, in: LÄ IV, 963-978

Миф

5.1 Миф, «икона» и история

«Икона» — так мы назвали форму, которая позволяет интерпретировать, по принципу «сакрального истолкования», нечто происходящее в видимой действительности, в культе или в космосе, как событие в мире богов. Такое событие изображается как взаимодействие богов в рамках типичных, раз и навсегда установленных ролей и констелляций. Так, например, восход солнца понимается как «рождение» и изображается как совокупность констелляций — матери и ребенка; ребенка и кормилиц; ребенка и его почитателей. Или другой пример: жертвоприношение понимается как восстановление жизненной силы и изображается как действия в рамках констелляции «мертвый отец — сын — враг». Иконы существуют вне времени (иначе говоря, относятся к «вневременному настоящему»), ведь они представляют собой божественный прообраз событий, которые непрерывно повторяются в культе и в космосе. Благодаря «просветляющей силе» речи иконы постоянно становятся реальностью. Каждое утро солнце рождается вновь, при каждом восшествии на престол Исида вновь кормит грудью своего сына Хора, с каждым жертвоприношением Хору возвращают его Око. В иконах время остановлено, или, лучше сказать, «орнаментализировано»: оно принимает форму бесконечной последовательности накладывающихся одна на другую фигур. На иконы «накладываются» отдельные события — солнечные восходы, восшествия на престол, культовые действия.

В отличие от икон, «истории» всегда относятся к определенному месту и времени — прошедшему времени. Поэтому их можно только рассказывать, тогда как иконы можно только описывать. Истории так же нерасторжимо связаны с повествовательной формой, как иконы — с описательной. Помимо того, что истории отсылают нас к прошлому, для них еще характерна особая когерентность, основанная на финалистской логике.

Цепь эпизодов составляет историю только в том случае, если все они направлены к одной цели. Когерентность истории определяется не тем, что эпизоды вытекают один из другого по каузальному принципу, но тем, что в финале они приводят к хорошему или плохому концу. В цикле икон солнечного круговращения отсутствует не только нарративная отсылка ко времени (к прошлому), но и нарративная когерентность. Иконы утра, дневного пути Солнца, заката и подземного путешествия Ра относятся — как описания и толкования — к процессу, который происходит в настоящем времени. Их взаимосвязь задана самим этим процессом, в котором день следует за утром и т.д.: такой тип когерентности (заданный в ритуальных текстах строгой последовательностью культовых действий) я называю «реальной когерентностью», поскольку она существует не в тексте, но в мире вещей, имеющих собственный смысл, на которые текст ссылается. Кроме того, взаимосвязь икон основана на принципе аналогии — прежде всего, с событиями человеческого жизненного цикла (рождение, зрелый возраст, старость, смерть).

Египетские мифы сочетают в себе принцип иконы и принцип истории, «иконность» и «нарративность». Было бы неверно проводить разграничительную линию между иконами и мифами. Такая линия проходит между иконами и историями. Иконы представляют собой материал, из которого — в Египте — создаются мифы. Истории — форма, которую принимает в мифах этот материал. Иконы не всегда могут быть развернуты в истории; истории тоже не всегда могут быть спрессованы в иконы. Последнее происходит только в том случае, когда некий мифический эпизод, например, связанный с Исидой и младенцем Хором, существует и вне осирического мифа, приобретает самостоятельную значимость в самых разных контекстах. Иконная застылость египетских мифов препятствует их развертыванию в действительно увлекательные истории — в противоположность тому, что характерно для месопотамских и греческих мифов. Египетские мифы уже освободились от «реальной когерентности» ритуалов и космических процессов, но успели выработать лишь слабую нарративную когерентность. Отдельные эпизоды плохо «пригнаны» друг к другу, а роли действующих лиц кажутся едва ли менее жестко predeterminedенными, чем роли в иконных конstellляциях. Героям не хватает личностной

когерентности, которая должна была бы проявляться как в действиях (характер, воля, стремление к определенной цели), так и в переживаниях (рефлексия, развитие, осмысление собственного прошлого). Действия героев нередко странным образом остаются без последствий, а сами эти герои подвержены частым и — с нашей точки зрения — немотивированным сменам настроения.

Самое распространенное определение мифа характеризует его как историю богов. Это определение, как и многие другие, легко опровергнуть: в данном случае достаточно вспомнить, что есть истории, которые бесспорно являются мифами, но не историями о богах (например, миф об Эдипе). Поэтому в последнее время ученые вообще перестали определять сущность мифа через антропологические универсалии. Однако как раз в приложении к Египту приведенное нами определение верно. Здесь действительно мифы были историями, которые рассказывали о богах и только о богах. Рассказывание мифа — это одна из форм общения с божественным, и поэтому миф есть измерение близости к богу, измерение религиозного опыта. Однако миф не является «нарративной (и в силу этого — эксплицитной) теологией». Тема мифа — не сущность богов, но сущность действительности (соображение, которое кажется мне принципиально важным и, быть может, справедливо не только в отношении египетской мифологии). Мифы создают фундамент и внешние границы того пространства, в котором человек может ориентироваться, когда совершает свои поступки и испытывает те или иные переживания. Истории, которые рассказываются о богах, выявляют осмысленное устройство действительности. Действие мифов всегда разыгрывается в прошлом, но имеет отношение к настоящему времени. То, что мифы рассказывают о прошлом, должно бросать дополнительный свет на настоящее. Они повествуют о прошлом не ради него самого, но как о предыстории настоящего; они «ставят диагноз» настоящему, прослеживая его генетические истоки. Они представляют утверждение «мир есть *A*» в такой форме:

«Некогда было время, когда мир не был *A*.
Потом произошли определенные события. Их
результат: мир стал *A*».

Эту функцию мифа можно назвать «объяснительной», однако следует помнить, что речь идет не об объяснении внешних признаков действительности, а о ее интерпретации, об объяснении ее устройства. Многие мифы, посвященные теме «Как в мир пришла смерть», не просто объясняют феномен смерти, а связывают его с другими характерными приметами современной действительности, такими как отсутствие изобилия, необходимость труда, удаленность от бога, сексуальные потребности, — то есть включают смерть в общий диагноз *conditio humana**. Подобные «генетические истолкования» действительности не следует путать с этиологией. Разница между «объяснительным» и «этиологическим» мифами задается исходным вопросом, на который каждый из них отвечает. Вопрос, как в мир пришла смерть, относится к иному уровню, нежели, например, вопрос о том, как малиновка получила свое красное шейное оперение.

5.2 Миф о небесной корове

Самый яркий пример египетского объясняющего мифа — «Книга небесной коровы», которая сохранилась во многих царских гробницах времени Нового царства и которую, по большому счету, следовало бы отнести к жанру космографии. Книга состоит из изображения (на нем мы видим солнечную барку, плывущую по телу небесной богини, представленной в образе коровы, чье брюхо поддерживает бог воздуха Шу, а ноги — восемь богов-хех, олицетворений воздушного пространства) и текста, который по своему объему — 330 строк — соответствует египетскому понятию «книги» (то есть папирусного свитка), однако, помимо повествования как такового, включает в себя многочисленные указания относительно изготовления образа коровы, а также рецитации заклинания, подобные тем, что встречаются, хотя и в менее подробном изложении, в магических текстах. Заклинатель-маг играет на удивление большую роль и в самом мифологическом повествовании. Оно, что типично для Египта, драматизируется посредством включения прямой речи, которая занимает больше места, чем собственно нарративные куски.

* Человеческого состояния (*лат.*).

Исходная ситуация, то есть идеальная противоположность нынешнему состоянию дел, сущность которого миф объясняет методом «генетической проекции», кратко описывается в начале текста (в нескольких предложениях); она уже отмечена нарушением порядка:

- (1) Случилось же, что Ра поднялся на небо— бог,
сотворивший себя сам, —
после того, как царствовал,
когда люди и боги (еще) были едины.
В то время люди замыслили дурное против Ра.
Ведь Его Величество состарился:
его кости были из серебра,
его плоть— из золота,
его волосы — из настоящего лазурита.

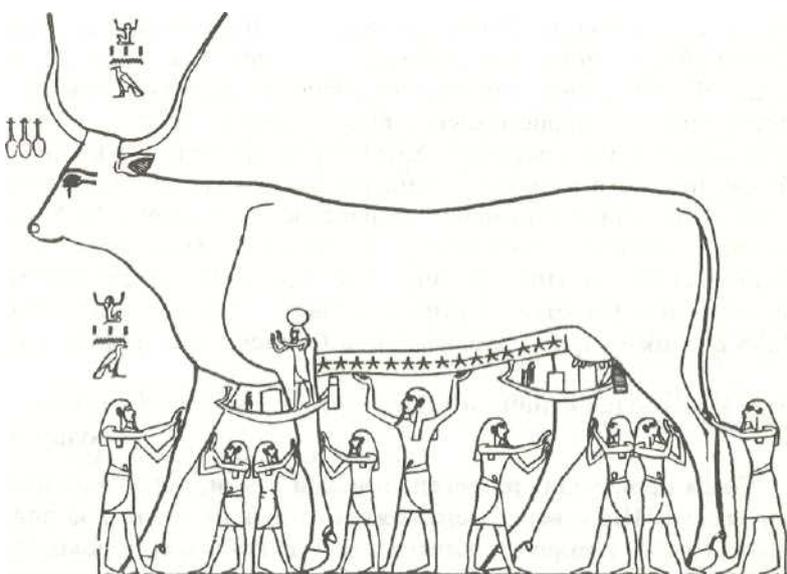


Рис. 5. Изображение небесной коровы в гробнице Тутанхамона. По изд.: А. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amun* (1955), fig. 46.

Однако Его Величество узнал о дурных вещах, которые замыслили против него люди.

Солнечный бог собирает совет богов. Следующие сорок строк занимает обмен репликами между богами. Хатхор, огненное «Око» и дочь Ра, должна убить мятежников. Повествование продолжается в одном-единственном нарративном предложении:

(2) И вот эта богиня вернулась
после того, как она убила людей в пустыне.

Затем следует короткий диалог между Солнечным богом и его возвратившейся дочерью. Потом, совершенно без всякого перехода, начинается вторая часть повествования. Речь идет о приготовлении некоего питья из окрашенного в цвет крови пива. 7000 кувшинов этого питья Ра велит разлить по земле, чтобы защитить людей, которые, очевидно, не все были уничтожены, от гнева богини. Хитрость удастся: когда на другое утро богиня видит «кровь», она напивается ею допьяна и забывает о людях. В этой части содержатся многочисленные этиологические отступления — о происхождении культа, о приготовлении хмельного напитка для праздника Хатхор и о «времени страдания». Между первой и второй частями рассказа не только проходит ночь, но и радикально меняется настроение Солнечного бога, который, вероятно, отказывается от своего решения истребить человеческий род. Но о причине этой перемены в тексте ничего не говорится. В третьей части рассказывается о создании неба. Небо возникает в тот момент, когда Солнечный бог заявляет:

(3) Мое сердце слишком устало пребывать вместе с ними
(людьми).

Тогда происходит разделение неба и земли, богов и людей. Бог воздуха Шу и восемь его божественных помощников поднимают небо, которое мыслится в образе небесной коровы, по чьей спине движется в своей лодке Солнечный бог. Оставшиеся на земле и предоставленные самим себе люди начинают воевать друг с другом:

(4) «и так возникла резня между людьми».

После детальных указаний, как изготовить изображение коровы и где какие надписи поместить, следует, наконец, четвертая часть текста, представляющая собой обмен репликами и посвященная теме устройства подземного мира, который должен быть определенным образом подготовлен для ночного путешествия Солнца. В конце появляется новый персонаж, лунный бог Тот; он характеризуется как наместник Солнца в ночное время суток и «визирь». Завершающие «Книгу коровы» разъяснения о том, какую пользу приносит ее рецитация, позволяют заключить, что рассмотренный нами миф был инструментализирован как успокоительный текст: произнесение этих «божественных слов» должно было обеспечить сохранение жизни в царстве мертвых и пребывание среди богов — то есть помочь знающему их человеку ликвидировать последствия того разделения, о котором рассказывается в тексте. Дело в том, что мифические процессы обратимы — и если мы слышим, что мир ныне является *A*, в то время как когда-то был *не-A*, то сам рассказ актуализирует изначальное, противоположное нынешнему, состояние мира. Интересующий нас текст относится к мифам об изначальной невинности: он повествует о том, как произошло разделение богов и людей, в результате которого люди, оставшиеся на земле в одиночестве, впали в жалкое состояние и стали убивать друг друга. Однако правильная рецитация текста устраняет вину и разделенность, «ресоциализует» человека — правда, только после его смерти — в мире богов:

(5) Тот, кто произнесет это заклинание, останется живым
в царстве мертвых,
и почтительный страх перед ним будет больше, нежели
перед пребывающими на земле.
Когда они назовут твое имя —
они, (опоры неба) *Нехех* и *Джет*, —
должны будут сказать: «Он бог, воистину!», —
и должны будут сказать: «Он добрался к нам сюда,
(следуя) по этому пути!»

«Книга коровы» состоит, как мы уже говорили, из текста и изображения. Изображение относится к современному состоянию мира и представляет его в форме «икон»: как констелляцию и

совокупность действий. Мы видим плывущую солнечную барку и богов воздуха, которые поддерживают ноги огромной, охватывающей своим телом весь мир небесной коровы. Текст же относится к прошлому, к тому времени, когда Ра был царем над богами и людьми, жившими нераздельно. Связь между обоими элементами, иконным и нарративным, — это связь между событием и его предысторией: изображение представляет современное состояние мира, текст же излагает предысторию этого состояния. Тем самым текст показывает способ устранения нынешнего негативного состояния. Поскольку миф делает понятным процесс становления нынешней действительности, ибо показывает противоположное ей изначальное состояние, он, с помощью «просветляющей силы слова», может восстановить изначальное единство — по крайней мере, для умершего (который, если будет знать этот миф, попадет в сообщество богов).

5.3 Зачатие сына

Имея дело с мифами, следует тщательно различать их смысл, то есть содержание, с одной стороны, а с другой — назначение конкретной записи мифа (или его устного пересказа). Содержание мифа о небесной корове можно кратко выразить словосочетанием «изначальная невинность». Согласно этому мифу, с антропологической и космологической точек зрения, нынешнее *conditio humana* обусловлено дифференцированностью мира, в котором люди и боги живут отдельно друг от друга; само же разделение мира произошло по причине прегрешения людей (их мятежа), а также старения Солнечного бога. Этот миф имеет исторические корни; его часто (и, без сомнения, правильно) связывали с пережитым египтянами опытом крушения Древнего царства. Однако записи мифа в царских гробницах XIX династии относятся к гораздо более позднему времени и были сделаны с совершенно иными целями. В гробницах миф используется как космологический магический текст, необходимый для обеспечения восхождения царя на небо. Миф, к рассмотрению которого мы теперь переходим, весьма значительно отличается от мифа о небесной корове, причем в обоих планах — и в плане самого повествования, и в плане его записи.

В плане повествования речь в этом новом мифе идет о царе, который в мифе о небесной короне вообще не играет никакой роли. Да и относится это повествование не к изначальным временам (которые в мифе о небесной короле изображаются как очень обобщенно понятая предыстория столь же обобщенно понимаемого настоящего), но к непосредственной предыстории непосредственного настоящего. Запись (изображение) этого мифа составляет часть не гробничной, но храмовой декоративной программы, и предназначалась она не для мертвого, а для живого царя. Четыре дошедшие до нас записи находятся в храмах Нового царства: в заупокойном храме Хатшепсут в Дер эль-Бахри, в луксорском храме Аменхотепа III, в Рамессеуме Рамсеса II (ныне перенесен в Мединет Абу) и в храме Младенца Хонсу, божественного ребенка из фиванской триады, которая почиталась в карнакском храме Мут (XXII династия?).

Миф, который, собственно говоря, не рассказывается, но представляется в виде серии связанных изображений, повествует о божественном происхождении царственного ребенка. Амун, царь богов, решает зачать нового царя и передать ему мировое господство, чтобы он строил храмы богам, умножал их жертвы и чтобы в его правление в стране распространились изобилие и процветание. Бог обращает свою благосклонность к некоей смертной женщине; Тот, посланец богов, узнает, что речь идет не о ком ином, как о самой царице. Он приводит к царице Амуна, который принимает облик ее царственного супруга. Царица пробуждается, почуяв благоухание божественной плоти, и сразу же понимает, кто находится рядом с ней. После того, как бог «сделал с ней все, что хотел», она восхваляет его следующими словами:

- (б) О, как величественны проявления твоего могущества!
Прекрасно созерцание твоего лица.
Ты облек меня своим сиянием,
и твое благоухание проникло во все мои члены.

Из реплик, которыми они обмениваются, Амун составляет имя будущего ребенка. Он поручает Хнуму, богу, творящему индивидуальности, который формирует людей на гончарном круге, вылепить ребенка по его, Амуна, подобию. Хнум и Хекет, богиня рождений, вместе лепят ребенка. К царице посылают

Тота, чтобы он сообщил ей о ее беременности. Потом роженицу сопровождают к родильному месту сами Хнум и Хекет. Во время родов ей помогают многочисленные божества и духи-хранители. Богиня «родильных кирпичей» и личной судьбы обещает младенцу счастливое будущее. О новорожденном заботятся боги. Его отец Амун сразу же после рождения берет его на колени и признает своим сыном. Его кормят божественные кормилицы, боги приносят ему в дар свои благословения. Подросшему ребенку делают обрезание, очищают его и представляют всем богам страны как нового царя.

Те, кто запечатлел эту историю в храмах, обошлись с ней очень своеобразно. Они разделили ее — как если бы это была драма или сакральная мистерия — на пятнадцать или семнадцать сцен. Сцены раскрывают сюжет изобразительными средствами, а для пояснения происходящего используются в начале несколько нарративных подписей, дальше же, в основном, следуют реплики, записанные рядом с фигурами богов. Начало этой серии картин вполне соответствует тому, что Ганс Блюменберг определил как «категориально присущую мифологическим формам "обстоятельность"», то есть «отрицание атрибута "всемогущества"». Амун, всезнающий бог, влюбляется в смертную женщину и должен приложить определенные усилия, чтобы узнать, кто она такая. Амун, всемогущий бог, должен принять образ царя, чтобы проникнуть в опочивальню к царице. Все это обусловлено не теологическими идеями, но стратегией построения повествования, используемой для того, чтобы сделать сюжет занимательным. Однако дальше, начиная с пятой сцены, форма изображения меняется: теперь боги играют свои типичные теологические роли в рамках твердо установленных «конstellаций», как в серии сцен, относящихся к круговращению Солнца, или в «сакральных истолкованиях» ритуалов. Именно поэтому интересующие нас сцены иногда интерпретировались как изображение некоего ритуала. Однако трудно себе представить, чтобы можно было оформить как ритуал действительный процесс зачатия и рождения ребенка. Логичнее предположить, что эти события получили сакральное истолкование *post factum*.

За циклом сцен, посвященных рождению царя, повсюду следует цикл со сценами коронации и восшествия на престол. Собственно, эти сцены и показывают настоящее событие, сцены

же рождения относятся к его предыстории. Восшествие царя на престол *представляется в свете мифической предыстории* — точно так же, как миф о небесной корове представляет в свете предыстории современное состояние мира. В мифе о корове рассказывается, как мятеж людей привел к разделению неба и земли, богов и людей; смысл этой истории заключается в том, что мы живем в расщепленном мире, утратившем изначальное единство. В мифе же о рождении рассказывается, что коронация царя есть исполнение воли бога, который зачал ребенка и «социализировал» его в сфере богов — чтобы потом, став царем, тот правил на земле в мире и богопочитании. Восшествие царя на престол объясняется божественным вмешательством, само же это вмешательство относится ко времени еще до зачатия будущего фараона: ко времени его духовного «зачатия», свершившегося по воле бога. Перед нами — легитимизирующий миф. Его задача состоит не только в том, чтобы объяснить современную ситуацию, сделать ее «читаемой», наполнить смыслом (путем сопоставления с изначальной историей), но — прежде всего — в том, чтобы в мифологическом плане обосновать притязания на престол определенного претендента.

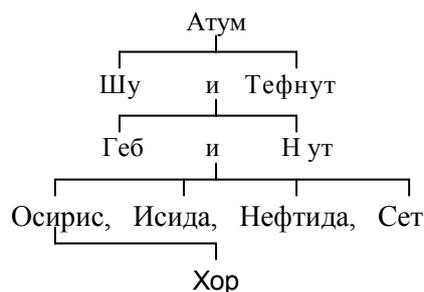
История о божественном происхождении царственного ребенка впервые была рассказана применительно к трем царям, основавшим пятую династию — ту самую, при которой пирамиды стали более скромными, но зато начали строиться святилища Солнечного бога (см. раздел.2.1), а официальная царская титулатура дополнилась титулом «сын Солнца (Ра)». Этот первый вариант, однако, дошел до нас не в форме официального цикла рельефов, а как народное повествование, связанное с легендами о чудесах. Данное обстоятельство ясно свидетельствует о том, что мы имеем дело не просто с элементом официальной (царской) идеологии, но с идеей, которая, приняв форму истории, рассказывалась в разных контекстах, то есть была в Египте привлекательна для всех и имела широкое распространение. Эта история хорошо знакома и нам, ведь и сегодня мы рассказываем ее в варианте, который отличается от египетского лишь в *одном* пункте: в христианской традиции речь идет о царе, чьи владения — не от мира сего. Однако подобное смещение акцента было подготовлено уже в египетской традиции. С определенного момента в египетской истории этот миф меняет свою форму и

смысл. Он превращается в мистерию, которая ежегодно (или даже несколько раз в год) разыгрывается во всех больших храмах страны и относится уже не к рождению царя, но к рождению божественного ребенка, члена той или иной храмовой триады. Теперь появляется на свет и затем восходит на престол новый бог. Миф в этой редакции меняет свою функцию: он уже не легитимизирует царскую власть, но объясняет все происходящее, наделяет его смыслом. Он делает современную несовершенную ситуацию, когда царская власть находится в сомнительных руках, «читаемой» и приемлемой, поскольку связывает надежду на спасение с божеством. Египетский Поздний период был временем господства меняющихся чужеземных династий. Именно тогда миф утратил свою легитимизирующую функцию. Так как спасение, благо, уже не воплощалось в царе, миф рассказывал — или, лучше сказать, «представлял» в драматической форме мистерии, — как бог сам приходит в мир в качестве спасителя, подателя благ. Теперь цари могли легитимизировать свою власть, только поклоняясь божественному младенцу.

5.4 Генеалогия космоса и царской власти

Миф о зачатии и рождении царственного ребенка, который мы рассматривали в предыдущей главе, всегда относится (если говорить о той редакции, что представляет собой монументальный цикл рельефов на храмовых стенах) к какому-то определенному царю, а потому его действие разворачивается не *in illo tempore**, то есть не в первобытное время, когда были заложены основы нынешней действительности, но уже в современной истории, в которую — чудесным образом, нарушая границы между небом и землей — вмешивается бог. Гораздо более старым является тот миф, что легитимизирует не историческую личность конкретного царя, но сам институт царской власти. Правда, самые ранние его версии дают нам не более чем перечисление имен: Атум, Шу и Тефнут, Геб и Нут, Осирис, Исида, Нефтида, Сет и Хор. Мы должны расположить эти имена по порядку, чтобы уловить их смысл:

* Человеческого состояния (*лат.*).



Верхняя часть воспроизведенного нами генеалогического древа представляет собой космогонию. Атум — это бог до-существования. Его имя означает одновременно «не быть» и «быть всем»: он есть все сущее, но в той фазе, когда оно еще не возникло. Совершив акт самооплодотворения, он производит на свет из себя самого первую пару богов: Шу (воздух) и Тефнут (влажность?). Они затем порождают Геба и Нут — землю и небо. В представлении египтян этот миф всегда ассоциировался с Гелиополем. Гелиополь — это древнейший город, первобытный холм, встав на который, Атум смог произвести на свет (или, лучше сказать, выделить из себя) Шу и Тефнут:

- (7) «Ты (Атум) воздвигся высоко, как первобытный холм,
ты набух, как *бенбен*,
в доме Феникса в Гелиополе.
Тебя выхаркнули как Шу,
тебя выплюнули как Тефнут;
ты обнял их своими руками,
как если бы это были руки *ка*,
чтобы твое *ка* пребывало в них».

Перед нами — самый древний, «классический» космогонический текст египтян; его бесконечное число раз произносили вслух и записывали. Здесь космогонический процесс еще не представлен в виде истории, которую можно рассказать; он изображается, прежде всего, как конstellляция: объятие, посредством которого отец «вливает» в своих детей созидательную жизненную силу. В виду краткости формы изложения в данном случае уместнее, пожалуй, говорить не о мифе, а о «модели».

Гелиопольская космогоническая модель пользовалась неизменным авторитетом на всем протяжении многовековой истории египетской религии. Центральная идея, которая заключена в ней, — «становление» (а не сотворение) мира. Египтяне выражали эту идею глаголом *хепер* (он пишется знаком скарабея) со значением «возникать, принимать образ» и производным от него существительным *хеперу* — «эманация, воплощение, развертывание» (см. раздел 3.2.1). Атум — это «Возникший сам по себе», все же остальное возникает из него. Мир «эманирует» из Атума. Атум «превращается» в мир. Атум — не Творец, но Первоначало. Все «возникает» из него. Эта концепция по ходу исторического развития постоянно разрабатывалась, уточнялась, и о некоторых таких разработках мы будем говорить во второй части книги, поскольку они относятся к сфере «эксплицитной» теологии. Теологический дискурс в Египте как раз и разрастается в связи с проблемой творения. Концепция возникновения мира — уже в старейших версиях, в царских ритуальных текстах Древнего царства — поражает нас абстрактным уровнем своих спекуляций. Правда, тексты эти мало что содержат, кроме имен, но зато сами имена полны значения (о котором египтяне никогда не забывали). Кажется, с самого начала имена Атум и Хепри (Хепер) относились к одной и той же божественной сущности. Слово *Атум* означает «Завершенный», то есть «всё» в состоянии небытия; слово *Хепри* (*Хепер*) означает «Становящийся» и определяет тот аспект личности бога, который в спонтанном процессе «самовозникновения» переходит к бытию. Одновременно оба глагола, от которых произведены эти имена, относятся — что для египтян было совершенно очевидно — к двум аспектам времени или вечности, различаемым в египетском языке: *нехех*, «неисчерпаемой полноте времени» становления, и *джет*, неизменного «продолжения существования» того, что уже завершилось. Таким образом, гелиопольская концепция изначального бога, Бога-Творца, скорее представляет собой не мифологию, но философию *in nuce*.

До сих пор мы пытались дать чисто космогоническое прочтение списку богов, приведенному в начале раздела. Мы добрались до третьего поколения — Геб и Нут, земли и неба. Объяснить аналогичным образом значение последующих богов нам не удастся. Однако возможен и второй способ прочтения,

применимый ко всему списку, В этом случае внимание акцентируется на наследовании царской власти. Атум был первым царем над вышедшим из него самого миром, Его преемником на троне стал — в результате событий, о которых рассказывается в мифе о небесной корове, — Шу. После Шу правил Геб; эта смена власти тоже стала ядром длинного мифического повествования, сохранившегося на одном из памятников Позднего периода. Геб и Нут произвели на свет пятерых детей (если учитывать, что Хор родился от Осириса и Исида, которые соединились уже в материнской утробе). После Геба царем стал Осирис, но он был убит Сетом. В результате царская власть переходит к Хору, но лишь как право, которое еще только предстоит реализовать: Хор должен сразиться с Сетом, чтобы вырвать у него эту власть и отомстить за смерть своего отца. Такое «кратогоническое» прочтение списка, собственно, и является мифологическим прочтением: можно проследить, как каждый переход власти к новому царю становится исходным пунктом кристаллизации самостоятельного мифологического дискурса — подобно тому, как космогоническое прочтение порождает теологический дискурс. Однако в противоположность тому, что происходит при космогоническом прочтении, в данном случае наибольшее значение явно приобретает конец списка:

Космогония	«Кратогония»		
Атум	Исида	Осирис	Сет
Шу Тефнут		Хор	

Мифы, которые выкристаллизовались вокруг этой заключительной констелляции гелиопольского космо-кратогонического списка, мы будем подробно рассматривать в следующем разделе. А сейчас нам важно обратить внимание только на одно обстоятельство: список начинается и заканчивается именами «обособленных» богов. Оба «обособленных» бога противопоставлены богам, объединенным в группы: Атум как бог до-существования — богам, которые из него вышли; Хор как бог исторического времени, воплощенный на земле в каждом правящем царе, — богам, которые царствовали в первобытную эпоху, а потом удалились на небо. Мы, следовательно, имеем дело с трехчастным распределением богов во временной сфере:

До-существование		Атум		
		Шу	Тэфнут	
Первобытная эпоха		Геб	Нут	
	Исида	Осирис	Сет	Нефтида
История		Хор		

Какое же прочтение — космогоническое или политическое — изначально было определяющим? Мы сможем ответить на этот вопрос, если вспомним, что вся интересующая нас констелляция богов охватывается понятием «Девятка» и что Хор в «Девятку» не входит. Он — бог, который противостоит другим богам, и именно с его точки зрения мыслится это целое. Исходный пункт данной системы — царь. В нем воплощается бог Хор, сын, которому снова и снова приходится преодолевать смерть своего отца, завоеывая престол. Девятка, перед которой он должен доказать свое право на престол, — это его семья и одновременно весь мир: его генеалогия, если прочесть ее в обратном порядке, снизу вверх, окажется космогонией. Отсюда и вытекает легитимность власти Хора: власть эта есть господство старейшего бога над теми, кто вышел из него, должность Атума, которая путем космогонического наследования перешла сначала к богу воздуха, потом к богу земли и наконец к Осирису, «мертвому отцу», а уже от него — к линии исторических царей, в которых воплощается сын, Хор.

Три характерных идеи этой гелиопольской космогонии кажутся мне достойными особого упоминания, поскольку они типичны для египетской религии в целом:

- 1) «самозарождение» Бога-Творца;
- 2) вторичное происхождение зла;
- 3) отсутствие разрыва между космогонией и историей.

Решающим космогоническим событием является «внезапное появление» «возникшего самого по себе» пра-бога. Этот акт изначального спонтанного генезиса является моделью каждого восхода солнца и каждого «выхождения» суши после ежегодного разлива Нила, а также вообще любого «первого раза», как египтяне обозначали понятие генезиса. Второй выделенный мною пункт подразумевает бесконфликтность космогонического процесса. *Поддержание* существования мира, достигаемое посредством работы Солнца, этот *creatio continua* (процесс

непрерывного творения), в ходе которого вновь и вновь «возникающий сам по себе» Солнечный бог порождает мир в виде миллионов собственных воплощений, по необходимости должно осуществляться как непрерывное преодоление противоборствующих сил неподвижности и распада (возвращения к хаосу). Однако в эпоху «первого раза» антагонизм еще полностью отсутствовал. Зло проникло в мир позднее. Указания на это можно найти уже в Текстах Пирамид, в описаниях изначального состояния вселенной:

(8) «Когда небо и земля еще не возникли,
прежде чем возникли люди и родились боги,
прежде чем возникла смерть», —

и:

(9) «прежде чем возник Утвердившийся,
прежде чем возникла борьба,
прежде чем возник страх из-за Ока Хора».

«Борьба» и «страх из-за Ока Хора» — это явные намеки на конфликт между Хором и Сетом из-за престолонаследия. Очевидно, возникновение зла связывалось со смертью Осириса. Именно с тех пор царская власть, а значит, и поддержание существования вселенной, порядка и жизни стали достижимыми только в борьбе со злом. Преступление Сета принесло в мир смерть и зло. Очевидно, оно и явилось той точкой, в которой космогоническая первобытная эпоха перешла в историческое время. Египтяне видели здесь разрыв, проводили четкую границу — так что, казалось бы, нам не стоило говорить об «отсутствии разрыва между космосом и историей». Решающим, однако, является то обстоятельство, что *этот разрыв устраним*. Правда, он определяет существующую ныне ситуацию, но человечество может вернуться к эпохе, когда этого разрыва еще не было. С каждым восшествием Хора на престол смерть Осириса преодолевается, его «рана» «исцеляется». Хотя миф и показывает дистанцию, отделяющую современный мир от первобытного единства, он одновременно показывает путь назад и тем самым помогает сохранить связь с изначальной эпохой.

5.5 Миф об Осирисе

Все три мифа, о которых мы до сих пор говорили, представляли современную ситуацию в свете исполненной смысла предыстории. Теперь мы можем обобщить то, что узнали: миф «присоединяет» к настоящему некую предысторию, которая либо объясняет это настоящее (как в мифе о небесной короле); либо удостоверяет его подлинность (как в мифе о рождении царя); либо, наконец, одновременно обосновывает его в экзистенциальном плане и легитимизирует в плане политическом (как в гелиопольской космогонии). Миф укоренен в настоящем, он отталкивается от настоящего, чтобы представить это настоящее в его становлении. Сказанное относится (даже в большей мере, чем к другим мифам) и к мифу об Осирисе, представляющем собой последний акт гелиопольской космогонии — в ее политическом прочтении, как мифа о престолонаследии. Миф об Осирисе относится к настоящему времени, «времени, в котором мы пребываем»; это ясно выражено в одном египетском тексте, на который обратил внимание Эрик Хорнунг:

- (10) Что это такое — «то время, в котором мы пребываем»?
Это погребение Осириса
и возведение на престол его сына Хора.

Здесь точно указаны оба полюса, между которыми простирается современная история (по крайней мере, если рассматривать ее под углом зрения истории Отца и Сына): погребение Отца и восшествие на престол Сына. Миф об Осирисе охватывает несколько историй или «конstellаций»: историю супругов, которая разыгрывается между Осирисом и Исидой; одну или даже две (трудно отделимых друг от друга) истории соперничающих братьев — Осириса и Сета, Хора и Сета; наконец, историю матери и ребенка — Исиды и Хора. Собственно, Плутарх первым свел все эти истории в «миф об Осирисе», в повествование с единым сюжетом. Нам же и в этом случае следует проводить различие между историей (или циклом историй), с одной стороны, и теми различными формами, в которых они обретают речевое выражение, — с другой. Если исходить не из греческого текста Плутарха, реконструирующего эту историю, а из египетских форм ее выражения, то можно заметить, что

египетские версии мифа явно группируются вокруг четырех или пяти вышеперечисленных базовых «конstellляций», или «икон», и что каждая из этих «конstellляций» становится ядром кристаллизации текстов, которые относятся к совершенно разным жизненным контекстам — заупокойных текстов, магических текстов, царских текстов и пр.

Не существует другого мифа (или мифологического цикла), который хотя бы относительно приближался к осирическому по интенсивности и многообразию своих связей с жизнью египетской культуры. С этой точки зрения, египетская религия поразительным образом отличается от других политеистических религий. По отношению к Древнему Египту можно даже говорить о (ясно выраженной тенденции к) «мономифии», как определил подобные явления гиссенский философ Одо Маркард. Политеистические религии обычно бывают и «полимифичными». Индуистская, шумеро-вавилонская, древнеханаанейская, хеттская и греческая религии могут служить достаточным подтверждением этого тезиса. Египет представляет собой исключение, и это заставляет предполагать, что миф был там скорее политическим, нежели религиозным феноменом, то есть его следует коррелировать скорее с особо развитой монархической структурой египетской формы государственности, нежели с политеистической структурой египетской религии. В определенном плане, такой вывод, несомненно, верен. Однако мы не должны забывать, что влияние осирического цикла ни в коей мере не ограничивалось официальной сферой. Более того, ни один другой миф не был даже отдаленно столь популярен, например, в сфере магического целительства, в развлекательной литературе, да и в других, еще более частных сферах применения. Кроме того, Осирис никогда не был «государственным богом» — как Ра, или, позже, Амон-Ра. Не позднее, чем со времени Среднего царства он стал повсеместно почитаться как бог мертвых и его власть распространилась на всех смертных. Именно с почитанием Осириса связана отчетливая тенденция к «демократизации» эксклюзивных форм культа и веры. Тем не менее, миф об Осирисе действительно имеет ясно выраженное политическое смысловое измерение, и мы вправе определить его как мифологическую артикуляцию египетской государственной мысли. Во всем этом, пожалуй, не было бы ничего удивительного,

если бы Осирис занимал в египетском пантеоне первостепенное положение, то есть если бы он играл главенствующую роль почти во всех историях о богах. Однако, в действительности, дело обстоит совсем не так. Хотя Осирис и входит в число великих богов, он не является «Высшей Сущностью». В Египте таковой считали Солнечного бога, антагониста Осириса. Поэтому нам лучше воздержаться от чересчур поспешных объяснений и принять как данность то обстоятельство, что образ Осириса — который не был ни верховным, ни «государственным» богом — получил, тем не менее, в мифологическом измерении такое широкое развитие, что затмил или притянул к себе образы других богов.

Рассматривая далее осирический миф, мы будем ориентироваться на источники, то есть не столько на лежащую в его основе историю (или истории), сколько на реально существовавшие в жизненной практике формы его выражения и применения. Поэтому мы разделим миф на пять «ядер», вокруг которых и «кристаллизовались» такие формы выражения.

*5.5.1. I: Смерть, поиски трупа,
погребение, оплакивание умершего*

Одно заклинание из Текстов Пирамид — которое затем перешло в Тексты Саркофагов, став частью заупокойной литургии, ритуала ночного бдения над умершим, и, возможно, использовалось для сходных целей уже в Древнем царстве — относится к тому, что, вероятно, во всех египетских версиях мифа составляло исходную ситуацию истории Осириса (только Плутарх включает в свое повествование предысторию этой ситуации):

- (11) Отвязывают столб-джед барки-меанджет для их господина,
отвязывают столб-джед барки-меанджет для их защитника,
Исида приходит, Нефтида приходит, одна — с Запада,
5 другая — с Востока,
одна — как кричащая птица,
другая — как плачущая птица.
Они нашли Осириса,
после того, как брат его, Сет, поверг его наземь в Недите.

10 Когда Осирис сказал: «Поднимись с меня!» —
возникло его имя «Сокар».

Они не допустят, чтобы ты исчез,
в соответствии с таким твоим именем — «Анубис»,
они не допустят, чтобы твоя трупная жидкость пролилась
на землю,

15 в соответствии с таким твоим именем —
«Верхнесгипетский Шакал»,
они не допустят, чтобы твой труп испускал зловоние,
в соответствии с таким твоим именем — «Хор Хати».

Они не допустят, чтобы Хор Востока исчез,
они не допустят, чтобы Хор Владыка подданных исчез,

20 они не допустят, чтобы Хор жителей подземного мира
исчез,
и они не допустят также, чтобы Хор Владыка Обеих
Земель исчез.

Воистину, не освободится Сет от того,
чтобы нести тебя, Осириса, вечно.

Пробудись для Хора,
25 восстань против Сета!
Поднимись, Осирис,
перворожденный сын Геба,
пред которым дрожат обе Девятки!

Бдящий поднимается перед тобой,
30 для тебя справляют праздник новолуния,
чтобы ты появился на месячном празднике.
Плыви же на Юг по морю,
пересеки океан,
ибо ты — тот, кто стоит, не уставая,
35 чье жилище — в Абидосе.

Ты могуч сиянием в «Стране Света», ты
длишься в «Стране Длительности».

Тебя возьмут за руку «Души Гелиополя»,
твою руку сожмет Ра,
40 твою голову поднимут обе Девятки.

Они поставят тебя, Осирис,
во главе обоих святилищ *бау* Гелиополя.
Ты живешь, ты живешь —
поднимись!

Этот текст не имеет никакого связного сюжета, в нем культовые действия и их ситуативные рамки объясняются на основе события из мира богов, которое имеет широкий временной диапазон, охватывающий как первобытную эпоху, так и последующую историю, и образует мифологическую систему действий. Подразумеваемая культовая ситуация — это ночное бдение в зале для бальзамирования (см. явные намеки на процесс бальзамирования в стихах 12—21); подразумеваемое культовое действие — вступление в залу двух плакальщиц, выступающих в ролях Исиды и Нефтиды (они известны нам по многим более поздним заупокойным текстам и рецитациям осирического культа). Центром этой (культовой) сцены является лежащее на ложе для бальзамирования (или в саркофаге) тело умершего царя. Вступление в залу плакальщиц обыгрывается (то есть интерпретируется) как «нахождение» трупа Осириса. Предыстория этого события восстанавливается почти исключительно по логическим предпосылкам данного мотива.

«Нахождению» должны предшествовать поиски, и они действительно упоминаются в другом заклинании из Текстов Пирамид:

- (12) Следует сказать об Исиде и Нефтиде:
«Кричащая птица приходит, плачущая птица приходит,
это — Исида и Нефтида.
Они пришли, чтобы искать своего брата Осириса,
чтобы искать своего брата, этого царя Пиопи,
(...)»

Однако «лежанию» тела должно предшествовать его «повержение», смерти — убийство:

- (13) Ты пришла, чтобы искать твоего брата Осириса,
после того, как его брат, Сет, поверг его на бок
на той стороне Гехесета.

Так на мифологическом уровне смысл культового события — вступления двух плакальщиц в залу, где лежит труп царя, — дополняется за счет предыстории: Исида и Нефтида находят своего брата Осириса, убитого братом Сетом, после того, как они обошли в поисках Осириса всю землю, в месте под названием «Недит» или «Гехесет». В свете этой божественной предыстории представляется настоящее — оплакивание и бальзамирование царя; в свете этой предыстории — в чем, очевидно, и заключается значение подобных интерпретаций — преодолевается отчаяние и становится возможным действие. Сет — воплощение причины смерти — должен быть призван к ответу за свое преступление. В результате, смерть Осириса не будет «отменена», но она окажется интегрированной в нарушенный миропорядок. Еще одно заклинание из Текстов Пирамид, которое имело точно такую же историю восприятия, как заклинание 532, и следовательно, вне всякого сомнения, относилось к тому же контексту заупокойной литургии, ночного бдения над умершим, выражает эту идею с полной ясностью:

- (14) Небо взбудоражено,
земля дрожит.
Приходит Хор,
появляется Тот,
чтобы помочь Осирису приподняться на боку,
чтобы помочь ему предстать перед обеими Девятками.
- Помни, Сет,
прими к сердцу своему
то слово, что произнес Геб,
тот упрек, что бросили тебе боги
в княжеском доме Гелиополя —
за то, что ты убил Осириса.
- Тогда ты сказал, Сет:
«Я не делал ему этого» —
для того, чтобы, сказав так, стать могущественным,
чтобы спастись и получить преимущество над Хором;
- тогда ты сказал, Сет:
«Это он напал на меня», —

и возникло это имя его, «Нападающий на землю»;
тогда ты сказал, Сет:
«Это он настиг меня», —
и возникло его имя «Орион»
(бог с длинными ногами и широким шагом,
стоящий во главе Верхнего Египта).

Поднимись, Осирис,
ведь Сет уже поднялся,
когда услышал упрек богов,
говоривших об отце бога.

(Дай) Исиде твою руку, о Осирис,
(дай) твою руку Нефтиде,
чтобы ты мог идти между ними.

Тебе будет отдано небо,
тебе будет отдана земля,
поля тростника,
места Хора и места Сета;
тебе будут отданы города,
для тебя Атум соединит округа —
слово об этом изрек сам Геб.

В этом заклинании, которое относится ко вступлению в залу двух жрецов, исполняющих роли Хора и Тота (роли, типичные для жреца-сема и «жреца-чтеца»), и к той же культовой ситуации, что составляет основу заклинания 532, акцентируется не мотив оплакивания, но мотив оправдания. Оба заклинания исходят из того, что умерший покоится на своем погребальном ложе, и оба интерпретируют это в свете мифической ситуации, то есть события из мира богов — «нахождения» Осириса, убитого его братом Сетом. Мифическое истолкование земной ситуации делает возможным действие: в заклинании 532 — действие плакальщиц, которые, подобно Исиде и Нефтиде, оплакивают, бальзамируют и пробуждают умершего; в заклинании 477 — действие жрецов, которые, подобно Хору и Тоту, оправдывают умершего, выдвигая обвинения против его убийцы. Смерть — не конец, это начало погребальных ритуалов, а значит, и начало истории, на основе которой эти ритуалы истолковываются.

Если мы захотим «ухватить» миф в той точке, где он обретает речевое выражение, то увидим, что его истоком и его темой является смерть. Миф об Осирисе преодолевает опыт смерти, поскольку дает этой, на первый взгляд, катастрофической и безнадежной ситуации ориентацию, при которой появляется смысл обратиться к умершему с призывом: «Восстань!»

«Восстань!» («Поднимись!») — этот призыв к распростертому на своем ложе умершему является общим элементом обоих текстов. Он встречается (около ста раз) и в других заклинаниях Текстов Пирамид, а в более поздней заупокойной литературе появляются длинные рецитации и литании, в которых этот призыв повторяется как рефрен и тоже, совершенно очевидно, предназначается для распростертого на ложе умершего или Осириса. Самая длинная из этих литаний на тему «Поднимись!» сохранилась в святилище Осириса, расположенном на крыше храма Хатхор в Дендере (римская эпоха). Все подобные рецитации — начиная с Текстов Пирамид и кончая самыми поздними осирисическими мистериями — можно выделить в особый жанр «заклинаний на тему "Поднимись!"». В этом призыве, который является их общим элементом, сконцентрирован функциональный смысл подобных текстов. Все эти заклинания обращены к распростертому на ложе умершему и призывают его — используя различные мифологические обоснования — восстать к новой жизни. Их цель — заставить лежащего подняться.

История этого жанра показывает, что призыв к умершему: «Поднимись!» — должен быть древнее, нежели отождествление умершего с Осирисом. До нас дошли тексты, в которых этот призыв обращает сын к отцу, причем какая-либо «игра» в мифические роли отсутствует, — и в таких текстах, вероятно справедливо, специалисты усматривали пережиток очень древних представлений. Следовательно, отношение к миру, выраженное в этом призыве, скорее всего, не возникло под влиянием осирисического мифа, а, наоборот, явилось одним из его истоков. Унаследованная от первобытных времен надежда, вера в неокончателность смерти, в возможность «манипулировать» с ней и связанная с этой верой практика древнейшего заупокойного культа позднее привели к созданию соответствующего мифологического «обрамления», в пределах которого такая практика могла сохранять свой смысл и в усложнившемся мире.

Особенность этого мифологического обрамления культовых действий состоит в том, что внутри него находят для себя место и оправдание одновременно и печаль, и надежда. Осирис становится объектом как ориентированного назад, и прошлое, оплакивания, которое соответствует ощущению потери, так и нацеленных в будущее действий, обусловленных верой в возможность восстановить нарушенный порядок. Миф расширяет временной горизонт «ситуации умершего», сдвигая границы этого горизонта вперед и назад, — и тем самым разрывает кольцо смерти. Все эти идеи воплощены в образе Осириса: он — оплаканный и восставший со смертного одра бог, который претерпел смерть и преодолел ее. Я вовсе не хочу этим сказать, что образ бога Осириса развился из заупокойных ритуалов и выраженного в них отношения к смерти. Такой генезис, по моему мнению, имел только миф, но не образ бога. Осирис — великий бог, и он есть нечто иное, гораздо большее, нежели «мертвый отец» и «супруг», то есть тот персонаж, в котором заупокойные ритуалы обрели свой мифический прообраз. Сет — тоже великий бог, тоже нечто иное и большее, нежели персонификация причины смерти. Однако миф приписывает им именно такие роли. Миф — это не теология, *он не задается вопросом о сущности богов, а просто связывает человеческие действия с историей, которая придает им смысл.* «Знание, — писал Ницше, — убивает действие. Действовать — это значит, среди прочего, быть окутанным вуалью иллюзии». Миф тклет эту вуаль. Ницше не выражает никаких симпатий по отношению к «вуали иллюзии», которую человечество носило несколько тысячелетий. А между тем, только расставшись с мифом, можно осознать, что именно скрывала от взгляда его «вуаль». Для тех же, кто живет мифом, он, напротив, снимает покровы с настоящего, делая это настоящее отчетливо зримым.

5.5.2. II: Беременность и рождение ребенка

Осирис — бог, который лежал на смертном одре и восстал с него, его история есть мифический прецедент и гарантия того, что к умершему царю (а по более поздним представлениям, и к любому умершему) тоже можно обратиться с призывом: «Восстань!». То, что Осирис смог восстать из гроба, придает этому

призыву смысл. Как известно, именно потому, что Осирис играет такую роль, его ставили в один ряд с переднеазиатскими «умирающими и возрождающимися» богами растительности: Таммузом, Аттисом, Адонисом. Если говорить об Осирисе как о боге, то это, в определенной мере, оправданно. Осирис, без сомнения, был связан с вегетационным циклом и с другими природными процессами умирания и возрождения. В плане ритуала также имеются поразительные аналогии: например, для Осириса устраивали миниатюрные клумбы с быстро всходящей рассадой (в ходе восьмидневного праздничного цикла) — подобные тем, что засвидетельствованы в культуре Адониса. Быть может, именно эти черты природы бога предопределили его роль в мифе. Однако миф об Осирисе существенным образом отличается от мифов о переднеазиатских богах плодородия. Важнейшее отличие заключается в том, что он охватывает два поколения. Осирис, собственно, возрождается в сыне; сам же остается как «мертвый отец» в потустороннем мире, царствование над которым передается ему. Мы еще вернемся к этому моменту в разделе 5.5.5, но отметить его необходимо уже сейчас, чтобы можно было понять то значение, которое имеет в целостном контексте истории Осириса мотив посмертного зачатия сына. Осирис не восстает из мертвых и не возвращается в мир живых, однако он — благодаря ритуалам оплакивания, бальзамирования и «просветления» — пробуждается от смертного сна на такой промежуток времени, что Исида успевает зачать от него сына, которому предстоит отомстить за смерть отца и тем самым, в определенном смысле, устранить зло, связанное с этой смертью.

Мотив беременности Исиды Хором относится, следовательно, к сфере погребальных ритуалов. Поэтому нет ничего удивительного в том, что он упоминается в основном в заупокойных текстах. Самое важное в этом смысле место из Текстов Пирамид мы уже цитировали выше, как пример (7) в разделе 4.1. (заклинание 632). Хор — это мифологическая роль сына и престолонаследника. Он осуществляет погребение своего отца, и миф о посмертном зачатии обосновывает его действия в этом ритуале, являясь их легитимизирующей предысторией, — точно так же, как миф о рождении царя является легитимизирующей предысторией коронации. Роль Хора становится «подходящей»

для сына и (или) престолонаследника только после смерти царя, поэтому в результате этой смерти сын и (или) наследник рождается заново как Хор. В Текстах Саркофагов сохранился длинный текст, который, очевидно, происходит из культовой драмы о рождении Хора;

(15) Молния ударяет с неба, боги трепещут.

Исида просыпается, оплодотворенная семенем своего
брата Осириса.

Женщина поспешно поднимается,
радостная сердцем из-за семени своего брата Осириса.
Она говорит: «О боги,
Я — Исида, сестра Осириса,
оплакивающая отца богов;
Осирис, который остановил уничтожение обеих земель,—
его семя находится в моем чреве.
Я завязала образ бога в яйце —
сына того, кто стоит во главе Девятки, —
чтобы он вступил во владение этой землей
как наследник своего отца Геба,
который будет ходатайствовать за своего отца (в суде)
и убьет Сета, врага своего отца Осириса.

Приходите же, боги,
и защитите его, пока он пребывает в моей вульве.
Знайте же в сердцах ваших,
что он — владыка ваш, этот бог, заключенный
в яйце своем;
могучий по (внешнему) облику, владыка богов,
более великий и прекрасный, чем они,
украшенный двумя лазуритовыми перьями».

«О, — говорит Атум, —
у тебя мудрое сердце, женщина! Но
почему ты знаешь, что это бог,
владыка и наследник Девятки —
тот, кого ты творишь внутри яйца?»

«Я— Исида, наделенная "просветляющей силой",
сияющая ярче, чем все боги!

Это бог заключен в моем чреве, он
— семя Осириса.»

Тогда сказал Атум: «Если ты беременна, то должна
спрятаться, молодлица,
чтобы родить того, кто в тебе, против (воли) богов!
Ибо, воистину, он— семя Осириса.
Не должен прийти тот враг, который убил его отца!
Иначе он уничтожит семя еще в зародыше,
ведь Могучий колдовством (Сет) должен его бояться».

Текст продолжается дальше, но и приведенных строк достаточно, чтобы можно было представить себе мифическую ситуацию, то событие в мире богов, о котором здесь идет речь в драматической форме обмена репликами. В Тексты Саркофагов это заклинание было включено для того, чтобы умерший мог превратиться в сокола, то есть принять образ, характерный для Хора. Однако очевидно, что это — вторичное использование текста. Следы истинного его происхождения следует искать в культовой драме, подобной драме о рождении бога (трансформации мифа о рождении царя), записи которой сохранились в храмах греко-римской эпохи.

5.5.3. III: Рождение ребенка и забота о нем

С зачатием сына первая серия божественных событий заканчивается; но одновременно оно служит началом новой серии, в которой главную роль играет Хор. Заупокойные тексты связаны, прежде всего, с первой серией, где все действие сосредоточено вокруг Осириса, поскольку Осирис — это фигура, с которой идентифицируется умерший, тот мифический прообраз, к чьей судьбе (преодолению смерти) они и должны приобщить умершего. Если в случае заупокойных текстов мы имеем дело со своего рода магией исцеления умершего, то тексты, которые группируются вокруг третьего «ядра», в большинстве своем являются магико-целительскими текстами в собственном смысле. Младенец Хор — это фигура, с которой идентифицирует себя больной. В цикле эпизодов, объединяющихся вокруг третьего «ядра», Осирис отсутствует. В одном

магическом целительском тексте говорится, что он «отправился на прогулку»:

- (16) Хор был ребенком в гнезде.
Жар проник в его члены,
он (прежде) не знал этого (жара), и (жар) не знал его.
Его матери не было рядом, чтобы заговорить этот (жар),
его отец отправился на прогулку
с Хафапом и Амсетом.
Сын был мал, жар— силен,
никого не было рядом, чтобы избавить (ребенка) от него.
Но Исида вышла из мастерской
вовремя, ибо распустила все свои нити.
«Пойдем, моя сестра Нефтида,
со мной, сопровождай меня!
Я ткала впустую, мои нити обвили меня.
Освободи мне дорогу, чтобы я сделала, что могу,
чтобы я умерила его (жар) моим молоком
и здоровой жидкостью, что (течет) меж моих ляжек!»

Большинство текстов, в которых обретает речевое выражение третья часть мифа об Осирисе, мотив заботы о ребенке, — подобного типа:

- (17) Я — Исида, которая была беременна его птенцом,
которая носила божественного Хора.
Я родила Хора, сына Осириса,
в соколином гнезде Хеммиса.
Я безмерно радовалась ему,
ибо увидела в нем мстителя за его отца.
Я скрывала его, я прятала его —
из страха перед «тем» (Сетом);
я прошла, выпрашивая подаяние, Йаму,
из страха перед Преступником.
Я проводила дни в поисках (пропитания для) ребенка
и заботах о нем.

Я вернулась назад, чтобы обнять Хора,
и нашла его, прекрасного Хора из золота, —
беспомощное дитя, лишенное отца,
орошающее берег водой очей своих
и слюной уст своих;
слабой была его плоть, усталым — сердце его,
и не было биения в его сосудах.

Я вскричала: «Это я, я!» —
но ребенок был слишком слаб, чтобы ответить.
Мои груди были полными, (его) тело был пустым,
(его) уста потянулись за своей пищей.
Источник переполнялся, но ребенок (продолжал)
испытывать жажду.

Мое сердце рванулось со своего места
из-за великого страха.

Беспомощное дитя отказывалось от кувшина,
оно слишком долго оставалось в одиночестве.

Я боялась, потому что никто не приходил мне на помощь,
потому что мой отец был в подземном мире; моя мать —
в городе мертвых;

мой старший брат — в саркофаге;
а другой впал во вражду:
настроив свое сердце против меня;
моя же младшая сестра находилась в своем доме.

Так начинается один из самых длинных магико-целительских текстов против укуса скорпиона. В египетской медицине большое место отводилось магии, и такие магические акты целительства были одним из самых распространенных поводов для того, чтобы миф обрел речевое выражение. Если отвлечься от некоторых образцов рамессидской развлекательной литературы (один из них нам предстоит достаточно подробно рассмотреть в разделе 5.5.4.), то можно смело утверждать, что подобные магико-целительские тексты являют собой самые пространственные мифологические повествования. Миф об Осирисе играет здесь доминирующую роль — однако используется почти исключительно третья его часть. Беспомощный младенец Хор — это прообраз всякого пациента; магические способности Исиды и ее материнская забота — прообраз врачебной помощи.

Вместо того, чтобы видеть в этих текстах только отрывки из мифа об Осирисе, их можно рассматривать как совершенно самостоятельный мифологический цикл, как мифы о матери и ребенке, несущие в себе собственный смысл и не предполагающие ни наличия первой и второй частей, то есть предыстории, ни наличия частей четвертой и пятой, то есть дальнейшего развития событий. Эти мифы имеют специфический набор персонажей — Исиду и младенца Хора — и, что важно, специфическое место действия, Хеммис. Хеммис — это мифическое место в Дельте, потаенное и недоступное, где Исида скрытно от всех вырастила младенца Хора. Мифические места находятся одновременно повсюду и нигде, так же как мифические времена, по знаменитому определению Саллюстия, суть то, «чего никогда не происходило, но что всегда есть». Любой храм, расположенный в любом месте страны, может актуализировать то или иное мифическое место. Так, например, святилище Хатхор, воздвигнутое царицей Хатшепсут в Дер эль-Бахри, воспринималось как воплощение этого самого мифического Хеммиса — а следовательно, притягательность «иконы» матери и ребенка распространялась отнюдь не только на сферу магического целительства. В святой святынь храма Хатхор изображена корова, выходящая из папирусных зарослей Хеммиса; коленапреклоненное царственное дитя сосет молоко из ее вымени. Рядом с коровой написаны следующие слова:

- (18) Я пришла к тебе, моя любимая дочь Хатшепсут,
чтобы целовать твою руку и лизать твои члены,
чтобы напитать Твое Величество жизнью и здоровьем,
как я сделала это для Хора
в папирусных зарослях Хеммиса.
Я выкормила Твое Величество своей грудью,
я наполнила тебя моей «просветляющей силой» —
этой моей влагой жизни и здоровья.
Я — твоя мать, которая заботилась о твоём теле,
я создала твою красоту.
Я пришла, чтобы быть твоей защитой
и дать тебе отведать моего молока,
чтобы ты жила и длилась благодаря ему.

Здесь «икона» матери и ребенка совершенно отделилась от осирического мифа. Исида, чей образ в данном случае смешивается с образом Хатхор, является — в качестве матери младенца Хора — не только великой целительницей, но и дарительницей легитимной царской власти. Своим молоком она не только исцеляет болезнь, но и превращает ребенка в царя («создает его красоту»), как это выражено в египетском тексте). Исида — «созидательница царей» *par excellence*. Еще в сохранившемся в греческой записи «Оракуле горшечника» (эпоха Птолемея) — произведении, в котором, очевидно, нашло выражение оппозиционное направление мысли, — о предреченном царе-спасителе говорится, что он «придет от Солнца и будет возведен на престол великой богиней Исидой». Царь выступает в роли царственного младенца, в конstellляции с богиней-матерью Исидой, чтобы с ее молоком впитать в себя царственность Хора. В Египте легитимный, благой царь — не «помазанник», но «выкормленник». Многие храмовые рельефы (преимущественно Нового царства) представляют его в этой роли — в объятиях богини-матери Исиды, прильнувшим к ее груди.

5.5.4. IV: Борьба между Хором и Сетом

Если при рассмотрении повествований, связанных с «ядром» III — рождение младенца Хора и забота о нем, — может сложиться впечатление, что мы имеем дело с достаточно самостоятельным мифом, который черпает свой смысл не из целостной системы осирических мифов, но из лежащей в его основе «иконы» божественной матери и младенца, то в случае с IV «ядром» самостоятельность относящихся к нему мифов совершенно очевидна. В «ядре» IV неразсторжимо переплетены:

1) «икона» антагонистической пары братьев, в борьбе и последующем примирении которых воплощена идея египетского государства как «дуального единства» или «объединения двух противоположностей»; и —

2) «гамлетовский» мотив сына, который должен отомстить дяде за смерть своего отца и таким образом обрести корону.

В обоих повествовательных комплексах речь идет о борьбе, в обоих в качестве главных действующих лиц выступают Хор и Сет, в обоих они именуются «братьями» (во втором случае

фактически являясь племянником и дядей), в обоих цель борьбы заключается в достижении господства над Египтом.

Однако в повествованиях первого комплекса Осирис не упоминается, Сет не является убийцей, а Хор — мстителем. У соперников нет иного мотива для борьбы, кроме антагонизма Юга и Севера, Верхнего и Нижнего Египта; такой сюжет, возможно, имеет под собой историческую основу (общество Верхнего Египта когда-то было по преимуществу скотоводческо-кочевническим, общество Нижнего Египта — в значительной мере оседло-земледельческим), а возможно, обусловлен просто типично египетской манерой мыслить противоположностями. Ведь борьба эта, в ходе которой Сет вырвал у Хора око, а Хор у Сета — мошонку, есть опять-таки не что иное, как предыстория, проливающая дополнительный свет на современную ситуацию: глобальность господства фараона и мир на управляемых им территориях интерпретируются в этой «иконе» сражающихся друг с другом и достигающих примирения братьев как результат объединения и примирения. Борьба уже отошла к прошлому, настоящее же характеризуется равновесием примиренных противоположностей и объединенных частей. Сет здесь, собственно, не побежден, тем более — не проклят и не изгнан; наоборот, противоположности включены в некое высшее единство, в котором для обоих братьев, несмотря на их антагонизм, находится оправдание и место. Согласно этому, очевидно очень древнему, представлению царь воплощает в себе Хора и Сета.

Что касается повествований второго комплекса, то в них, в контексте осирического мифа, расстановка акцентов при описании борьбы Хора и Сета решающим образом меняется. Сет — убийца, Хор — мститель; Сет силен, но неправ, Хор слаб, но прав — на его стороне. Между правотой и неправотой не может быть никакого равновесия, никакого примирения. Но и в рассказах, относящихся ко второму комплексу, физическая конфронтация играет определенную роль (хотя бы уже потому, что Сет — бог насилия, грубой физической силы); однако решающее значение имеет тот факт, что здесь конфликт приобретает характер судебного процесса, который разворачивается в «зале Геба», в «княжеском доме» Гелиополя, с участием обеих «Девяток» как коллегии судей, Геба (или самого Атума) как председателя суда и Тота как секретаря. Борьба сосредоточена

как возрадовалась Исида
в тот славный день ее песен,
когда сын ее Хор схватил обе земли в триумфе.

Приветствие вам, (члены) Коллегии богов,
которым предстоит вершить суд над Осирисом NN

за все то, что он сказал, когда был (еще) незнающим,
когда у него все шло хорошо, когда он еще не познал
боли!

Обойдите вокруг него, встаньте за его спиной,
чтобы Осирис NN был оправдан перед Гебом,
наследственным владыкой богов,
тем богом, который должен будет судить его по своему
разумению,
после того, как войдет (в залу), со своими перьями
на голове,
а его праведность (будет шествовать) перед ним —
ведь враги его посрамлены
и он с триумфом принял во владение все свое имущество.

Приветствие тебе, Тот, умиротворяющий богов,
и всем (членам) Коллегии, которые сопровождают тебя!
Прикажи им, чтобы они вышли навстречу NN
и выслушали все хорошее, что он будет говорить сегодня.
Ведь он — то перо, которое взлетает к стране богов,
которое Осирис принес своему сыну Хору,
дабы тот укрепил его на голове в знак того,
что был оправдан перед своим врагом.
Это он (NN) — тот, кто оторвал мошонку у Сета,
он не погибнет и не умрет —
(и т.д.).

В этом тексте из заупокойной литургии, входящей в состав
Текстов Саркофагов, мотив борьбы братьев Хора и Сета (ин-
терпретируемый в смысле первого комплекса) соединяется с
мотивом мифического судебного процесса о престолонаследии
Хора (второй комплекс) и становится прообразом того процес-
са, на котором умерший «сегодня» (то есть, возможно, уже в
день смерти) должен одержать верх над своими врагами и
добиться «оправдания». Позже из этого представления родится

мертвых — хотя на этом процессе речь шла о чем-то совершенно ином, нежели «вечная жизнь», а именно, о господстве над Египтом.

Поэтому, видимо, именно господство над Египтом (точнее, момент принятия этого господства при вступлении на престол нового царя) следует рассматривать как ту ситуацию, которая отразилась в мифе о судебном процессе между Хором и Сетом, придающем ей смысл и освещающем ее предысторию. И действительно, в царских надписях можно найти многочисленные намеки на то, что царь соединил в своих руках «обе части», то есть после смерти своего предшественника собрал воедино оспаривавшиеся другими претендентами на престол части своего наследства и вступил во владение этим наследством в его целостности. К этому политическому функциональному контексту принадлежит та версия мифа, которую фараон XXV династии Шабак (около 700 г. до н.э.) повелел скопировать с изъеденного червями папируса на камень. Мнения по поводу возраста скопированного образца расходятся на 2000 лет: одни относят его к самому началу египетской истории, другие — к Древнему царству; в последнее время предлагаются также датировки временем Рамессидов и временем самого Шабак. Сам факт трудности датировки этого текста свидетельствует о том, что актуальность мифа не уменьшалась, — в частности, отрывок, который интересен для нас, «подошел» бы так же хорошо для Древнего, как и для Нового царства:

(21) (Повелел Геб, наследственный государь богов),
чтобы перед ним собралась Девятка.
Он рассудил Хора и Сета
и предотвратил их дальнейшую борьбу,
поскольку поставил Сета царем Верхнего Египта, на Юге,
вплоть до места, в котором тот родился, — Су.
А Хора Геб поставил царем Нижнего Египта, на Севере,
вплоть до того места, в котором утонул его отец, —
Песешет-тауи.

Итак, Хор стал правителем над одним, а Сет —
над другим местом.
И они договорились об обеих землях в *Айане*;

это — граница обеих земель.

(...)

Однако Геб стал сожалеть,
что доля Хора равна доле Сета.
И Геб передал Хору все свое наследство,
потому что тот был сыном его (Геба) собственного
первородного сына.

Геб говорит Девятке: «Я назначил Хора — тебя —
престолонаследником, тебя одного. (...)»
Тогда Хор стал (царем) над (всею) землей.
(...)

Случилось же так, что камыш и папирус были принесены
к двойным вратам храма Птаха.
Это значит: Хор и Сет, которые помирились
и заключили союз —
они побратались, чтобы больше не враждовать ни в каком
месте, куда бы они ни попали.

Эта версия объединяет оба комплекса представлений: представления о борьбе братьев, кончающейся примирением, и представления о судебном процессе, кончающемся осуждением одной из сторон, — причем таким образом, что сначала примирившиеся братья совместно управляют поделенным между ними наследством, а потом Геб пересматривает свой приговор и назначает Хора единственным наследником объединенного царства. Однако, хотя Сет, согласно пересмотренному приговору, лишается власти, в конце текста вновь возникает мотив примирения. В глазах египтян, как кажется, оба эти аспекта — аспект *примиренного антагонизма*, выраженный в первом приговоре, и аспект *неделимой власти единого правителя*, заявленный во втором приговоре, — не исключали друг друга, и при этом были одинаково важны.

Исследователи всегда усматривали в этом мифе исторические реминисценции из «эпохи объединения царств», когда Верхний и Нижний Египет противостояли друг другу как соперничающие княжества, и сначала Верхний Египет одержал верх над Дельтой, а потом, после возникновения единого государства со столицей в Мемфисе, тон стала задавать нижнеегипетская

культура, стоявшая на более высоком уровне цивилизации. Однако подобный исторический подход представляется слишком узким. Историческая реальность, отраженная в этом мифе, определенно заключается не в отдельных фактических эпизодах, а в наличии особой аксиологической системы, которую он — повествовательными средствами — обосновывает. Такие ценности, как преодоление антагонизмов, приведение противоположностей в состояние равновесия, примирение и объединение враждующих сторон, достижение целостности высшего порядка, сосредоточение власти в *одних* руках и т.д., оставались для египтян актуальными во все эпохи. Вся египетская история отмечена вновь и вновь возникающим стремлением добиться — вопреки, можно сказать, естественной тенденции к распаду — единства «двойного царства» и сохранить это единство. Борьба за престолонаследие между Хором и Сетом — это мифический прообраз исторической ситуации, которая существовала в Египте всегда, а в то время, когда был записан интересующий нас текст, приобрела особую остроту. Цари XXV династии происходили из Напаты (город у четвертых нильских порогов); они пришли со своей нубийской родины в Египет с целью снова соединить в одних руках распавшееся на множество отдельных княжеств царство. Их политика определялась теми же ценностями примирения, объединения и централизации, которые запечатлены в мифе о судебном процессе Хора и Сета.

Из всех мифов осирического цикла комплекс мифов о Хоре и Сете пользовался наибольшей популярностью. Мы установили, что главными сферами его применения были сфера заупокойных верований и сфера официального учения о государстве; но мы встречаем его и в сфере повседневности: в магическом целительстве, в «календарях», где для каждого дня года указывается мифическое событие, определяющее благоприятный или неблагоприятный характер этого дня, а главное — в одном развлекательном литературном произведении эпохи Рамессидов (папирус Честер Битти I). В этом тексте, который представляет собой полную противоположность «Памятнику мемфисской теологии» с его архаизированным и возвышенно-сакральным стилем, излагается история «в духе Оффенбаха», как удачно выразился сэр Алан Гардинер, обнаруживший и издавший папирус (22). В бурлескной, почти сатирической манере

описываются перипетии судебного процесса, который пристрастные, беспринципные и подверженные постоянным переменам настроения боги никак не могут довести до конца. В первой части текста действие разворачивается в суде; каждая из сторон отстаивает свою позицию, партия Хора — ссылаясь на право законного наследника, партия Сета — на право сильного. Отсутствующие, не входящие в гелиопольскую Девятку боги — Нейт и Баран из Мендеса — выражают свое мнение посредством писем. Когда Девятка начинает склоняться к тому, чтобы принять решение в пользу Сета, Исида заявляет протест, но Сет одерживает над ней верх, убедив судей перенести последующие заседания на остров и отстранить Исиду от участия в них. Во второй части текста рассказывается, как Исида с помощью хитрой уловки проникает на остров и, приняв облик прекрасной девушки, заставляет влюбившегося в нее Сета вынести обвинение самому себе. После этого дело кажется решенным. Хора венчают белой короной. Однако Сет не признает приговора... — и процесс возобновляется, на этот раз принимая форму состязания. О дальнейшем рассказывается в третьей части. Сначала Хор и Сет сражаются между собой, приняв образы гиппопотамов; Исида пытается убить Сета гарпуном, но отказывается от этой мысли, когда он обращается к ней как к сестре. Хор, разъяренный тем, что Исида пощадила брата, отрубает ей голову. Потом бежит в пустыню, но Сет настигает его и вырывает у него глаза. Однако все пострадавшие тут же исцеляются — и игра идет дальше. Следующее состязание, в которое Сет пытается втянуть Хора, носит (гомо)сексуальный характер. Этот эпизод упоминается уже в одном папирусе Среднего царства. Победенным должен считаться тот, кто будет оплодотворен семенем другого. И опять искушенной во всяких хитростях Исиде удастся одурачить Сета. По ее совету Хор перехватывает семя Сета руками, которые Исида затем ему отрубает и заменяет новыми. Семя же Хора, добытое с помощью благовонного масла, она намазывает на любимый овощ Сета, который тот съедает. Когда Сет начинает хвастаться перед судом, что обошелся с Хором «как мужчина», выясняется, что «оплодотворен» он сам. И опять — уже в который раз? — выносится приговор: Хор оправдан, Сет осужден. И опять приговор не может вступить в силу, потому что Сет его не признает. Им предлагают провести еще одно состязание —

на каменных кораблях. И вновь побеждает Хор, который построил и покрасил под камень деревянный корабль, в то время как Сет построил корабль из настоящего камня, сразу же затонувший; но и эта победа остается для Хора без последствий. В качестве последнего средства боги решают обратиться за советом к Осирису, отправив ему письмо в подземный мир, — как будто могло быть хоть малейшее сомнение относительно его пристрастия к Хору. Действительно, ответ Осириса резко меняет ход дела. Осирис для начала напоминает о том, что боги должны быть благодарны ему: ведь он создал зерно, из которого готовят жертвы богам. Однако этого аргумента не достаточно, чтобы счесть его мнение бесспорным. Во втором письме Осирис прибегает к угрозе: ссылается на то, что он — бог мертвых, которому подчинены все живые существа: и люди, и боги. Этот козырь бить нечем. Даже Сет бессилен против него и, наконец, оказывается вынужденным признать правоту Хора. Таким образом, в конечном итоге побеждает все-таки право сильного. Или, может быть, так: *sub specie morte**<*> В перспективе (неизбежности) смерти (*лат.*). > тот, кто прав, оказывается более сильным. Притязания сильнейшего на правоту звучат убедительно только до тех пор, пока он и те, кто его окружает, мнят себя бессмертными. Как только богам напоминают об их смертности, все они — включая Сета — сразу же возвращаются к принципу *Maat*, который один может устоять перед лицом смерти. Когда боги сталкиваются с аргументом смерти, им остается только одно — передать Хору тот титул, на который он имеет законное право. Правда, поражение Сета отчасти компенсируют: Солнечный бог берет его в свою барку — как помощника в каждодневной борьбе со змеем Апопом.

В версии папируса Честер Битти I миф о борьбе между Хором и Сетом предстает перед нами не как «священная история», но как образец чисто развлекательной литературы, к которой, кстати, относятся и любовные песни, записанные на оборотной стороне того же папируса. Цель автора текста, очевидно, состояла в том, чтобы соединить в связное повествование как можно больше эпизодов, сохранившихся в устной — а отчасти и в письменной — традиции. Невольно задаешься вопросом, имеем ли мы в данном случае дело с религиозным феноменом, — и если да, то в каком смысле его следует понимать. В этом повествовании

мифологический материал используется точно таким образом, как в других развлекательных рамессидских текстах — сказочные и исторические мотивы. В религиоведении и этнологии проводится различие между «сакральными», или «истинными», историями, которые можно рассказывать только при определенных условиях, и другими — которые можно рассказывать всегда и повсюду. Текст папируса Честер Битти I, несомненно, относится ко второй категории. Однако не следует забывать, что тот же самый материал излагался и как «сакральная история» — например, в «Памятнике мемфисской теологии», в сценарии драматического праздничного действия из храма в Эдфу, в целом ряде экзорцистских ритуалов, дошедших до нас в записях Позднего периода. Миф о борьбе Хора и Сета, несмотря на «обмирщение» его сюжета в эпоху Рамесидов, ничуть не утратил своей религиозной притягательности и необходимости — напротив, в Поздний период, как кажется, он еще заметнее выступает на передний план. Однако в этих поздних формах характер мифа радикально меняется. Если в более древних версиях всегда шла речь о достижении согласия с Сетом, о том, что он признаёт приговор суда и получает некую компенсацию, то в версиях поздних его в итоге наказывают, уничтожают, изгоняют и проклинаят. Сет воплощает в себе все иноземное, а таковое в период многовекового чужеземного господства чем дальше, тем явственнее осознавалось как зло. Одной из оскорбительных кличек Сета стало слово «Мидиец». Возможность подобного переистолкования — еще одно подтверждение живучести мифа, объяснение которой следует искать не в его соответствии некоей одноразовой ситуации из доисторического прошлого, а в том, что он постоянно подпитывается опытом сегодняшнего дня и приспособляется к этому меняющемуся опыту.

5.5.5. V: Триумф Хора

С переходом к пятой части поток истории Осириса, если можно так выразиться, впадает в настоящее и устремляется в будущее. Триумф Хора означает конец борьбы и начало эпохи мира и благоденствия, когда на земле вновь в полном объеме восстанавливается значение *Maat*, — эпохи, которую каждый фараон отождествляет со своим царствованием, но которая для народа,

возможно, часто является скорее объектом надежды, нежели повседневным опытом. «Триумф Хора»— это тема праздничных гимнов, во множестве сохранившихся в храмовой и заупокойной литературе, однако их изначальным жизненным контекстом (Sitz im Leben) был, вероятно, царский праздник восшествия на престол или коронации. Один из подобных гимнов, составленный по случаю восшествия на престол Рамсеса IV, звучит (в сокращенном виде) так:

(23) О прекрасный день! Небо и земля в радости,
(ибо) ты (стал) благим владыкой Египта!
Те, что бежали, вернулись в свои города,
те, что прятались, вышли (из своих укрытий);
те, что голодали, (теперь) сыты и радостны,
те, что страдали от жажды, утолили ее;
те, что были раздеты, (теперь) одеты в тонкое полотно,
те, что были грязны, сверкают (чистотой).
Те, что были в заточении, отпущены на свободу,
те, что были в кандалах, (теперь) радуются;
те, что ссорились в этой стране, (теперь) миролюбивы.
Высокий Нил поднялся от своего истока,
чтобы освежить сердца людей.
(...)
Сын Ра Рамсес (IV), да будет он жив, невредим и здоров,
получил должность своего отца.
Обе земли целиком говорят ему:
Прекрасен Хор на троне отца своего Амона-Ра,
бога, который руководит им,
этого властителя, покоряющего любую страну!

В свете осирического мифа восшествие на престол каждого нового царя истолковывается как начало благой эпохи. Страдания, которое распространилось в мире после смерти бога, теперь приходит конец. В свете предыстории, которая напоминает об убийстве и смерти, о печали и страхе, еще ярче и притягательнее кажутся добро, радость и изобилие, характерные для настоящего времени. Папирус Честер Битти I тоже заканчивается подобным гимном, восхваляющим нынешнюю ситуацию (он вложен в уста Исиде):

(24) Хор стал властителем,
Девятка празднует,
небо — в радости.
Они украшают себя венками, когда видят Хора,
сына Исиды, ставшего властителем —
да будет он жив, невредим и здоров — Египта.
Девятка — ее сердце радуется,
страна ликует,
все они смотрят на Хора, сына Исиды,
которому передают должность его отца,
Осириса, владыки Бусириса.

Храмы Позднего периода, в которых, под влиянием мифа о Хоре, справлялись праздники рождения местного бога и его восшествия на престол, особенно богаты подобными гимнами ликования. Так, например, для ритуала «Подношение венка победителя (венка оправдания)» предназначались песни, подобные нижеследующей:

(25) Хор воссиял на троне своего отца,
сердце Исиды расширяется (от радости).
Хор Могучий схватил обе земли в триумфе,
Хор принял *корону-веререт*
от своего отца Осириса *Ваннафре*, оправданного.
Хор воссиял на троне Геба,
небо — над его головой,
земля — под его ногами,
девять луков собраны под подошвами его.
Станем же его защитой!
Ликующий клич раздается в южной (части) неба,
радость царит в северной (части) неба,
Девятка, которая там, торжествует,
боги радуются:
Хор вышел после суда,
подобный Ра, когда тот восходит на горизонте!

Тот же самый текст уже был записан более чем на тысячу лет раньше, в рамессидскую эпоху (13 в. до н.э.), в фиванских гробницах № 183 и 184; этот факт показывает, что ритуал «подношение венка оправдания» в более древние времена относился

к сфере заупокойного культа. О том, что он входил также в сферу осирического культа, свидетельствует надпись той же эпохи, принадлежащая верховному жрецу Осириса в Абидосе по имени Веннефер (Лувр А 66.2), который говорит о себе:

(26) Я приносил венок оправдания
и «просветлял» с его помощью бога.

Тема «триумфа бога» разрабатывалась не столько в повествованиях, сколько в праздничных церемониях — в гимнах и ритуалах, — которые имели три постоянных сферы бытования: обрядность царской власти, заупокойный культ и осирический культ. Основной мотив этих праздников и связанных с ними гимнов — радость. Исходя из того, какое речевое выражение обретает в гимнах тема триумфа Хора, некоторые исследователи определяли содержание этих гимнов как «радостную весть». Большая часть гимнов начинается с призыва: «Радуйтесь!». О триумфе Хора необходимо оповестить всех. То, что произошло во внутренних покоях «княжеского дома», — оправдание бога и его коронация — должно быть доведено до сведения «всего народа»:

(27) Радуйтесь, о женщины Бусириса:
Хор победил своего врага.
Ликуйте, о жители Эдфу:
Хор (...) поверг этого врага своего отца Осириса.

С призывом «Радуйся» обращаются и к Осирису. Так говорит, главным образом, умерший, когда в день своей смерти спускается из верхнего мира и с гимном на устах предстает перед Осирисом. Он приходит с земли и может сообщить богу мертвых радостную весть о триумфальном воцарении Хора:

(28) Радуйся ты, пребывающий в пустыне,
усталый сердцем, проникнись радостью:
твой сын Хор оправдан,
он получил инсигнии Ра.
Его мать Исида умиротворена,
руки ее наполнены жизнью и властью,
они творят защиту для *Ваннафре*.

Боги ликуют на небе,
(члены) коллегий издают радостные возгласы,
когда видят Хора, сына Осириса,
сидящим на троне его отца.

Или:

- (29) Возрадуйся сердцем, ты, пребывающий в пустыне,
твой наследник сидит на твоём троне!
Величество Хора живет в качестве царя,
благополучие и здоровье — его удел.
Тот устанавливает его границу
и упрочивает анналы его (судьбы),
передает ему страны в собственность
в присутствии Всевадыки.

То, о чем вновь прибывший в царство мертвых рассказывает его владыке, — не мифическое событие *in illo tempore**, но нынешнее состояние Египта, которое в свете осирического мифа интерпретируется как вернувшаяся эпоха благоденствия. Все, что было нарушено убийством Осириса, царь (всегда осуществляющий свое правление как Хор) вновь привел в нормальное состояние. Мир, изобилие, праведность, благочестивое уважение к царству мертвых — таковы отличительные черты благого правления Сына, который восстанавливает своего умершего Отца в его правах:

- (30) Радуйся, о Владыка богов,
пусть твое сердце раскроется во всю свою ширь:
Плодородная земля и пустыня пребывают в мире
и платят подати твоей налобной змее.
Храмы хорошо обеспечены на своих местах,
города и округа
обустроены каждый под своим именем.
Тебе приносят жертвы
и поют литании имени твоему;
к твоему имени обращают хвалебные гимны,
и возливают воду для *ка* твоего,

* Из былых времен (*лат.*).

а также приносят заупокойные жертвы для
«просветленных» из твоей свиты.
Люди окропляют водой жертвенные хлеба
для *бау* умерших в этой стране.
Разумно все ее устройство
так же, как (разумен был) ее изначальный порядок.

Радость по поводу триумфа Хора точно соответствует печали о смерти Осириса. То и другое чувство экстремальны и всеохватны. Если смерть повергает весь мир в глубочайшее отчаяние, то триумф возносит его к вершинам ликования. Между обоими чувствами существует неразрывная связь, ибо они являются началом и концом истории, которая разворачивается в промежутке между ними. В ежегодно повторяющихся праздничных циклах принимает участие вся страна, они проходят через сердце каждого, кто присутствует на праздничных церемониях. Хотя отчасти в этом есть что-то общее с печалью страстной пятницы и пасхальным ликованием, следует еще раз подчеркнуть: в мифе об Осирисе речь идет о двух поколениях. Торжествующий бог — это не тот бог, что был убит. Осирис — вовсе не воскресший бог, но бог, который, благодаря триумфу и благочестию своего сына, обретает (в качестве умершего) новую, потустороннюю форму существования и потому становится прообразом всех умерших.

Есть один египетский текст, гимн Осирису, который был написан приблизительно в середине 2-го тыс. до н.э. и — задолго до Плутарха — запечатлел достаточно связное изложение осирического мифа. Наличие этого текста показывает, что египтяне осознавали внутреннюю взаимосвязь эпизодов, которые в настоящей работе разделены на пять групп:

(31) (...)

I Исида, могучая, защитница своего брата,
которая искала его, не зная усталости,
прошедшая всю эту землю в печали,
не отдохавшая, пока не нашла его;

которая создавала тень своими перьями
и дуновение ветра — своими крыльями;

которая испускала крики — плакальщица своего брата —
и пригласила танцоров для (погребальной церемонии)
Усталого сердцем;

II которая приняла его (Осириса) семья и сотворила
наследника;

III которая выкормила ребенка в уединении —
никто не знает, где;

IV которая привела его, когда его рука стала сильной,
в зал Геба —

Девятка обрадовалась:
«Добро пожаловать, сын Осириса,
Хор с доблестным сердцем, праведный,
сын Исиды, наследник Осириса!»

Судейская коллегия *Маат* собралась для него—
Девятка и сам Всевлдыка;
она объединяла владык *Маат*, презирающих грех,
которые устроили совет в зале Геба,
чтобы передать должность тому, кому она по праву
принадлежит,
и царствование тому, кому оно подобает.
Хор был оправдан, ему передали
должность его отца.

V Он вышел, увенчанный по повелению Геба,
и принял владычество над обоими берегами —
белая корона крепко держится на его голове;
он взял во владение всю страну,
небо и земля находятся под надзором его.
Ему препоручены люди — *пат, рехит, хенмемет**,
Египет и северные народы;
все то, что обходит Солнце в своем круговом движении,
подчиняется его (Хора) решению.

* Архаическое обозначение трех категорий подданных египетского
царя.

Северный ветер, нильское половодье, река,
все деревья, все овощи.
Бог зерна дает все свои злаки,
питание из глубин земли —
он приносит сытость и распространяет ее во всех землях.

Все в мире ликуют, их сердца веселятся,
в груди их — восторг,
их лица радостны, ибо каждый взывает к красоте (Хора):
«Как сладостна наша любовь к нему,
его очарование привлекает сердца.
Велика любовь к нему в каждой плоти».

Они доставили сыну Исиды его врага,
поверженного собственной преступностью;
зло обрушилось на самого Крикуна,
преступление послужило причиной тому,
что суд настиг его.
Сын же Исиды — он отомстил за отца, он, сделавший
имя свое священным и совершенным.

Достоинство заняло подобающее ему место,
благочестие упрочено в соответствии с его законами.
Дороги свободны, пути открыты,
как счастливы оба берега!
Зло ушло, клеветник бежал,
страна пребывает в мире под властью своего господина,
Маат упрочена ради ее владыки,
к несправедливости повернулись спиной.

Радуйся, *Ваннафре*!
Сын Исиды принял корону,
должность его отца была передана ему
в зале Геба.
Ра объявил это решение,
Тот записал его,
Коллегия удовлетворилась им.
Твой отец Геб повелел вынести решение в твою пользу,
и все было сделано так, как он сказал.

Источники

- (1) Hornung, Himmelskuh, I (текст), 37 (перевод).— (2) *Ibd.*, 5 und 38 (стк. 49).— (3) *Ibd.*, 10 und 40 (стк. 105).— (4) *Ibd.*, 12 und 41 (стк. 139).— (5) *Ibd.*, 29 und 48 (стк. 315-320).— (6) Brunner, Gottkönig, 43; Assmann, Zeugung, 27; Urk IV 221. — (7) TP Spruch 600, см.: Otto, Studi Rosellini II (1955) 223—237.— (8) Pур, 1640; см. о подобных высказываниях: Grapow, in: ZÄS 67 (1931) 34—38; Hornung, Der Eine und die Vielen, 168ff. — (10) CT IV 193 d-e, см.: Hornung, in: Saeculum 22 (1971) 53.— (11) TP Spruch 532.— (12) Pур, 1280-1282.— (13) Pур, 972.— (14) TP Spruch 477.— (15) CT Spruch 148.— (16) Медицинский папирус Лондон XIV, 8-14; см.: Assmann, in: GM 25 (1977) 24-27.— (17) Цоколь, изданный А. Класенсом: A. Klasens, A Magical Statue Base (1952) 22-34, 54-58, 81-98 Text IV; J.F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, NISABA 9, 1978, Nr.91. - (18) Urk IV 239—240; см.: Assmann, Zeugung, 37.— (19) CT Spruch 7-9. - (20) Assmann, in: MDIK 28 (1972) 54 f., 65 f. — (21) H. Junker, Die politische Lehre von Memphis, ARAW 1941, 23—36. — (22) A.H. Gardiner, Chester Beatty Papyrus No.I, 8; см. также: J. Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth im Pap. Chester Beatty I als Literaturwerk (LÄS 9, 1937).— (23) ÄHG Nr. 241.— (24) pChester Beatty 1, 16.5—8; Gardiner, LES, 60. - (25) Philae I 257. - (26) R. Anthes, in: Fs zum 150jährig. Bestehen des Ägypt. Museums zu Berlin (1975), 41.— (27) Edfou VI, 88 s. LL, 105 n. 81. - (28) ÄHG Nr. 215, 9-19. - (29) ÄHG Nr. 216, 27-33.— (30) ÄHG Nr. 214, 39-55 (Totb, 183).— (31) ÄHG Nr. 213, 87-153.

Литература

Литература общего характера по проблеме египетского мифа:

- S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ 15 (1945)
E. Bmner-Traut, Mythos, in: LÄ IV, 277—286
Dies., Gelebte Mythen (1981)
J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25 (1977)7—43

Ders., Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: Ders., W. Burkert, F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos (OBO 49, 1982), 13—61

a) *О наглядности («иконности») египетских мифов:*

E. Hornung, Die Tragweite der Bilder, in: *Eranos* 48 (1979) 183—237
Assmann, *Zeugung* (s. o.); RuA, 2. Kapitel

b) *Миф о небесной короле:*

E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 45, 1982)

c) *Миф о рождении царя:*

H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs (ÄA 10, 1964)

J. Assmann, *Zeugung* (s. o.)

d) *Космогония:*

S. Sauneron, J. Joyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, in: *Sources Orientales I, La naissance du monde* (1959), 17—91

J. Assmann, Schopfung, in: *LÄ* 5, 677—690

e) *Миф об Осирисе:*

M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis (MÄS 11, 1968)

J.Gw. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult* (1980)

J. Assmann, Das Bild des Vaters im alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (1976), 29—49

О смысле трех измерений Итоговые замечания

Рассказывая в предыдущих разделах книги об «имплицитной теологии» египетской религии, мы намеренно (чтобы суметь вместить в ограниченный объем первой части обзор важнейших данных) оставляли за скобками два вопроса: один из них касается историчности, другой — систематики того, что мы называли «измерениями близости к богу». Заканчивая эту часть, мы хотели бы вкратце остановиться на обоих вопросах.

6.1 О (не)историчности «имплицитной теологии»

До сих пор, описывая египетскую религию, мы двигались по неисторическому, то есть «феноменологическому» пути. Чтобы наглядно представить некоторые ее аспекты, мы привлекали самые разные источники — начиная от Текстов Пирамид и кончая греко-римскими храмовыми надписями, отчасти даже «Герметическим сводом» и другими (поздне)античными материалами. Такой метод был бы совершенно ошибочным, если бы мы рассматривали тему «египетская религия». Разумеется, за те три тысячелетия, которые представлены привлекавшимися нами текстуальными свидетельствами, египетская религия много раз менялась, иногда — в своих глубинных пластах. Однако, несмотря на эти изменения, мы все же ощущаем уместность понятия «египетская религия» (в единственном числе). Ни одно из этих изменений не было достаточно радикальным, чтобы существенным образом изменить характер египетской религии. За все эти тысячелетия ни разу не возник разлом, по ту сторону которого то, что было до него, уже не воспринималось бы культурой как собственное прошлое. Амарнская религиозная революция Эхнатона, быть может, и обозначила подобный разлом — но она была не более, чем эпизодом. Даже в самые последние века существования египетской культуры люди видели

в древнейших текстах собственное духовное наследие — хотя, вероятно, понимали эти тексты совершенно неправильно. Именно Поздний период был отмечен особо прочувствованным осознанием культурной идентичности Египта, которая распространяется на все эпохи. В подобном самовосприятии египетской культуры отразилось прежде всего единство тех явлений, которые мы включаем в обобщающее понятие «религия». А следовательно, невзирая на все исторические перемены, должен был быть достаточно обширный основообразующий набор постоянных элементов и структур, гарантирующих сохранение единства, то есть самоидентичности интересующего нас феномена. Именно этот основообразующий набор мы назвали «имплицитной теологией» и попытались рассмотреть. «Имплицитность» этих религиозных основообразующих структур заключается как раз в том, что они коренятся в глубинных пластах культуры, отчасти ускользающих от осознанного восприятия самих ее носителей. Только экспликация этих структур делает их доступными для восприятия, изменяющего характер своего объекта, то есть для теологической работы.

(Относительной) неисторичности «имплицитной» теологии противостоит историчность теологии «эксплицитной». Вместе они определяют реальный облик любой религии. Поэтому «дефицит историчности» в первой части нашего исследования будет компенсирован преимущественно исторической направленностью второй части.

Правда, явления, о которых мы говорили в первой части, могут быть рассмотрены и под чисто историческим углом зрения. Правомерно было бы поставить вопросы об условиях возникновения, времени расцвета и, в некоторых случаях, кризиса и упадка представлений и институтов, связанных с отдельными «измерениями». Тогда, например, оказалось бы, что эпоха египетской истории между 1000 и 700 гг. до н.э., которую специалисты называют «Третьим Переходным периодом», то есть оценивают как период упадка, была временем наивысшего расцвета «локального» измерения близости к богу. В Фивах уже в 11 в. до н.э. было основано «божественное государство», которым управлял — посредством оракула — сам Амун, а исполнительная власть принадлежала верховному жрецу. Верховный жрец, чье имя на памятниках вписывалось в царский картуш,

соединял и своих руках высшие жреческие, гражданские и военные функции. Эта теократическая модель, принятие которой означало передачу всей власти храмам, то есть резкое выдвижение на первый план локального измерения близости к богу, на протяжении нескольких последующих столетий утвердилась и в других округах Египта. Очень скоро в Гераклеополе, Мендесе, Атрибисе и пр. стали править местные городские боги, от имени которых выступали их верховные жрецы, занимавшие также должности градоправителей и военачальников. В это время был заложен фундамент религиозного «феодализма» Позднего периода — феномена, напоминавшего о себе еще и в христианскую эпоху, когда епископские резиденции строились в религиозных, а не в административных центрах страны.

В теократических формах власти эпохи Третьего Переходного периода особенно отчетливо проступает политическое значение культового измерения. Господство городского бога над городом и номом является легитимизацией того господства, которое осуществляет *de facto* его верховный жрец — как градоправитель и военачальник. Светская власть легитимизирует себя, исполняя культовые функции. Теократическая модель дала провинциальным чиновникам возможность освободиться от верховной власти фараона (которая, правда, к тому времени сохранялась лишь в теории). Решающий шаг к федерализму и ликвидации централизованного монархического государства каждый из градоправителей сделал в тот миг, когда — в качестве распорядителя культа, жертвоприношений и строительных работ — вступил в храм своего городского бога. И наоборот, ликвидировать последствия этого шага и восстановить центральную власть фараона можно было только одним способом: для этого фараон должен был заставить признать себя единственным распорядителем жертвоприношений, культа и строительных работ во всех провинциальных храмах страны. Связанное с культовым измерением представление о господстве номовых и городских богов над территорией страны легитимизирует власть, осуществляемую *de facto*, — будь то власть «областнаачальников» или царя.

Наличие политических компонентов в локально-культовом измерении, неразрывное единство культа и власти делают представление о территориальном господстве богов преимущественно

историческим феноменом. Однако сказанное не обязательно должно относиться также и к двум другим измерениям. Представления о сакральности космоса, о том, что боги являют себя в небесных и природных феноменах, очевидно, существенным образом не менялись — как, впрочем, и представление о «просветляющей силе» речи, священного слова, которое способно и заставить богов явить себя в посюсторонних событиях и феноменах, и истолковать настоящее, сопоставляя его с вечным. Главное же, мы знаем слишком мало, чтобы суметь уловить здесь нечто большее, нежели постоянные основообразующие структуры. По причине того, что для нас потеряна устная традиция египтян, мы, например, не можем установить, возникли ли мифы лишь с течением времени, когда появились более эксплицитные тексты, или же с самого начала существовал богатый фонд мифологических сюжетов, которые постепенно обретали речевое выражение в сфере письменной традиции.

6.2 О систематике «измерений»

На земле, несомненно, существует множество языков, грамматики которых вы не найдете ни в одной библиотеке. Но столь же несомненно, что нет ни одного языка, который не имел бы своей грамматики. Следовательно, понятие «грамматика» имплицитно присутствует в понятии «язык», а практическое применение, или «исполнение», любого языка предполагает «компетентность» — предварительное овладение соответствующими правилами, — совершенно независимо оттого, имеется ли изложение этих правил в форме напечатанного учебника грамматики. То, что так отчетливо видно на примере языка, этого парадигматического случая коммуникативной деятельности, относится *mutatis mutandis* и ко всем другим ее формам. Не бывает коммуникативного «исполнения» без соответствующей «компетентности», практики без теории. Тем не менее, требуются дополнительные шаги, чтобы сделать эту — всегда внутренне присущую любой деятельности — теорию предметом осознанной рефлексии, чтобы эксплицитировать ее, развить и рационализировать. Возникновение и развертывание подобного метатеоретического дискурса зависит от исторических обстоятельств —

как и то, когда именно конкретный язык становится (и становится ли вообще) объектом эксплицитного грамматического описания. Итак, совершенно независимо оттого, возникла или нет «эксплицитная» теория, в основе любой коммуникативной деятельности всегда лежит теория имплицитная. Теорию, лежащую в основе религии (то есть практики общения с богами — одной из разновидностей коммуникативной деятельности) мы и тематизировали как «имплицитную теологию». Речь идет о «грамматике» религиозной деятельности, о совокупности правил и смыслов, посредством которых египтяне организовывали свое общение с божественными силами.

Вопрос, который мы перед собой ставим, заключается, следовательно, не в том, имела ли египетская религия имплицитную теологию, а в том, каковы были характерные черты последней. Ответить на этот вопрос можно с помощью аналитического инструмента — понятия трех «измерений». Напомним еще раз, что, говоря об имплицитной теологии, мы имеем в виду теорию, лежащую в основе религиозной практики, практики общения с божественными силами. Практика всегда предшествует теории. Конечно, я не хочу этим сказать, что люди сначала встречают богов, а потом задумываются о том, как организовать дальнейшее общение с ними. Судя по тому, какой предстает египетская религия в источниках, мы должны предположить, что многообразные формы обращения с сакральным перешли в исторические времена из первобытности, обогатившись новым содержанием и новыми обосновывающими их смысл концепциями. Имплицитная теология составляла как бы обрамление этой практики. Ее предмет — не сущность богов, но обращение с ними; те характерные для земного мира формы, в которых боги воспринимаются людьми, делаются доступными для них, манифестируют себя и поддаются изображению. Поскольку эта теория обосновывает смысл коммуникативной деятельности, три измерения тоже относятся к сфере коммуникации между человеком и богом: к тому, как бог обращается к человеку, а человек реагирует на подобное обращение.

В свете вопроса, который поднимает эксплицитная теология и который касается сущности бога «по ту сторону» всякой практики общения с ним, начинает казаться, что эти три измерения лишь косвенным образом приближают человека к

его цели. Если божество абсолютно трансцендентно, то их сакральность, их иерофантные качества относительны. Ведь в храмах живет не бог, а только его образы. Бог не есть солнце, воздух или Нил — космические феномены представляют собой не более чем «проявления могущества» сокрытого божества. Бога нельзя понять и приблизить к себе, наделяя его именами или слагая о нем истории, которые записываются и передаются «из уст в уста». Подобные идеи возникали и в Египте. В дальнейшем, в части, посвященной эксплицитной теологии, мы еще поговорим об этом. Пока же следует отметить, что целостная реальность религии распространяется далеко за пределы той сферы, которую мы описали — в трех ее «измерениях» — в первой части книги. Понятие «измерения» относится не к самому божеству, а только к способам обращения с ним. По ту сторону трех измерений всегда присутствует «трансцендентность».

Как же нам следует понимать факт наличия в египетской имплицитной теологии трех измерений? Должны ли мы предположить, что вообще возможны лишь три этих измерения и что своеобразие любой исторической религии проявляется лишь в том, какое из них получает преимущественное развитие, — и, таким образом, имеет смысл разделить все религии на «культовые», «космологические» и «речевые», в зависимости от того, какое из трех измерений в каждой из них доминирует? Или нам лучше исходить из того, что имеется некое множество возможных измерений обращения к богу и религиозного опыта, из которых каждая историческая религия реализует — в доминирующей форме — только часть? Совершенно очевидно, что ответ на этот вопрос может дать только общая дисциплина наподобие сравнительного религиоведения и что частная дисциплина вроде египтологии с такой задачей справиться не способна. Тем не менее, я отважусь высказать по этому поводу несколько своих идей. Лично я склоняюсь ко второй альтернативе, то есть предполагаю, что имеется некое множество возможных измерений, из которых египетская религия реализовала — в доминирующей форме — три. Мы бы поняли эту религию гораздо лучше, если бы имелась общая религиоведческая теория, представляющая собой попытку определить — на основе сравнения как можно большего числа религий — всю совокупность возможных измерений близости к богу. Тогда бы нам удалось установить

(и систематически доказать полученный результат), за счет каких других измерений в египетской религии выдвинулись на первый план те три, о которых мы говорили. Поскольку такой теории нет, дальнейшие замечания не имеют доказательной силы. И все же я полагаю, что было бы неправильно совсем обойти молчанием вопрос об измерениях, *не* реализованных (скольконибудь значительным образом) в египетской религии.

Известны три измерения религиозного опыта, отсутствие — или лишь самая минимальная реализация — которых в Египте представляется мне весьма важным моментом для понимания сути египетской религии:

- 1) опьянение, транс, экстаз, «шаманизм»;
- 2) мистика, медитация, «погружение»;
- 3) история и личная судьба.

Примеры доминирующего влияния первого из перечисленных измерений религиозного опыта можно найти в исследованиях Мирчи Элиаде по шаманизму; самыми яркими примерами доминирующего влияния второго и третьего измерений являются, соответственно, индуизм и иудаизм. Все три измерения в египетской религии почти совсем не представлены, за исключением, может быть, третьего, которое в эпоху Рамессидов начинает играть особую роль, меняющую всю традиционную структуру религии. Об этом мы еще будем говорить. Пока же отметим, что, рассуждая подобным образом, мы не должны забывать об одном принципиально важном обстоятельстве: случайно дошедшие до нас источники отражают лишь ничтожно малую часть некогда существовавшей действительности.

6.2.1 *Опьянение и экстаз*

При чтении работ Мирчи Элиаде может создаться впечатление, что шаманизм — это универсальный феномен. Между тем, мы напрасно стали бы искать нечто подобное в Египте. Тут, правда, легко запутаться, потому что греки передавали египетский жреческий титул *хем нечер*, «слуга бога», словом *prophetes*, «пророк», и такой перевод стал общепринятым в современных описаниях египетской религии. Это связано со значением божественных оракулов в Египте Позднего периода и с ролью жреца

как интерпретатора божественных волеизъявлений. Бог выражает свою волю — мы об этом уже говорили — на языке движений. Жрец должен был истолковать оракул и, очевидно, также запротokolировать сю; при этом от жреца требовалась полнейшая добросовестность. С пророчеством это не имеет ничего общего. Ничто не указывает на то, что контакт с «иной реальностью» был связан с какой-либо формой техники достижения экстатического состояния. Само представление об иной реальности имелось: описывая речевое измерение, мы установили его связь с египетским понятием *ах*, «просветляющая сила». Многие данные свидетельствуют о том, что знание этой сферы *ах* приобреталось посредством особых форм посвящения, или инициации. Компетентный жрец, вполне овладевший возможностями речи, мог актуализировать эту сферу своим словом. Однако транс и экстаз в этой связи нигде в источниках не упоминаются. В отчете о путешествии Унамуна (11 в. до н.э.) появление сирийского жреца в состоянии экстаза описывается как нечто экзотическое. Позитивные данные о наличии экстатической техники впервые появляются в греко-римскую эпоху и связаны с магией откровения, где использовались квалифицированные медиумы (главным образом мальчики); но здесь мы уже не имеем дело с собственно египетской религией в смысле той культурной идентичности, о которой говорилось выше.

Правда, как кажется, маги существовали и в более древние эпохи египетской культуры. По крайней мере, уже во времена Среднего царства записывались магические тексты, заклинания, которые обладали в глазах египтян огромной силой воздействия — при условии, что их рецитировал компетентный человек, соблюдавший соответствующие предписания. Как кажется, в данном случае мы имеем дело с приватизацией культовой концепции «просветляющей силы» (*аху*) речи. Неслучайно именно боги-маги, Исида и Тот, владеют этой «просветляющей силой» в наибольшей мере. Типичными разновидностями магии, применявшимися в приватной сфере, были целительская магия и защитная магия (против демонов, врагов, змей и т.д.), реже также любовная магия. Текстов и ритуалов, которые можно однозначно определить как «магические», до нас дошло более чем достаточно. А как обстояло дело с «магами», для которых предназначались эти материалы? Магов в смысле

специализированной профессиональной группы в Египте не было, в смысле маргинального общественного слоя (наподобие ведьм) — тоже. Заниматься магией (для «домашнего употребления») мог практически каждый, если умел читать и соблюдал необходимые очистительные предписания. Целительской магией, естественно, занимались врачи, которые, будучи жрецами Сахм, богини болезней, исполняли также религиозные функции. Мы встречаем тип мага и в литературе, где он чаще всего наделяется титулом «верховный жрец-чтец». Под этим титулом (в сокращенном варианте — *hartummhn*, от *hrj tp*, «верховный») египетские «маги» упоминаются и в Библии. Папирус Весткар времени Второго Переходного периода (17—16 вв. до н.э.) содержит рассказы о том, как подобные маги являлись ко двору царей Древнего царства. Один из них слепил из воска крокодила, который потом проглотил прелюбодея; второй обнажил дно озера, «положив» половину воды на другую половину, и таким образом смог найти утонувшее женское украшение; третий умел приставить на место отрубленную голову гуся и оживить его, а также предсказывал будущее. Магические упражнения этих персонажей представляют собой не что иное, как внекультовое применение искусств и практик, которые обычно использовались в культе: только в культе подобные вещи делались для блага всех, а в магии — для блага отдельных индивидов. Поэтому египетская магия ни в коей мере не трансцендентна по отношению к трем измерениям пространства близости к богу и религиозного опыта.

Опьянение играло определенную роль в Египте: а именно, в культе богини Хатхор, в Дендере. Здесь устраивался «праздник опьянения» с хмельными напитками, музыкой и танцами. С именем богини Хатхор и именами едва ли отделимых от нее богинь Сахм, Баст и Тefнyт связано представление о двуликой богине, которая может быть жестокой, разрушающей все вокруг, гневной — но также обворожительной, доброй и нежной. Хмельные напитки и музыка используются для того, чтобы умиротворить богиню. В мифе о небесной корове эта богиня пытается уничтожить человеческий род, но ее успокаивают окрашенным в цвет крови «сонным напитком», прежде чем она Успеет завершить задуманное. В Поздний период для той же богини устраивали «праздник возвращения» (по-египетски он

назывался *ин-ту-эс*, «ее приводят»), в котором аспект опьянения был выражен очень ярко. Праздновалось «возвращение» богини, которая — так рассказывает лежащий в основе этого праздника миф, — впав в гнев (из-за чего он возник, неясно), удалилась в Нубию и теперь возвращается в Египет в сопровождении умиротворивших ее Шу и Тота. Все храмы Египта приветствовали ее экстатическими возгласами, повальным пьянством, музыкой и танцами. Так что если, говоря о египетской религии в целом, мы должны констатировать, что опьянение и экстаз в ней явно играют очень незначительную роль, то культ Хатхор в этом смысле представляет собой важное исключение.

6.2.2 Мистика

Мистика и экстаз как пути к богу имеют противоположную друг другу направленность: путь экстаза ведет вовне, путь мистического погружения — вовнутрь. Оба пути предполагают, в определенном смысле, уничтожение, «растворение» собственной индивидуальности и самоидентичности. Идея самоуничтожения, как кажется, была совершенно чужда египетскому мышлению, и, может быть, именно поэтому путь мистики нашел в Египте столь же малое применение, что и путь экстаза. Тем не менее, некоторые отраженные в источниках представления, при поверхностном рассмотрении, производят впечатление «мистических». Если под мистикой понимать отказ от собственной идентичности с целью слияния с божеством, то вряд ли мы имеем дело с чем-то подобным, когда жрец, совершая культовые или магические действия, утверждает: «Не я говорю тебе это, но бог NN говорит с тобой (через меня)», — или когда в заклинаниях и записях ритуалов содержится обещание, что индивид, который произнесет или исполнит их, превратится в бога:

Тот, кто знает это заклинание,
станет подобным Солнечному богу на Востоке
(см. раздел 3.2.2., пример 23);

Тот, кто выполняет эти предписания, сам
подобен Великому богу.

Но не есть ли это своего рода мистика самообожествления?

Как следует понимать подобные высказывания, я попытался объяснить в разделе 4.3., когда говорил о «речевом» измерении. Повторю свою мысль еще раз. Египетский культ строится не как коммуникация между человеком и богом, но как чисто божественный коммуникативный процесс, в котором жрец — в рамках жестко predetermined «конstellаций» — играет роль бога. Он, однако, играет эту роль не «в своих интересах», а по поручению общества. Его собственная индивидуальность при этом не имеет никакого значения, а следовательно, он вовсе не должен подавлять или «растворять» ее, чтобы сыграть свою божественную роль. От него требуется культовая чистота, а не отказ от себя. Правда, пока остается открытым вопрос, не было ли само вступление в жреческую должность связано с инициацией, которая, всегда включает в себя представления о смерти и новом рождении. То, что в дошедших до нас источниках инициация не упоминается, вовсе не означает, что ее никогда не было. Привлекает внимание тот факт, что, наоборот, заупокойные ритуалы часто оформлялись как введение в жреческую должность. Функция заупокойных ритуалов состоит в том, чтобы дать умершему новую идентичность *аха* («того, кто обладает просветляющей силой, просветленного»), которая сделает его способным к общению с богами. Умерший, так же как и жрец, должен принять на себя роль бога, чтобы вступить в коммуникацию с богами. Для этого ему не достаточно чистоты, пусть и понимаемой — о чем свидетельствуют описания загробного суда — в расширенном смысле, как моральная чистота, то есть безгрешность, «праведность». Он должен подвергнуться допросу и пройти через испытания, чтобы в итоге встретиться лицом к лицу с богами, став одним из них. Подобные представления и формулировки, очень распространенные в египетских заупокойных текстах, сильно напоминают терминологию и концептуальный мир эллинистических мистерий. Легко предположить, что и египетские заупокойные представления такого типа имели соответствия в мире живых. Однако источники, которыми мы на данный момент располагаем, не позволяют этого доказать. Поэтому пока разумнее считать все подобные феномены, напоминающие мистику и мистерии, принадлежностью исключительно заупокойной религии.

В египетской религиозной истории было еще одно, совсем иного типа, явление, которое — по крайней мере отдаленно — можно сопоставить с понятием «мистика». Если понимать под мистикой «путь вовнутрь», то есть обнаружение и почитание бога в собственном сердце, то как не вспомнить о египетском понятии «поместить бога в свое сердце»? Это центральное понятие «личного благочестия» — движения, которое, вне всякого сомнения, трансцендировало традиционную структуру трех измерений коммуникативной сферы общения с богами и религиозного опыта и (в рамках традиционной смысловой структуры египетской религии) явилось чем-то новым и революционным. Об этом мы еще будем подробно говорить. «Мистическим» же это движение можно назвать, главным образом, потому, что, «помещая бога в свое сердце», человек, в определенном смысле, отказывается от себя. В этой связи представляется важным, что приверженцы «личного благочестия» называли себя «воистину молчащими». Под «молчанием», видимо, подразумевалась некая форма самоуничтожения и смирения, когда человек заставляет молчать голос своего «Я», чтобы слышать голос управляющего им бога. Поэтому нельзя совершенно отрицать определенной близости личного благочестия к «мистическим» представлениям; однако едва ли мы можем определить само это движение как мистическое. Ведь и здесь слишком мало представлены созерцание, медитация и погружение — в основном же речь идет о действиях. Человек, который «поместил бога в свое сердце», выражает свое благочестие в действии, в том, что он «действует на воде (то есть по указанию)* бога». Он не отказывается от мирской жизни.

6.2.3 *История и судьба*

Тезис о том, что представление об истории как об одном из измерений сферы религиозного опыта было неизвестно египетской религии, не может не вызвать решительных возражений. Слишком очевидны два противоречащих такому заявлению

* Египетское выражение "быть/действовать на воде (кого-то)" отражает факт зависимости земледельца от того, кому принадлежит орошающий его поле канал.

примера, которые сразу же приходят на ум каждому, кто хоть поверхностно знаком с культурой фараоновского Египта,— оракулы и идея «имперского бога», от чьего имени и осуществляет свое господство фараон, его сын и наместник. Если египетская религия знала институт оракула, то ей не могло быть совершенно чуждо представление о том, что бог вмешивается в судьбы страны и что в истории (понимаемой и в смысле индивидуального, и в смысле коллективного опыта) проявляется воля божества. Действительно, такая идея в египетской религии присутствовала. Впервые она была высказана в одном произведении «художественной литературы» периода XII династии (около 1950 г. до н.э.) в отношении индивидуальной судьбы. Синухе видит в своей судьбе - судьбе беглеца и изгнанника— проявление воли бога, которого, правда, он не может назвать по имени. Еще раньше некий Анхтифи из Мо'аллы утверждал, что был приведен в округ «Престол Хора» Хором, богом Эдфу. Через пятьсот лет после этого Хатшепсут и Тутмос III взойдут на трон благодаря выраженному через оракул решению «имперского бога» Амуна и будут вести войны «по приказу» последнего. В рамессидских надписях, созданных еще на двести лет позже, мы сталкиваемся уже с развитыми историко-теологическими концепциями. Так, Рамсесу II в битве при Кадеше помогает его отец Амун. Мернептах восхваляет свою победу над ливийцами следующими словами:

«Ра вновь обратился к Египту».

Когда сам бог вмешивается в ход сражения или когда в победе видят знак его благосклонности, трудно отрицать, что история стала измерением религиозного опыта.

Я, однако, хочу привести два возражения против такого, несомненно оправданного, подхода. Во-первых, здесь, как и в случае с «личным благочестием» (с которым, кстати, тема «истории» теснейшим образом связана), мы имеем дело не с базовой структурой, а с поздним феноменом, меняющим характер традиционной религии. В периоды Древнего и Среднего царств оракул был совершенно неизвестен, да и в Новом царстве соответствующие этому институту представления распространились далеко не сразу. Во-вторых, понятие истории как измерения

общения с богом, постепенно формировавшееся на протяжении Нового царства, оставалось рудиментарным. В отличие от иудейской религии, которую очень удачно называют «переживаемой как вера историей», в египетской теологии истории отсутствует категория прошлого. Яхве — это бог, выведший израильтян из Египта. Ни один египетский бог никогда не определяется своим прошлым поступком. Никогда Амуна не называют «богом, который спас царя Рамсеса в битве при Кадеше». Впрочем, и египетские «исторические сочинения» (если отвлечься от редких исключений, представляющих собой зародышевые попытки двинуться в этом направлении) никогда не описывают прошлого. Конечно, рамессидская концепция истории далеко ушла от традиционной (которую Эрик Хорнунг определил удачной формулой «история как праздник»), выработала новые представления о содержании исторического процесса и о его «открытости» по отношению к будущему. Мы еще поговорим обо всем этом. Однако прежняя, базовая структура восприятия истории никогда не была полностью преодолена. «История как праздник» означает отсутствие истории. Когда история представляется почти ритуальным воспроизведением мифических прообразов, мы имеем дело с типичным и много раз описанным случаем исторической слепоты «мифологического сознания». Для мифологического сознания действительность — это, если воспользоваться знаменитой фразой Саллюстия, «то, чего никогда не происходило, но что всегда есть». «Просветляющая сила» мифических прообразов, придающих действительности смысл, затмевает любые эпизоды сегодняшнего дня, и даже ослабление этой силы в эпоху Нового царства, хотя и открыло людям глаза на важность исторических событий — вспомним, прежде всего, о множестве документов, запечатлевших битву при Кадеше, — все же не привело к преодолению мифологического мышления. Таким образом, в ходе египетского религиозного развития история как измерение религиозного опыта хотя и существовала наряду с другими измерениями, но так и не приобрела доминирующего значения, которое позволило бы ей радикально изменить общую картину религиозной жизни.

6.3 Три измерения как целостность

В этой главе мы изложили точку зрения, согласно которой египетская религия сформировала три (доминирующие) измерения религиозного опыта за счет других измерений, которые в ней вообще отсутствуют или представлены в зачаточном виде. У читателя может сложиться впечатление, что египетская религия представляет собой, если можно так выразиться, некий фрагмент, лишенный существенных элементов религиозного опыта как такового. Поэтому теперь мы должны объяснить, что три доминирующих в Египте измерения — это не произвольный набор некоторых из возможных измерений, а исполненная смысла целостность. Продемонстрировать это проще всего на примере роли царя. Царь выполняет три основные функции, точно соответствующие трем измерениям:

- 1) Он — распорядитель культа, жертвоприношений и строительных работ. Осуществляя строительство в храмах, он создает условия для пребывания богов на земле, а потом заботится об этих богах и их пропитании.
- 2) Он поддерживает механизм существования мира, то есть способствует круговращению Солнца; посредством жертвоприношений и молитв он также обеспечивает обильные разливы Нила.
- 3) Он играет роль Хора, то есть воплощает в жизнь центральный и, так сказать, основообразующий для государства миф египтян. Его сыновнее благочестие по отношению к «мертвому отцу» Осирису, пребывающему в загробном мире, и вообще ко всем богам, которые связаны с ним, царем, родительскими отношениями, скрепляет сообщество богов, людей и «просветленных» умерших. Если смотреть на вещи, исходя из функций царя, то троичность измерений оказывается и систематичной, и исчерпывающей. Если царь выполняет эти три функции, он не может одновременно быть еще и «шаманом», «мистиком» или истолковывающим историю «пророком».

Мне кажется очень важным, что в каждом из трех измерений своего религиозного опыта египтянин — и это отразилось в источниках со всей очевидностью — сталкивается с божественным

как с множественностью. *«Имплицитная теология» египетской религии политеистична.* Заканчивая данную главу, я хочу подчеркнуть это еще раз. В культовом измерении существует множество храмов, и в каждом из них не только царит свой бог, но наряду с этим богом всегда почитаются и другие. Причем если каждая локальная «Девятка» представляет мир богов в его целостности, то совокупность локальных богов и их земельных владений составляет политико-государственную целостность «Египта». В космическом измерении множество богов предстает как множественность сил, совместные действия (и противодействия) которых поддерживают существование мира и составляют действительность. *Во множественности проявляется самостоятельная божественная жизнь космоса и природы.* Миром управляют (находясь в нем) дифференцированные божественные силы. На этот политеистический фундаментальный принцип египетской религии посягнула — и тем самым подтвердила его значимость — амарнская революция Эхнатона. Вся теологическая аргументация амарнских гимнов направлена против представления о космической множественности божественных сил, о самостоятельной божественной жизни сотворенного мира. В речевом, или мифологическом, измерении политеистический принцип дифференцированной множественности проявляется в наличии констелляций. «Антропоморфизм» богов не исчерпывается тем, что они принимают человеческий облик, но выражается, главным образом, в их личностном становлении. Личностью же бог становится, прежде всего, как действующее лицо, то есть: по отношению к другим богам. Личности богов конституируются в процессе взаимных отношений, в рамках констелляций божественного мира. *Бог является личностью в силу его социальной включенности в «сферу своих».* Итак, во всех трех измерениях — культе, космосе и мифе — единственность бога немислима, и любая рефлексия на эту тему неизбежно трансцендирует систему политеистических измерений «имплицитной теологии».

Литература

- H. Cancik (Hg), Rausch, Ekstase, Mystik (1978)
- E. F. Wente, Mysticism in pharaonic Egypt?, in: JNES 41 (1982)
161 — 179
- F. von Känel, Les prêtres-ouab de Sekhmet et les conjurations de Serqet (1984)
- J.F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts (NISABA 9) 1978
- B. Albrektson, History and the Gods. An Essay on the Idea of historical Events as divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (1967)
- J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in altägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East (1983) 345—377
- Ders., Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: H.P. Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung (1983), 336—359
- Ders., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28 (1979)
11—72
- Ders., Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch, in: mannheimer forum 83/84, 175—230
- E. Hornung, Geschichte als Fest, Darmstadt 1966

Эксплицитная теология: развертывание теологического дискурса

Единство дискурса

Описание египетской религии, которое я попытался дать в этой книге, основывается на различении «имплицитной» и «эксплицитной» теологии. Что я понимаю под этим различием, я объяснил в первой главе. Имплицитная теология имеет дело с укорененными в религиозной практике той или иной культуры идеями, символами, представлениями и текстами; эксплицитная теология, напротив, существует на метауровне рефлексии, дистанцированном относительно религиозной практики. Она уже эмансипировалась от практики и создала свой собственный контекст. Этот контекст я обозначаю термином, заимствованным у Мишеля Фуко, — «дискурс». Под «дискурсом» обычно понимается такая форма речи, в которой речевые высказывания содержат отсылки как к общей теме, так и *друг к другу*, то есть некая форма «интертекстуальности». Интертекстуальность возникает тогда, когда речь освобождается от своей включенности в практику в достаточной мере, чтобы, уже как «текст», обрести собственное — как правило письменно зафиксированное — существование. «Эмпрактические» или «сюмпрактические», то есть включенные в практику или тесно связанные с ней, тексты (это понятия, происходящие из языковой теории К. Бюлера) представляют собой всего лишь речевой субстрат, то есть часть смысловой общности более высокого порядка, которая лишь как неразрывное единство речи и действия заслуживает наименования «текст» (автономная единица смысла).

Дискурс же разворачивается только в форме чисто речевых, содержащих отсылки друг к другу текстов, то есть как речевой диалог. Он представляет собой своего рода «работу» над тем, что является его темой. *Поэтому любой дискурс имеет свою историю.* Этим он отличается от эмпрактической речи, к которой относится, например, мифология. Участники дискурса занимают определенные позиции, которые они защищают, либо уступают противнику — причем позиции эти всегда укоренены в некоем социальном и временном пространстве. Любой дискурс — процесс. Поэтому он обладает историей в ином смысле, чем, например, мифология, которая процессом не является — по крайней мере, до тех пор, пока, на позднем этапе своей рецептивной истории, она не превращается в «работу над мифом».

Итак, во второй части книги я буду не просто анализировать отдельные тексты, причисляемые мною, на основании определенных критериев, к «эксплицитно-теологическим», но попытаюсь реконструировать процесс, в котором эти тексты принимали участие. Я придерживаюсь мнения (которое постараюсь пояснить на избранных примерах), что некая совокупность текстов, далеко отстоящих один от другого во времени и принадлежащих к разным жанрам, связана интертекстуальной зависимостью, то есть что эти тексты содержат ссылки друг на друга и на общую для них всех, лежащую в их основе проблематику. Я полагаю (и надеюсь, что смогу это доказать), что в эпоху Среднего царства, в ходе преодоления того тяжелого потрясения, каким явился для египетской культуры распад Древнего царства, начался процесс дискурса, который затем разворачивался в эпоху Нового царства и, выработав новое представление о божестве, изменил всю религию. Дискурс не только имеет историю, он сам творит историю — потому что по мере своего развития во все более значительной степени оказывается в центре культурных интересов и влияет на жизнь общества. Он становится контекстом не только отдельных текстов, в рамках которых разворачивается, но также событий, им обусловленных; из последних здесь достаточно сослаться на самый важный пример — религиозный переворот Эхнатона.

Итак, эксплицитная теология, обретающая речевое выражение в форме дискурса, есть исторический феномен, который нуждается в объяснении, — в противоположность

«имплицитной теологии», которая, что самоочевидно, наличествует везде, где люди вступают в общение с богами (подобно тому, как в любом языке наличествует грамматика). Необходимость же появления эксплицитного теологического дискурса отнюдь не самоочевидна. Можно представить себе религии, которые обходятся без эксплицитной теологии, да и в самом Древнем Египте начало теологического дискурса датируется относительно поздним временем. Поэтому мы должны попытаться установить исторические предпосылки возникновения и разворачивания дискурса. Наиболее значимыми из них мне представляются следующие факторы: 1) специфика исторической ситуации эпохи Среднего царства — преодоление глубокого культурного кризиса; 2) непрерывное сохранение интереса к проблематике, разработка которой задала направление процессу дискурса и которая вся была связана с вопросом, как можно мыслить понятие «бог» в рамках политеистической религии; 3) институализация дискурса в результате появления профессионального слоя его носителей; 4) формирование жанра гимна как типичной речевой формы эксплицитной теологии (два последних фактора связаны между собой и важны для разворачивания дискурса).

Вообще Среднее царство (ок. 2000—1800 гг. до н.э.) можно определить как эпоху экспликаций. Самым характерным примером в этом роде мне представляется возникновение «царской новеллы» — жанра, в котором подробно обосновываются царские действия. На уровне царских речевых действий теперь не просто принимались решения и отдавались приказы, но эти решения и приказы обосновывались, аргументировались, в их необходимости убеждали подданных. Что касается текстов, то они «добраивали» описание царских действий, вводя в ткань повествования метауровень риторики мотивов. Очевидно, эти действия уже не воспринимались как нечто само собой разумеющееся, они стали нуждаться в обосновании. Процесс распада царской центральной власти в конце Древнего царства принес с собой опыт альтернативных форм политической организации, и потому те, кто (ок. 2000 г. до н.э.) попытался реставрировать централизованное государство, по необходимости должны были пропагандировать свои идеи. Значительная часть в новом смысле «художественной» (то есть не связанной с жесткими

практическими контекстами) литературы, которая впервые появилась именно к Среднему царству, была, как убедительно показали некоторые современные исследования, средством царской пропаганды. В этих произведениях политическая ситуация времени Первого Переходного периода изображается как хаос, а восстановление центральной власти приравнивается к восстановлению космического порядка и таким образом оправдывается. Однако и в самих царских надписях ощущается этот новый дух аргументирующей, экспликативной риторики. В одном тексте, например, на теоретическом уровне обосновывается важность царской строительной деятельности, в другом (в связи с установлением пограничной стелы) развивается политическая теория агрессивности, «запугивания врага своей силой», в третьем — с помощью в высшей степени абстрактного применения метода дедукции — из принципа возмещения божественных благодеяний выводится необходимость возрождения абидосских праздников. Повсюду заявляет о себе одна и та же потребность: оказавшаяся под вопросом царская монополия на действия должна быть обоснована путем отсылки к общезначимым нормам и легитимизирована посредством обретения консенсуса. Царь правит страной как ритор — и, кстати, именно такой совет дается ему в «Поучении царю Мерикара» (Р 32):

Будь искусным в речи, чтобы побеждать,
ибо вот: меч царя — это его язык.
Слово сильнее любого удара.

Во времена всеобщей потери ориентации особенно ярко проявляется могущество речи, которая одна способна привести людей к согласию. Царь призван победить всеобщий разгул насилия не насилием, но словом. Только речь создает консенсус, чувство уверенности и действительность как таковую. Сказанное следует понимать в самом широком смысле, а отнюдь не только в политическом. С крушением Древнего царства не только погибла система царской центральной власти, но одновременно оказался под вопросом весь неразрывно связанный с нею нормативно-ценностный канон культуры. Потому-то и возникла всеобщая потребность в новой ориентации, в консенсусе и чувстве уверенности — то есть в речи, в текстах, (содержащих

новые вопросы и новые ответы), в которых мог бы быть намечен новый горизонт действительности. Так, вероятно, следует объяснить возникновение этой — почти философской по своему характеру, рефлексивной о потустороннем мире и эксплицирующей посюсторонние действия — литературы, которая в значительной части дошла до нашего времени. Соответственно «всеохватной» является и та тематика, что обрела речевое выражение, подверглась экспликации в этих текстах (к ним относятся пророчества и жалобы, диалоги, поучения и «повести»). Теология — лишь часть этой тематики. Экспликация теологии осуществлялась в рамках общего и всеохватного процесса экспликации действительности, протекавшего в новой и, очевидно, специально для этой цели изобретенной форме литературного дискурса. Отличительным признаком этого дискурса является невыраженность его функционального назначения. Это относится и к тем фрагментам эксплицитной теологии, которые мы будем рассматривать в восьмой главе.

В эпоху Нового царства общая духовная ситуация была совершенно иной. Действительность «укрепилась», она уже не стояла под вопросом и потому более не являлась предметом всесторонней литературной рефлексии. Теологический дискурс теперь предстает не в дискретном виде, как своего рода «включения» эксплицитной теологии в тексты другой тематики, а в рамках собственно религиозной литературы — в гимнах богам и славословиях, которые сочинялись профессиональными жрецами, а не философствующими чиновниками. Эти профессиональные жрецы составляли новый общественный слой, в более ранние эпохи отсутствовавший. Жрецы в Египте хотя и существовали с самого начала государственной организации, но не как выделенная из общества особая профессиональная группа. Жреческие должности предоставлялись чиновникам, которые одновременно занимали другие должности и выполняли другие задачи. Они посвящали храмовой службе лишь часть своего времени и, будучи разделенными на «филы» (команды), выполняли храмовые обязанности по очереди, циклично. Только «жрецы-чтецы», которые, как мы уже упоминали, были «магами», являлись профессионалами в полном смысле. Эта ситуация изменилась в начале Нового царства. Теперь между отдельными сферами управления — храмами, государственным и

царским имуществом, администрацией и армией — возникли более четкие разграничения, так что каждый чиновник мог одновременно служить лишь в одной из них. Совершенно очевидно что мы не должны рассматривать профессионализацию теологического дискурса в отрыве от этого социологического фактора. В Новом царстве впервые возникает — если воспользоваться социологическим определением — «слой носителей» такого дискурса. Правда, в результате сужается круг проблем, затрагиваемых в текстах, менее грандиозной по охвату и фундаментальной по тематике становится их экспликативная направленность. Зато, в отличие от более ранних эпох, они уже не возвышаются в египетской религиозной истории как редкие эрратические валуны, но многие сотни таких текстов довольно равномерно «распределены» по периоду Нового царства (16—13 вв. до н.э.), по всему пространству Египта (Верхнего и Нижнего) и по разным социальным слоям. Последнее обстоятельство объясняется тем, что, хотя теперь теологический дискурс был укоренен в новом слое носителей — высокопрофессиональном жречестве, — происхождение источников ясно показывает: интерес к подобным текстам на протяжении Нового царства распространился во всем верхнем слое общества, а может быть, и за его пределами. Жанр гимна, особенно гимна Солнцу, переживает в эти столетия небывалый расцвет. Теологический дискурс, который в эпоху Среднего царства был еще маргинальным феноменом в духовной культуре страны, в Новом царстве оказывается в центре всеобщего интереса.

Однако потребность в эксплицитной теологии (выраженной в форме гимнов) испытывали вовсе не читатели. Эти тексты создавались в коммуникативной ситуации совершенно особого, может быть, уникального рода. В подавляющем большинстве они относятся к гробничным надписям. В Новом царстве представления о гробнице меняются. Гробница становится местом общения умершего не только с потомками, но и с богами, причем последний аспект со временем приобретает все большее значение. Самую важную роль играет бог света, поскольку близость к нему гарантирует победу над сферой смерти и возвращение в верхний мир. Поэтому владелец гробницы обычно изображается у входа в свою гробницу, а рядом с его фигурой записывается гимн Солнцу. Следовательно, возникает потребность

в текстах, которой мы и обязаны изобилием дошедших до нас материалов. Однако с эксплицитной теологией все это имеет мало общего. Сели бы речь шла только об изменении представлений о гробнице и, соответственно, о новшествах в программе ее оформления, то эту потребность можно было бы удовлетворить, записывая у входа в гробницу всегда тот же самый текст или выбирая какой-то один из небольшой группы «стандартных текстов». И действительно, имеется определенный набор текстов, которые часто использовались для этой цели; однако, как ни удивительно, гораздо больше таких текстов, которые, очевидно, составлялись специально для конкретного случая. При их сравнении выясняется, что «стандартные тексты», все без исключения, репродуцируют строго «констеллятивную» теологию солнечного *круговращения*; напротив, среди новых текстов (встречающихся редко или лишь один раз) есть немало таких, в которых развертывается неконстеллятивная теология Солнечного *бога*. Именно последние донесли до нас теологический дискурс тех столетий. Не потребность в текстах вообще, но потребность в *новых* текстах свидетельствует о центральном значении теологического познания и теологической рефлексии в обществе Нового царства.

В изобилии этих текстов историческое измерение религиозных идей предстает в уникальной для Египта плотности и дифференцированности. Каждый из этих текстов выражает однозначную позицию в процессе развертывания проблематики и напряжения, неотделимых от понятия божества, — в процессе, порождающем всё новые, всё более точные и уместные формулировки и модели. Мы уже неоднократно касались этой проблематики. Речь идет о напряжении между понятием «Бог», под которым имеется в виду несущий и поддерживающий все в мире Творец и Владыка, и политеистическим, «констеллятивным» понятием «боги», подразумевающим носителей космических, конституирующих мир действий. Это напряжение, как кажется, в эпоху Нового царства обострилось до степени «когнитивного диссонанса», который разрядился в амарнском перевороте Эхнатона, принявшем форму «революции сверху». Ничто не показывает яснее взрывную силу вопросов, о которых шла речь в теологическом дискурсе Нового царства, чем события эпохи Амарны. «Амарна» означает не только новую религию, но также

новое искусство; новый, приближенный к разговорному, литературный язык; новую политику; новую элиту и т.д. Нет, пожалуй, ни одной области культуры, которая не пострадала бы в результате этого переворота. И, тем не менее, в основе своей он имеет теологический характер. Только теологический дискурс является тем контекстом, в рамках которого этот кризис становится понятным. Теология амарнской религии (в том виде, в каком ее излагают царские гимны) может быть точно локализована в истории дискурса. Амарна отмечает ту точку, в которой этот — все более значимый, все более приближающийся к центральному положению— дискурс непосредственно вторгается в жизнь египетской культуры и общества, внося в нее радикальные перемены.

Следовательно, процесс теологического дискурса в Новом царстве делится на три фазы: период до Амарны, период Амарны и послеамарнский период. Каждая из этих фаз означает новую позицию в споре о сущности бога — независимо от того обстоятельства, что только амарнская религия претендует на открытие нового бога и новой религии. Поэтому глава, посвященная трем фазам развития теологического дискурса в эпоху Нового царства, озаглавлена «Новые боги»: имеются в виду три понятия высшего существа, каждое из которых преобладало в одной из этих фаз. Все три являются новыми в том смысле, что не имеют ничего общего с традиционной «констеллятивной» картиной мира и ее тремя измерениями переживаемой в опыте близости к богу; все три взрывают рамки традиционных политеистических структур и в итоге приводят к радикальному изменению политеистической картины мира. В конце концов, происходит прорыв в новое, четвертое измерение, связанное с принятым в египтологии понятием «личного благочестия». Теперь, наряду с культовым изображением, космосом и словом, появляется новое измерение переживаемой в опыте близости к богу — человеческое «сердце» и личная история. Бог вмешивается в жизнь индивида, человек живет в непосредственной близости к богу. Это помогает совершить прорыв к пониманию бога, которое с самого начала и составляло цель теологического дискурса. С появлением нового измерения «непосредственной близости к богу» тускнеют политеистические констелляции, в которых боги действуют только по отношению друг к

другу, и притом в жестко очерченных ролях. На смену мифо-политеистическому понятию действия — мир как совокупность действий богов — приходит понятие действия, ориентированное на идею Высшего Существа: мир как совокупность действий «Бога». Заключенная в последней фразе формула выражает единство теологического дискурса. Только на этом уровне обнаруживается, что столь различные (на первый взгляд) феномены, как доамарнская теология Амуна-Ра, теология Амарны и рамессидское «личное благочестие» являются фазами единого процесса изменений, начавшегося еще в Среднем царстве.

Теодицея и теология в Среднем царстве

8.1 Теодицея и теология

Теодицея ставит вопрос о справедливости бога. Она рождается из болезненного опыта переживания того, что несправедливость успешно царит повсюду, тогда как справедливость терпит поражение и страдает. Месопотамская и древнеизраильская литература раскрывает эту проблематику через образ «невинного страдальца» (поэма *Лудлул бел немеки*, «Владыку мудрости хочу восславить»*, и «Книга Иова»). Египетская литература, рассматривая ту же проблему, выбирает совсем иные пути: другого мы и не могли бы ожидать от культуры, которая, используя принцип *Maat* (истина, справедливость, согласие, солидарность), разработала — в плане характерной для этой проблематики поставленной ею под вопрос идеи воздаяния — столь уникально дифференцированные, четкие и оригинальные концепции взаимосвязи сознания и действия, поступка и душевного состояния. Поражает другое: что во всех трех регионах интересующая нас проблематика становится материалом именно «художественной» литературы. Нас не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что «Книга Иова» составляет часть канонической традиции. Она относится не только к «всемирной литературе» (в гетевском смысле общечеловеческой значимости), но и к «литературе мудрости» — в специфическом для израильской культуры понимании этого жанра и пенно в том смысле, в каком понимали его также в Месопотамии и Египте. Как бы ни были различны религии и теологии этих культур, «литература мудрости» представляет собой международный, обще-средиземноморско-переднеазиатский

* По-русски опубликована в пер. И.С. Клочкова, см.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с. 235-241.

феномен. Уже одно это указывает на существенное различие между теодицеей и теологией.

Литература (в узком смысле «художественной» литературы) — а к ней мы должны причислить и «литературу мудрости» — в силу отсутствия у нее функциональной привязанности к специфическому контексту использования и также открытости, вплоть до всеохватности, ее тематического кругозора, способна развиваться в гораздо более широких пределах, нежели собственно религиозные словесные традиции, которые, как все функционально детерминированные жанры, укоренены в практике («эмпрактичны») и привязаны к задействованному в этой практике, более или менее эксклюзивному, сообществу единомышленников. Только в этих расширенных пределах, отвоеванных для себя литературой (после того, как она освободилась от подобных традиций ситуативного использования и единомыслия), мыслимы те радикальность, основательность и серьезность, с которыми при постановке проблемы теодицеи был подвергнут сомнению весь смысловой мир египетской культуры.

Поэтому, раз уж мы решили включить в сферу нашего анализа теодицею, нам придется — по крайней мере в этой главе — отказаться от тех достаточно узких тематических рамок, которые мы наметили для своего описания египетской религии. Мы просто вынуждены пойти на такое расширение тематики, если хотим понять процесс развертывания теологического дискурса в Новом царстве. Для понимания возникновения и развития эксплицитной теологии Египта — процесса, который протекал в недрах египетской религии (религии в узком смысле «общения с богами») — решающее значение, как мне кажется, имеет тот факт, что начальный толчок этому развитию был дан извне. А «вне» сферы религии (в узком, собственном смысле, как мы ее определили в первой главе) находится именно литература. Главная заслуга, а может быть, и задача последней — если вообще правомерно говорить о функциональном назначении литературы — как раз и состоит, по моему мнению, в конституировании такого «извне» (то есть мета- или интердискурса) по отношению ко всем более узким культурным субсистемам и дискурсным мирам. Эксплицитная теология и дискурс, в котором она процессуально развертывается (в устной и письменной форме), существуют в пределах сферы общения с богами,

То есть сферы религии в узком смысле, — даже если они затрагивают самые общие мировоззренческие проблемы и связаны с том сферой человеческой практики «метапрактическим» отношением рефлексии. Понимаемая в этом смысле эксплицитная теология представляет собой феномен Нового царства. Однако ее истоки не только восходят, как мы увидим дальше, к Среднему царству, но даже выводят нас за пределы узкорелигиозной сферы. Этим и объясняется противоположность имплицитной и эксплицитной теологии. Если бы эксплицитная теология была «эндогенной» (возникла бы в лоне самой религии как экспликация системы представлений, воплощаемых в практику при общении с богами), то, без сомнения, по своему содержанию она оказалась бы такой же «констеллятивной», как, например, кодификация используемых в солнечном культе знаний в форме космографии или «книг о подземном мире». Только факт происхождения эксплицитной теологии из «литературы мудрости» и проблемы теодицеи может объяснить ее «антиконстеллятивное» обращение к теме бога «самого по себе».

Проблема теодицеи возникает не на уровне обращения с богами, а на уровне гораздо более общем и всеохватном — на уровне, если можно так выразиться, «обращения с миром», — в связи с тем глобальным кризисом сознания, который последовал за крушением Древнего царства, поставив под сомнение саму возможность «осуществления *Маат*» (это египетское понятие, как мы помним, определяет религию в самом широком смысле). Так вот, на этом уровне в ситуации развала сам собою родился вопрос — не о богах и не об одном из них, но о «Бог», о том единственном, кто несет ответственность за происходящее, кто создал мир, включая всех богов, и потому должен отвечать за его теперешнее состояние. Итак, вопрос о «Бог» возник — что имело решающее значение — не в горизонте культа, но в горизонте мудрости; возник вопреки традиционному знанию об упорядоченности мира и о возможности жить в согласии с этим порядком. Возник в революционной ситуации, когда любой порядок ставился под сомнение и всякое согласие казалось навсегда разрушенным. Тексты «литературы мудрости» истолковывали эту ситуацию как хаос и катастрофу. Дискурс «мудрости» обрел выражение в текстах нового типа, которые позже сохранились в литературной традиции и были канонизированы.

8.2 Упрек Богу

В одном из таких литературных произведений нового типа, которое известно под названием «Речения мудреца», или «Речения Ипувера», и состоит, главным образом, из горьких жалоб по поводу подлости человеческого рода и разрушения порядка, имеется пассаж, представляющий собой упрек Богу-Творцу. Тот, кто создал людей и (будучи Солнцем) «проводит дни, выпасая их», не может допустить, чтобы они убивали друг друга, но должен заботиться о хорошем состоянии своего «стада». Соблюдения этой добродетели в Египте требовали не только от пастухов, но (на более высоких социальных уровнях, включая самый высокий) от всех вообще руководителей — например, от руководителей экспедиций и военачальников. «В моем отряде не было потерь», — заявляют те и другие, желая подчеркнуть самый важный позитивный итог своей миссии. Тем более жестко звучит упрек, который в этом тексте обращен против божественного пастыря: «Его стадо сократилось»; «Бог созидает людей, но не заботится о них»; «Где же он ныне? Быть может, он спит? Смотрите, не являет он могущества своего!» Насильники убивают благочестивых — так сокращается Божье стадо. К сожалению, текст слишком сильно разрушен, чтобы можно было определить, давался ли на эти горькие упреки и вопросы ответ в рамках самого произведения. Как бы то ни было, несомненно поразительный факт, что эти вопросы вообще были поставлены.

8.3 Добрый пастырь: «Поучение царю Мерикара»

Так называемое «Поучение царю Мерикара», составленный в форме завещания трактат о царской власти, в основе которого лежит литературная фикция — царю якобы читает наставления его умерший отец, — обретает завершение (или, лучше сказать, достигает кульминации) в уникальном для египетской литературы гимне «Богу» как доброму пастырю и хранителю сотворенного им, прекрасно устроенного мира. Для начала нам следует разобраться, в какой связи приводится этот гимн. Структура «Поучения», как я ее понимаю, такова:

Часть I. Задачи царя по осуществлению *Маат*:

- a) меры, предпринимаемые против нарушителей порядка;
- b) речь и знание: царская риторика;
- c) *Маат* и загробный суд как обоснование судебного права.

Часть II. Исторический раздел: деяния отца и политические советы.

Часть III. «Возмещение» как принцип, придающий смысл всякой деятельности:

- a) признание отцом своей вины: во время войны с Югом он разорил кладбище Абидоса;
- b) взаимосвязь *Маат* и бессмертия. Бог как «владыка возмещения»;
- c) прекрасное устройство мира как результат деяния Бога.

Итак, гимн благодеяниям «Бога» приводится в связи с темой «возмещения»; он следует непосредственно за изречением, в котором говорится, что человек (или царь) действует для Бога, когда поступает по справедливости. Согласно принципу возмещения, вознаграждаются все деяния для Бога, ибо Бог

(1) «не забывает того, кто действовал для него».

Это, на первый взгляд тривиальное, изречение в духе девиза *Do ut des** благодаря следующему далее гимну предстает в совершенно ином освещении. Прежде всякого деяния для Бога Бог уже совершал деяния для человека. Космос (в его типично египетской интерпретации — процесс, «круговращение Солнца») изображается как совокупность деяний Бога на благо человека. Мы уже цитировали этот текст выше (с. 95, пример 4), когда говорили о «космическом» измерении близости к богу. Сейчас мне важно обратить ваше внимание на структуру, которая отчетливо проступает в этом отрывке:

* Я даю, чтобы и ты дал (*лат.*).

Деяние	Его антропоцентристское обоснование
1. Сотворение неба и земли мира:	«ради них»
2. моря	
3. воздуха	«дабы жило дыхание в их носах»
4. Круговращение Солнца	«ради них»
5. Создание: растений, животных, птиц, рыб	«чтобы было у них пропитание»
6. Убийство: врагов, детей	—
7. Поддержание: света	«ради них»
8. круговращения Солнца	«чтобы видеть их»
9. Строительство храмины	(чтобы слышать их)
10. Сотворение владык и начальников	«для них»
11. Создание колдовства	«дабы отвратить удары судьбы»
12. Убийство	—

В гимне перечисляются двенадцать деяний «Бога» и, за двумя исключениями («Убийство», №№ 6 и 12), каждое из них определенно связывается с благом людей как его целью и обоснованием. Ради людей был сотворен мир и поддерживается его существование. Бог заботится о людях: он смотрит на них и слышит их. Он защищает слабого посредством института власти (удивительное обоснование необходимости государства!) и дает людям колдовство как средство против зла (не менее удивительное обоснование необходимости магии!). Рамкой для этого перечня деяний служат два явно перекликающихся одно с другим высказывания о «Боге» как добром пастыре:

Хорошо обеспечены люди — паства Бога

и

Бодрствуя над ними ночами и днями.

Почти монотонное повторение выражения «ради них» в этом отрывке уже само по себе воздействует на читателя как апология Бога. Тем резче диссонируют с этой столь искусно возведенной структурой оба высказывания, в которых элемент «ради них» отсутствует и которые, занимая шестое и двенадцатое места, маркируют середину и конец перечня деяний:

Он убил своих врагов и поднялся против собственных детей,
так как те замыслили мятеж.

Он поразил криводушных из их числа,
подобно тому, как человек бьет (убивает?) своего сына
ради его брата.

Здесь, несомненно, присутствует намек на «упрек Богу» в «Речениях Ипувера»: «Его стадо сократилось». Оба текста исходят из того, что произошли «потери». Признавая этот факт, они занимают по отношению к нему противоположные позиции — как обвинение и защита в суде. Парадокс, однако, заключается в том, что обвинение объясняет случившееся небрежением, а защита — умышленным убийством! Обвинение упрекает божественного пастыря в отсутствии внимания («Быть может, он спит?»), тогда как гимн возлагает ответственность за потери непосредственно на него самого. Представление об отце, который убивает своих детей, перенести все-таки легче, чем мысль о спящем или равнодушном Боге, допускающем взаимное истребление людей. В первом случае Бог должен что-то думать, поскольку он действует, во втором — нет. *Но если Бог вообще ничего не думает, мир оказывается лишенным всякой смысловой связности.* Чтобы осмысленность мира была спасена, божественная воля должна простираться даже и на катастрофу, то есть сама эта катастрофа должна быть истолкована как божественное деяние.

Смысл такого деяния Бога усматривается в наказании зла. В «Речениях Ипувера» *expressis verbis* говорится, что Бог в

бездействию наблюдает за преступлениями злых. Мы не можем с точностью ответить на вопрос, действительно ли убитые, которых оплакивает Ипувер, идентичны мятежникам и «криводушным», которые, согласно «Поучению царю Мерикара», подверглись заслуженной Божьей каре. Но, как бы то ни было, Бог совершил этот суд во благо человечества, «подобно тому, как человек бьет своего сына ради его брата» — удивительное изречение, более в египетской традиции ни разу не всплывающее. Имеется в виду, что даже это убийство было совершено «ради них», из любви к праведным созданиям Бога. Этой фразой автор гимна убеждает нас в наличии у Бога именно того качества, об отсутствии которого скорбит Ипувер.

Среди всех теологических фрагментов, сохранившихся в «литературе мудрости» Среднего царства, этот текст является самым эксплицитным. Он указывает выход из кризиса сознания, ибо вновь связывает все происходящее с божественной волей. Однако вместо того, чтобы изображать мир как совокупность действий богов, объединенных в конstellляции политеистической религии, он истолковывает действительность как деяния (одного) Бога, которые соответствуют его воле, направленной на благо человечества — его детей, его «паствы». *В ситуации исчезновения свидетельств осмысленности человеческого существования происходит переориентация поисков смысла на трансцендентность непознаваемой воли сокрытого от людей Бога*, Забегая вперед, в эпоху Нового царства (когда, кстати сказать, «Поучение царю Мерикара» хорошо знали), отметим уже сейчас, что именно этой мысли предстояло стать стержнем развернувшегося позже теологического дискурса и изменить не только религию, но и само мировоззрение египетской культуры.

8.4 Апология Творца: Тексты Саркофагов, заклинание 1130

Третий текст, в котором рассматриваются те же проблемы смысла страдания и справедливости Бога, относится к совершенно иному контексту, чем первые два: он сохранился не в виде литературного папируса, но в записи на саркофаге Среднего царства, то есть принадлежит к заупокойной литературе (то обстоятельство, что мы уже семьдесят лет назад осознали его значение,

является огромной заслугой американского египтолога Джеймса Генри Брэдстеда). При более пристальном изучении той традиции, которая донесла до нас этот текст, оказывается, что и он — подобно гимну в «Поучении царю Мерикара» — представляет собой завершающую кульминацию книги, «Книги двух путей», «путеводителя» по потустороннему миру для загробного путешествия души. Тому, кто добрался до цели, то есть попал в самое сокровенное, окруженное кольцом пламени место и оказался в непосредственной близости к Солнечному богу, этот текст открывается как своего рода автохарактеристика бога:

(2) Слова, сказанные Обладаящим тайными именами. Всевладыка сказал, когда нужно было успокоить

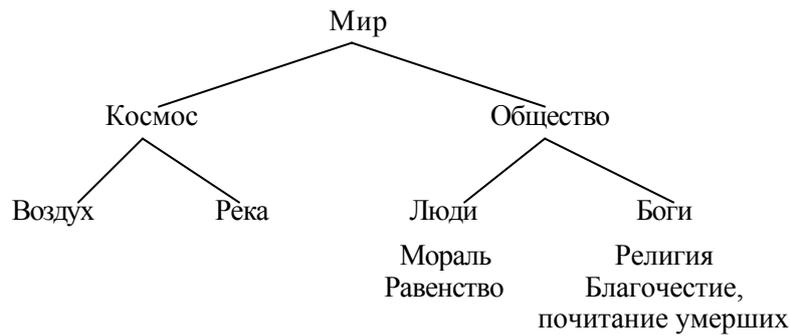
возмущение среди команды барки:

«Пребывайте в здоровье и мире!

Я хочу рассказать вам о четырех добрых деяниях,
которые совершило для меня мое собственное сердце,
будучи окружено Змеем,
чтобы заставить замолчать несправедливость.

- (1) Я совершил четыре добрых деяния под куполом горизонта:
Я создал четыре ветра,
чтобы каждый мог дышать во время, (данное) ему.
Это — одно из деяний.
- (2) Я создал великую реку,
чтобы бедный мог пользоваться ею так же, как и богатый.
Это — одно из деяний.
- (3) Я создал каждого таким, как и его ближнего,
и запретил им творить несправедливость.
Он их сердца воспротивились тому, что я повелел.
Это — одно из деяний.
- (4) Я сделал так, чтобы сердца их перестали забывать
о Западе, —
дабы богам областей приносились жертвы.
Это — одно из деяний».

В речи Бога целостность мира представлена как совокупность четырех четко разграниченных сфер:



Эта речь тоже имеет отчетливо выраженный апологетический характер. Кажется, об этом даже открыто заявлено в первой строфе. Речь произносится, чтобы «успокоить возмущение» и «чтобы заставить замолчать несправедливость», то есть с целью ответить на мятеж и упреки. Ученые часто усматривали в этом тексте ответ на «упрек Богу» в «Речениях Ипувера».

Обвинение, которое хочет снять с себя Творец, очевидно, как-то связано с неравенством людей. В речи Бога социальное неравенство в мире людей истолковывается как нарушение первоначального замысла, за которое несут ответственность сами люди: в том миропорядке, который соответствовал воле Бога, не только не предусматривалось неравенства, но были приняты определенные меры против его возникновения. Бог создал мир космоса для обеспечения жизни людей, причем не просто, как говорится в «Поучении царю Мерикара», «ради них», но таким образом, чтобы все пользовались благами этого мира на равных. Природа — такая, какой Бог создал ее для людей, — не содержит в себе никаких оснований для социального неравенства: ее дары предназначаются равно для всех. Но дело не только в природе: Бог сделал равными и самих людей («каждого таким, как и его ближнего»), а кроме того, запретил «несправедливость». «Несправедливость» в данном контексте может подразумевать только нарушение изначального естественного равенства всех людей. Этим Бог отвечает на упрек в том, что он сотворил людей разными, создал и «благочестивых» и «преступников», — но не на упрек в равнодушии. Бог запретил «несправедливость», но он не утверждает, что карает «грехи» людей, — в отличие от подчеркивающего эту мысль автора

«Поучения царю Мерикара». Однако дальше в том же заклинании (слишком длинном, чтобы мы могли здесь привести его целиком) говорится:

- (3) Я сужу бедных и богатых,
я одинаково поступаю со всеми, кто творит
несправедливость.
Мне принадлежит жизнь, я — ее владыка.
Скипетр владычества не будет вырван из руки моей.

Это — ответ на упрек в равнодушии. Творец не ограничивается космическими, то есть этически индифферентными, благодеяниями. Как «владыка жизни» он является также «этической инстанцией», которая следит за соблюдением справедливости и для которой социальные различия (между «бедными» и «богатыми») ничего не значат. Этим идеям тоже предстояло стать лейтмотивами теологического дискурса в Новом царстве.

В то время как описание третьего благодеяния Бога — сотворения людей равными — связано с темой социального аспекта зла (неравенство бедного и богатого, слабого и сильного, зависимого и самостоятельного и т.д.), описание четвертого благодеяния затрагивает специфически религиозный аспект зла, который можно определить такими понятиями как «забвение потустороннего мира, отсутствие благочестия, равнодушие к религии»; этот аспект зла, как и предыдущий, относится к негативному опыту Первого Переходного периода. В таком противопоставлении двух аспектов легко узнается формула, которую мы цитировали в первой главе, когда говорили о египетском разграничении понятий права (или морали) и религии в узком смысле:

- (4) «Он (царь) вершит суд между людьми
и умиротворяет богов».

Бог защищается от упрека (суть которого можно понять из его ответа) в том, что он создал часть людей неблагочестивыми, Утверждая, что вложил людям в сердца религию, сделав для них невозможным забвение смерти. Идея взаимосвязи памяти

о смерти и благочестия, на первый взгляд, кажется самоочевидной, но, на самом деле, она удивительна, потому что нигде более в египетской литературе не формулируется с такой ясностью. В «Поучении царю Мерикара» есть фраза: «Не полагайся на долготу голов» (иными словами: все время помни, что ты смертен). И в очень многих биографических надписях их авторы, как бы возвращаясь к той же мысли, заявляют: я вел праведную жизнь, потому что помнил о царстве мертвых. Высказываний о взаимосвязи морали и страха смерти сохранилось множество, но других высказываний о происхождении религии из страха смерти нет. Согласно тексту этого заклинания, «забвение» людьми потустороннего мира тоже является отклонением от замысла их Творца. Помнить о Западе — врожденное свойство их природы, забывать о нем — греховное искажение этого свойства. Взаимосвязь трех рассмотренных текстов кажется мне очевидной. Речь идет о типичном феномене «интертекстуальности», который заключается в том, что различные тексты содержат отсылки друг на друга и на общую проблему. Проблемой в данном случае является оказавшаяся под вопросом справедливость Бога, или, если сформулировать это по-другому, утрата ощущения осмысленности устройства социального и космического миров. Эта проблема была порождена исторической ситуацией распада страны — распада, который переживался как кризис сознания.

Уже по этим первым шагам еще незрелого теологического дискурса можно со всей ясностью понять, что речь шла о «боге», а не о богах. Причем не о «боге» в противоположность «человеку», то есть не об общем понятии, а об одном, определенном Боге, который создал мир и потому должен нести ответственность за него, — а перед этим Богом, в свою очередь, должен нести ответственность человек, который волен совершать поступки, способствующие или, наоборот, препятствующие осуществлению божественной воли. Проблема теодицеи подразумевает оправдание «Бога», а не мира богов, — того Бога, который заботится также и о других богах (например, вкладывая в сердца людей страх смерти, а вместе с ним и религию).

(5) Я сотворил богов из моего пота,
тогда как люди возникли из слез моего ока, —

говорит Всеволодыка в третьем из рассмотренных нами текстов. Эта перспектива, которая ставит одного единственного Бога высоко над миром и над принадлежащими этому миру другими богами, не является монотеистической. Существование других богов не отрицается. Но, тем не менее, когда в таком контексте говорят о «боге», ясно, что имеется в виду *один*, уникальный в своем роде Бог.

Три проанализированных нами текста относятся к разным жанрам. Жанр «речений» и жанр «царского поучения» принадлежат к незадолго до того появившейся литературе (мудрости) - форме, в которую вылился вышедший из берегов утилитарной литературы и ее традиционных жанров (прежде всего, жанра биографических гробничных надписей) моральный дискурс и в которой он, с невиданной прежде радикальностью, подверг рефлексии весь смысловой фундамент человеческого существования. Третий текст сохранился в рамках традиции заупокойной литературы, но его необычный рефлексивный («метапрактический») уровень свидетельствует о том, что возник он в какой-то иной, по крайней мере, близкой к литературе сфере. В отличие от него, текст, к рассмотрению которого мы приступаем, теснее связан со сферой религиозной утилитарной литературы, хотя предположительно и в этом случае сохранившая его традиция не является изначальной сферой его бытования.

8.5 Откровение Бога Жизни: Тексты Саркофагов, заклинание 80

Заклинание 80 из Текстов Саркофагов относится к серии заклинаний, в которых идет речь о боге воздуха Шу и о стихии воздуха, понимаемой как *ба* бога Шу; рецитация этих заклинаний в виде литургии или их запись в виде заупокойных текстов Должны были обеспечить умершему власть над воздухом — не только в этих, но и во множестве других текстов достижение подобной власти фигурирует в качестве главного желания умершего. Однако, как станет понятно из дальнейшего изложения, тематика интересующего нас текста намного шире этой утилитарной цели. Поскольку текст необычайно длинный, мы

вынуждены ограничиться его суммарным обзором. Он тоже, подобно заклинанию 1130, представляет собой «речь-откровение» Вселадыки, Бога-Творца; речь эта включена в другую речь — бога воздуха Шу (точнее, его *ба*), приняв облик которого, умерший сможет получить власть над воздухом и воздушным пространством (то есть подняться на небо). Согласно теологической концепции, подробное изложение которой дошло до нас от более позднего времени, *ба* бога — это характерная для него, воспринимаемая человеческими органами чувств космическая манифестация. Несомненно, та же концепция лежит в основе рассматриваемого нами текста:

(6) Я - *ба* (бога) Шу, который пребывает в небесной
корове,
который поднимается на небо, когда пожелает,
который спускается на землю по желанию своего сердца....

Ветер жизни — это мое облачение,
он исходит из уст Атума и окутывает меня...

Я творю свет после темноты,
ветер— это облегающая меня кожа...

Мои выделения — это небесные грозы,
мой пот — это град и сумерки.
Вся длина неба открыта моим шагам,
вся ширина земли — основание для моих подошв.

Далее слово берет древнейший бог, «возникший сам по себе». Соотношение его речи с текстом в целом понятно: он рассказывает не о себе самом, как в заклинании 1130, но о своих «детях», то есть как раз о боге воздуха Шу и о его сестре Тефнут, форма космической манифестации которой остается для нас неясной (влажность?). Впрочем, до описания этой формы здесь дело не доходит; как мы вскоре увидим, теологическая мысль автора заклинания развивается вовсе не в направлении космических изысканий:

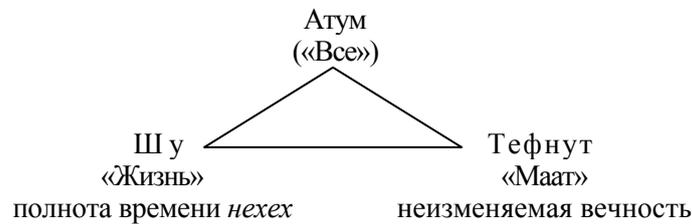
(7) И тогда сказал Атум: «Тефнут — моя любимая дочь,
она пребывает вместе со своим братом Шу.

«Жизнь» — его имя,
 «Маат» — ее имя.
 Я буду жить вместе с моими двумя детьми,
 вместе с моими близнецами,
 оставаясь между ними,
 так что один будет прижат к моей спине, а другая —
 к моему животу.
 Когда «Жизнь» возлег с моей дочерью «Маат»,
 я поднялся благодаря им и их руки обнимали меня».

В этой речи содержатся три сформулированных со своеобразной выразительностью утверждения:

что Шу и Тефнут являются детьми Атума;
 что их (настоящие?) имена — «Жизнь» и «Маат»;
 что вместе со своим отцом они образуют совершенно особую, таинственную и связанную самыми близкими отношениями «конstellляцию».

Первое утверждение остается в рамках традиционной, «конstellлятивной» теологии, но два других выходят за эти рамки. Образы Шу и Тефнут деперсонализируются, превращаются в космогонические принципы «Жизнь» и «Правда», а характер описания конstellляции, которую они составляют вместе с отцом, находясь «перед» ним и «позади» него, то есть как бы окружая его, «изнутри» и «извне», с очевидностью показывает, что речь идет не о группе, а скорее о троице или, еще вероятнее, об их парадоксальном сочетании. Дети Атума, «Жизнь» и «Правда» (в другом месте того же текста они отождествляются также с *нехех*, «полнотой времени», и *джет*, «неизменяемой вечностью»), — это два космогонических принципа, пронизывающих собою «Всё» (= Атума):



То, что кажется нам предвестием греческих философских мифологических аллегорий, есть не что иное, как дистанцированность авторской позиции по отношению к мифу, без которой была бы невозможна экспликация. Дело в том, что эксплицитная теология не мифологична.

В речи Бога описывается переход от пред-бытия к бытию, который египтяне представляли себе не как «первотолчок», но как пробуждение, приход в сознание Первобытного Бога, персонафицирующего собою «Всё». В соединении с наполняющими и поддерживающими его энергиями — «Жизнь» и «Маат» (понимаемая как правда, порядок, справедливость, космо-социальная гармония)— Бог обретает силу для того, чтобы подняться. В тексте эта таинственная картина зарождения бытия — жизни воспроизводится для того, чтобы объяснить идею, которую невозможно осознать разумом: Шу и Тсфнут пребывали с Атумом всегда; тройственная констелляция существовала не *от* начала мира, а *до* всякого начала:

когда я пребывал один в Нуне, бездеятельный, (...)
они уже тогда были со мной.

В начале, — если переформулировать эту основополагающую мысль о до-бытийном триединстве Бога более знакомым для нас языком, — были «Жизнь» и «Правда», и «Жизнь» и «Правда» были у Бога, и «Жизнь» и «Правда» были Бог.

Тем не менее, вопреки этому представлению о до-бытийном триединстве, предсуществование Первобытного Бога изображается как «одиочество», а следовательно — в полном соответствии с «констеллятивными» понятиями личности и действия, — как *неспособность к действию* (по-египетски *нениу*, буквально «расслабленность, вялость»):

(8) когда я пребывал один в Нуне, в (состоянии)
«неспособности к действию», —
я не находил никакого места, чтобы встать на него,
я не находил никакого места, чтобы сесть на него,
Гелиополь еще не был основан, чтобы я мог поселиться
в нем,
моя храмина(?) еще не была сооружена, чтобы я мог
сидеть в ней,

Нут я еще не создал, чтобы она распростерлась
над моей головой,
первое поколение богов еще не родилось,
древнейшая Девятка богов еще не возникла —
они («Жизнь» и «Маат») уже тогда были со мной.

Неспособность к действию — непереносимое состояние для
Бога-Творца. Поэтому Атум обращается к Первобытному Океану:

(9) Я (все время) держусь на плаву и очень устал,
мои члены(?) расслаблены.
(Только) мой сын «Жизнь» радует мое сердце.
Он оживит мой дух, после того как сделает послушными
эти мои члены, которые очень устали.

Тогда Нун сказал Атуму:
Поцелуй твою дочь *Маат*, прижми ее к твоему носу!

Так возникает мир. То, что здесь описывается, есть акт «при-
хождения в себя», перехода от неспособности действовать и
расслабленности к самоосознанию, воле и действию. В культу-
ре, привыкшей мыслить конкретно, эти два состояния переда-
ются через зримые образы — «лежания» и «вставания». «Твой
сын Шу поднимет тебя», — говорит Нун Атуму.

Дальше слово опять берет Шу. В первой речи он рассказывает
о том, что делает в сотворенном мире: как он каждый день, на
рассвете, выходит из ноздрей Солнечного бога (который
поддерживает движение созданного им мира) и, будучи дыха-
нием, оживляет самого этого бога — его, а также Исиду и Оси-
риса. Шу создает для Солнечного бога наполненное светом про-
странство, чтобы тот мог совершать свое плавание в священ-
ной барке, и «спасает его от Апопа». Во второй речи Шу назы-
вает себя «Жизнью, владыкой времени» и говорит, что Атум
создал его, —

(10) «когда был Единственным и стал Тремя».

Дав эту примечательную – абстрактную и одновременно
очень выразительную – формулировку идеи изначального

триединства Атума, Шу-Жизни и Тефнут-*Маат*, бог воздуха переходит к описанию своей собственной роли Бога Жизни: как «дыхания» в горле Вселадыки, но также как зерна, впервые возникшего, —

(11)«когда он (Атум) послал меня на эту землю,
этот «огненный остров»,

и когда я стал Осирисом, сыном Геба».

И опять мы видим, как свойственная этой рефлексии сила абстрагирования «растворяет» констелляции традиционной теологии. В новой идентичности Бога «Жизнь» Шу и Осирис сливаются в одно целое!

В перспективе этой теологии, новой по своему духу, вопрос стоит уже не об идентичности бога, но о его сущности. Различие между идентичностью и сущностью, как я его понимаю, заключается в следующем. Идентичность бога определяется его отношениями с другими богами, то есть его включенностью в констелляции. Такова специфика мифологического видения. Шу, например, предстает в мифе (скажем, в «Книге небесной коровы») как сын Солнечного бога, от которого он наследует должность владыки сотворенного мира, или (в другом мифе о передаче божественной власти) как отец Геба, свергнутый своим мятежным сыном с престола, или как брат дочери Солнечного бога львицы Тефнут, возвращающий гневную богиню из Нубии. Здесь же Шу показан под совершенно иным углом зрения — как сын Бога, того, который развертывается в Троицу, включающую и Шу и его сестру Тефнут, в результате чего не только сам он переходит от своего до-бытийного состояния к бытию, но одновременно пробуждает к бытию мир и «запускает» механизм творения. Эта троица уже не является констелляцией в смысле «констеллятивной» теологии, ибо составляющие ее идентичности конституируются не в отграничении одна от другой, но в сущностном единстве. Да и сами тексты подчеркивают новизну этой теологии, противопоставляя свои идеи — посредством негативных речевых оборотов — традиционным представлениям «констеллятивной» теологии:

(12)«Я *не* был завязан в материнской утробе,
я *не* возник как зародыш в яйце,

я никогда *не* был зачат зачатием, я
никогда *не* был рожден родами»;

«Он (Атум) *не* породил меня своими устами,
он *не* зачал меня своей сжатой рукой...»

Эксплицитная теология эксплицирует констеллятивное мышление «имплицитной» теологии посредством его отрицания. Она заявляет о себе как о противоположности имплицитной теологии. Она «взрывает» констелляции, которые, согласно мифологическому мышлению, суть результат изначального акта «онанизма» первобытного Бога, утверждая: так не было. Что же касается ее позитивных высказываний, то, во-первых, она выдвигает идею развернувшегося в троицу сущностного единства и заменяет традиционные имена принципами: «Всё», «Жизнь» и «Правда». Во-вторых, она ставит вопрос о сущности Бога, и здесь ответы звучат гораздо менее абстрактно и «аллегорически». Так, после только что процитированных негативных высказываний следует продолжение:

(13) «... но мой отец Атум выплюнул меня из своих уст
вместе с моей сестрой Тефнут»

и

(14) «но он высморкнул меня из своего носа».

На первый взгляд, это кажется едва ли менее «мифологичным», нежели столь энергично отвергнутое представление о рождении Шу в результате самооплодотворения Атума. Однако такое впечатление обманчиво. Давайте начнем с того, что посмотрим другие высказывания на ту же тему:

(15) «Он создал меня своим сердцем,
он сделал меня из своей просветляющей силы»;

(16) «Он забеременел мною в своем носу,
я вышел из его ноздрей».

Прочитанные формулировки выражают следующее: Шу есть не что иное, как дыхание Бога. Но это — не мифологическая

конstellация. В мифе ни один бог не является дыханием другого бога — точно так же, как мифологическое мышление не в состоянии представить себе одного бога как «слово» другого. Здесь уже совершаются первые шаги на том уровне, на котором — например в «литературе мудрости» — речь идет о «Бог». Египетский язык не передает разницы между «богом» и «Богом» (с большой буквы), однако тексты свидетельствуют о том, что египтяне различали эти понятия, ибо там, где имеется в виду «Бог», упоминать его имя — Ра или Атум — избегают и называют его «Возникший сам по себе» (очень часто), «Творец всего» (Тексты Саркофагов, I, 384) или «Всевадыка» (заклинание 1130).

Шу, однако, есть не только «дыхание Бога», но еще и воздух — воздух как космический элемент и как «дыхание жизни» сотворенного мира. Это — очень важная тема в том толковании мира, которое разрабатывает новая теология, и этой теме посвящена заключительная часть рассматриваемого нами длинного текста:

(17) Соколы поддерживают свою жизнь
птицами, шакалы — бродяжничеством,

свиньи — пустыней,
бегемоты — тростниковыми зарослями,
люди — зерном,
крокодилы — рыбами,
рыбы — водой в Ниле, —
как повелел Атум.

Я веду их, я оживляю их
посредством этих моих уст — будучи жизнью в их ноздрях;
я ввожу мое дыхание в их гортани,
я укрепляю их головы этим могущественным словом
в моих устах,

которое дал мне отец мой Атум,
когда выходил из восточного горизонта.
Я оживляю рыб и червей на спине бога земли —
воистину, я есмь (сама) Жизнь, пребывающая под
богиней неба.

Здесь две строфы, каждая по восемь строк. В первой строфе описывается прекрасное устройство мира, в котором есть много

различных созданий, и каждое из них обеспечено специфическим наилучшим для него образом. Во второй строфе описывается „специфический, то есть не зависящий от множественности и разнообразия божьих творений, единый и неделимый принцип, который поддерживает жизнь их всех, как бы ни различались условия их существования. Обитают ли они в воздухе или на земле, в пустыне или в болоте, питаются ли растениями, животными или водой — они все живут благодаря «дыханию жизни», дыханию Бога, который, будучи воздухом, наполняет собою мир и действует одновременно в каждом живом существе.

Здесь ставится вопрос о единстве, которое скрывается за множественностью внешних проявлений. И ответ находят прежде всего в едином происхождении, ибо все в мире возводит свою родословную к Пра-единому, к Возникшему самому по себе; это — ответ теологии творения, и содержится он не только в серии заклинаний о боге Шу, но поразительно часто встречается также в других произведениях религиозной литературы, созданных на рубеже тысячелетий, около 2000 г. до н.э. Однако рассматриваемый нами текст идет гораздо дальше. В нем различаются — не в смысле мифо-политеистических констелляций, но в смысле теологического развертывания сущностного единства — «Первоначало» (Атум), «Гармония» (Тэфнут как порождающий согласие порядок) и «Жизнь» (Шу как «воздух», «дыхание» и «полнота времени»). Основываясь на этом различии, текст выстраивает теологию «Бога Жизни». В самом важном четвертом разделе большого текста, посвященном развертыванию этой теологии, египетская лексема «жизнь» используется не меньше двенадцати раз. Это ясно показывает, о чем здесь идет речь. Здесь делается попытка: 1) определить нечто столь общее, всеохватное, недифференцированное и фундаментальное как «жизнь» через понятие единства во множественности; 2) проследить действие этого принципа единства в космосе, в таких же (или почти таких же) недифференцированных, всеохватных, всепроникающих феноменах воздуха, света, времени и Дыхания; истолковать эти феномены как сущность некоего бога; и 4) объявить этого бога сущностно единым с Творцом, то есть «Богом», из носа которого он выходит как дыхание.

Эта теология Бога Жизни, раз возникнув, была неотделима от египетской мысли на всем протяжении существования

последней. На ней базировался перепорот Эхнатона — первая в истории попытка создания новой религии. Из нее, в конечном счете, черпала свою динамику вся «эксплицитная теология» Египта — вплоть до «Герметического свода». Вопрос о единственности Бога и идея упоминаемых в нашем тексте манифестаций этого Бога — «Жизни», «Маат», дыхания, полноты времени — стали исходным пунктом и одновременно лейтмотивом египетской теологии.

8.6 Теология, религия и речь в Среднем царстве

Прежде чем мы, в следующей главе, перейдем к Новому царству — эпохе, которую не только можно назвать временем расцвета египетской эксплицитной теологии, но сама история которой во многом определялась доминированием теологических противостояний (вспомним хотя бы о религиозном перевороте Эхнатона и о создании фиванского теократического государства), — следует сказать несколько слов о «ценностном значении» теологического дискурса Среднего царства и (что тесно связано с предыдущим) об отборе текстов для рассмотрения, который некоторым знакомым с древнеегипетскими источниками людям может показаться произвольным. Попробуем прояснить ситуацию с самого начала: Среднее царство, конечно же, не было временем расцвета эксплицитной теологии. Тексты, которыми мы занимались, приобретают значимость, только если анализировать их, держа в уме то, что произошло в последующие эпохи. Речь идет об истоках, предвестии чего-то, что лишь столетия спустя стало определяющим, влияющим на историю фактором египетской культуры. Феномены, о которых шла речь выше, если рассматривать их в контексте религиозной истории — заметьте себе: не истории литературы — Среднего царства, правильнее было бы отнести к маргинальным. В этой связи мне кажется важным коротко остановиться на двух вопросах:

- 1) о соотношении этих, в их эпоху предположительно маргинальных, истоков или предвестий эксплицитной теологии с тем, что — с точки зрения религиозной истории — можно рассматривать как центральные феномены или со-1 бытия той же эпохи;

- 2) о повествовательных формах, которыми пользовалась эта впервые обретшая речевое выражение эксплицитная теология, и об их соотношении с уже устоявшимися формами религиозной и литературной коммуникации.

Центральным религиозным событием Среднего царства было распространение культа Осириса (можно даже сказать, религии Осириса) в египетском обществе. Археологически оно прослеживается по лавинообразному расширению «Лестницы великого бога» — так назывался квартал в Абидосе, где вдоль праздничной дороги для осирических процессий, которая связывала храм с гробницей бога, территория стала густо застраиваться ложными гробницами и поминальными святилищами; египтяне называли это место *Маахаат*, «сборище стел», и там действительно сохранились до нашего времени сотни, а может, и тысячи стел. «Распространение», вероятно, в данном случае — не слишком подходящее слово. Потому что главным здесь было не то, что культ бога Осириса распространился по всей стране — хотя, очевидно, такое распространение почти с самого начала входило в «программу» осирической религии, очень часто обыгрывалось в текстах и, самое позднее, в эпоху Нового царства стало реальностью. (До конца Позднего периода осирическая религия останется доминирующим феноменом египетской культуры — среди прочего и с точки зрения локального распространения.) И все-таки важнее другое: люди со всех концов страны совершали паломничества в Абидос. Каждый стремился к тому, чтобы принять участие в учрежденных царями XII династии многодневных абидосских празднествах в честь Осириса, чтобы наслаждаться этими празднествами даже и после своей смерти — благодаря стеле, установленной у «Лестницы великого бога». Абидос стал *самым* священным городом Египта:

- (18) Этот остров, к которому должно совершать паломничества;
стены, которые заложил Всевадыка
(и т.д., см. с. 44, текст 15).

С этого времени паломничества в Абидос становятся центральной составной частью заупокойных ритуалов и гробничной иконографии. Возможно, Абидос — самое раннее место паломничества в религиозной истории, а празднества в честь Осириса —

древнейший пример празднеств паломников. Потому что речи идет именно об этом празднестве: только ради участия в нем люди совершали паломничества в Абидос и строили там ложные гробницы или святилища со стелами.

Вольфганг Хелк весьма убедительно показал, что ритуалы этого процессионного праздника возникли в результате мифологизации погребального ритуала Раннединастического периода, когда Абидос был еще царским некрополем. Возможно, этот процесс следует представлять себе в категориях нашей концепции «мифологического измерения»: практика предшествовала «сакральному истолкованию», потом, в эпоху Древнего царства, сформировалась специфическая сфера божественных смыслов, в рамках которой часть древнейших ритуалов получила новое семантическое значение, — как бы то ни было, по моему мнению, очень многое свидетельствует о том, что ритуалы великого абидосского праздника восходят к древнейшим ритуалам погребения царя. Такая гипотеза самым простым образом объясняет «распространение» осирической религии в эпоху Среднего царства — феномен, который мы должны интерпретировать в контексте современных ему глубоких изменений заупокойного культа и представлений о потустороннем мире. То, что действительно «распространялось» — причем уже с конца эпохи Древнего царства, — было специфически царской концепцией жизни после смерти. Согласно этой концепции, царь после смерти становится Осирисом («мертвым отцом»), принимая господство над потусторонним миром, а кроме того, его бессмертная душа (по-египетски *ба*), независимо от включенности его в новое сообщество, продолжает жить «сама по себе», поднимается на небо и попадает в мир богов. Эти представления, слегка измененные, в эпоху Среднего царства стали всеобщим религиозным достоянием. Теперь каждый человек верил, что имеет *ба*, которое переживет смерть, покинет его тело и совершит путешествие в мир богов; и что сам он станет «Осирисом», повторив мифический прецедент судьбы бога. Участие же в абидосском празднестве стало конкретным ядром кристаллизации всех этих представлений, надежд и мифов. Поскольку праздник воспроизводит погребение бога, поскольку он прославляет уже ранее пережитый богом переход к потустороннему бессмертию, он сообщает бессмертие и всем участникам торжества.

То обстоятельство, что мы смогли написать главу о теологии Среднего царства и при этом вообще не упомянуть комплекс представлений, связанных с Осирисом и Абидосом, оказавший столь сильное влияние на религиозную мысль и (в еще большей степени) на религиозную практику эпохи, сразу же ярко вывечивает необъективность нашего подхода. Дело, однако, в том, что теология и религия — это разные вещи. То, что происходило в Абидосе и что мы должны рассматривать как центральное религиозное событие эпохи Среднего царства, полностью укладывается в категории «имплицитной» теологии, в рамки прежде всего локально-культового и мифологического измерений близости к богу. Абидос не был местом зарождения эксплицитной теологии. Хотя среди надписей на абидосских стелах встречается множество гимнов Осирису, все эти гимны находятся вне русла теологического дискурса. На них ничего не основывается, они не являются истоком эволюции идей. Более того, одни и те же гимны переписывались вновь и вновь. С точки зрения теологии, выраженные в них представления однозначно «констеллятивны»:

(19) Приветствие тебе, Осирис, сын Нут,
владыка рогов и высокой короны-атеф,
которому были даны *корона-веререт*
и широта сердца Девяткой богов;
почитание которого упрочил Атум
в сердцах людей, богов, «просветленных» и умерших.

Тот, кому в Гелиополе было дано владычество,
великий воплощениями в Бусирисе,
владыка ужаса в Йати,
великий страхом (перед ним) в Ро-Сетау,
владыка величия в Гераклеополе,
владыка могущества в Чененет,
великий любовью (к нему) во (всей) стране,
владыка добрых замыслов во дворце бога,
великий явлениями в Абидосе.

Тот, кому была явлена справедливость собравшейся
Девяткой,
из-за которого возникла резня
в большой зале, находящейся в Хер-вер,

перед которым пребывают в страхе великие силы,
перед которым поднимаются со своих циновок старейшие,
страх перед которым Шу влил (в сердца),
величие которого создала Тefнут,
к которому пришли оба святилища страны в поклоне, —
ибо так силен страх перед ним и так внушительно
величие его.

Это начало самого любимого, переписывавшегося на протяжении тысячелетий гимна Осирису, который был создан в эпоху Среднего царства и является типичным образцом своего жанра. В нем идет речь не о сущности, но о статусе бога. Достаточно сравнить процитированный гимн, например, с тем, что говорится о боге воздуха в заклинании 80 из Текстов Саркофагов (где Шу характеризуется как «Жизнь», «полнота времени», дыхание Бога и дыхание жизни в каждом носу), чтобы почувствовать всю глубину этого различия. Если мы, исходя из тематики эксплицитной теологии, определим последнюю как рефлексию о сущности (какого-либо) бога, то нужно будет признать, что гимны Осирису эпохи Среднего царства не содержат никаких теологических идей. Осирическая религия Среднего царства есть религиозно-исторический, но не теологический факт.

Немногие тексты, которые мы выделили как «теологические факты» из всей массы сохранившихся от Среднего царства памятников письменности, не только маргинальны в чисто количественном смысле, но и принадлежат к совершенно разным жанрам и дискурсным мирам: «упрек Богу» представляет собой политическое сочинение-жалобу, «добрый пастырь» — царское поучение; два последних текста относятся к заупокойной литературе. Однако более важным мне кажется другое: каждый из этих текстов, будучи речевым выражением теологических идей, выходит за рамки жанра, к которому принадлежит. В политических жалобах никогда более не встречается упрек богу, поучения не содержат никаких гимнов Творцу и Пастырю мира, а заупокойная литература, за исключением рассмотренных случаев, не знает теологических рассуждений на тему о сущности бога, представленных в форме божественной автохарактеристики. По моему мнению, это обстоятельство яснее, чем что-либо иное, показывает: в выбранных нами текстах впервые

обрела речевое выражение новая тема, для которой еще не существовало устоявшихся повествовательных традиций.

Самой своеобразной (и наиболее интересной для дополнительного рассмотрения) из новых повествовательных форм мне представляется божественная автохарактеристика. В традиции, сохранившей для нас теодицею Всевадыки (Тексты Саркофагов заклинание ИЗО) и теологию Бога Жизни — бога воздуха Шу (Тексты Саркофагов, заклинание 80), она вложена в уста умершему, но такое использование, возможно, вторично и чуждо ее изначальной природе. Как бы то ни было, в контексте всех других представлений о поведении умершего в божественной роли она выглядит очень странно. Возможно, первоначально она представляла собой монологи-откровения Бога о его сущности. Эта повествовательная форма представляется мне очень важной. Быть может, мы проводим слишком четкую разграничительную линию между «религиями откровения» и другими религиями, а само наше понятие «откровения» неоправданно эксклюзивно. Разве отношение между Богом и речью в рассмотренных текстах нельзя считать, по меньшей мере, родственным аналогичному отношению в «религиях откровения»? Эти тексты преодолевают, или трансцендируют, рамки традиционных отношений между богами и речью, соблюдаемые в египетской религиозной литературе, — точно так же, как эксплицитная теология, которая обретает в них (текстах) речевое выражение, выходит за рамки имплицитной теологии культовой религии. Происходит, в определенном смысле, включение феномена откровения в матрицу культовой религии. Конечно, египетские боги и без того не были немыми — напротив, их разговоры друг с другом являются, быть может, важнейшей манифестацией их «констеллятивной» взаимозависимости. Действия и роли, присущие им в «мифологическом» измерении, находят выражение, главным образом, в речи — и именно потому мы вправе определить это измерение, в более общем смысле, как «речевое». Однако монологические речи-откровения не констеллятивны, ибо обращены ко всем. Здесь мы имеем дело с абсолютно иной речью, нежели та, что реализуется в обычных божественных диалогах. Тот, кто настаивает на различии между понятием откровения *sensu stricto** и «религиями

* о строгом смысле (*лат.*).

откровения», не должен упускать из виду разницу между рассмотренными нами божественными монологами и обычными, для египетского мира богов речевыми традициями, который нашли отражение во всех остальных религиозных текстах. Если смотреть на вещи глазами египтянина, эти монологи представляют собой нечто новое и чужеродное для египетской культуры, и мне кажется далеко не случайным, что и теология, которая обрела речевое выражение в такой чужеродной для культуры форме, противоречила фундаментальным структурам египетской религии.

Источники

(1) Merikare P 67; P 130; LÄ I 1089 п.13; RuA 159f. - (2) CT VII 461c-464f. - (3) CT VII 466e—457d. - (4) Assmann, Sonnenpriester, 19, 22, 35, 60-65. - (5) CT VII 464g-465a. - (6) CT II 28e-31a; см. также: CT VI 240h-i. - (7) CT II 32b—33a. — (8) CT II 33e-34f. - (9) CT II 34h-35a. - (10) CT II 39e. - (11) CT II 4g-h. - (12) CT II 3f-40a; I 344c. - (13) CT I 356a-b. - (14) CT II 3h-4a. - (15) CT I 336-339. - (16) CT II 35j, 36a, 44b. - (17) CT II 42b-43h. - (18) BM 581, Sethe, Lesestücke, 80. - (19) ÄHG Nr.204: Louvre C 30 und Varr.

Литература

Литература общего характера о духовно-исторической ситуации в период между концом Древнего и началом Среднего царства:

- J.H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (1912), 165—311
G. Posener, Litterature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie (1956)
J. Assmann, Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten, in: A. und J. Assmann, C. Hardmeier (Hgg.), Schrift und Gedächtnis (1983), 64—93

a) *Об «упреке богу»:*

- E. Otto, Der Vorwurf an Gott, in: Marburger Vorträge (1950)
G. Fecht, Der Vorwurf an Gott in den Mahnwortendes Ipu-wer (AHAW 1972)
A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage (1909)

b) *О «Поучении царю Мерикара»:*

- A. Volten, Zwei altägyptische politische Schriften (1945)
W. Helck, Die Lehre für König Merikare (KÄT 1977)
E. Blumenthal, Die Lehre für König Merikare, in: ZÄS 107 (1980), 5—41

c) *О заклинании ИЗО из Текстов Саркофагов:*

- E. Otto, Zur Composition von Coffin Texts 1130, in: Fragen an die altägyptische Literatur, Gedankenschrift Otto (1970), 1—18
G. Fecht, Vorwurf (s.o.), 120—127
W. Schenkel, Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion, in: G. Kehrer (Hg.), «Vor Gott sind alle gleich» (1983), 26-41

d) *О заклинании 80 из Текстов Саркофагов:*

- A. de Buck, Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie (Med. koninkl. Ak. v. Wet, afd. letterk., 10.9, 1947)
J. Zandee, Sargtext Spruch 80, in: ZÄS 101 (1974), 62—79
S. Morenz, Eine «Naturlehre» in den Sargtexten, in: WZKM 54 (1957), 119—129

НОВЫЕ БОГИ

9.1 Амон-Ра

9.1.1 Новые формы теологического дискурса: аддитивная теология

Новое царство характеризуется «профессионализацией» теологического дискурса. Для этой эпохи засвидетельствованы социологический факт наличия профессионального жречества, с одной стороны, а с другой — литературно-исторический (или, лучше сказать, дискурсно-исторический) факт поразительного изобилия солнечных гимнов и гимнов Амону-Ра; естественно, сама собой напрашивается мысль, что оба эти факта как-то взаимосвязаны.

Теологическая «работа» — этот термин кажется вполне уместным ввиду многочисленности текстов, обусловленной профессионализацией теологического дискурса, — сосредоточивалась вокруг понятия «бог». При этом, как кажется, преимущественное развитие получила теология одного определенного бога, а именно, Амона-Ра Фиванского. То, что началось в Среднем царстве как размышления о «Боге», получило продолжение в Фивах XVIII династии — уже как теология Амона-Ра. В текстах разрабатывалось учение о роли Амона-Ра как Высшего Существа, и эта роль не только ставила его в новые, не укладывающиеся ни в какие «конstellляции» отношения с другими богами, но и подразумевала его непосредственную связь с миром людей, о которой говорилось уже в текстах Среднего царства. Весьма показательна сама форма текстов, в которых нашла выражение эта теологическая работа по определению сущности бога Амона-Ра — и, одновременно, сущности «бога» вообще. Речь идет о своего рода титулатурах бога, о расширении божественного имени Амона-Ра за счет построенных по жестким схемам цепочек эпитетов, причем эпитеты черпались из общего фразеологического фонда. Эти превратившиеся в словословия перечни имен функционируют как теологические

«включения» в тексты совершенно иного содержания, например, в так называемые «жертвенные формулы», которые во все эпохи египетской истории входили в репертуар гробничных надписей и дошли до нас в тысячах экземпляров. Произнесение «Жертвенных формул» было необходимым речевым актом, сопровождавшим жертвоприношение умершему. В них после стереотипных вводных слов «Жертва, которую дает царь...» следовали одно или несколько божественных имен и затем просьбы об обеспечении умершего. Этот жанр, в нормальных своих проявлениях, не имеет ничего общего с эксплицитной теологией. В жертвенных формулах, созданных до эпохи Нового царства, подобных «вставных славословий» нет, в более поздних жертвенных формулах они встречаются крайне редко. Они были характерны для одного определенного периода — времени Тутмоса III и царицы Хатшепсут. Можно отчетливо проследить, как теологический дискурс, именно в это время ставший профессиональным, использовал жанры, которые «имелись под рукой», внося изменения в давно устоявшиеся традиции построения композиционной структуры текста и самого повествования.

В качестве примера я процитирую вставное славословие из жертвенной формулы, записанной на гробничной стеле некоего Аменемхета (Фивы, гробница 53):

- (1) Молитва о жертвенном обеспечении, (обращенная к)
Амону-Ра, владыке Карнака,
владыке вечности-*нехех*, властителю вечности-*джет*,
князю, владыке великой короны с двумя перьями.
Единственному в начале (творения), величайшему
из великих,
Первобытному Богу, равного которому нет;
он — великий, создавший людей и богов,
(...)
Живое пламя, поднимающееся из первобытных вод,
чтобы освещать небожителей.
Божественный Бог, возникший сам по себе.
Он говорит — и то, что должно произойти, происходит:
прекрасное погребение по его повелению,
причаливание в западной пустыне.

Схему, по которой строятся это и все другие славословия в жертвенных формулах, можно определить как перечисление в жестко установленном порядке божественных ролей:

- 1) городской бог, например — «владыка Карнака», «владыка великой короны с двумя перьями»;
- 2) бог-властитель — «владыка времени и вечности»;
- 3) Первобытный Бог — «единственный в начале (творения)», «величайший из великих», «первобытный Бог, равному которому нет»;
- 4) Бог-Творец — «создавший людей и богов»;
- 5) Солнечный бог — «живое пламя, поднимающееся из первобытных вод, чтобы освещать небожителей»;
- 6) этическая инстанция — «он говорит— и то, что должно произойти, происходит».

У всех этих ролей или аспектов (за исключением роли «городского бога», которая представляет собой последнее связующее звено с имплицитной теологией традиционной религии) есть одна общая черта: они неразрывно связаны с идеей единственности Бога. Правда, египетская религия знала много богов-властителей, богов-творцов, первобытных богов, солнечных богов и «этических инстанций». Однако эта множественность раскрывается только при взгляде извне, с точки зрения стороннего наблюдателя. Если же смотреть на вещи изнутри данной системы, с точки зрения ее участника, то для него, в любом случае, может быть только один бог, с которым связаны все эти аспекты. Если роли Творца и Солнечного бога принимает на себя новый бог, например Амун, то он не вступает в конкуренцию с традиционными исполнителями этих ролей, Атумом и Ра, а как бы впитывает в себя их сущности.

Видимо, истинная задача египетской теологии как раз и заключалась в том, чтобы «рационализировать» подобные слияния сущностей, то есть словесно сформулировать более широкое понятие божества, тем самым сделав это понятие доступным, представимым для верующих. Фиванскую теологию интересующих нас десятилетий тоже можно интерпретировать как попытку наполнить теологическим содержанием формулу Амон-Ра (со связующим дефисом), то есть разработать понятие бога, достаточно объемное, чтобы оно могло вместить в себя все традиции,

связанные с Амуном и с Ра. Соединительной «аркой» между аспектом Амуна как чисто городского бога и аспектом Ра как чисто солнечного бога стало понятие Высшего Существа, которое присутствовало уже в теологических фрагментах Среднего царства — в аспектах Первобытного Бога, Творца и Бога Жизни. Я называю подобный метод «аддитивным», поскольку у меня складывается впечатление, что египтяне пришли к новому понятию Высшего Существа, главным образом, путем нагромождения, или собирания, божественных эпитетов. Все аспекты единого бога — Первобытный Бог, Творец, Хранитель — были собраны вместе и соединены путем простого (хотя и структурированного) выстраивания в ряд соответствующих эпитетов Амуна и Ра. Рамессидская теология решала ту же задачу совершенно иным, гипотактическим методом.

Однако мы не поймем смысла этой теологической работы, если будем считать, что она была направлена лишь на разработку образа городского бога Амона-Ра, который занял положение государственного бога, и преследовала единственную цель — возвысить его над всеми другими богами страны (задача, которая, кстати, вполне согласуется с традиционной ролью городского бога). На самом деле, она была сосредоточена, как и прежде, вокруг понятия «бог» и проблемы того, как можно представить себе в рамках политеистической религии «Бога», а не «одного из богов». Это мое утверждение нуждается в обосновании. На первый взгляд, религиозно-политическая интерпретация кажется наиболее логичной, Фивы были городом, откуда, после второго распада централизованного аппарата власти в конце эпохи Среднего царства, началось движение за третье объединение страны; на этот раз оно приняло форму длившейся несколько десятилетий освободительной войны, в ходе которой были изгнаны гиксосы — чужеземные оккупанты, правившие Египтом из Дельты. Все это сопровождалось сильной милитаризацией политического климата в Египте. Продолжая войну, государство продвинулось далеко за свои традиционные границы и создало мировую империю. Тема «мирового господства» заняла центральное место в царских надписях. Карьера фиванских князей, превратившихся из вассалов гиксосов в повелителей мира, как кажется, имела точное соответствие в достижении их городским богом статуса «Высшего Существа». Эта параллель,

бесспорно, далеко не случайна и находит объяснение в то, что мы говорили (в связи с культово-локальным измерением близости к богу) о значении института государственного бога для политической идентичности «государства». Разумеется, нет смысла возражать против того, что изменения в государственной идеологии накладывают отпечаток и на концепцию государственного бога.

Подобная интерпретация имеет право на существование, но она неглубока. Она совершенно упускает из виду духовно-исторический процесс, который, с одной стороны, возвращает нас назад, в Среднее царство, а с другой стороны, что еще важнее, увлекает вперед, ко времени Амарны и эпохе Рамессидов, и который мы реконструируем как «теологический дискурс». Конечно, история как таковая образует контекст религиозно-исторических событий, и ею не следует пренебрегать. Однако «горизонтальное» включение феноменов в современные им общеисторические ситуации и процессы не должно приводить к вынесению тех же феноменов за рамки процессов «вертикальных», или диахронных. Это утверждение базируется на предпринятой мною попытке понять теологию Амона-Ра времени XVIII династии как, с одной стороны, продолжение первых шагов эксплицитной теологии, сделанных в Среднем царстве, а с другой — как исходный пункт религиозно-исторических изменений времени Нового царства, которые преобразили традиционную египетскую культуру. В этой перспективе теология XVIII династии предстает как определенная позиция в борьбе за новую концепцию бога.

В подтверждение того, что моя интерпретация так или иначе отражает действительность, я сошлюсь на одну деталь: славословия Амон-Ра могли «переноситься» и на других богов. Так, одно из фиванских славословий появляется на памятнике из Тиса, где оно адресовано богу Онурису; другое — в гробнице эль-Каба — адресовано богине Нехбет. Это показывает, что мы имеем дело не с теологией Амона-Ра в чистом виде, но с процессом выработки более общей концепции бога, которая — если позволительно употребить здесь не слишком уважительное сравнение — подобно рамке для слайдов или фотографий может вмещать в себя образы и других богов. Но чем же тогда — если мы не принимаем гипотезу о попытке отгородиться от

конкурирующих систем — объяснить возникновение импульса к теологической экспликации и несомненное присутствие в теологических текстах элемента пропаганды? На самом деле, попытка отгородиться имела место, но предпринималась она не (или по крайней мере, не в первую очередь) по отношению к другим богам, а по отношению к более старым представлениям. *Не конкуренция, а инновация породила то давление, которое запустило механизм теологической экспликации.*

9.1.2 Воля Бога: первые проявления «четвертого измерения»

(2) После этого: выход Его Величества (= бога Амун)
с целью дать оракул,
в то время как никогда прежде не было оракулов
на «государевых остановках» царя.

Вся страна погрузилась в молчание.
«Никто не знает (ничего подобного)», — сказали
вельможи царя,
великие дворца опустили лица,
его (бога) свита спросила: «Почему?»
их сердца дрожали, когда он давал оракул.

Бог достиг «Головы потока» и дал
весьма великий оракул у двойных ворот дворца,
которые расположены со стороны дороги
жертвенных даров.

После этого все повернули на север,
не зная, что он (еще) сделает.
(...) Тогда обратил Величество Всеволодыки (=Амун)
лик свой к востоку и дал весьма великий оракул
у западных двойных ворот дворцовой залы, (именуемой)
«Я не буду удаляться от него»,
которые расположены со стороны «Головы потока».

Госпожа обеих земель вышла из внутренних покоев
своего дворца
и пошла навстречу владыке богов, вознося (ему)
восхваления.

После этого она пала ниц перед Его Величеством

и сказали

«Насколько внушительнее это, чем обычный образ
действий Твоего Величества,
о отец мой, задумывающий вес сущее!
Что же это — о чем ты пожелал, чтобы оно свершилось?
Я, воистину, буду действовать соответственно
твоим планам!»

Так начинается сохранившаяся часть отчета о коронации и восшествии на престол царицы Хатшепсут — отчета, который был записан по ее повелению в Карнаке и Дер эль-Бахри. Это читается как протокол первого соприкосновения с новым религиозным опытом. Во время некоей праздничной процессии бог вышел за рамки своего «обычного образа действий» и начал давать «весьма великий оракул», то есть изъяслять свою волю в спонтанных движениях. Божественная воля была нацелена на избрание Хатшепсут фараоном и на ее коронацию — без сомнения, такой шаг и в политической сфере выходил за рамки обычного, а потому мог быть оправдан только вмешательством сверхъестественных сил. Однако мы вряд ли правильно оценим это событие, если будем интерпретировать его как простую инсценировку, которая должна была легитимизировать необычный случай наследования царской власти женщиной. Это первая по времени (но далеко не последняя) запись, из которой мы можем почерпнуть сведения об оракуле, то есть о спонтанных волеизъявлениях бога. Здесь берет свой исток что-то, чему предстоит все в большей мере становиться определяющим фактором религиозной жизни — причем не только в Египте. Столь действенная форма религиозного опыта не может быть изобретена *ad hoc**.<* За один раз (*лат.*)> То, чему предстоит возвыситься до такой значимости, должно обладать неоспоримой реальностью в глазах всех — в том числе «облагодетельствованных». Поэтому мы не видим никаких оснований подвергать сомнению аутентичность этого опыта. Мы должны попытаться увидеть и оценить одновременно оба аспекта этой новой действительности: с одной стороны, появление опыта переживания «вирулентности» вмешивающегося в земные дела личного бога, который «задумывает все сущее» и воплощает в

жизнь свою волю, а с другой — взаимосвязь между праздником и пропагандой, которая станет в Египте базовой религиозно-политической моделью, причем особенно широко будет использоваться в поздние эпохи кушитами, Птолемеями и римлянами для легитимизации их (чужеземного) господства.

Амун является новым богом не потому, что его имя впервые всплывает в источниках только теперь, в Новом царстве, и не потому, что только теперь учреждается его культ — наличие и имени, и культа Амуна в Фивах прослеживается уже с эпохи Древнего царства, — а потому, что он показывает себя с новой стороны или новым образом, потому, что с его сущностью связывается новый религиозный опыт, который не укладывается в традиционные измерения близости к богу. Самая примечательная особенность этого нового бога — его воля и те приводящие в замешательство спонтанность и «вирулентность», с которыми он воплощает свою волю в действия, вмешивается в ход истории. Техническим термином для обозначения этих новых по своему характеру волеизъявлений стало слово *биаит*, производное от названия редкой, странной по виду, упавшей с неба руды (метеоритного железа), которая считалась воплощением всего необычного, сверхъестественного, неземного, неслыханного. Единственной ситуацией, в которой мог переживаться этот новый, выходящий за рамки устоявшейся «обыденности» опыт божественного вмешательства в традиционные институты религиозной жизни, был праздник.

С появлением новой формы процессии, связанной с оракулом, которая была инсценировкой и одновременно аутентичным переживанием сверхъестественного события — личного, физического вмешательства бога в происходящее, — праздник изменил свой характер и приобрел новую, небывалую значимость. Отовсюду — из ближней округи и из самых отдаленных уголков — люди устремлялись в Фивы, чтобы принять участие в празднике *опет* и приобщиться к новому опыту переживания близости к богу. Праздник *опет* превратился в праздник паломников, внушительное публичное действие, объединяющее всю страну, — а следовательно, стал идеальной сценической площадкой для царской пропаганды. Отныне строительная деятельность фараонов была направлена, в первую очередь, на обустройство этой площадки: праздничные залы и процессионные дороги,

храмы-стоянки и поминальные храмы, пилоны и колоннады служили декорациями для «божественного шествия», придавшего институализированную форму прорыву в новое, четвертое измерение близости к богу, которое набирало все большую силу.

Удивительно, что мы можем так точно все датировать. В первом отчете об оракуле, который дошел до нас, говорится *expressis verbis**, что никогда прежде оракула не было, и, судя по всем признакам, документ этот действительно запечатлел опыт переживания неслыханного, никогда ранее не случавшегося события. И как раз в то же время в жертвенных формулах, входящих в состав гробничных надписей, имя Амона-Ра употребляется в сочетании с божественными титулатурами-славословиями, то есть начинается теологическая работа по определению сущности этого бога. Тогда же появляется обычай записывать гимны Амону-Ра на стенах по бокам от входа в гробницу и на статуэтках молящихся. Взаимосвязь всех этих новшеств очевидна. В правление Хатшепсут и Тутмоса III создается и пропагандируется хотя и не новая религия, но все же новая, расширенная за счет четвертого измерения, форма религии Амуна. Религиозное сознание изменилось, и эти фараоны — главным образом, вероятно, Хатшепсут — стали поборниками новых идей. Несомненно, далеко не случайно, что та же царица Хатшепсут обратилась к мифу, который в традиционных категориях повествует о вмешательстве бога в историю — к мифу «Зачатие сына», — и представила собственную судьбу в свете этого всем известного сюжета (см. выше, раздел 5.3.). Все надписи этой царицы проникнуты тем же духом личного религиозного переживания и патетического обнародования пережитого, который позднее будет характерен как для амарнской религии, так и для «личного благочестия» эпохи Рамессидов (в том и в другом случае — в специфическом преломлении).

Если культовая институализация нового измерения религиозного опыта происходила в рамках праздника (паломников) и процессии, связанной с получением оракула, то теологическая работа по определению сущности «нового бога» сосредоточивалась вокруг идеи божественной воли. Сама Хатшепсут, в

* Однозначно, буквально (*лат.*).

коротком восхвалении, которым она ответила на небывалое волеизъявление бога, выразила эту теологему в максимально сжатой формуле:

a) «Тот, кто задумывает (мыслит, планирует) все сущее».

Воля бога направлена не просто на ту или иную частность, например, на то, что Хатшепсут должна взойти на престол, но на всё вообще, «все сущее». Это — формула «мира как воли и представления», но субъектом воли и представления здесь является *Бог*. Мир возникает по воле Бога и продолжает существовать благодаря божественным мыслям, планам, намерениям. В плане теологии творения такому пониманию Бога соответствует представление о сотворении мира посредством слова. Эта мысль тоже, как кажется, впервые получает достаточно широкое распространение (что прослеживается по текстам) именно теперь. Однако, согласно этим текстам, из уст Бога выходит не «все сущее», то есть не реальность в ее целостности, а только мир богов. Идея творения посредством слова поначалу используется для объяснения отношения между «Богом» и богами, а не между «Богом» и миром. Боги воплощают сокрытый от людей, облеченный в слова распорядок функционирования мира, если можно так выразиться, концепцию мира — в том виде, как она была задумана и высказана «Богом». В одном гимне той эпохи «Бог» характеризуется как

(4) творящий творимое,
тот, кто говорит — и возникают боги.

Совершенно аналогичная формула используется в более Длинном тексте, который имел основополагающее значение для развития теологии Амуна в ту эпоху: в папирусе Булак 17 (Каир CG 58038) с гимнами Амону-Ра. Многие говорят за то, что этот текст восходит ко времени до Нового царства; большие отрывки из него были записаны уже на статуэтке времени XVII династии. Таким образом, для нас он оказывается чем-то вроде вновь обретенного «недостающего звена», которое помогает связать теологический дискурс Нового царства с разрозненными памятниками эксплицитной теологии Среднего царства.

пастыре» охраняющем справедливость, знакомо нам по «Почучению парю Мерикара». Там о Боге говорится:

- (6) О Он воздвиг себе храмину за их спиной:
когда они плачут, — он слышит.

Тот же образ всплывает и в гимне — в выражении «прячущий свои храмины». Сокровенные храмины — это символ нового измерения таинственного всеприсутствия Бога и личной непосредственной близости к нему каждого человека.

Гимн как целое адресован Амону-Ра, но в процитированном отрывке упоминаются только три имени Солнечного бога, которые, согласно традиционным религиозным представлениям, относятся к трем его ипостасям: утреннему солнцу (Хепри), полуденному солнцу (Ра) и вечернему солнцу (Атум). Эти обычные имена в данном случае интерпретируются в теологическом плане, как три аспекта Бога: *этическая инстанция* («владыка *Маат*» с сокровенными храминами), *воля* (по распоряжению которой возникают боги) и *творец каждого отдельного существа* (создающий людей с их индивидуальными различиями). Совершенно очевидно, что через эти три аспекта здесь раскрывается роль *Бога Жизни*. Это находит подтверждение и в последующей части гимна, где, наряду с речью — формой действия бога как этической инстанции, — упоминаются Нил и свет. Все три феномена — речь, нильское половодье и солнечный свет — суть формы заботливого поддержания жизни. Ясно, что речь — это трансформация воздуха, который, согласно заклинанию 80 из Текстов Саркофагов, для Бога Жизни является формой действия *par excellence*. Теология Амуна строится на этой концепции, но дополняет ее идеей Бога, который поддерживает существование мира своей волей и своим словом (то и другое — одно и то же), то есть тем, что придумывает мир и постоянно порождает его своим сознанием. Амун как Бог Жизни — это *говорящий бог*, бог, который вершит суд и выслушивает людей, отдает распоряжения, выносит приговоры, принимает решения; бог сознания и, следовательно, бог этики; личный бог и, следовательно, бог личного благочестия и личного выбора.

Если смотреть на вещи под этим углом зрения, то Амун — как отличающийся наличием речи, воли и сознания личный

Бог Жизни и «этическая инстанция» — является новым богом, а его почитание представляет собой новую религию. В отличие от более старых богов, он не бывает всегда и несомненно, во всем своем величии, близок, узнаваем и доступен для людей в трех измерениях традиционной религии. Человек должен сначала проникнуться величием Амуна, признать этого бога, внутренне обратиться к нему в акте осознанного решения стать его приверженцем, то есть должен, как гласит египетская формула, «поместить его в свое сердце». Именно потому, что он обладает свойством сокровенного всеприсутствия, Амун не являет себя в традиционных измерениях близости к богу. В *храмах*, *космосе* и *текстах* он присутствует как сокрытый бог. Он не доступен для каждого — в отличие от воздуха, осязаемого для любого носа. Будучи всемогущим и вездесущим, он является *личным* Богом Жизни, то есть богом только для тех, кто помещает его в свое сердце:

- (7) Отец и мать для того, кто помещает его в свое сердце,
(но) отворачивающийся от того, кто без почтения
проходит мимо его города;
- (8) Он дарует жизнь только тому, кому хочет,
почтенный возраст — тому, кто помещает его
в свое сердце,
дыхание уст своих — тому, кто пользуется
его расположением,
кто целую вечность не перестает смотреть на него.
- (9) Дарующий дыхание тому, кто ему поклоняется,
и делающий превосходным срок жизни для того,
кто «действует на его воде».

Религия становится делом осознанного выбора, требует перестройки души на особый лад. Недостаточно просто ощущать свою близость к этому богу в храме, в космосе и при чтении или слушании священных текстов. Необходимо быть его сознательным приверженцем, то есть «поместить его в свое сердце» и действовать по его указаниям, «на его воде». Близость к богу отныне проявляется в изменении человеческой жизни, в личной

истории и в индивидуальном благочестии. Однако подобное представление скрывает в себе опасность, что люди этого бога признают. Вполне может быть, что они «без почтения пройдут мимо» него и не станут «действовать на его воле». Отсюда — необходимость теологической работы, распространения знания о новом боге и самосовершенствования. Человеческое сердце является истинным храмом этого бога, чье присутствие в трех традиционных «храмах» — святилищах, космосе и сакральных текстах — недоступно восприятию людей. Поэтому и необходимо доносить до человеческих сердец весть о величии Амуна, то есть, выражаясь языком египетских текстов, «распространять любовь к нему по всей стране».

- (10) Я хочу поклоняться тебе и способствовать тому,
чтобы боги слышали, чтобы люди
узнавали о твоей красоте во все дни;
- (11) Я хочу распространять любовь к тебе по всей стране;
- (12) Я хочу рассказать о твоём могуществе всем людям,
ибо я видел твоё могущество(?).
Я хочу превозносить тебя, воспевать тебе хвалу...

Это — новый язык, на котором выражает себя новая религия (или новый религиозный опыт; или опыт соприкосновения с новым богом). То, что это «новое», чем бы оно ни было, плохо совмещается с традиционными формами религиозной жизни и их имплицитной теологией, совершенно очевидно. И действительно, открытый конфликт двух религиозных мировоззрений не заставил себя долго ждать.

9.2 Бог амарнской религии

9.2.1 *Ортодоксия и ересь: отрицание традиции*

Религиозный переворот Эхнатона был, вне всякого сомнения, *главным* религиозно-историческим событием Нового царства.. Если свести суть этого переворота к короткой формуле, он заключался в том, что весь пантеон традиционной религии был

заменен одним-единственным — и в этом смысле новым — богом, известным под именем «Атом», но, в действительности, носившим куда более длинное имя, которое само по себе стало как бы мини-трактатом по эксплицитной теологии. Каков же был решающий, самый важный аспект этого эпизода, возвысивший его до уровня центрального религиозного события эпохи — несмотря на то, что он целиком уложился в каких-то двадцать лет?

Обычно— и вполне справедливо— выдающееся значение амарнской религии усматривают в том, что она представляла собой монотеизм, то есть провозглашала идею единственности Бога. По моему мнению, у нее имелась и другая, формальная особенность, по меньшей мере, столь же важная, что и выше-названная содержательная: это была не естественно развившаяся, а учрежденная религия, которая осознанно противопоставляла себя — как нечто новое— традиции, религия, в которой латентный конфликт между имплицитной и эксплицитной теологией, между «констеллятивной» политеистической традицией и анти-констеллятивной, монотеистической рефлексией проявил себя открыто, в форме отрицания. Амарнская религия была первой из тех великих религий, которые выступили с отрицанием естественных политеистических религий. Все эти великие религии были учрежденными; моисеевский яхвизм, буддизм, христианство, ислам. Все они несли в себе пафос отрицания и легитимизировали себя, ссылаясь на божественное откровение — ибо опрокинуть традиционную систему можно только путем прорыва в нее извне. Все эти религии изменили религиозное сознание обществ, в которых возникли. Претендуя на ортодоксальность и выступая против естественно развившихся политеистических культов, они лишили человека такой опоры, как имманентная сакральность традиции, и радикально переориентировали его на трансцендентное спасение. Приверженцы новых религий отбросили традицию как ересь, как сплошной обман, а для их современников само сознание того, что традиция может быть отвергнута, несомненно, явилось шоком. К Египту это относится в еще большей мере, чем к остальным случаям. Ведь если новые религии античной эпохи возникли в относительно близком к современному религиозно-интеллектуальном климате, характеризовавшемся плюрализмом конкурирующие

религий, в период, когда безусловное доверие человека и общества к сакральности естественно развившейся традиции уже отошло в прошлое, то религиозный переворот Эхнатона произошел в мире, который — за исключением круга носителей «эксплицитной теологии» — был прочно укоренен в политеистической традиции и никаких альтернатив ей не знал. То, что явилось шоком для современников переворота Эхнатона и что мы, глядя назад, должны считать сутью этого религиозно-исторического события, было не столько провозглашение единственности Бога, сколько сам акт учреждения новой религии и связанное с ним отрицание, упразднение, радикальное исключение из действительности такого мощного пласта реальности, как политеистическая религия, которая формировалась на протяжении тысячелетий, зримо присутствовала в храмах и культе, множеством нитей вплеталась в ткань жизни и повседневного опыта общества.

Шок от религиозного переворота Эхнатона был тем большим, что фараон действовал с неслыханной жестокостью. Новая религия не вербовала себе сторонников; ее учредили царским приказом. Традиция не ставилась под вопрос, она подверглась запрету и преследованиям. Имя бога Амуна, ставшее символом «язычества», в ходе широкой полицейской акции было изглажено на всех памятниках по всей стране. Эти изувеченные памятники — неоспоримое доказательство тогдашнего повсеместного преследования традиционных культов, которое мы можем видеть еще и сегодня. Чтобы оценить все чудовищное значение упомянутой акции, ее воздействие на человеческое сознание, следует помнить: новая религия Эхнатона не возникла в ситуации наличия конкурирующих религиозных учений и (или) всеобщей потери ориентации, но противопоставила себя тому, что считалось несомненной реальностью, и низвело эту реальность до положения исключенной, запретной альтернативы. Все это, правда, не было бы возможно, если бы не та глубокая рана, которую уже нанесла египетскому мировоззрению — самим фактом своей противоположности «констеллятивной» теологии политеистической религии — «эксплицитная теология». До тех пор, пока новая мысль оставалась предметом литературного метадискурса, как это происходило в Среднем царстве, ее противоположность имплицитной теологии

политеистических культов, видимо, не привлекала особенного внимания. Однако, благодаря профессионализации теологического дискурса в Новом царстве, эксплицитная теология, связанная с фиванским богом Амоном-Ра, поднялась до уровня некоего движения и наличие «раны», или трещины, в политеистическом мировоззрении стало очевидностью. Имплицитная и эксплицитная теология уже начали размежевываться как старая и новая религии, и в этой, отмеченной когнитивным диссонансом, ситуации роль Эхнатона заключалась в следующем: еще более радикализовав новое, он довел противоречие между старым и новым до степени непримиримости. Без предшествовавшего кризиса политеистического мировоззрения, без напряжения, вызванного когнитивным диссонансом в обществе, жреческая элита которого, разрабатывая теологическую концепцию Бога, все более отдалялась от традиции, религиозный переворот Эхнатона вряд ли мог бы произойти. Конечно, эти факторы исторической ситуации суть не более, чем необходимые - но отнюдь не достаточные - предпосылки того, что случилось около 1360 г. до н.э. Выявляя исторический контекст деятельности Эхнатона, мы ни в коей мере не умаляем его личные достижения как теолога и создателя новой религии.

Итак, я придерживаюсь гипотезы, согласно которой амарнская религия *не* представляла собой прорыва извне в религиозную систему — хотя она, как все учрежденные религии легитимизировала себя ссылками на божественное откровение. *Она была, скорее, радикализованной позицией в процессе теологического дискурса.* Эту гипотезу я и хотел бы обосновать в последующей части данного раздела. Я попытаюсь показать, что сила отрицания, с которой амарнская религия, как это было свойственно всем учрежденным религиям, обрушилась на низведенную до уровня неверия традицию, имела двойную направленность. С одной стороны, заявив о единственности Бога, амарнская религия выступила против политеизма, то есть идеи множественности богов. В этом смысле она лишь углубила и радикализовала то противоречие, которое уже существовало, — противоречие между эксплицитной теологией теологического дискурса и констеллятивной теологией политеистической религии. Она разрешила когнитивный диссонанс — проблему соотношения единственности и множественности — путем

простого отказа от концепции множественности богов. Она повела анти-констеллятивную тенденцию, которая с самого начала была свойственна теологическому дискурсу, до ее логического завершения — монотеизма. Эта часть негативной силы амарнской религии явилась, следовательно, почти непосредственным продолжением теологического дискурса. Зато другая часть была направлена прямо против экспонента теологического дискурса, против бога Амона-Ра. Дело в том, что сама амарнская религия осознавала себя вовсе не как позицию в некоем процессе, а как совершенно новую истину, и потому именно Амун должен был казаться ей наиболее опасным конкурентом. Дальнейшее описание амарнской религии будет строиться с учетом обеих этих составляющих ее направленной против традиции негативной ударной силы.

9.2.2 «Новая солнечная теология»

Только в последние годы, благодаря обнаружению новых текстов, прояснился теологический контекст амарнской религии. До этого чуть ли не единственным провозвестником амарнской религии считался уже многократно цитировавшийся нами гимн Амону-Ра из каирского папируса CG 58038 (ДНГ Nr. 87), а ее раннюю форму усматривали в гимне на заупокойной стеле начальников строительных работ Сути и Хора, датированной временем Аменхотепа III (ДНГ Nr. 89). Сегодня мы можем более точно определить значение этих текстов. С каирским папирусом амарнские гимны связывает их несомненная принадлежность к теологическому дискурсу, «имплицитный монотеизм» которого они возвысили до уровня эксплицитной ортодоксии. Что же касается гимна двух начальников строительных работ, то он представляет не раннюю форму амарнской теологии, а особое теологическое движение, которое ныне известно и по целому ряду других текстов. Я называю это движение «новой солнечной теологией». Упомянутые тексты возникли незадолго до эпохи Амарны, и нет ни малейшего сомнения в том, что амарнская религия выросла из этого движения и является радикальным вариантом «новой солнечной теологии». С другой стороны, как показывают недавно обнаруженные тексты, это движение нельзя интерпретировать ни как вариант, ни как раннюю форму

амарнской религии. Ведь, если бы дело обстояло таким образом, оно бы закончилось в момент гибели амарнской религии. В действительности же, процесс развертывания эксплицитно-теологических идей возобновился в послеамарнских текстах именно с той точки, в которой он был прерван переворотом Эхнатона, и продолжался практически до конца египетской религиозной истории, причем бок о бок с этими текстами существовали тексты восстановленной в своих прежних правах «констеллятивной» теологии круговращения Солнца.

«Новую солнечную теологию» можно определить как интерпретацию и описание круговращения Солнца в неконстеллятивных категориях эксплицитной теологии. Чтобы понять, что это означает, следует вспомнить о той центральной роли, какую играло круговращение Солнца в египетском политеизме, и о том, что связанное с традиционной религией «констеллятивное» мышление усматривало в этом космическом процессе, который оно истолковывало как результат совокупных действий богов, неисчерпаемое множество «икон» и констелляций. Новая солнечная теология заявила о себе как о когнитивном иконоборчестве и отбросила все мифические образы, характерные для политеистического мышления. Она строго придерживалась зримой действительности. Все ее основные постулаты могут быть поняты как теологические истолкования космических феноменов: солнца, света, движения (того и другого). Эти основные постулаты, в самом кратком изложении, сводятся к следующему.

а) Солнце

1) пребывает на небе в одиночестве, — а следовательно, и Солнечный бог совершает свое странствие, будучи единственным и одиноким:

(13) Ты поднялся на небо, будучи одиноким.

(14) О ты, единственное Солнце, чьи лучи освещают лица!

(15) О ты, единственное Солнце, — сколь многочисленны твои воплощения!

2) пребывает далеко, — а следовательно, и Солнечный бог недостижимо далек и непознаваем в своей сущности:

- (16) Он поднялся высоко, никто не знает его облика.
- (17) Пребывающий высоко — люди не достигнут его, (...) сокрытый — его внешнего облика никто не знает!
3) *находится далеко — но его свет достигает земли:*
- (18) Тот, кто приближен к лицам, даже пребывая далеко (от них),
ибо каждое лицо находится прямо перед ним.
Люди проводят дни, созерцая его, и не пресыщаются этим зрелищем.
- (19) Ты далек в горизонте —
но лучи твои касаются лиц.
- (20) Далек и (одновременно) близкий,
непознаваемый для людей!
- (21) Слишком, слишком далекий, слишком сокровенный,
чтобы можно было приблизиться к нему,
однако лучи его проникают в землю!
- б) Свет
- 4) *открывает для людей мир, делая его зримым и проходимым:*
- (22) Каждый путь наполнен твоим светом.
- (23) Свет — на каждом пути.
- (24) Разве ты не проводник на всех путях?
5) *наполняет мир телесным присутствием и «красотой» Бога:*
- (25) Ни одно место не лишено твоего света.
- (26) Ты распространяешь свою красоту по всем землям.
- (27) Небо и земля пронизаны твоей красотой.
- (28) Все земли полны любовью к тебе.

б) открывает людям Бога — и одновременно скрывает его:

(29) Ты пересекаешь небо, и каждое лицо видит тебя,
(но) твое продвижение сокрыто от их взоров.

(30) Ты открыт взорам, однако твое продвижение сокрыто,

7) дарует всем глазам способность видеть — «все глаза видят посредством тебя»:

(31) Ты — сами глаза,
люди видят посредством тебя!

8) оживляет все сотворенные существа, которые и живут
лишь тогда, когда видят Бога (солнечный свет):

(32) Каждое лицо живет видением твоей красоты.

(33) Ни один глаз не живет, если не видит тебя.

(34) Никто не живет, если не видит тебя.

9) является взглядом Бога, которым тот созерцает свое творение:

(35) Прекрасный, который нисходит с неба,
чтобы видеть то, что он сотворил на земле!

(36) Ты плывешь там надо всем, что ты один создал,
и созерцаешь это, пребывая в одиночестве.

(37) Тот, кто поднимается на небо день за днем,
чтобы созерцать земли, которые он сотворил.

Ср. «Поучение царю Мерикара» (с. 95, пример 4):

(38) чтобы видеть их, плавает он (по небу).

с) Движение

10) есть «работа» Бога, которая состоит в восхождении на небо и нисхождении с него и которую Бог совершает с удивительным постоянством:

- (39) Он совершает свою работу день за днем
и не прекращает делать то, что делал вчера;
он утруждает себя, но не устает.
*11) отличается удивительной скоростью — если сопоставить
преодолеваемое расстояние и затраченное время:*
- (40) День короток, а путь далек —
сотни и миллионы тысяч миль.
Ты преодолел их в единый миг.
*12) — в периодичности его Бог вновь и вновь предстает как
новое и одновременно то же самое существо:*
- (41) Ты сегодня — более новый, чем был вчера,
пока ты проводишь ночь, ты уже (тот, что)
предназначен для (наступающего) дня.
- (42) Бог вчерашнего дня,
который рождается сегодня.
13) — его циклическим ритмом Бог создает время...
- (43) Тот, кто создает полноту времени и творит вечность;
тот, кто отделяет ночь ото дня.
- (44) Созидающий годы и устанавливающий месяцы,
дни, ночи и часы соответственно своему пути.
14) ...и, вместе со временем, прошлое...
- (45) Перед тобой каждый день — мгновение;
он исчезает, когда ты заходишь.
*15) ...а также сроки жизни (ахау) всех живых существ, сроки,
в рамках которых разворачиваются индивидуальные земные жизни
и судьбы:*
- (46) Ты странствуешь по небу, чтобы создавать сроки жизни,
чтобы оживлять людей и богов.

Новая солнечная теология, как кажется, неистошима на подобные теологические толкования космических феноменов. Она заменяет радикально отвергнутую ею констеллятивную мифологию, или иконографию, круговращения Солнца религиозной «феноменологией», которая исходит из зримых проявлений божественных действий. Речь идет о «демифологизации» солнечной теологии и египетского мировоззрения вообще. Мифические образы, будучи отброшенными, уже не мешают видеть новую действительность. Горизонт, который ранее был загроможден этими образами, теперь раздвигается, и начинается процесс почти натурфилософского — но одновременно и теологического — открытия и объяснения космоса. Мы имеем дело с когнитивной революцией, которую не следует целиком и полностью отождествлять с событиями Амарны. Конечно, Амарна была бы немыслима без этой когнитивной революции. Но не наоборот. Последствия религиозной революции Эхнатона после его смерти были ликвидированы. Последствия когнитивной революции — нет. Прорывы на когнитивном уровне необратимы. Люди никогда не отказываются от однажды приобретенных знаний. Новая солнечная теология осталась, даже после окончания эпохи Амарны, определяющим фактором теологии и религиозного мировоззрения.

То открытие, или когнитивный прорыв, которое, став своего рода коперниковским переворотом, революционизировало египетское мировоззрение, состояло в обнаружении неисчерпаемого множества феноменов, зависящих от движения и светового излучения Солнца. Новая солнечная теология обобщила это открытие в утверждении, что, в конечном итоге, все живое, более того, все существующее, вся вообще действительность есть творение Солнца — причем творение как непрерывный процесс, каждодневно возобновляемый. В «свете» видели не только «взгляд» (9) и «телесность» (5) Бога (под последней подразумевали его «красоту» и способность внушать любовь к себе), но и само дыхание жизни, излучаемое Солнцем и проникающее даже в материнскую утробу, к эмбриону.

(47) Хнум и Амун человечества, —

так именуется Солнечный бог в гимне двух начальников строительных работ. Хнум — это бог, который формирует дитя в

материнской утробе; Амун — бог, наделяющий дитя дыханием жизни.

(48) Тот, кто дает воздух пребывающему в яйце, —

говорилось об Амуне уже в гимне из Каирского папируса.

В подобном сведении всей реальности к единому источнику — Солнечному богу, который постоянно порождает ее своим солнечным излучением и своим созидающим время движением, двумя фундаментальными космогоническими энергиями, — выразилось особое универсальное мировоззрение, каковое следует рассматривать в связи с тем обстоятельством, что Египет эпохи Нового царства был во всех смыслах открыт для мира, для внешних влияний. Старое представление о Египте как о космосе, об острове посреди хаоса, должно было уступить место новой картине мира, которая соответствовала бы внезапно расширившемуся политическому горизонту. В Египет теперь поступали дары, подати и товары со всех уголков известного ему мира: из Микен и Кносса, от хеттов и ассирийцев, из Митанни и Вавилона, Ливии, Нубии и далекого Пунта. Специалисты часто и убедительно говорили об обусловленности универсализма амарнской религии историческими процессами эпохи Нового царства, когда Египет выдвинулся на роль «мировой державы» и стал частью международной политической системы, которая функционировала на основе международного права. Мы тоже разделяем эту точку зрения, но хотели бы уточнить, что речь должна идти не столько о специфике амарнской религии, сколько о «духе времени» той эпохи, о когнитивной революции, которая обрела свое теологическое выражение еще до периода Амарны и оказала решающее воздействие на все аспекты религиозной жизни Нового царства. Общеполитическая ситуация того времени образует исторический контекст «новой солнечной теологии», которая, в свою очередь, является специфическим теологическим контекстом амарнской религии.

Справедливость последнего утверждения легко продемонстрировать на материале источников. Для каждого из выделенных нами пятнадцати «постулатов», характерных для новой солнечной теологии, можно подобрать точно соответствующие формулировки из амарнских текстов. Нам нет смысла проследивать эти соответствия во всех деталях: они настолько очевидны, что

любой читатель, воспользовавшись, например, антологией Шлөгля (Schlögl, 1983, 71—88), может сам убедиться в их наличии. Я хотел бы принести здесь (в порядке нумерации «постулатов») только те формулировки из амарнских текстов, которые отличаются особой точностью и краткостью, а отчасти, возможно, даже превосходят соответствующие формулировки новой солнечной теологии.

1) *Единственность:*

(49) О ты, живое Солнце, помимо которого никакого иного нет.

3) *Отдаленность и близость:*

(50) Он — на небе и, одновременно, — на земле.

(51) Ты пребываешь далеко, но лучи твои — на земле.

4) *«Проходимость» мира:*

(52) Каждый путь открывается благодаря твоему появлению.

5) *Всеприсутствие Бога, его «красота» и способность внушать любовь: passim.*

(6) *Открытость и сокровенность:*

(53) Он доступен нашим взглядам, но мы ничего не знаем о его плоти.

(54) Ты доступен их взглядам, но никто не может узнать твой путь.

7) *«Все глаза видят посредством тебя»: passim, например:*

(55) Тот, кто является глазами всех, созданных им.

(56) Ты — отец и мать для всех, чьи глаза ты создал. Когда ты восходишь, они видят посредством тебя.

8) *Зрение = жизнь: passim*,
см., однако, наиболее глубокую, с точки зрения теологии,
формулировку из «Малого гимна»:

(57) Миллионы жизней заключены в тебе, которому
предстоит явить их (дать им начало),
ибо дыхание жизни в нозах — это видение твоих лучей.

9) *Бог созерцает мир:*

(58) Ты создал небо далеким, чтобы восходить на него
и видеть все, что ты порождаешь, — ты, Единственный.

10) *Непрерывная работа Бога:*

(59) Постоянный в (своих) восходах и закатах —
день за днем, без передышки.

13—15) *Сотворение времени как космического измерения и
как индивидуального срока жизни:*

(60) Тот, кто связывает годы и создает месяцы,
кто делает дни и отсчитывает часы,
владыка срока жизни, благодаря которому можно
исчислить этот срок.

(61) Ты помещаешь каждого на его место и обеспечиваешь
его потребности;
каждый имеет свое пропитание, и срок его жизни
исчислен.

(62) Земля возникает по твоему знаку, — такой ты ее создал:
ты восходишь — и они живут,
ты заходишь — и они умирают;
ты сам есть срок жизни: люди живут благодаря тебе.

Последний процитированный отрывок (из «Большого гимна») является особо впечатляющим примером того ясного и последовательного мышления, которое позволило Эхнатону продумать до конца постулаты новой солнечной теологии и предложить для них более удачные формулировки.

Что касается содержательной стороны, то теологическая позиция амарнской религии была почти полностью представлена уже в новой солнечной теологии. Если попытаться кратко определить эту позицию, следует сказать, что, вероятно, прежде всего, она отличается последовательным «гелиоморфизмом» концепции Бога. Все характеристики Бога в этой теологии выводятся из внешнего облика солнца. Бог есть Солнце, и его активность выражается в светоизлучении и движении. В политеистической картине мира круговращение Солнца интерпретируется не как активность одного бога, но как совокупность действий разных богов, причем Солнечный бог, вступая в конstellляции божественного мира, которые составляют для него «сферу своих», играет роли активные и пассивные, транзитивные и интранзитивные. «Конstellлятивная» теология мыслит Бога как личность, а божественную активность — как действие. Представлять себе солнце как Бога — значит видеть его личностное развертывание в рамках конstellляций, составляющих для него «сферу своих». Новая солнечная теология отвергла это представление. Демифологизация феномена круговращения солнца привела к представлению о единственном и одиноком Боге, который не есть Первобытный Бог, существовавший еще до возникновения мира (как учила в Среднем царстве теология до-бытия и творения), но, пребывая в небесном далеке и совершая свое круговращение, вечно и каждодневно противостоят миру. На смену представлению о «включенности» Бога в мир, которая выражается в его принадлежности к божественным конstellляциям, пришло представление о дистанцированном противостоянии Бога и мира, которое уже не является конstellляцией, ибо вне этого противостояния никаких иных конstellляций быть не может. На смену представлению о совокупности действий Бога, то есть его активных и пассивных самопроявлений, пришло представление о *единой*, однозначно активной деятельности, которая заключается в «работе» круговращения Солнечного бога и обращена к миру; последний же, соответственно, мыслится как однозначно пассивный партнер в этом противостоянии, то есть низведен до статуса простого объекта созидательно-оживляющей божественной активности. Вместо «жизни» Солнечного бога в мире — божественная работа по оживлению мира; вместо сложного переплетения его личных

«констеллятивных» связей с миром — однозначное противостояние Бога и мира. Мир богов в результате демифологизации становится просто миром или, точнее, «природой» — объектом и сосудом оживляющей активности Бога.

Вопрос о том, как далеко продвинулась по пути разработки последней из перечисленных идей новая солнечная теология, остается открытым. Мы знаем наверняка, что, согласно этой теологии, Солнечный бог действует в одиночестве и «гелиоморфно» (то есть проявляет свою активность только в светоизлучении и движении). Однако в том, понималась ли уже эта деятельность как единственная в мире, все объясняющая форма божественной активности, разобраться непросто. Новая солнечная теология существует — и осознает себя — в контексте представлений, предполагающих наличие не только Солнечного бога, но и других богов. Так, например, на стеле двух начальников строительных работ записана жертвенная формула, в которой упоминаются Хатхор, Хонс, Мут, Амон-Ра, Анубис и «супруга бога» Ахмес-Нефертари. Получается, что, согласно новому учению, боги, хотя и не участвуют в круговращении Солнца, но продолжают существовать, — а само признание их существования должно было препятствовать окончательной демифологизации мира. Перед нами встает вопрос: могла ли вообще (и если да, то до какой степени) теологическая *концепция*, даже такая влиятельная, изменить традиционную *систему* обеспечения близости к богу с ее тремя измерениями культа, космоса и мифа. Как бы то ни было, это смогла сделать амарнская религия. Историческая роль Эхнатона состояла в том, что он создал из новой солнечной теологии религию — религию с культом, иконографией и специфическим способом организации смысловых измерений близости к богу, то есть условий для Религиозного опыта (контакта с божественными силами). Главное различие между новой солнечной теологией и амарнской религией состоит в принципиальной разнице между теологией и религией.

9.2.3 Амарнская религия

Даже если теология амарнских гимнов, в основном, соответствовала позиции «новой солнечной теологии», египетская

культура претерпела глубокие изменения именно в момент введения амарнской религии. Только вспомнив все, что эпоха Амарны противопоставила традиции, мы сможем получить представление о значении религии на тогдашней стадии культурного развития. Что касается конкретно амарнской религии, то она означала новый художественный стиль, новую иконографию, новую храмовую архитектуру, новый культ с новыми ритуалами и праздниками и к тому же новый литературный язык — если ограничиться перечислением лишь самых заметных достижений. Совершенно очевидно, что эта религия также по-новому организовывала сакральное пространство и измерения религиозной коммуникации. Это очень отчетливо прослеживается, например, по иконографии.

Амарнская религия не знает никаких культовых изображений. Бог почитается в образе солнца — единственной зримой форме его воплощения. Принцип последующих символов, или символического изображения (статуи, в которые «вселяется» бог), здесь заменен принципом телесной идентичности. Поэтому нет скульптурных изображений Бога. Зато имеются его плоскостные изображения — все они выполнены в технике низкого (врезанного) рельефа и на всех Бог выступает в окружении других персонажей. Этот последний момент представляется мне особенно интересным. Он еще раз подтверждает наличие взаимосвязи между «иконой» и «конstellляцией». Даже амарнская религия, которая отбросила все конstellляции традиционной религии и «конstellлятивно мышление» как таковое, чтобы, последовательно развивая идеи новой солнечной теологии, противопоставить земному миру лишь Солнечного бога в его одиночестве и единственности, может изобразить Бога только действующим, иначе говоря, участвующим в конstellляции. Бог «сам по себе», каков он есть в одиночестве своего небесного существования, изображению не поддается, и об этом прямо говорится в текстах:

(63) Творящий себя сам своими руками —
скульпторы его не знают.

Бог может быть изображен только в конstellляции с царствующей четой и при совершении действия, которое, в свою

очередь, вписано в широкий, охватывающий небо и землю «сценический контекст». Причем совершает действие царь (которому и большинстве случаев assisteрует царица).

На этих изображениях (см. с. 321, рис. 6) Бог представлен как диск с отчетливо выраженной выпуклостью — то есть, скорее всего, имелся в виду не диск, а шар. Очевидно, в противоположность традиционному египетскому представлению, амарнская религия воспринимала солнце именно как сферическое, а не плоское тело. От нижнего края «диска» поднимается вверх змея-урей, с туловища которой свисает знак жизни. От Солнца вниз отходят лучи, которые заканчиваются кистями рук — единственный реликт антропоморфного видения бога. Руки протягивают к носам царя и царицы (но никогда — простых смертных) знаки жизни и касаются (благословляя?.. принимая?..) жертвенных даров или других земных предметов. Этот изобразительный мотив ранее в египетском искусстве никогда не встречался. На традиционных изображениях солнечный диск (с распростертыми крыльями, без рук) всегда парит, наподобие эмблемы, над основной сценой. Истоки амарнского изобразительного мотива обнаруживаются, однако, в речевой сфере — в том отрывке из каирского гимна Амуну (одного из самых эксплицитных текстов «теологического дискурса»), где антиконстеллятивная концепция противостоящего миру и пребывающего в «исключительном одиночестве» Бога Жизни находит выражение, среди прочих, в следующей формулировке:

(64) Приветствие тебе, созидающий все это,
Единственный со многими руками!

Другой исток того же мотива можно найти в письменности: визуальный образ «сияющего Атона» явно восходит к одному иероглифическому знаку, который, однако, обозначает не «солнце», а «свет». Следовательно, если судить по иконографии, Бог амарнской религии мыслился не только как бог солнца, но и как бог света. Мне могут возразить, что «личностное единство» солнца и света самоочевидно, заложено в природе вещей. Это, быть может, верно с физической, но не с исторической точки зрения. Египтяне, как многие первобытные народы, далеко не сразу осознали причинно-следственную связь

между солнечными лучами и дневным светом. Согласно Текстам Саркофагов, не кто иной, как бог воздуха Шу «делает так, чтобы после тьмы был свет». Изначальный смысл слова «Шу» — «насыщенный светом воздух»; но если имя Шу всегда принадлежало богу воздуха, то значение самой лексемы постепенно сдвигалось в направлении понятия «свет». За амарнской религией, очевидно, стояла физическая концепция, которая уже признавала наличие взаимосвязи между дневным светом и солнцем, но и не отказывалась от представления о взаимосвязи между светом и воздухом. Бог этой религии — Солнце, которое наполняет и пронизывает землю, приняв образ насыщенного светом воздуха.

Рядом с изображением Солнца на памятниках всегда присутствует пояснительная надпись — длинное имя нового бога, заключенное, по аналогии с царской титулатурой, в два «картуша»:

(Ра-Хараhti, ликующий в горизонте)

(в имени своем: Свет, который пребывает в Солнце).

Позже эта формула, которая содержала в себе имя бога Ра-Хараhti и одинаковое по звучанию с именем бога воздуха Шу слово «свет», была изменена следующим образом:

(Властитель горизонта, ликующий в горизонте)

(в имени своем: Сияние, исходящее из Солнца).

Как бы специалисты не интерпретировали эту сложную формулу, ясно одно: она представляет собой документ эксплицитной теологии. Это — попытка возвысившейся до статуса ортодоксии теологии дать точное, исключаящее всякое недопонимание и ошибочное прочтение, определение сущности Бога. Для того, чтобы постичь смысл этого определения, необходимо уяснить себе, против чего оно направлено. Положительное содержание формулы раскроется только тогда, когда мы прочтем ее как отрицание. Отрицаются же здесь измерения близости к богу, интегрированные в традиционное религиозное мировоззрение. Новый бог заступает место не каких-то конкретных богов (Амуна или Солнечного бога), но мира богов вообще — и потому должен заново определить измерения своего имманентного присутствия, то есть измерения, в которых он познаваем и доступен для людей. Выражение «ликующий в горизонте» намекает на культово-локальное измерение, на идею присутствия богов на земле. Обычно слово «горизонт» обозначает небесно-космическое место пребывания божества; в данном случае оно

одновременно подразумевает и город Амарну, египетское название которого переводится как «Горизонт Атона (или: Солнца)». Слова «в имени своем: Свет...» относятся к речевому измерению близости к богу. Эту фразу о свете как об имени Бога следует понимать не в том смысле, что его зовут «Свет», а в том, что понятие «свет» охватывает все возможные словесные характеристики Бога. Сущность Бога раскрывается в свете, а не в мифах и генеалогиях. Таким образом, три традиционных измерения близости к богу сводятся к одному — космическому — измерению. Не может быть никакой близости к Богу вне света. Поэтому храмы теперь состоят лишь из открытых дворов, а всяческая мифология и спекуляция отбрасываются и заменяются теологией, которая занимается отныне только религиозной интерпретацией феномена солнечного света.

Гимны, в которых развертывается эта теология света, являются вершиной египетской религиозной поэзии. Их своеобразная красота объясняется, с одной стороны, обусловленным теологическими причинами жестким ограничением тематики (в них описывается исключительно пронизанная светом природа и зримая действительность как единственное измерение близости к богу), с другой же стороны — повышенным «экспликативным давлением», характерным для новой религии. Эти — несомненно сочиненные самим царем — гимны предназначались для того, чтобы представить в окончательной, обязательной для усвоения форме новое учение и распространить его в народе. Так возникли тексты, отличающиеся неведомой прежде ясностью и силой экспликации. Например, если мысль о том, что Солнечный бог оживляет эмбрион в материнской утробе, в более старых текстах находила выражение в коротких изречениях («Тот, кто дает воздух пребывающему в яйце», «Хнум и Амун человечества»), то теперь она излагается в «эмбриологическом трактате» объемом не менее 18 строк. Ограничение тематики зримой действительностью исключает возможность каких бы то ни было рассуждений на предмет теологии творения. Созидательная сила Бога должна проявляться в зримой действительности. Поэтому на смену теологии творения приходят эмбриология и еще одна тема, которую я называю «прекрасное устройство мира». Тому, кто обладает зрением («видящему оку»), Творец являет себя через «изобилие» и «мудрую упорядоченность» своих

творений. Эту тему «Большой гимн» развивает в тридцати строках, причем повествование дважды достигает кульминации в удивительных возгласах:

(65) О, сколь многочисленны те твои творения,
которые сокрыты от (людского) взора,
Бог единственный, равного которому нет!—

и:

(66) О, сколь действены твои планы,
владыка полноты времени!

В этом гимне воспеваются множественность Божьих творений, многообразие форм жизни, разные человеческие расы и языки и различие условий существования у разных народов. В то время как египтяне получают свое пропитание благодаря Нилу, для чужеземных народов Бог «создал Нил на небе», чтобы он падал на землю в виде дождя. Изобилие и порядок — это то самое, за что с удивлением и восторгом славит Бога автор 104-го псалма*:

Как многочисленны дела Твои, Господи!
Все соделал ты премудро...

Строки 20—30 104 псалма восходят к «Большому гимну». Тема гимна (жизнетворная активность Бога в низведенном до статуса «природы» мире) сделала этот текст теологически приемлемым и для других культур, его уникальную ясность и эксплицитность — поддающимися переводу. Взаимосвязь между гимном и 104-м псалмом заметили уже давно; правда, в последнее время ее наличие стали необоснованно подвергать сомнению. Решающим доказательством здесь может служить оценка ночи как удаленности от Бога:

(67) Когда ты заходишь в западном горизонте,
земля погружается во мрак,
в смерть. (...)

* В русском синодальном переводе Библии — 103 псалом.

Каждый хищный зверь выходит из своей норы,
каждый гад кусает.

Это — слова амарнского гимна, а в 104-м псалме говорится:

Ты простираешь тьму, и бывает ночь:
во время ее бродят все лесные звери;
Львы рыкают о добыче
и просят у Бога пищу себе.
Восходит солнце, и они собираются
и ложатся в свои логовища.

Подобная негативная оценка ночи как прекращения божественного жизнетворного свечения специфична для амарнской теологии. Никакой более поздний египетский текст не мог вдохновить псалмиста на его стихи. Посредством смены дня и ночи Бог то дарует миру жизнь, то отнимает ее:

(68) Ты восходишь — и они живут; ты заходишь
— и они умирают.

Эта мысль, лишенная своей специфически солярной формы, в псалме выражена так:

Сокроешь лице Твое — мнутя;
отнимешь дух их — умирают, и в персть свою
возвращаются.
Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь
лице земли.

И как раз этот мотив обнаруживается уже в одном из амарнских писем — в гимне, который Абимилки из Тира цитирует в своем письме египетскому царю и который, весьма вероятно, был переведен с египетского языка или, во всяком случае, вдохновлен египетским оригиналом (письмо NR 147):

(69) Тот, кто дарует жизнь посредством своего
сладостного дыхания
и уменьшает (ее) свою властью.

В этом единственном случае в нашем распоряжении оказывается связующее звено между египетской, ханаанейской и библейской поэзией. Это, конечно, не значит, что библейский монотеизм — как утверждали многие, и прежде всего Зигмунд Фрейд в своей, оказавшей большое влияние на исследователей, работе «Моисей», — восходит к амарнской религии. Теологическая связь между той и другой религиями состоит лишь в определенном родстве представлений о природе: в концепции природы, хотя и лишенной присутствия божественных сил, но сотворенной Богом и теснейшим образом связанной с Ним; природы, само существование которой является единственным в своем роде великим гимном Творцу.

Бог Эхнатона, если взглянуть на него в перспективе египетской традиции теологического дискурса, есть самое полное воплощение идеи «Бога Жизни». В этом смысле наиболее близок к Атону бог Шу, каким он предстает в теологических концепциях Среднего царства (см. выше, раздел 8.5). В ту эпоху в боге воздуха Шу видели «Жизнь» и «Полноту времени». Именно эти два понятия занимают центральное место в теологии Атона. В тех текстах, где не используются длинные теологические имена Бога, его постоянно именуют «Живое Солнце», а в качестве второго его собственного имени фигурирует слово *Hexeh*, «Полнота времени». Амарнская теология, игнорируя все другие аспекты единственности, которые «аддитивная» теология Амуна времени XVIII династии присваивала своему Богу — Амун считался Первобытным Богом, Богом-Творцом и, главное (о чем мы будем подробно говорить в следующем разделе), этической инстанцией, — сосредоточивалась лишь на одном аспекте, на роли Атона как Бога Жизни, и в своих описаниях зримой реальности, уникальных по эксплицитности и выразительной силе, пыталась возвести все существующее к единственному источнику жизни, Солнцу. В данном случае мы имеем дело с истоком не столько монотеистической мировой религии, сколько натурфилософии, и, если бы амарнская религия победила, следовало бы скорее ожидать появления Фалеса, нежели Моисея. Посредством своего света и движения, иными словами, делая мир зримым и существующим во времени, Солнце непрерывно творит действительность. Неисчерпаемая жизненная энергия Солнца —

(70) Миллионы жизней заключены и тебе,
которому предстоит явить их, —

вливается в виде солнечных лучей (интерпретируемых как «дыхание жизни») во все творения Бога, и потому можно сказать, что мир, который только благодаря свету становится зримым, упорядоченным и «проходимым», выходит из Бога как его «воплощения»:

(71) Ты создаешь миллионы воплощений из себя,
Единственного:
города и селения,
поля, дорогу и реку.

Своим же движением Солнце творит время, в котором ежедневно может разворачиваться одушевленный, уже сформированный мир:

(72) Ты сам есть срок жизни: люди живут благодаря тебе.

9.2.4 Репрезентативная теократия: концептуализация божественного действия

Несмотря на то, что Эхнатон «космизировал» концепцию Бога, сделал ее «гелиоморфной» (это понятно уже по тем отрывкам, которые мы цитировали), он продолжал твердо придерживаться толкования космических процессов как действия. Уже новая солнечная теология заменила традиционную картину мира как переплетения действий, в которой Солнечный бог мог выступать как действующее и как страдательное лицо, играть активные и пассивные, транзитивные и интранзитивные роли, картиной одного транзитивного действия единого Бога — то есть на место концепции жизни и господства богов поставила концепцию оживления мира Богом и *подчинения* мира Божьему господству. Тем самым мир был низведен до роли объекта Божьего действия — хотя в нем еще оставалось место для других богов. Эхнатон последовательно довел эту линию до конца, полностью отвергнув возможность существования богов.

Политеистическое мировоззрение, которое интерпретировало отношение Солнечного бога и мира как взаимодействие и как включенность Бога в различные конstellации божественного мира, воспринимало мир как дифференцированную «собственную» жизнь богов. Новое мировоззрение, которое противопоставило миру находящегося за его пределами Солнечного бога, лишило мир качества дифференцированности, — Эхнатон же лишил его богов.

Как было показано в разделе о космическом измерении близости к богу, традиция такого солярно-ориентированного понимания природы (ее «прочтения» как совокупности явных и скрытых результатов воздействия солнечного света и солнечного движения) прослеживается вглубь до «имплицитной теологии» настенных рельефов Древнего царства. Эхнатон дал проявиться в полную силу тому, что, видимо, присутствовало в египетской религии с самого начала, но не всегда играло в ней доминирующую роль: космическому измерению. Теперь мы должны спросить себя, как может соотноситься со всем этим категория действия — ведь она связана с представлением о боге как о личности, то есть с третьим измерением, измерением речи и семантики, социальных связей и коммуникации. Иными словами: кто в лишенном богов мире является партнером Бога? Ради кого Бог действует, когда он восходит на небо? Однозначный ответ на этот вопрос был дан уже в «Поучении царю Мерикара»: бог действует «ради них», то есть ради людей, «паствы Бога», его «подобий, вышедших из плоти его». Это «ради них» достаточно часто встречается и в амарнских гимнах:

(73) ...они живут, когда ты восходишь ради них.

Однако в амарнской религии, что является новшеством, эта антропоцентристская концепция, истолковывающая круговращение Солнца как «пастырскую службу», «работу» Бога, которую он выполняет ради человечества, дополняется ссылкой на царя. Бог восходит на небо, чтобы оживлять свои создания, но оживляет он их для царя:

(74) Восходящий, он заставляет все сущее произрастать
для царя;

каждая нога торопится с тех пор, как ты* основал землю.
Ты обустройстваешь ее (землю) для сына твоего,

вышедшего из плоти твоей,

(...) Эхнатона.

Активность Бога в ее оживляющем аспекте связана с сотворенным миром, в аспекте же подчинения — с царем:

(75) Твои лучи охватывают земли вплоть до пределов
сотворенного тобою мира,
как Ра ты достигаешь их границ
и подчиняешь их твоему любимому сыну.

Свет и время, две формы божественного действия, получают двойное истолкование. Они не только вновь и вновь даруют миру жизнь, бытие и реальность, по тем самым ставят его в положение полной зависимости:

(76) Земля возникает по твоему знаку, такой ты ее создал:
ты восходишь — и они живут,

ты заходишь — и они умирают.

Эта зависимость интерпретируется как господство Бога над миром. Будучи единственным источником жизни, Солнце является владыкой жизни и смерти. Своими лучами Бог подчиняет себе мир, делает его своим «данником», задача же цари заключается в том, чтобы «управлять» миром для Бога и «доставлять» Богу в виде жертвенных даров все то, чего тот потребовал для себя в качестве дани:

(77) Все, что находится под небом, до конца,
все, на что смотрят его лучи, —

все это принадлежит твоему сыну, как ты постановил, чтобы
он радовал этим твое сердце.

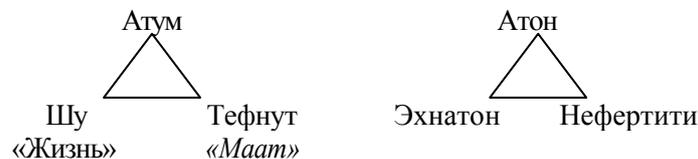
Жизнь и господство, две древнейшие категории в традиции религиозного толкования круговращения Солнца (см.: АНГ,

* В египетских гимнах богам (и царям) достаточно часто встречаются переходы от третьего ко второму лицу.

S. 35—63), теперь, реинтерпретированные в транзитивном смысле, как оживление (мира) и *подчинение* (его Божьему) господству, становятся центральными смысловыми категориями божественного действия. Именно тема подчинения мира Богом находит выражение в новой практике написания божественного имени в царских картушах. Господство Бога над миром реализуется как теократия. Однако, если воспользоваться понятиями политологии, речь идет не об «идентитарной», а о «репрезентативной» теократии. Бог осуществляет свое господство совместно с сыном и через посредство последнего. Это — единственная настоящая констелляция, которая еще остается в амарнской теологии. Она (констелляция) построена по принципу триады, ибо включает в себя, помимо царя, еще и царицу. Официальная формулировка идеи божественного господства звучит так:

(78) Да живет царь-отец (Ра-Харахти, ликующий в горизонте) (в имени своем; Свет, который пребывает в солнце), дарующий жизнь вечно-вековечно; владыка обеих земель (Эхнатон), великий своим сроком жизни; владычица обеих земель (Нефертити), живущая вечно.

По своей структуре эта констелляция тождественна той, которая описывается в заклинании 80 из Текстов Саркофагов - в памятнике, отнесенном нами к теологическому дискурсу, то есть к традиции эксплицитной теологии. Эхнатон, который выступил как продолжатель этой традиции, вероятно, знал упомянутое заклинание или, по крайней мере, стоящую за ним теологическую концепцию:



Ниже на рисунке мы видим амарнскую триаду, какой ее изображали на культовых стелах в частных домах. Дело в том, что эта триада была объектом домашнего культа и личного поклонения — и одновременно вообще единственной формой, в

которой Бог был доступен для благочестия индивида. Богатые люди строили для этой триады в садах своих вилл маленькие святилища с тремя алтарями. Царь и царица молились Богу, народ — этой триаде. Только в ней космическая жизнетворная сила Солнца как действующего Бога обретает зримое воплощение и становится доступной для человека, который хочет высказать свою молитву. В амарнской религии благочестие есть связь, с одной стороны, между царем и Богом (Сыном и Отцом), а с другой — между народом и царем. Благочестие человека непосредственно по отношению к Богу исключено, поскольку вне теократической констелляции Бог есть не что иное как Солнце, всеживляющая сила. Благочестие — это признание себя приверженцем бога, предполагающее возможность отсутствия



Рис. 6. Эхнатон и Нефертити. Стела из Египетского музея в Берлине, № 14145. По изд.: *Kat. Nofretete—Echnaton* (Berlin 1979), Abb. 78.

такового признания и, следовательно, основанное на осознанном решении. Быть благочестивым — значит «поместить бога в свое сердце». В амарнской религии эта форма личной приверженности становится исключительной привилегией царя: и в том смысле, что один лишь царь может поместить Бога в свое сердце, и в том, что для благочестивого человека остается единственный путь — стать приверженцем царя.

(79) Я — твой сын, который приятен тебе
и который возвеличивает твое имя;
твоя сила и твоя мощь заключены в моем сердце, —

говорит Эхнатон в «Малом гимне», а в «Большом гимне» он развивает эту мысль так:

(80) Когда ты уйдешь и здесь не останется ни одного ока,
которое ты наделил зрением,
дабы ты не один мог видеть себя самого
и все, что ты сотворил, —
ты и тогда будешь пребывать в моем сердце,
ибо нет никого иного, кто знает тебя,
кроме сына твоего Эхнатона.

Амарнская религия предоставляет монополию на благочестие и знание Бога (согласно египетским взглядам то и другое неразрывно связано, ибо сердце мыслилось как «место» и эмоций, и знания) царю. Что это означает, я попытаюсь объяснить в следующем разделе.

9.2.5 *Атон и Амун*

Я уже упоминал о том, что из всех богов традиционного пантеона только один Амун подвергался систематическим преследованиям. Его имя было изглажено на всех памятниках страны, и эта акция проводилась с такой основательностью, что она дает нам надежный критерий для датировки: памятник, на котором имя Амуна не повреждено, наверняка относится к более позднему времени, чем эпоха Амарны. Эти гонения, направленные исключительно против Амуна, должны были иметь

какой-то особый смысл. В них проявилась сила отвержения, которая не может быть полностью объяснена с помощью категорий, которые мы разбирали до сих пор.

Предлагалось одно достаточно поверхностное толкование этого феномена, которое, возможно, все же содержит в себе ядро истины. Оно исходит, в основном, из соображений экономического и политического характера. Согласно этой гипотезе, фиванский имперский бог Амун, который получал богатейшие пожертвования от завоевателей-Тутмосидов, приобрел экономическое могущество и постепенно становился все более опасным для царской власти. В таком утверждении, несомненно, верно то, что в локальном измерении близости к богу Амун намного превосходил своим богатством всех других богов. Когда дело дошло до введения и материального обеспечения культа нового бога, то, естественно, для этого, в первую очередь, использовали имущество Амуна. Кроме того, новый бог поначалу — прежде, чем его объявили единственным — присвоил себе роль Амуна как имперского бога. Это еще более обострило ситуацию. Амун, как символическая персонификация «государства» и как «отец» царя, был единственным реальным конкурентом Атона. Однако Амун определенно представлял опасность для царя не по причине своего экономического могущества. Ведь то, что жертвовалось в храмы, отнюдь не становилось недостижимым для царя. Достаточно было, например, объявить, что войны ведутся «по приказу Амуна», — и царь мог бы их финансировать из храмовой казны. На самом деле, Амун был опасен для царской власти из-за совершенно особого характера своей близости к верующим, которую мы попытались определить как «четвертое измерение». Амун — это говорящий бог, божественная воля, вмешивающаяся в историю; бог, которого индивид может непосредственно воспринимать в опыте и с которым он может вступать в прямой контакт; бог, само существование которого во многих смыслах ограничивает царскую «монополию на действие». В образе бога Амуна и в олицетворяемом им четвертом измерении близости к богу (измерении истории) заявило о себе идейное течение, глубоко изменившее «структуру благочестия» египетской религии — структуру, которую признавала даже амарнская религия. В преследованиях Амуна проявилась вторая составляющая негативной силы амарнской религии —

составляющая, которая имела отчетливо выраженный реставрационный характер и была направлена не столько против прошлого, сколько против будущего. Поэтому сравнение двух богов будет полезно для понимания обоих и поможет читателю лучше разобраться не только в амарнской религии, но и в последующем религиозном развитии Египта. Я хотел бы провести это сравнение по нескольким пунктам; все они связаны с конфронтацией между космосом, как абсолютизированным амарнской религией вторым измерением близости к богу, и историей, как отвергнутым той же религией четвертым измерением.

а) Амурн — бог, участвующий в процессиях

В контексте культа Амуна праздничная процессия обретает новую значимость — как ситуация, в рамках которой происходит божественное волеизъявление. По праздникам люди со всех уголков страны устремляются в Фивы, которые превращаются в место паломничества, священный город нового типа. Это отражается на храмовой архитектуре, которая начинает сливаться с городской планировкой. Что соответствует описанному феномену в амарнской религии? Идея божественного участия в процессиях никак не согласуется с чисто космическим, «гелиоморфным» богом. Единственное движение Солнца состоит в его перемещении по небу. В Амарне бог, который участвует в процессиях, — это царь. В плане архитектоники — а значит, очевидно, и в идеологическом плане — в Амарне идея процессии играет, пожалуй, даже большую роль, чем в Фивах. В планировке большого храма Атона принцип пути утрирован почти до карикатуры. Публичное появление царя стало излюбленной темой амарнской иконографии. Многочисленные «киоски» и «окна явлений», которые служили декорациями для таких появлений, заменили собой фиванские святилища-стоянки. Официальные выезды царской семьи в рамках амарнской религии имели иерофанный характер: они позволяли людям увидеть Бога, который в своем образе Солнца был недоступен для личного благочестия. Только церемониальные выезды царя открывали перед народом возможность ощутить личную близость к божественной силе.

b) Амун — говорящий бог

Амун — это бог, «который задумывает сущее» и по чьей словесно артикулированной воле возникает действительность; он, правда, дает оракул не в речевой форме, а используя «код движений» своей барки (несомой на руках во время праздничной процессии), но с ним связано формирование нового жанра «беседы Бога и царя» — длинного диалога, по ходу которого царь восхваляет Бога, а Бог открывает царю (отчасти — возвышенным поэтическим слогом) свою волю и заверяет его в своем расположении. Ничего этого в амарнской религии нет. До нас дошли великолепные царские гимны, восхваляющие Бога, но ни одного фрагмента божественного ответа. Совершенно очевидно, что Бог «изъяснялся» только посредством света. Когда Эхнатон в «Большом гимне» говорит:

(81) Ты делаешь так, чтобы он (царь) знал о твоих планах
и твоём могуществе, —

то имеется в виду не откровение, данное Богом в словесной форме, а «просветленность» царя, которому ведомо истинное значение (правильное толкование) божественного света. Атон — безмолвный бог. Представления об оракуле, о чудесном знаке, о непредсказуемом вмешательстве Бога в происходящее совершенно чужды амарнской религии.

c) Амун — «этическая инстанция», судия и помощник

Пожалуй, реставрационная тенденция амарнской религии ни в чем не проявилась с такой отчетливостью, как в совершенном упразднении этого аспекта из концепции Бога. Идея бога-судии занимала центральное место в теологии Среднего царства, которая целиком вышла из проблемы теодицеи. В двух текстах Среднего царства, наверняка известных амарнской эпохе — «Поучении царю Мерикара» и гимне Амуну из каирского папируса CG 58038 (ÄNG 87), — эта идея играет весьма значительную роль. В обоих текстах она связывается с Солнечным богом — и именно благодаря своему отождествлению с последним Амун стал этической инстанцией. В виду несомненной

близости амарнских гимнов к этим обоим текстам отсутствие в них рассуждений об этическом аспекте божественности, которому тексты Среднего царства уделяют столь большое значение, особенно бросается в глаза. Зато соответствующая терминология присутствует в царских надписях. Именно царь является тем, кто «живет Правдой» и заботится о бедных; он — бог судьбы, от чьей воли и милости зависит счастье индивида. Качества бога как судии и помощника, то есть «этической инстанции», в амарнской религии относятся к тем личным аспектам божества, которые могут открыться человеку только через царя, которые только царь (в своей репрезентативной роли) делает явными. Бог как Солнце изливает свой свет равно на праведных и неправедных. Только в царе воплощается его вершащая суд, карающая и спасающая воля.

d) Амун — бог отдельного человека

В одном фиванском тексте об Амуне говорится:

(82) Отец и мать для того, кто помещает его в свое сердце,
(но) отвращивающийся от того, кто без почтения
проходит мимо его города.

«Матерью и отцом» (всегда в таком порядке) называли Бога и в Амарне:

(83) Ты — мать и отец для тех, чьи глаза ты создал,
ты восходишь ради них каждодневно,
чтобы сотворить их жизнь.

Звучит похоже, и, может быть, именно потому исследователи до сих пор не замечали различия, которое кажется мне решающим. В амарнской религии божественное сыновство Божьих созданий — это естественное, само собой разумеющееся родство, которое каждый человек разделяет со всеми другими людьми и вообще со всеми живыми существами, имеющими глаза. Человек всегда состоит в сыновней связи с Богом — независимо от того, осознает он это или нет, — и не может от нее освободиться. Напротив, в фиванской религии божественное

сыновство есть отношение с Богом, в которое индивид ставит себя сознательно, «помещая Бога в свое сердце», и в которое Бог вступает далеко не с каждым, а только — на началах полной взаимности — с тем, кто всеми помыслами обращается к своему Творцу.

Амун требует от индивида, чтобы тот принял решение и стал его осознанным приверженцем: потому что он сам есть бог осознанного выбора, олицетворение новой, индивидуализированной ступени сознания, воли и способности принимать решения. В этом смысле амарнская религия представляет собой попытку ликвидировать уже достигнутый сдвиг к индивидуализации сознания и низвести человеческую личность — в ее отношениях с Богом — до уровня коллективной идентичности всех живых созданий. «Взаимность» остается только в отношениях между Богом и царем, с одной стороны; и между царем и чиновниками — с другой.

Все четыре рассмотренные нами сферы божественной активности относятся к «четвертому измерению», и во всех четырех амарнская религия поставила на место Амуна не другого бога, но царя. Если смотреть на вещи с точки зрения фараона, то осуществленная амарнской теологией «операция» по уничтожению четвертого измерения была ни чем иным, как повторным захватом некоего бастиона, который в недавнем прошлом перешел к противнику (или, но крайней мере, ликвидацией угрозы такого перехода). Дело в том, что монополия на религиозное действие относилась к важнейшим монополиям царской власти. Царь единственный обладал правом и способностью совершать действия перед богом (богами) и для него (них) — в качестве распорядителя жертвоприношений, распорядителя культа и распорядителя строительных работ. Даже если эти свои функции и полномочия фараон большей частью делегировал жрецам, он все равно оставался единственным лицом, способным вступать в непосредственное общение с богами. Для человеческого индивида возможность непосредственного контакта с богом, то есть совершения каких-то действий перед богом и для него, в рамках трех традиционных измерений не предусматривалась. Такая возможность — как четвертое, меняющее традиционную религиозную структуру измерение —

появилась и стала расширяться тогда, когда сам Бог трансцендировал традиционную трехмерную структуру имплицитной теологии и начал, посредством своих спонтанных волеизъявлений непосредственно вмешиваться в судьбы человеческого мира.

9.3 Вселенский бог, помогающий в беде: трансцендентный бог эпохи Рамессидов и прорыв к четвертому измерению

9.3.1 *Предыстория*

Амарнская религия была не естественно развившейся, а учрежденной религией — притом самой первой учрежденной религией, о которой мы знаем. Она не намного пережила своего создателя и осталась в истории Египта эпизодом протяженностью, самое большее, в двадцать лет. Однако глубину и значимость ее последствий трудно переоценить. Они проявились во всех мыслимых сферах жизни, так что в целом можно сказать, что переход от XVIII к XIX династии (ко времени Рамессидов) был рубежом эпох, быть может, самым важным во всей египетской истории. Мы, однако, ограничимся здесь описанием религиозных феноменов в узком смысле (кстати, они, скорее всего, играли в тогдашних событиях центральную роль). О религии времени Рамессидов мы тоже вправе говорить как о «новой религии». Она не была ни учрежденной, ни естественно развившейся. Если воспользоваться естественнонаучной метафорой, приходящей на ум в этой связи, то можно сказать, что речь идет о старой религии, которая — под чудовищным давлением амарнской эпохи — изменила свою структуру. В этом смысле амарнская эпоха была предысторией рамессидской религии. Она создала специфический климат, который старая религия могла пережить, только коренным образом изменившись, став, по существу, новой религией.

В чем же выражался этот «климат», это «чудовищное давление»? В запрете и преследованиях, которым амарнская религия подвергла старых богов и их культы, а прежде всего, фиванский культ и бога Амона-Ра. Несомненно, негативный лик амарнской религии, лик цензуры, оказал неизмеримо большее влияние на египетское общество, нежели ее позитивный лик, лик канонических догм. Мы не знаем точно, насколько широк был слой

египетского населения, ставший носителем новой религии, но наверняка не ошибемся, предположив, что число се приверженцев было весьма невелико. В эпоху отсутствия средств массовой информации сознательными сторонниками таких глубоких и столь стремительно осуществляемых изменений могли стать лишь те немногие представители элиты, которым царь непосредственно излагал свое «учение». Однако жестокое преследование старой религии так или иначе затронуло всех жителей страны. Упразднение культов, изгнание жрецов, закрытие и разрушение храмов, уничтожение на памятниках негодных царю изображений и имен происходило на глазах у всех. Традиционный политеизм за очень короткий промежуток времени (казавшийся современникам событий долгим, как кошмарный сон) постигла та же участь, что и полтора тысячелетия спустя, когда христианство нанесло ему окончательный удар. То обстоятельство, что мы гораздо хуже представляем себе последствия более раннего культурного шока, что у нас нет источников, позволяющих как бы изнутри увидеть тогдашние события, понять, как люди переживали и преодолевали их, не должно внушать нам мысль, будто в эпоху Амарны борьба велась вокруг чисто теологических вопросов, к которым «маленький человек» оставался равнодушным. В действительности, скорее всего, все обстояло как раз наоборот. Конечно, «маленький человек» был почти не причастен к официальному культу нового бога. Зато тем в большей степени он испытывал на себе контроль со стороны государства, которое бдительно следило, чтобы ему, например, не пришлось на ум втайне совершать запрещенные обряды. Поэтому, как я предполагаю, религиозные вопросы интересовали его в тот период больше, чем когда-либо прежде.

Странно, что до сих пор люди так мало задумывались об этой стороне амарнской религии, наверняка составлявшей главную особенность ее повседневного бытия. Эпоху Амарны слишком охотно представляют себе как время, когда египтяне вдохновлялись солнечным светом, жили в счастливом единении с природой, были открыты миру, — и совершенно упускают из виду, что это время характеризовалось также религиозной нетерпимостью, гонениями и полицейским контролем.

Конечно, необходимо ориентироваться на источники, однако не следует забывать, что эти источники донесли до нас

только официальную версию событий. В данном случае, требуется не так уж много фантазии, чтобы восстановить теньную сторону картины. А если попытаться всерьез проанализировать тогдашнюю ситуацию гонений, то обнаружатся и источники, подлинное значение которых прежде не всегда умели оценить должным образом.

Чтобы пояснить свою мысль, я хотел бы процитировать один текст, который, судя по всему, был составлен именно в разгар преследований. Некий жрец-*уаб* Амуна, служащий заупокойного храма фараона Сменхкара, преемника Эхнатона, записал его в гробнице более старого времени, то есть в относительно укрытом от посторонних глаз месте:

(85) Мое сердце тоскует по (возможности) видеть тебя,
о владыка персеевых деревьев, когда шею твою
украшают венками из цветов! Ты даруешь
насыщение без вкушения пищи,
опьянение без питья.

Мое сердце стремится увидеть тебя,
о радость моего сердца,
Амун, борец за сироту!
Ты — отец того, кто лишился матери,
супруг вдовы.

О, сколь сладостно произносить твое имя:
оно — как вкус жизни,
как одежда для нагого,
как аромат цветущей ветви
во время летней жары (...),
как глоток воздуха для того, кто побывал в темнице.

(...)
Обратись к нам вновь, о владыка полноты времени!
Ты был здесь, когда еще ничего не возникло,
и ты будешь здесь, когда «им» придет конец.
Ты заставляешь меня видеть тьму,
которую ты допускаешь, —
просветли же меня, дабы я увидел тебя!

(...)
Как прекрасно следовать за тобою,
Амун, владыка, —
ищущий обретет твое величие!
Прогони страх, помести радость
в сердца людей!
Как радостен лик, который видит тебя, Амун:
он пребывает в празднике день за днем.

Я отношу этот гимн к жанру плача и считаю, что в нем описывается ситуация времени гонений. Если моя интерпретация верна, то личное переживание этой ситуации характеризовалось почти парадоксальной антиномией «внешнего» и «внутреннего» — внешней удаленности от Бога и внутреннего благочестия. С одной стороны, гимн в тоне жалобы повествует о тоске по Богу, который отвратился от людей («обратись к нам вновь...»), и о «тьме» удаленности от Бога; с другой стороны, в нем восхваляется внутреннее переживание близости к Богу, не опирающееся ни на какие внешние атрибуты: «насыщение без вкушения пищи», «опьянение без питья» — это очень точные метафоры почти мистического переживания близости к Богу вне праздника, который прежде делал Бога доступным для всех, а теперь оказался под запретом (на праздник Амуна намекает выражение «когда шею твою украшают венками из цветов»). Оказывается, даже во тьме гонений, когда Бог перестал быть «зримым» в трех традиционных измерениях, благочестивое сердце могло ощущать реальность его существования. Даже простое произнесение божественного имени обладает неизъяснимой «сладостью» — «как глоток воздуха для того, кто побывал в тюрьме»; «ищущий» же и теперь, как бывало прежде, «обретет величие» сокрытого Бога.

Несомненно, эта образная речь напоминает мистическую молитву — и все же понятие «мистика» в данном случае является неуместным анахронизмом. Мистик абсолютизирует внутреннее переживание близости к Богу и ему достаточно этого переживания — здесь же, напротив, поляризация действительности на «внешнее» и «внутреннее», публичное и сокровенное, мыслится как несчастье, источник страданий. Автор этого плача — никакой не мистик, ибо в его представлении «внутреннее» и «внешнее»

неразрывно связаны. Противоречие, которое описывается в этом гимне, в основе сноси диалектично: только внутреннее благочестие заставляет человека воспринимать внешнюю действительность, из которой изгнали Бога, как «тьму», и только внешняя действительность (ситуация гонений) порождает особо интенсивную форму благочестия — исключительно внутреннее переживание близости к Богу. Так вот, моя гипотеза заключается в том, что именно опыт эпохи гонений, воспринятый в этой своей диалектичности, определил «стиль жизни» последующей эпохи — «эпохи личного благочестия», как очень удачно назвал время Рамессидов (еще семьдесят лет назад) Джон Брэстед.

Гимнов с жалобами и выражениями упования на Бога, подобных этому тексту времени гонений, в эпоху Рамессидов создавалось великое множество: большей частью они дошли до нас в записях на вотивных стелах, но также на остраконах и «школьных папирусах» (их переписывали как литературные упражнения), на стенах гробниц и даже в виде царских храмовых надписей. Именно эти тексты и выраженный в них менталитет совершенно индивидуальных отношений между человеком и Богом принято обозначать термином «личное благочестие». Как мне представляется, фразеология этих текстов и сам отраженный в ней опыт восходят к эпохе Амарны. Амарна была латентной фазой того, что сделалось явным в эпоху Рамессидов и определило религиозное своеобразие этой эпохи. Прочитанный выше гимн-плач следует воспринимать как единственный сохранившийся образец амарнской «диссидентской» литературы, которая распространялась тайно, из уст в уста. То, что текст этот происходит из Фив, далеко не случайно. Фивы в эпоху Амарны пострадали более всех других городов — и стали оплотом инакомыслия. В Фивах были созданы и самые значимые тексты «личного благочестия» (если говорить о тех из них, что были записаны на памятниках частных лиц). Величие выраженных в этих текстах идей часто не соответствует скромному положению их создателей. Некоторые специалисты говорили даже об особой «религии бедняков». Все это, однако, находит объяснение, если исходить из того, что язык «диссидентской культуры» времени Амарны продолжал жить в памяти фиванцев и в последующую эпоху распространился во всех слоях общества, наложив отпечаток как на образ жизни, так и на манеру выражать свои мысли.

Я приведу здесь отрывок из одного такого текста. Он записан на votивной стеле рисовальщика Небра, которую тот поставил для своего сына Нахтамуна:

(86) Я хочу возносить хвалу Амуну,
я хочу создавать гимны на имя его:
я хочу возносить ему хвалу
до высоты неба и до границ земли,
я хочу возвещать о проявлениях его могущества тому,
кто плывет вверх по течению, и тому,
кто плывет вниз по течению.

Остерегайтесь (прогневить) его!
Возвещайте о нем сыну и дочери,
великим и малым!
Рассказывайте о нем детям и внукам, которые
(пока) еще не родились!
Рассказывайте о нем рыбам в реке и птицам в небе!
Возвещайте о нем тому, кто его знает, и тому,
кто его не знает!

Остерегайтесь его!

Ты— Амун, владыка молчащего,
который приходит на голос бедняка.
Я воззвал к тебе, когда был в печали, —
и ты явился, чтобы спасти меня.
Ты даешь воздух тому, кто был в темнице,
и ты спас меня, когда я лежал в оковах. Ты—
Амон-Ра, владыка Фив,
ты спасаешь того, кто пребывает в подземном мире.
Ты — милостивый к тому, кто взывает к тебе,
ты — тот, кто приходит издалека!

В основе этого текста тоже лежит диалектика «внешнего» и «внутреннего». Здесь она разворачивается в две типичные для «личного благочестия» темы: публичное признание своей приверженности Богу и ее внутреннее переживание. Человек познает величие Бога собственной плотью, в сокровенном горизонте личной судьбы; однако он должен возвестить об этом всему миру: малым и великим, современникам и потомкам, даже

рыбам и птицам. Пафос этого выразительного изъяснения веры в гимне соединяется с весьма изощренной формой: императивы глаголов выстроены в порядке зеркального отражения (остерегайтесь — возвещайте — рассказывайте — рассказывайте — возвещайте — остерегайтесь)! Этот гимн, который, судя по его жесткой форме, является типичным образцом устной поэзии, легко представить себе звучащим из уст какого-нибудь «диссидента» эпохи гонений. В таких стихах в период «вавилонского пленения» религии Амуна находила выход ностальгическая тоска народа по его прежним верованиям. Преследования за веру и публичные выступления в защиту своей веры — взаимосвязанные феномены.

В нашем тексте тоже идет речь о пленении («темнице») и «оковах». Но под этими словами имеется в виду не «внешнее», которому гимн эпохи Амарны противопоставляет свободу внутреннего переживания близости Амуна, а, наоборот, внутреннее состояние человека, совершившего грех против Бога и потому оставленного им.

Такое представление о человеческом прегрешении против Бога можно назвать ключевым элементом опыта «личного благочестия». В том случае, который мы рассматриваем, Небра ощутил себя «лежащим в оковах» по причине несчастья, постигшего его сына Нахтамун:

(87) когда он (Нахтамун) лежал больной на грани смерти,
когда он был во власти Амуна из-за этой его коровы.

Очевидно, Нахтамун украл корову из храмового стада и его последующая болезнь была истолкована как кара, ниспосланная разгневанным Богом. Тогда Небра торжественно поклялся рассказать о могуществе Бога, которое испытал на себе, «в присутствии всей земли», и —

(88) «нашел владыку богов, явившегося в образе
северного ветра
и выдыхавшего сладостный воздух: тот спас Нахтамун...»

Внутренняя сторона этого эпизода, который внешне выразился в признании своей вины перед судом и в публичном

прославлении величия Амуна, состояла в осознании личного прегрешения против Бога:

(89) Если слуга склонен совершать грехи,
то господин склонен оказывать милость.

Именно из-за своего греха индивид оказывается в «темнице», во «тьме» удаленности от Бога. Вот как, например, выражена эта мысль в двух других текстах:

(90) Я — человек, который ложно поклялся
Птахом, владыкой *Маат*.
Он заставил меня днем узреть тьму.
Я буду возвещать о проявлениях его могущества тому,

кто его знает, и тому, кто его не знает, малым и великим:
Остерегайтесь Птаха, владыки *Маат*...

(91) Смотри, ты заставляешь меня видеть тьму,
творимую тобою,
яви же мне свою милость, дабы я мог возвестить об этом!

Индивид ощущает себя связанным с Богом глубоко личными отношениями и знает, что, совершая прегрешение, рискует утратить эту связь. Только полное отторжение, выведение наружу оскверненной части собственной личности посредством публичного признания своей вины и восхваления могущества Бога может восстановить личную связь между Богом и человеком, вернуть ей изначальную чистоту. Появление этой, столь характерной для «личного благочестия», концепции греха явилось результатом усвоения амарнского опыта на индивидуальном уровне. То, что совершил Эхнатон, стало парадигмой религиозного преступления. Народу преследование старых богов должно было казаться самым страшным грехом. Официальные заявления, отрицавшие существование мира богов, только укрепляли внутреннюю убежденность людей в его реальности. В соответствии с диалектикой «внешнего» и «внутреннего», именно то обстоятельство, что Эхнатону удалось изгнать богов из Египта, подтвердило в глазах верующих их могущество: их

отсутствие было истолковано как добровольный уход, как тьма; в которую они сами ввергли страну и помрачившихся разумом светопоклонников.

- (92) Солнце того, кто не ведает тебя, зашло, о Амун;
но знающий тебя говорит:
Оно вошло на переднем дворе (храма)!
Тот, кто нападает на тебя, пребывает во тьме,
даже если вся земля лежит в лучах солнца.
Тот же, кто поместил тебя в свое сердце, —
смотри, его солнце вошло!

В этих стихах некоторые исследователи усматривают прямой намек на Эхнатона. Как бы то ни было, ясно одно: амарнская религия наглядно показала всем, к чему приводит отрицание реальности богов и что есть истинная вера. Старая религия вышла из своего «вавилонского пленения», став религией, требующей осознанной веры. Отныне люди не сомневались в реальности богов, но одновременно знали, что боги светят лишь тем, кто помещает их в свое сердце, и что «обретет» их лишь тот, кто будет искать.

- (93) О Тот, сладостный источник
для жаждущего в пустыне!
Он закрыт для того, кто дерзок устами своими,
но открыт для молчащего.
Если приходит молчащий — он обретает источник,
если приходит дерзкий — ты закрыт.

«Молчащий», «бедняк» — так называли себя в эпоху Рамесидов те, кто полностью вверял свою личную судьбу божественной воле.

- (94) Как прекрасно пребывать в руке Амуна —
защитника молчащего, спасителя бедняка,
дарующего дыхание тому, кого он любит.

Итак, мы имеем дело с парадоксальной (хотя и не уникальной в истории) ситуацией, когда потерпевшая поражение

революция способствовала окончательной победе течения, против первых проявлений которого она, собственно, и была направлена. «Личное благочестие» — это именно то, что мы, излагая свою теорию, определили как «четвертое» измерение близости к богу; это новая сфера религиозного опыта, лежащая по ту сторону культа, космоса и мифа, горизонтом которой являются сердце человека и его личная история и в которой человеческая судьба непосредственно зависит от личной воли Бога. Мы проследили истоки этого нового измерения вплоть до литературных памятников Среднего царства и проанализировали его распространение в Новом царстве, главным образом, в связи с развитием фиванского культа Амуна: ведь именно об Амуне царские надписи сообщают, что он, изъявляя свою волю посредством оракула, нарушал обычный порядок престолонаследия; а в гробничных надписях чиновников тот же Амон выступает в роли судьи (то есть этической инстанции, которая выносит окончательное решение в споре между добром и злом) и о нем говорится, что он обращает свою милость только к благочестивому, к тому, кто «помещает Бога в свое сердце» и «действует на его воле».

Амарнская религия обратилась против этих первых проявлений «личного благочестия» (обнаружив тем самым свою реставрационную направленность) и навязала людям концепцию Бога, которая делала его недоступным для индивида. Пытаясь восстановить царскую монополию на религиозное действие, она провозгласила самого царя богом каждого отдельного человека и сделала его (царя) — как владыку милости и судьбы — единственным дозволенным объектом индивидуального благочестия. В результате этого противоестественного преувеличения ее религиозной функции царская власть лишилась доверия народа. Подобно тому, как Эхнатон, учредив культ царя, узурпировал личное благочестие своих подданных, после его поражения, в качестве ответного удара, концепция бога расширилась за счет включения в нее многих традиционных аспектов царской власти. «Бог есть царь» — эта эмфатическая формула царственности Бога в послеамарнский период становится центральной темой религиозных гимнов. Притом совершенно очевидно, что имеется в виду не мифическое царствование Бога над другими богами (что соответствовало бы традиционному

пониманию третьего, «мифологического» измерения), но что Бог (в духе нового, четвертого измерения) признаётся подлинным царем страны, от которого непосредственно зависят судьбы людей.

Амарнская религия способствовала окончательной победе четвертого измерения еще и тем, что она изгнала богов старой религии из трех изначально существовавших в египетской культуре измерений близости к богу. Храмы были закрыты, культы упразднены, то есть в культово-политическом измерении боги уже не присутствовали, не проявляли себя:

(95) Когда Его Величество воссиял в качестве царя,
храмы богов и богинь,
начиная от Элефантины и кончая лагунами Дельты,
(...) пребывали в забвении:
их священные территории находились в состоянии упадка,
превратились в руины, поросшие сорными травами;
их божественные постройки будто никогда
и не существовали,
их храмы стали пешеходной тропой.
Страна крайне бедствовала,
боги отвратились от страны этой.
Если посылали войска в Сирию,
чтобы расширить границы Египта,
не случалось у них никаких успехов.
Если обращались к Богу,
чтобы испросить у него совета,
не приходил он вовсе.
Если обращались за тем же к богине —
не приходила она вовсе.
Ибо их сердца ослабели в их телах.
Они (амарнские цари?) уничтожили (ранее) созданное.

Иными словами: боги, чьи культы были упразднены, покинули страну, где ранее жили, — и тем самым сделали ее политически бессильной. В этом резюме событий амарнской эпохи, содержащемся в «Реставрационном декрете» Тутанхамона, мысль о единстве культовой и политической сфер уже обретает

словесное выражение, близкое к тому, которое мы находим в апокалипсисе Асклепия (см. выше, с. 117, текст 40).

Что касается космического измерения, то оно, как мы уже говорили, стало эксклюзивной сферой деятельности нового бога, было «очищено» от старых богов и низведено до уровня простой «природы». Здесь более не существовало ничего такого, что новое учение не могло бы истолковать как результат воздействия солнечного света. Оставалось еще речевое измерение, то есть запечатленные в мифах, именах, генеалогиях и других формах предания воспоминания об историческом и доисторическом прошлом, коллективная память культуры: и в этой сфере началась та последовательная политика *damnatio memoriae**, разрушительные последствия которой мы до сих пор можем видеть во всех уголках страны. Одновременно были введены законы о словоупотреблении, которые исключили из дискурса не только имена богов, но даже — причем с большей последовательностью, чем это было сделано в ветхозаветных текстах, — само слово «бог» во множественном числе. Если Эйе, преемник Тутанхамона на царском троне, говорит о себе:

(96) Я удалил зло.

Каждый теперь может молиться своему богу, —

то ясно, что именно это, публичное выражение индивидом приверженности «своему» богу, в эпоху Амарны находилось под запретом. Выход из подобной ситуации можно было найти только в сфере внутренних переживаний. Боги пережили тяжелую для себя пору «в сердцах» своих почитателей — люди тосковали по ним, оплакивали их отсутствие и тайно распространяли призыв: «Остерегайтесь (прогневить) его! Возвещайте о нем великим и малым!» Четвертое измерение близости к богу и религиозного опыта, которое прежде, скорее всего, было уделом узкого слоя религиозной элиты, связанного с фиванским культом Амуна, теперь стало общим достоянием верующих — ведь от гонений на старых богов пострадал весь народ. Распространяясь втайне, как нелегальная субкультура, представления о непосредственной

* Истребления памяти (*лат.*).

близости человека к Богу, о том, что быть благочестивым значит «поместить Бога в свое сердце» и всегда действовать, помня, что он видит тебя, проникли во все общественные слои. Об этом однозначно свидетельствуют тексты эпохи «личного благочестия»:

(97) Каждый говорит: «Мы принадлежим тебе!»—
сильные и слабые вместе,
богатые и бедные, как одни уста,
все одновременно.
Твоя прелесть заключена в сердцах их всех,
ни одно сознание не лишено (понимания) твоей красоты.

Разве вдовы не говорят: «Ты наш супруг!», —
а дети: «Ты наш отец и наша мать»?
Богатые хвалятся твоими благодеяниями,
бедные (с надеждой) обращают к тебе свои лица.
Лишившийся свободы провожает тебя взглядом,
заболевший вызывает к тебе.
Твое имя — амулет для одинокого,
благополучие и здоровье для плавающего по воде,
спасение от крокодила;
о нем хорошо подумать в миг страха,
оно спасает от (несправедливых) слов вспыльчивого
человека.
Каждый обращается к тебе, чтобы высказать
свою мольбу,
твои уши открыты, дабы ты мог услышать их
и исполнить их желания.

9.3.2 Антиномическое видение бога в эпоху Рамессидов

Заканчиваю книгу — и мне хочется оглянуться назад, охватить одним взглядом всю историю «теологического дискурса», о котором шла речь во второй части нашего исследования. Эта история достигла апогея в эпоху Рамессидов. Именно тогда были созданы самые грандиозные — и в смысле объема, и в смысле эксплицитности, и в смысле богатства содержания и формы — тексты. Главным способом формулирования теологических

положений стал парадокс. Различные аспекты Единого Бога уже не просто перечислялись, не просто выстраивались в паратаксистические ряды, но противопоставлялись друг другу, соединялись в пары резко антагонистических понятий — и именно парадоксальность подобных соединений впервые открыла возможность постижения трансцендентной сути божества, недоступной рациональному осмыслению. Новое видение бога структурировалось посредством антиномий. В дальнейшем я попытаюсь (хотя бы в общих чертах) рассмотреть важнейшие из них.

Космос и история

(98) «Владыка (вечности)-*нехех*, творящий (вечность)-*джет*,
(...)
Судьба и процветание — в его руке»

Подобное противопоставление «космического» и «исторического» (то есть проявляющегося в личной истории человека) аспектов активности божества — в данном случае речь идет о лунном боге Тоте, действующем во временном измерении, — показывает всю сложность видения бога в эпоху Рамессидов. Важно отметить, что возникшая в это время концепция непосредственного вмешательства Бога в историю никак не разграничивает официальную, «царскую» сферу и сферу личных переживаний «маленького человека». Активность Бога в «четвертом измерении» — как помощника в беде, спасителя, избавителя, но также как судьи, мстителя, карателя, то есть: как субъекта персональной воли, проявляющего себя в гневе или в милости, — распространяется на все сферы *conditio humana*. У египтян появился особый термин для обозначения манифестаций божественной воли в человеческой сфере истории: *ба-у*, что можно перевести как «проявление могущества», «гнев» и «вмешательство». Это — египетский эквивалент введенного нами понятия «четвертое измерение», дополняющий традиционную для египетской культуры тройку понятий: «культовое изображение», «космическая форма проявления» и «имя». Понятие «проявление могущества» включает в себя все то, что мы имеем в виду под «четвертым измерением»: представление о личном Боге, чья воля управляет не только историей страны, но и личной

историей каждого индивидуума, а также представление о непосредственной связи Бога со здешним бытием, в горизонте которого — всегда конкретно-индивидуальном — он и «проявляет (свое) могущество». О «проявлениях могущества» рассказывают тексты «личного благочестия», а словосочетание «повествование о проявлении могущества» мы с полным основанием можем считать египетским обозначением соответствующего литературного жанра. «Начало повествования о проявлении могущества Птаха» — таковы первые слова надписи, которую мы цитировали выше (Глава 9.3.1 № 90). В ней объединены воспоминания нескольких человек о том, как они «нашли» Бога. Словечко «нашли», кажется, стало в ту эпоху «техническим термином», обозначающим внезапное переживание человеком чувства близости к богу. Лучшее описание духовного опыта подобного рода содержится в «Поэме о Кадешской битве», созданной по повелению Рамсеса II. Автор поэмы рассказывает, как фараон (после того, как хетты напали на его войско из засады, а египетские солдаты бежали, бросив своего повелителя в беде) обратился за помощью к Амуну и «нашел» Бога, как Бог протянул ему руку и помог вырваться из вражеского окружения. Текст поэмы со всей очевидностью свидетельствует о том, что «личное благочестие» не есть религия низших слоев общества, как полагали некоторые исследователи, но представляет собой феномен, связанный с определенным этапом истории менталитета, «дух времени», общий для ремесленников, чиновников и царей.

(99) Я приступаю к восхвалению твоего величия, —

так начинается Гимн Амуну Рамсеса III, а далее следует:

Кто произносит твое имя —
для того ты будешь пастырем,
его поместишь в фарватер твоих повелений.

Кто наполняет сердце свое тобою —
сердце его познает сладость,
ибо взглядом своим ты будешь следить за ним
день за днем,
ведь ты охраняешь каждого, кто «на воде твоей».

Кто оборачивается, чтобы увидеть тебя, —
глаза его наполнятся блеском,
ты даруешь ему насыщение твоей красотой,
пребывающей в небе.

Фараоны тоже восприняли концепцию «четвертого измерения» и даже создали на ее основе новую теологию истории, согласно которой божественная воля так же отчетливо проявляется в политических судьбах страны, как и в судьбе каждого отдельного человека. «Если посылали войска в Сирию, (...) не случалось у них никаких успехов», — так описывал Тутанхамон ситуацию времени Амарны, когда культам богов «был нанесен ущерб». «Ра вновь обратился к Египту», — так понимает Мернептаха свою победу над ливийцами, и почти теми же словами — «Амун вновь обратился к Египту», — автор гимна прославляет восшествие на престол Рамсеса VII. В политическом благополучии страны являет себя та милость, которую Бог награждает правящего фараона.

Гнев и милость

Определяющую роль в «четвертом измерении» близости к богу играет антиномия гнева и милости. Та же самая божественная воля, что может даровать благочестивому все мыслимое изобилие благ, беспощадно карает безбожника своим гневом:

(100) Счастлив тот, кто помещает тебя в свое сердце!

Горе тому, кто нападает на тебя!

Ибо если и страшны проявления твоего могущества,
то и замыслы превосходны, и на милость ты скор.

Антиномическая структура «четвертого измерения» вынуждает человека сделать решающий выбор. Его земное бытие неотделимо от божественного присутствия, а личная судьба «лежит в руке» Бога. Однако он сам предопределяет (благочестиво обращая свои помыслы к Богу, либо, наоборот, проявляя в этом смысле полное равнодушие), будет ли в будущем радостно восхвалять божественную милость или же горько оплакивать посланные ему несчастья. В эпоху Амарны жизнь без Бога, от которой предостерегали авторы подобных текстов, превратилась

для всех египтян в повседневную реальность. Они поняли, что жизнь не есть просто космическая сила, поддерживаемая в действии совокупными (безразлично чьими) актами благочестия, но что жизнью распоряжается Бог, даруя ее только тем из людей, кто не свернул с правильного пути. Однако даже и тот, кто потерял этот путь, может вновь обрести милость Бога, во всеуслышание объявив о своей ошибке и последовавшем за ней возмездии. Разгневанный Бог способен в одно мгновение «обратиться к милости»:

(101) Владыка Фив не проводит весь день в гневе,
когда он гневается, это длится лишь миг —
и проходит бесследно.
Ветер переменился, подув в нашу сторону
милостиво, в его дыхании вернулся Амун.

Гнев и милость — два взаимодополняющих аспекта божественной воли, но одновременно и «проявления могущества» этой воли, которая в горизонте истории действует как благословляющая или карающая сила.

В эпоху Рамессидов и позднее «историческая» роль Бога соотносится с его «космической» ролью «Бога Жизни». В качестве примера достаточно сослаться на следующий отрывок из гимна времени XXII династии:

(102) Это — Хнум, превосходный горшечник,
дыхание жизни,
дуновение северного ветра;
нильское половодье, чьим двойником-ка все живы,
которое обеспечивает (пропитанием) богов и людей.
Солнце дня, луна ночи;
Пересекающий небосвод, никогда не уставая.
Сильный проявлениями могущества, более могучий,
чем Сахме,
подобный огню, (горящему во время) бури;
высокий милостью, заботящийся о том,
кто его восхваляет,
оборачивающийся, дабы исцелить страдание.
Ибо он смотрит на людей — нет такого,
кого бы он не знал, -

и внимает голосам миллионов.
Кто же устоит против твоего гнева.
Кто неистовство твоей мощи отвратит?

Жизнетворные элементы

Та самая организующая и направляющая божественная сила, что проявляет себя в истории как гнев или милость, в космосе принимает обличие трех житнетворных элементов: воздуха, воды (нильского половодья) и света (солнца и луны). Это следует понимать совершенно буквально, как продолжение идей более ранней египетской натурфилософии, которая, будучи теологией «Бога Жизни», видела источник всего живого в действии божественной «элементарной» силы; в теологии бога Шу эпохи Среднего царства такой силой считался воздух (раздел 8.5.), в амарнской теологии — свет (раздел 9.2.), а в интересующую нас эпоху — триединство воздуха, света и воды:

(103) Тебе принадлежит жизнь, не будет никого иного,
кто сумеет даровать ее каждому лику.
Ты — свет, изгоняющий зло,
ни одно око не живет, если не видит тебя.
Ты — воздух, благодаря которому горло дышит,
ни один зверь не живет, если лишен тебя.
Ты — нильское половодье, которое поддерживает
жизнь людей,
ни одно существо не живет, если тебя нет внутри него.

Космическая теология «Бога Жизни» достигает своего апогея в грандиозном прозрении Вселенского Бога, тело которого и есть космос:

(104) Его правое око — это день,
его левое око — это ночь,
именно он руководит «ликами» на всех путях.
Его тело — (первобытный) водный хаос, его
внутренности — нильское половодье,
порождающее все, что есть, и питающее все,
что существует.

Его дыхание — воздух, вдыхаемый всеми носами;
судьба и счастье каждого — в его руке.

Идея телесной вездесущности Бога — в амарнской религии таким Богом был солнечный свет, восхвалявшийся более всего за «красоту» и «любовь» ко всему живому,— теперь обретает воистину космические масштабы:

(105) Твоя кожа — свет,
а дыхание — огонь жизни:
все драгоценные камни собраны на теле твоём.
Твоя плоть — дыхание для каждого носа,
тобою дышат, для того чтобы жить.
Тебя пробуют на вкус — ты имеешь вкус Нила,
люди умащаются блеском твоего светового ока, (Солнца).
(...) Люди бегают у тебя по лицу,
и это — твое воплощение как бога земли.

Воплощенность Бога в космосе и его сознательная деятельность

Однако Концепция «Бога Жизни», развившаяся в концепцию «Вселенского Бога» (о пантеистических следствиях этого шага нам еще предстоит говорить), вовсе не подразумевает только космический аспект существования божества, но включает в себя антиномию воплощенности (в видимые всем явления природы) и сознательной деятельности, космоса и истории. Бог есть «жизнь» не только в том смысле, что сама его плоть состоит из «элементарных» космических жизнетворных сил — солнца и луны, воды и ветра, — но и потому, что он по своей воле распоряжается человеческой судьбой и успехом всяческих начинаний, благополучием и здоровьем:

(106) Ты еси жизнь,
и все блага подчинены тебе:
богатство и долгий срок жизни,
обеспеченность в ином мире и (хорошее) погребение.

(107) Владыка жизни,
дающий (что-либо) только тому, кому пожелает;
(весь) земной круг находится
под его надзором.

Рамессидская концепция Бога предполагает наличие двух разных аспектов активности Высшего Существа (в амарнской религии они были «распределены» между Богом и царем): Бог видится как всеоживляющее космическое начало и, в то же время, как личностная воля, которая, будучи этической инстанцией и руководствуясь категориями добра и зла, осознанно решает, кто заслужил жизнь, а кто — смерть. Так, например, антитеза удаленности — близости Бога, которая в эпоху Амарны понималась в чисто космическом плане («Ты пребываешь в небе, но лучи твои — на земле»), теперь объясняется как таинственное двуединство «космичности» и личностной индивидуальности:

(108) Далеко он в качестве Смотрящего,
но зато близок как Внимающий.

Правда, подобные мысли высказывались уже в «Поучении царю Мерикара» (см. с. 95 и 302): по-настоящему новой здесь является только антитетическая формулировка высказывания, программное соединение космического и личностного аспектов божества, которое можно понять как реакцию на редукционизм амарнской религии с ее подчеркнуто-односторонним видением Бога. Бог рамессидский религии — это весь мир, ибо мир и есть его воплощение:

(109) Два твоих ока — это солнце и луна,
твоя голова — небо,
твои ступни — подземный мир.

(110) Ты — небо,
ты — земля,
ты — подземный мир,
ты — вода,
ты — воздух, который между ними.

Но, в то же время, поскольку Бог еще и объемлет эти «начала» своим всеохватным сознанием, он —

(111) Тот, кто возвещает будущее на миллионы лет вперед,
(ибо) вечность открыта его взору,
как и вчерашний день, уже прошедший.

В процитированном высказывании, напоминающем слова библейского псалма («Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел...», Пс. 89:5), речь идет о сознании Бога, которое вмещает в себя знание о мире во всей его пространственной и временной протяженности. Однако сознание — это не только знание, «взгляд с птичьего полета», но еще и способность принимать решения и действовать. Поэтому в том же тексте далее говорится:

(112) Судьба стоит рядом с ним,
годы в его руке,
рождение и процветание зависят от его повеления.

«Годы в его руке» — эта мысль задает общий тон мироощущения, которое можно назвать «рамессидским», и окрашивает даже самые будничные его проявления. Например, теперь считается хорошим тоном употреблять в переписке такие выражения:

(113) Сегодня у меня все хорошо.
Завтрашний же день лежит в руке Бога.

С тем же смирением «воистину молчащего» человек воспринимает советы современной ему «литературы мудрости»:

(114) Не думай о завтрашнем дне, пока он не пришел.
Вчерашний день не подобен сегодняшнему
(то есть: ни один день не похож на другой) в руке Бога.

Мысль о том, что будущее не зависит от человеческих планов, а действительность переменчива и определяется божественной волей, наиболее «эксплицитно» выражена в «Поучении Аменемопе»:

(115) Не говори: «Сегодняшний день подобен завтрашнему»,
ибо (знаешь,) чем это кончится?
Наступит завтра, сегодняшний день пройдет, (и вот):
глубокий поток превратился в край воды (то есть обмелел).
Крокодилы обнажены, гиппопотамы на сухом месте,
рыбы собрались в одну стаю, шакалы насытились.

Птицы ликуют, а рыбачьи сети пусты.
Однако все молчащие в храме
говорят: «Велик милостью Ра».
Исполнишь и ты молчанием — и тогда обретешь жизнь,
и плоть твоя будет процветать на земле.

Во всех рассмотренных в этом разделе текстах отчетливо прослеживается единство теологии, менталитета и «стиля жизни», характерное для эпохи Рамессидов. Всеохватное бытие «Бога» — именно «Бога», а не богов — было тогда не просто предметом теологической спекуляции, но каждодневно переживаемой реальностью.

Воплощенность в мир и трансцендентность

Однако встает вопрос, как, принимая идею всеохватности бытия «Бога», можно верить в существование каких-то отдельных богов. Представляется, что поставленная проблема имеет только два решения: монотеистическое, категорически исключающее наличие многих богов, и пантеистическое, видящее в отдельных богах аспекты, имена, воплощения одного Бога, то есть имманентные отражения трансцендентного единства. Амарнская религия избрала первый путь, рамессидская теология — второй. Соотношение «Бога» и «богов», быть может самая важная из всех антиномий, раскрывается через противопоставление открытости и потаенности, имманентности и трансцендентности. Чтобы продемонстрировать, как это делается, мы выбрали из многих источников следующий текст:

(116) Таинственный превращениями,
сверкающий воплощениями,
чудесно являющийся Бог, богатый образами!
Все боги похваляются им,
чтобы возвысить себя красотой его,
ибо он (истинно) божественен.
Сам Ра соединен с его плотью,
он — Великий в Гелиополе;
а еще его называют Татененом
и Амуном, вышедшим из хаоса, чтобы руководить «ликами».

Другое из его воплощений — «Восьмерка»:
 Первобог, родивший первых богов, родивших Ра!
 Он завершил себя как Атум, став одной плотью с ним;
 он — Всевадыка, давший начало сущему.

Его ба, говорят, пребывает на небе,
 а сам он находится в подземном мире и правит Востоком.
 Его ба — в небе, его *тело* — на Западе,
 его *изображение* — в «Южном Гелиополе», увенчанное
 коронами.

Единствен Амун, скрывающий себя от них,
 прячущийся от богов за завесой, дабы сути его никто
 не постиг.

Он — дальше, чем небо,
 он — глубже, чем подземный мир.
Ни один бог *не* ведает его истинного облика,
 образ его *не* описан в книгах,
 ничего достоверного о нем *не* знают.

Он слишком загадочен, чтобы высокие (свойства)
 его раскрыть,
 слишком велик, чтобы его исследовать,
 слишком могуществен, чтобы его познать.

Люди падают ниц, охваченные страхом,
 когда его таинственное имя — вольно или невольно —
 произносится вслух.

(И все же) нет бога, что мог бы позвать его этим именем:
ба-сущностный, он скрывает свое (подлинное) имя,
 ибо и сам сокрыт.

Членение этого текста на две не совсем равные половины (2x8 + 2 x 7 стихов) основано — что можно сравнить с внутренней структурой сонета — на антитезе идей, на переходе от одного аспекта к другому, на парадоксальном сопоставлении явленной множественности и скрытого единства. В первой части объясняется (с использованием всех средств теологической аргументации, известных в эпоху Рамессидов), как соотносятся понятия «Бог» и «боги», и показываются формы внутримирного воплощения Бога в политеистическую множественность богов. Большую роль в объяснениях играют троично-структурированные

модели: *триада*, к которой сводится вес множество богов, и *троица*, или *триединство*, — как проявление трансцендентного единства Бога в «явленном» мире. В эпоху Рамессидов «имперский бог» уступил место «имперской триаде», в которую вошли боги трех священных городов: Гелиополя (Ра), Мемфиса (Птах-Татенен) и Фив (Амун). В одном сборнике с тем гимном, который мы сейчас обсуждаем, находится еще один текст, ясно показывающий, что «имперская триада», на самом деле, охватывает всю совокупность египетских богов, ибо входящие в нее боги суть воплощения трех традиционных измерений близости к богу:

(117) Всех богов трое:

Амун, Ра и Птах, — равных которым нет.
Тот, кто скрывает свое имя, будучи Амун, —
его можно увидеть в облике Ра,
а тело его есть Птах.

Итак, Птах представляет культовое («тело»=культовое изображение), Ра — космическое (свойство зримости), а Амун — речевое (имя) пространство божественного мира. В нашем же гимне имперская триада интерпретируется еще и во временном измерении, как три последовательные стадии воплощения Бога в мир:

I. До-бытие: Амун и восемь древнейших богов, олицетворяющих хаос (вода, бесконечность, темнота, ничто);

II. Первобытный холм: Птах-Татенен, творец мира;

III. Круговращение солнца: Ра, поддерживающий существование всего живого.

Вторая описанная в гимне «тройка» структурирована уже не как триада, а как троица: «Ба», «изображение» и «тело» (труп) Бога — это три составляющие его личности, внутримирные проявления его трансцендентной сути, наличие которых обуславливает «трехъярусную» структуру космоса (небо, земля и подземный мир). Это учение, так же как и учение об имперской триаде, часто излагается в гимнах рамессидской и последующих эпох. Все рассмотренные нами способы теологической аргументации базируются на гипотактическом принципе, который заключается в том, что различные аспекты бога не просто беспорядочно перечисляются, но мыслятся как элементы некоей

целостности. *Ба*, изображение и тело; солнце, культовое изображение и имя; небо, земля и подземный мир; свет, воздух и вода; Амун, Ра и Птах; добытое, первобытный холм и круговращение солнца — все это не паратактические, а гипотактические ряды, » том смысле, что входящие в них элементы являются частями единства более высокого уровня.

Однако рафинированной *позитивной теологии*, положения которой изложены в первой части гимна, противопоставляется *негативная теология* второй части, отрицающая все, о чем говорилось ранее. Амун не триедин, но единствен; он не воплощается в других богах, но прячет себя от них; не заполняет весь мир своим тройственным существом, но пребывает далеко за его пределами. Мало того, отрицается сама возможность сколько-нибудь адекватного описания этого *deus ineffabilis**, поскольку главное его качество — «сокрытость», перед которой бессильны все человеческие и божественные познания. Ни одно имя Бога не поможет понять его сути; что же касается имени Амун, то оно по-египетски как раз и означает «Сокрытый». Всякий, кто читает этот текст, вначале испытывает на себе воздействие его (запланированной) парадоксальности, и только потом начинает искать связующие категории. Впрочем, недостатка в таких категориях нет. Пожалуй, важнейшая из них — странное понятие «ба-сущностный», как бы завершающее собою текст: «ба-сущностный, он скрывает свое (подлинное) имя, ибо и сам сокрыт».

Понятие «ба» обладает «переливчатым» смыслом. Оно обозначает как видимую манифестацию некоей скрытой силы, так и саму эту силу, скрывающуюся за видимой манифестацией. Так, солнце, видимая манифестация Бога, дважды в нашем тексте названо «его (=Бога) *ба*». С другой стороны, в заключительном стихе гимна сам Бог назван «ба-сущностным» — и здесь, наоборот, имеется в виду скрытая сила, проявляющая себя в чувственно-воспринимаемой сфере. Причем подразумевается не *ба* какого-то (высшего) бога, но *ба* как таковое, скрытая сила, которая может быть воспринята органами чувств, названа по имени, осознана только через посредство своих отражений в многобожеском политеистическом мире. Поздние гимны уже

* Бога, чья суть не может быть выражена (*лат.*).

не называют сокрытого Мирового Бога по имени — ведь все имена, даже имя Амун, имеют какой-то смысл лишь внутри «здешнего» мира, в сфере явленной множественности, — но обращаются к нему просто как к «ба», например так:

(118) *Ба* с сокровенными ликами и могучей властью,
скрывающий свои имена и держащий в тайне свой облик!

Понятие «ба» связывает сокрытого Бога с политеистическим миром богов, хотя суть этой связи остается мистерией, недоступной для человеческих чувств и разума, и определить ее невозможно иначе как через парадокс.

Один и всё

«Один и всё» — так звучал (по-древнегречески: *hen kai pwn*) девиз западного романтического пантеизма. Происхождение этой формулы еще не совсем ясно. Отчетливее всего ее следы просматриваются в позднеантичном Египте. *Hen to pwn*, «Всё это один»: такая подпись в одном средневековом алхимическом манускрипте стоит под изображением древнеегипетского символа — змея, кусающего себя за хвост. Похожие формулы часто встречаются и в «Герметическом своде». А в одном латинском гимне Исида именуется *una quae es omnia*, «одна, которая еси всё». Именно Исида была тем божеством, с которым в позднеантичном Египте связывалась рамессидская концепция Высшего Существа как Вселенского Бога и Спасителя. Как трансцендентное вселенское божество, управляющее человеческой судьбой, Исида пользовалась популярностью далеко за пределами Египта — во всем античном мире. Сохранился целый ряд грекоязычных гимнов Исиде и ее «ареталогий» — «автохарактеристик» бога от первого лица (несколько образцов этого жанра содержится в Текстах Саркофагов, см. выше, раздел 8.4.-5.); они, кажется, продолжают теологический дискурс времени Нового царства и свидетельствуют о том, что рамессидская концепция Бога, почти не изменившись, дожила до конца египетской истории. Естественно, возникает вопрос, не имели ли пантеистические формулы, которые в греческих и латинских источниках выражали эту концепцию Бога, — *hen to pwn*, *una quae*

es omnia, omnia unum esse et unum omnia* и другие — каких-то соответствий в египетском языке.

Действительно, есть одна египетская формула, которая выражает примерно ту же мысль; впервые она появляется в раннерамесидских источниках, затем постоянно используется вплоть до самого конца античного периода и всегда характеризует Вселенского Бога. Она звучит так: «Один, который превращает себя в миллионы», — со многими вариациями типа: «который становится миллионами», «который творит миллионы* или даже «чья плоть — это миллионы». Античному понятию «всё, целое» (to p̄ān, ta p̄ānta, omnia) в египетском языке соответствует понятие «миллионы», которое связано не с представлением о хотя и всеохватной, но закрытой целостности, а, напротив, с идеей бесконечной, ничем не ограниченной множественности. По-египетски слово «миллионы» имеет также значение «бесконечно много». Этимологически этот термин связан с понятием «вечность» (в смысле бесконечной полноты времени). Здесь мы сталкиваемся с той же «динамической» концепцией космоса, которую мы анализировали на материале представлений о круговращении Солнца, когда говорили о космическом измерении. Не «всё», которое *однажды* — в результате некоего первотолчка — вышло из первобытного единства, а изобилие форм жизни, *непрерывно* порождаемых трансцендентным Единым Богом: таково египетское видение пантеистической антитезы единства и множественности всего сущего.

Диалектика единства и множественности (или: дифференцированной целостности) с самого начала определяла тематику теологического дискурса и динамику его развертывания. Вначале, в теологии Среднего царства, она разрабатывалась во временном плане и вылилась в представление о до-бытийном Едином Боге, который в момент перехода к бытию «стал тремя». В Новом царстве из этой диалектики развилась более совершенная форма теологии первенства (впервые засвидетельствованная в каирском гимне Амуну, который, возможно, датируется концом Среднего царства): более совершенная потому, что проблема первенства рассматривалась (уже) не в рамках констелляции «Бог — боги»,

* «Всё — это одно» (др. *греч.*), «одна, которая еси всё» (*лат.*), «Всё есть одно, и одно — всё» (*лат.*).

но как противостояние Бога и мира. Формы такого противостояния просто со-поставлялись, и выведенные из них характеристики Бога выстраивались в цепочки эпитетов по аддитивному принципу. В «новой солнечной теологии» эта паратактическая агломерация ролей была редуцирована до *одного* образа — образа Солнца; и *одной* роли— роли Бога Жизни. Затем амарнская религия, которая представляла собой радикальный вариант этой теологии, категорически отвергла идею множественности богов. То есть она отказалась признавать существование «мира в себе» как дифференцированной общности богов. Мир стал «природой», лишенной богов, но наполненной божественной силой: вместилищем, творением или эманацией света, который один делает эту природу зримой.

Только в рамессидский период было найдено эпохальное решение проблемы единства и множественности — решение, которое сохраняло свою значимость вплоть до христианизации античного мира. Рамессидская религия вернулась к политеизму, то есть к представлению о присутствии богов в мире как непреложной истине, — но в своей пантеистической теологии трансцендентности она разработала совершенно новый понятийный аппарат, который позволял мыслить множество богов как многоцветное отражение сокрытого единого центра. Объектом почитания стал Единый Сокровенный Бог, *deus absconditus et ineffabilis**,

(119) «священное *ба* богов и людей»,

чьими именами, символами, эманациями, манифестациями, тенями и изображениями являются все другие боги.

Эпохальный прорыв к концепции трансцендентного Бога стал вершиной того процесса, который мы назвали теологическим дискурсом,— и одновременно оказал определяющее воздействие на религиозное сознание всех слоев населения. Этот шаг к новому, пантеистическому пониманию Бога не следует отделять от другого события, которое мы определили как «прорыв к четвертому измерению». Человек *ощущает свою близость* к «богам» (или: их близость к себе) в культе, космосе и речи (священном предании), что же касается трансцендентного,

* Бог сокровенный и не поддающийся изображению {лат.}.

сокрытого «Бога», то от него человек, как «молчащий» и «бедняк», во всем *зависит* и именно ему *вверяет свою судьбу*. Бог трансцендентен по отношению к миру не только потому, что недостижимо далек в своей сокровенной «ба-сущности», что его нельзя назвать по имени или изобразить, но также и потому, что пребывает в человеческом сердце, которое им, Богом, полнится. Он — сокровенный Бог, который «приходит издалека» и (благодаря всеведению и всевластию своей всеохватной сущности) в любой миг пребывает рядом с человеком. Он есть не только космос (в египетском понимании: как бесконечная череда «миллионов»), или *нехех* и *джет*, «полнота времени» и «неизменяемая вечность», в которых космос развертывается, но еще и история:

(120) Твое бытие — это бесконечная полнота времени,
твой образ — неизменяемая вечность,
твоя планирующая воля (*ка*) порождает все происходящее.

Эта концепция Бога, начиная с эпохи Рамессидов, господствует в египетской религии. Перед божественной «планирующей волей» равно склоняются цари и простолюдины. Что касается царей, то мы уже вкратце говорили и о том, что довелось пережить во время кадешской битвы Рамсесу II; и об особом благочестии Рамсеса III; и о теологии истории эпохи Рамессидов, согласно которой даже цари всецело зависят от «милости» Бога, а судьбы страны в той же мере определяются божественной волей, как и участь отдельного человека. Остается лишь добавить, что при XXI династии был сделан последний шаг в этом направлении и Бог стал царем *de jure* — не в смысле репрезентативной теократии, которая существовала в период Амарны, но в смысле теократии идентитарной (то есть Бог отныне правил лично, без посредников, изъявляя свою волю через оракул). Фивы стали центром Божьего государства, объединившего верхнеегипетские округа под властью Амуна. Это событие следует считать итоговым результатом того процесса, который мы описали как прорыв к четвертому измерению близости к богу (измерению истории и личной судьбы). Другие, не рассмотренные нами источники с такой же очевидностью показывают, что почитание сокрытого универсального Бога распространилось

во всех слоях общества, став своего рода народной религией. Египтяне периода Рамессидов и поздней эпохи были проникнуты сознанием переменчивости мира, нестабильности человеческого существования и грозящих отовсюду опасностей. Они уже не ощущали себя пребывающими под гарантированной защитой *Maat* и были беззащитны перед лицом неведомого будущего, которое, как они теперь считали, зависит лишь от непознаваемой воли Бога. В такой ситуации они более всего стремились к тому, чтобы, предав себя «в руки» этого Бога, неизмеримо превосходящего всех других богов, обрести новую уверенность и защиту. Безошибочные свидетельства, которые подтверждают определяющую роль подобного мировосприятия в «повседневных» религиозных верованиях, можно обнаружить в магических текстах. Именно в магических папирусах эпохи Рамессидов мы находим самые ранние гимны трансцендентному Всеволодыке — в культовом контексте нечто подобное появится лишь несколько столетий спустя:

(121) Приветствие тебе, Единственный, превращающий себя
в миллионы,
ты, что простираешься в длину и ширину беспредельно,
действенная сила, произведшая себя самое;
змея-урей, великая пламенем,
искусный маг с таинственным обликом,
сокровенное *ба*, перед которым благоговеют (все)!

Царь Амон-Ра (да будет он жив, невредим и здрав),
возникший сам по себе,
Ахти, Хор Востока,
тот, кто восходит в сияющем венце из лучей;
свет, изливающийся на богов.

Ты сокрыл себя как Амун, Великий,
ты удалился в твоём воплощении Солнца,
Татенен, возвышающий себя над богами:
старец, который вновь и вновь становится молодым,
странствуя по вечности-*нехех*,
Амун, пребывающий во всех творениях,
Бог, основавший землю своим решением.

В грекоязычных магических папирусах позднеантичного Египта в роли вселенского пантеистического бога выступает Agathos Daimon*, соответствующий египетскому богу *Шай*, чье имя означает «судьба»:

(122) Ты, чьи не ведающие усталости очи суть Солнце и Луна,
Чья голова— небо,
чье тело — воздух,
чьи стопы — земля,
чьи покровы — океан:
Agathos Daimon,
производящий, питающий и умножающий все благое,
всю обитаемую землю и весь космос!

Просматривая позднеегипетские источники, мы можем столкнуться с рисунками, которые представляют собой дерзкую попытку изобразить это «супербожество», превосходящее всех других богов (бога, сокрытого от людей и, по сути своей, не поддающегося изображению), в облике так называемого Беса Пантеоса — изобразить для того, чтобы обеспечить себе его сверхмощную защиту и целительскую помощь. Бес Пантеос — демон с семью разными головами. Никто бы и не подумал связать этого отвращающего зло монстра из народных верований с идеей Высшего Существа, если бы в одном недавно опубликованном папирусе под рисунком (воспроизведенном на обложке этой книги) не оказалась подпись, которая раскрывает тайну идентичности Беса Пантеоса:

(123) Бес с семью головами:
он воплощает *бау* Амона-Ра,
(...) владыки неба, земли, подземного мира, воды и гор—
того, кто сохраняет свои имена в тайне от богов;
великана (ростом) в миллионы локтей;
силача, который укрепил небо на своей голове,
(...) из носа которого выходит воздух, чтобы оживлять
все носы,
который восходит как солнце, чтобы освещать землю,
из отверстий тела которого вытекает Нил,
чтобы оживлять все уста...

❖ Благой Бог (*др. греч.*).

Итак, демонический Бес, чьи семь голов символизируют всю совокупность богов, сам по себе не идентичен пантеистическому верховному богу — он лишь воплощает (что необходимо для магических целей) совокупность богов, которые, как здесь объясняется, суть не что иное, как *бау*, «проявления могущества» единого сокровенного Бога. Текст звучит вполне в духе рамесидской трансцендентной теологии и показывает, что ее идеи не только дожили до конца существования египетской языческой культуры, но и распространились вплоть до самых низовых пластов египетского народного благочестия и повседневной религии.

Источники

(1) STG Nr. 68 = ÄHG Nr. 76.- (2) P. Lacau, H. Chevrier, Une chapelle d'Hatchepsout r Karnak I (1977), 97-101.- (3) *ibid.*, 99 Zeile 15/16.- (4) Kairo JE 11509, s. RuA, 180. - (5) ÄHG Nr. 87 C, RuA 176 f. — (6) Mericare P 134-135. — (7) STG Nr. 165 = ÄHG Nr. 75, 23 f. - (8) ÄHG Nr. 72, 5-7. - (9) ÄHG Nr. 83, 6-7. (10) Petrie, Sedment II, 49; RuA, 184.- (11) STG Nr. 67 usw., vgl. RuA 184 n. 133. - (12) oCairo 12189, ed. Posener, RdE 27, 209. - (13) ÄHG Nr. 90, 7. - (14) STG Nr. 253. - (15) STG Nr. 54.- (16) BM 706, ed. Kitchen, RI, I, 330.— (17) pBerlin 3048 = ÄHG Nr. 143, 206 ff., см.: RuA 101 f. и многие другие места.- (18) STG Nr. 83, 8-11.- (19) Hibis, ed. Davies, pl. 16, см.: RuA, 105 Nr. 37. - (20) Quibell, Excavations at Saqqara (1908—10), pl. 7.3 = pBerlin 3048, ÄHG Nr. 143.17.- (21) Hibis, ed. Davies, pl.32, 4-5 - ÄHG Nr. 129, 20 f.; см.: RuA, 104-106 и многие другие места. — (22) pBerlin 3050 = LL, 206 (32), где приводится множество других примеров раскрытия этого мотива. — (23) pLeiden J 350 II 19. — (24) pChester Beatty IV rto 3,7 = ÄHG Nr. 195, 8, см.: RuA 108—110 и многие другие места.— (25) STG Nr. 151, 15, см.: S. 196 (k). - (26) Quibell, Exc. at Saqq. (1908-10), pi70.— (27) Собек-Па, pStrassbourg IV, 21-22 = ÄHG Nr. 144C, 75; Нехонс 18 = ÄHG Nr. 1316 47, - (28) Стела Рамсеса IV, ed.Helck, ZAS 82, Tf.V.14. - (29) Assmann, MDIK 27 (1971) 4-5.- (30) STG Nr. 76, 14, см.: MDIK 27 (1971) 8-11, где приводится множество других примеров раскрытия этого мотива.— (31) STG Nr. 151, 26.— (32) Kairo CG 42208 =

ÄHC Nr. 200, 13, см.: RLIA Hof. n. 87 a. — (33) STG Nr. 156.15 =
 ÄHG Nr. 108, 15. - (34) pChester Beatty IV rto = vHG Nr. 195,
 237, см.: Amarna, ed. Sandman, Texts, 23.5. — (35) Стела из Дер
 эль-Бахри, ed. J. Lipinska, ASAE 60, 167, pl. XI-XH fig. 17, 19. -
 (36) STG Nr. 161 und 253, см.: S. 355 (u). - (37) BM 170, ed.
 Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, pl. 34; см.: ÄHG S. 57 und n. 39,
 а также STG S. 90 f., где приводятся другие примеры. — (38)
 Merikare P 134. - (39) STG Nr. 54, 7-8 - ÄHG Nr. 96, см.: Zeit
 und Ewigkeit, 49 f. n. 1, где приводятся другие примеры. — (40)
 MDIK 27 (197J), 4-5, 12-15. - (41) pLeiden J 350 IJ 16, см.:
 Zeit und Ewigkeit, 49. - (42) STG Nr. 113, 11, S. 155 (g) = ÄHG
 Nr. 102, 11, см.: Zeit und Ewigkeit, 44 m. n. 155. — (43) Davies,
 Tomb of Nefer-hotep, pl. 58/59, см.: Zeit und Ewigkeit, 62. — (44)
 Amarna, ed. Sandman, 9-10 = ÄHG Nr. 95, 52-54, см.: Zeit und
 Ewigkeit, 54. - (45) MDIK 27 (1971) 13 f. = ÄHG Nr. 89, 21-
 22. — (46) ÄHG Nr. 50, 8—9, см.: Zeit und Ewigkeit, 51. — (47)
 ÄHG Nr. 89, 40, см.: RuA, 119. - (48) ÄHG Nr. 87, 115. - (49)
 Amarna ed. Sandman, 7.7. - (50) Urk IV 1971. 15. - (51) ÄHG Nr.
 92, 25. - (52) ÄHG Nr. 92, 55. - (53) Amarna, ed. Sandman,
 89.14-15. - (54) ÄHG Nr. 92, 26. - (55) Amarna, ed. Sandman,
 21, см.: STG Nr. 188, 7, S. 166 (c). - (56) ÄHG Nr. 91, 21 f. -
 (57) ÄHG Nr. 91, 55 f., см.: RuA, 115, 217; STG Nr. 253, S. 354 f.
 (s). - (58) ÄHG Nr. 91, 53 f.; ÄHG Nr. 92, 110 f. — (59) Urk IV
 1971. - (60) ÄHG Nr. 95, 52-54. - (61) ÄHG Nr. 92, 85 f. -
 (62) ÄHG Nr. 92, 125-128. - (63) Urk IV 1971.13, см.: STG Nr.
 113, S. 155 (f). — (64) ÄHG Nr. 87, 121 f. — (65) ÄHG Nr. 92,
 76—78. - (66) ÄHG Nr. 92, 100. - (67) ÄHG Nr. 92, 27-34. -
 (68) ÄHG Nr. 92, 126 f. - (69) RuA 142 m. Anm. 199 a. - (70)
 ÄHG Nr. 91, 56, см.: STG, S. 189 (c). - (71) ÄHG Nr. 92, 115-
 117. - (72) ÄHG Nr. 92, 128. - (73) ÄHG Nr. 91, 20. - (74)
 ÄHG Nr. 92, 130-137. - (75) ÄHG Nr. 92, 22-24. - (76) ÄHG
 Nr. 92, 125-127. - (77) Amarna, ed. Sandman, 75. - (78) Напри-
 мер: ÄHG Nr. 92, 1 — 14; другие примеры см. в: Assmann, JNES
 31 (1972) 152-160. - (79) ÄHG Nr. 91, 50 f. - (80) ÄHG Nr.
 92, 120-123. - (81) ÄHG Nr. 92, 124. - (82) STG Nr. 165, 23 f.
 = ÄHG Nr. 75, см.: RuA, 166. - (83) ÄHG Nr. 91, 21 f. - (84)
 STG Nr. 225, 23 f, другие примеры см. в: RuA, 120. — (85)
 ÄHG Nr. 147. - (86) ÄHG Nr. 148, B 1-24. - (87) ibd., 37 f. -
 (88) ibd., 39 f. — (89) ibd., 46 f.; та же формула в: B. Bruyère,

Rapport Deir el Médineh (1945-47), pi. 8. - (90) ÄHG Nr. 150 B, 5-10.- (91) ÄHG Nr. 152, 5-6; Nr. 153, 11-12.- (92) ÄHG Nr. 190, 20-25.- (93) ÄHG Nr. 182, 19-24.- (94) ÄHG Nr. 169, 1-3.— (95) Urk IV 2027; Schlögl, Echnaton-Tutanchamun, 86.— (96) Надпись в пещерном храме Эйс в эс-Саламуни. — (97) pChester Beatty IV rto 7.11-8.7 = ÄHG Nr. 195, 132-150, см.:RuA, 269-271.- (98) A.P. Zivie, La tombe de Pached (1974), 36, pl. 19. - (99) ÄHG Nr. 196, 12; 57-61; 65 f. - (100) Кубическая статуя некоего Рамосе, ныне в продаже; на эту надпись мне любезно указали Паскаль Верню и Ф. Эрбэн. — (101) ÄHG Nr. 148, 48—52.— (102) Стела, изданная Ю. фон Бекератом: J. von Beckerath, RdE 20, 1968, 7-36; см.: ÄHG S. 70 f. - (103) STG Nr. 156.- (104) pLeiden J 350 V 19 f., ÄHG Nr. 141.- (105) ÄHG Nr. 196, 19-28; другие примеры в: RuA, 250—258. — (106) oBostonMFA 11.1498, ed. Септу, JEA 44(1958) 23 pl.X. - (107) Нехонс 23—24 - ÄHG Nr. 131, 58 f. — (108) pBerlin 3049, VIII, 4 = ÄHG Nr. 127B, 34 f.; другие примеры см. в: RuA 273 n. 318.- (109) STG Nr. 88; 12-15.- (110) ÄHG Nr. 130, 205 f., см.: RuA, 246.- (III) ÄHG Nr. 127B, 81 f. - (112) ibd., 96 f.- (113) Zeit und Ewigkeit, 66 n. 88.— (114) ibd., 66 m. n. 90, см.: M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the international Context (OBO 52, 1983), 7 f. - (115) Аменемопе VI.18-VII.10, см.: Zeit und Ewigkeit, 66 f. — (116) pLeiden J 350, IV, 21 f. = ÄHG Nr. 138, см.: RuA, 200-2-3.- (117) pLeiden J 350, IV, 21 f. – ÄHG Nr. 139.1-5.- (118) ÄHG Nr. 196, 13 f. - (119) «Книга для процветания моего имени», см.: RuA, 215.— (120) STG Nr. 17 = Nr. 186, см.: S. 22 (y); Zeit und Ewigkeit, 69; RuA, 269 und 283—286.— (123) Магический папирус Harris III.10-IV.8, см.: ÄHG Nr. 129.— (122) Papyri Magicae Graecae, ed. Preisendanz, XII, 242 ff., XIII, 767 ff.; XXI, 4 ff.; см.: Primat und Transzendenz, 7.— (123) Sauneron, Le papyrus magique illustré de Brooklyn (1970), 23-26, pl.IV + IV a, см.: Primat und Transzendenz, 12 f.

Литература

a) *Теология Амона-Ра времени XVIII династии:*

RuA, 145—188

b) *Амарнская религия и «новая солнечная теология»:*

H.A. Schlögl, Echnaton—Tutanchamun. Fakten und Texte (1983)

RuA, 96—143

J. Assmann, Die «Häresie» des Echnaton von Amarna. Aspekte der Amarna-Religion, in: Saeculum 22 (1972) 109—126

E. Hornung, Der Eine und die Vielen (1971) 233—246

Ders., in: O. Keel (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt (Bibl. Beiträge 14, 1980), 83—97

Ders., in: K. Rahner (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott (1983) 48—66

J. Assmann, Aton, Atonheiligtümer, in: LÄ I, 526—549

Ders., Die «Loyalistische Lehre» Echnatons, in: SAK 8 (1980) 1—32

c) *Рамессидская религия:*

J.H. Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt (1912), 344—370

H. Brunner, Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in: Les sagesses du Proche Orient anden (1963) 103-117

Ders., Persönliche Frömmigkeit, in: LÄ IV, 951—963

Ders., Grundzüge der ägyptischen Religion, 103—121

J.F. Borghouts, Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (b3w), in: R.J. Demarée, Jac. J. Janssen (Hgg.), Gleanings from Deir el Medina (1982) 1—70

J. Assmann, ÄHG, 66—77

Ders., RuA, 189—286

Ders., Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975), 49—71

Ders., Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines «Höchsten Wesens», in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (1979), 7—40

Ders., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28, 1979) 11—72

F. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltansicht der Hymnen des Neuen Reichs, in: G. Wiesner (Hg.), Synkretismusforschung, Theorie und Praxis (1978) 87—108
Ders., Isis und die ägyptischen Mysterien, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (1979), 93—115

Список сокращений

ÄHC	Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975
ASAE	Annales du Service des antiquités de l'Égypte
CT	Тексты Саркофагов, изд.: Adriaan de Buck, The Egyptian Coffin Texts, 7 vols, Chicago 1935—61
GM	Göttinger Miszellen
HO	J. Černý, A.H. Gardiner, Hieratic Ostraca I (1957)
Hornung, LIB	Erik Hornung, Ägyptische Unterweltbücher, Zürich, 2.Aufl.1984
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
Kitchen, RI	Kenneth A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, 7 vols, Oxford 1968 ff.
LA	Lexikon der Ägyptologie, begründet von W. Helck und E. Otto, fortgeführt von W. Helck und W. Westendorf, 6 Bde, Wiesbaden 1972 ff.
LEM	Alan H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, Bibl. Aeg. 7, 1937
LL	Jan Assmann, Liturgische Lieder an den Sonengott, Berlin 1969
MH VI	Harold Hayden Nelson u.a., Medinet Habu, Bd. 6, OIP 84, Chicago 1963
MDIK o p	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institute, Abt. Kairo Остракон Папирус
Pyg, PT	Тексты Пирамид, изд.: Kurt Sethe, Die alt-ägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde., Leipzig 1908—1922; ссылки даются на параграфы издания (PT Spurch) или на номера заклинаний (Pyg)
RHR	Revue de l'histoire des religions
RT	Recueil de travaux

RuA	Jan Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.—20. Dynastie (OBO 51, 1983)
Sandman, Texts	M. Sandman, Texts from the time of Akhenaten, Bibl.Aeg.8, 1938
STG	Jan Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (THEBEN 1, 1983)
Totb	Книга Мертвых, изд.: Edouard Naville, Das ägyptische Totenbuch der 18.—20. Dyn., 3 Bde, Berlin 1886; перевод: Erik Hornung, Das ägyptische Totenbuch, Zurich 1979
Urk	Urkunden des ägyptischen Altertums. I: Kurt Sethe, Urkunden des Alten Reichs, 2. Aufl., Leipzig 1933. IV: Ders., Urk. der 18. Dyn. Nachdr. der 2. Aufl., Graz 1961; W. Helck, Urk. der 18. Dynastie, Berlin 1955-61
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlande
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde

Содержание

О Яне Ассмане и его книге (Т. Баскакова).....	5	
Предисловие	13	
Глава первая	Религия — близость к богу и трансцендентность	16
1.1	Два понятия религии.....	18
1.2	«Близость к богу» — опыт избранных или культурно-организованное пространство действия? ..	22
1.3	«Измерения» пространства «близости к богу»	25
1.4	Бог и боги	29
1.5	Имплицитная и эксплицитная теология	32
	Источники/Литература	34
Часть первая		
Измерения близости к Богу: имплицитная теология египетского политеизма		
Глава вторая	Локальное, или культовое, измерение	36
2.1	Городские боги и города богов	36
2.2	Храм	49
2.3	Изображение и культ.....	68
	Источники/Литература	86
Глава третья	Космос	89
3.1	Культ и космос: мероприятие и событие, символ и действительность	89
3.2	Космография как теология	90
3.3	Natura loquitur	111
3.4	Космос и время.....	118
3.5	Божественность космоса и «космичность» богов: космос как измерение близости к богу	128
	Источники/Литература	133

Глава четвертая	Речевое или мифологическое измерение	134
4.1	«Именная формула»	134
4.2	Сила «аху», присущая речи. «Просветление» как «сакральное истолкование»	140
4.3	Сакральное слово и сакральное знание	146
4.4	Речь и личность	151
4.5	Речь, смысл и действие.....	161
	Источники/Литература	174
Глава пятая	Миф	175
5.1	Миф, «икона» и история	175
5.2	Миф о небесной корове	178
5.3	Зачатие сына	182
5.4	Генеалогия космоса и царской власти	186
5.5	Миф об Осирисе.....	192
	Источники/Литература	225
Глава шестая	О смысле трех измерений. Итоговые замечания	227
6.1	О (не)историчности «имплицитной теологии»	227
6.2	О систематике «измерений»	230
6.3	Три измерения как целостность	241
	Литература	243
Часть вторая		
Эксплицитная теология: развертывание теологического дискурса		
Глава седьмая	Единство дискурса	244
Глава восьмая	Теодицея и теология в Среднем царстве.....	253
8.1	Теодицея и теология	253
8.2	Упрек Богу	256

8.3	Добрый пастырь: «Поучение царю Мери кара»	256
8.4	Апология Творца: Тексты Саркофагов, заклинание 1130	260
8.5	Откровение Бога Жизни: Тексты Саркофагов, заклинание 80	265
8.6	Геология, религия и речь в Среднем царстве	274
	Источники/Литература	280
Глава девятая Новые боги		282
9.1	Амон-Ра	282
9.2	Бог амарнской религии	295
9.3	Вселенский бог, помогающий в беде: трансцендентный бог эпохи Рамессидов и прорыв к четвертому измерению	328
	Источники/Литература	362
Список сокращений		364

Лицензия ЛР № 061335 от 23.06.1997 г. Подписано к печати 03.12.98 г. Формат 60x84 1/16. Печ.л. 23. Заказ 2824.
Отпечатано с готовых диапозитивов. ПФ "Полиграфист",
160001, Вологда, ул. Челюскинцев, 3. Тел.: (8172) 72-55-31, 72-61-75.
Издательство "Приселье", 109240, Москва, Яузская ул., 11, корп. I.
Тел.: (095) 915-37-69, тел./ф.: 915-37-95.