
АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА
СЕРИЯ ЕГИПЕТ

ГЕРМАН КЕЕС

ЗАУПОКОЙНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ДРЕВНИХ ЕГИПТЯН

*От истоков и до исхода
Среднего Царства*



Журнал • Нева

Санкт-Петербург

2005

ББК 63.3(0)1
К33

К33 Кеес Герман

Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Пер. с нем. И. А. Богданова; Под научн. ред. А. С. Четверухина. — СПб.: Изд-во «Журнал „Нева“», 2005. — 496 с., ил.

ISBN 5-87516-055-1

Книга Германа Кееса (1866—1964), одного из позднейших представителей немецкой египтологической школы, выдержала со дня своего выхода несколько изданий и не потеряла актуальности и до сих пор. Хронологические рамки исследования — от древнейших времен до конца Среднего Царства. Изложение подкреплено многочисленными и подробно комментируемыми цитатами из «Текстов пирамид», «Текстов саркофагов», «Книги мертвых», что помогает читателю глубже понять быт, способ мышления и мироощущение древних египтян, народа, подарившего миру великих философов и богословов.

На русский язык переведено впервые.

Для специалистов и всех, интересующихся историей Древнего Востока и мировой культуры.

Перевод осуществлен по изданию:

Hermann Kees. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen
der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung
bis zum Ende des Mittleren Reiches.
Berlin: Akademie-Verlag, 1977.

© И. А. Богданов, перевод, 2005.

© Издательство «Журнал „Нева“»,
оформление, 2005.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
I. Источники	15
II. Истоки заупокойных верований и боги мертвых	23
III. Вечные силы в богах и людях.	57
IV. Загробный и земной мир в эпоху Старого Царства . .	95
V. Загробный мир царя на небесах.	107
VI. Предпосылки загробного блаженства	153
VII. Развитие заупокойных верований по свидетельствам частных гробниц. Старое Царство	168
VIII. Осирис	206
IX. Гераклеопольский период	
1. Приметы времени	250
2. Притязания покойного на царскую власть: по «фризам предметов» на саркофагах и спискам жертвоприношений	257
3. «Тексты пирамид» и их предназначение.	264
4. Саркофаги и ковчег загробной веры.	279
5. Отражение представлений о небесном загробном мире царя	286
6. Людские желания.	314
7. Осирис по «Текстам саркофагов»	353
X. Осирис в Верхнем Египте в эпоху Среднего Царства	
1. Возвышение Абидоса	359
2. Мистерии Осириса	370
XI. Заупокойный культ в провинции в начале Среднего Царства	396
XII. Заупокойный культ в период расцвета Среднего Царства. Столичные некрополи и провинция.	405

ХIII. Путеводители по загробному миру	450
Заключение	474

**Перечень цитируемых или вновь переведенных
фрагментов религиозных текстов**

«Тексты пирамид»	476
«Тексты саркофагов»	481
«Книга мертвых».	485
Список сокращений	488

*Курту Зете
с неизбывной благодарностью
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Египтяне во все времена слыли народом, тесная связь которого с миром мертвых, забота об их погребении и существовании после смерти были наиболее впечатляющими символами страны. Любой посетитель Нильской долины вновь и вновь ощущает это: нигде в мире нет столь мощных гробничных комплексов, нигде — такого преобладания Города мертвых над местами обитания живых. Жилые районы Нильской долины, царские дворцы и городские здания рассыпались в прах, а заупокойные храмы царей, не уступавшие в роскоши и величии храмам богов, как и сотни гробничных комплексов всех периодов, продолжают поражать наше воображение. Они должны были пережить время, и они преодолели его. Это можно сказать равным образом и о так называемых мастабах, сложенных из камня в некрополях эпохи пирамид в Гизе и Саккаре (в окрестностях древней столицы — Мемфиса), и о бесчисленных скальных гробницах поздних эпох в Городе мертвых на западе Фиванского некрополя.

Все самое существенное, что мы знаем о жизни древних египтян, происходит из царства мертвых, тогда как жилые поселения рассказали нам гораздо меньше. Это происходит почти как нечто само собой разумеющееся, хотя то, что для понимания жизни надо идти в места смерти, едва ли воспринимается естественно.

Когда же мы попадаем в богато оформленное культовое пространство какой-нибудь гробницы, жизненные картины на стенах предстают перед нами в таком разнообразии, в такой

достоверности, ясности и привлекательности, что мы порой забываем, что находимся в гробнице. Покойный предстает перед нами изображенным как за своими повседневными занятиями — за трапезой, на поле, на охоте или за игрой, так и в виде статуи, также находившихся в гробницах. Все это настолько впечатляет, что в большинстве гробниц Старого Царства, если не обращать внимания на жертвенники и на шествия жрецов и игнорировать надписи с заупокойными молитвами, мы едва ли обнаружим признаки, намекающие на предназначение данного места. И это — у того самого народа, который всю жизнь думал о смерти и для которого возведение гробниц было важнее обустройства собственного жилья?

Это замечали часто, но гораздо реже серьезно доискивались до причин того, что наложило на египетский национальный характер такой своеобразный штамп. И все же каждый, кто побывал в Египте и оценил его, не мог этого не заметить.

Своеобразие страны захватывало и древних, и современных ее посетителей.

Поражает ее величие и спокойствие всех форм, бескрайняя линия горизонта, подчеркнутая линией ландшафта, истинное однообразие и неизменность. На голубом небе, изо дня в день безоблачном и ясном, солнце совершает свой обычный путь, а на темном ночном появляются луна и звезды. И картина ландшафта, узких полос плодородных земель в низинах широкой реки, и строгие силуэты пальм — все это подчеркивает удивительное постоянство.

И я понимаю, почему людям, которые находят бессмысленным отправляться в долгий поход, путешествие по Нилу уже через несколько дней может показаться скучным.

Эта размеренность и должна была повлиять на формирование национального характера, а безбрежность — способствовать тому, что египтянин и в духовном смысле смотрел далеко за пределы видимого пространства. И то и другое помогало выработке специфического менталитета египтян.

Они никогда не были ни особенно темпераментным, ни воинственным народом. У них было больше самонадеянности, нежели силы. Как и нынешний феллах, древнеегипетский земледелец был несколько тяжел на подъем, боялся беспорядка и смуты, любой но-

низны и при этом был склонен к созерцательности и радостям бытия.

Древние египтяне часто кажутся нам педантами в своем стремлении разместить каждую вещь на своем месте, а любой опыт утвердить как устав. В результате часто укоренялся поверхностный вывод: проявляющаяся всеобщая дисгармония не поддается объяснению внутренними причинами. И все же постоянство ощущалось как норма. Да еще и высказывалось соображение, что всяких «примитивных» людей нельзя считать способными на что-либо! Ведь там, где вся природа жила столь размеренной жизнью, разве не то же самое должно было происходить и с судьбой человека? А смерть разве не всего лишь переход¹, как закат солнца вечером, как спад Нила в сезон сухости, как высыхание растительности?

И если египтянин задумывался о жизни после смерти и потому заполнял гробницы сплошь картинами земной жизни, то не верил ли он, что это должно сохраниться без изменений и в каком-то «потустороннем мире»? Или он думал так много и так часто о потустороннем мире просто потому, что земная жизнь воспринималась им как нечто неизменное, а это не допускало и мысли о том, что когда-нибудь он может быть ее лишен?

Пожалуй, можно понять, что царь приказывал осуществить грандиозное строительство своей пирамиды или выкопать бесконечные ходы и покои в ходе многолетней работы в скале лишь с тем, чтобы предотвратить падение своей божественной власти. Но какая польза была бедному и убогому в ритуальном погребении, если ему и после смерти было так же плохо? Придумывал ли он в таком случае средство улучшить свою долю?

При чтении затем замечательной молитвы позднего времени, как раз того периода, когда античные писатели знакомились с духовной жизни египтян, мы окажемся в сфере мистицизма. Этот замечательный фрагмент заимствован нами из заупокойного папируса, вероятно, периода XXVI династии, времени египетского

¹ «Смерть не свершившийся факт, но лишь переходное состояние» (Leeuw G. van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1933. S. 185).

Ренессанса. Он представляет собою молитву за здоровье и благоденствие покойного:

«Жертва, что дает царь! Ра-Хорахти, владыка великого чертога, и великая эннеада богов в Вавилоне (Старый Каир), да позволят они подняться тебе в ладью Нешмет, чтобы тебе было хорошо: чтобы ты пожаловал на ее праздник в округе Поге (Абидос), чтобы ты воздал молитву Осирису, чтобы ты принял его жертву, чтобы ты был чист среди обитателей Запада. Затем тебя ставят во главе священных обителей. Ее свита — она радуется твоему взгляду. Венки повешены тебе на шею на торжества праздника Уаг. Твое имя произнесено на праздник 6 и 15 дня месяца, что будут справляться до конца времен. Да увидишь ты Ра при его восходе и Атума при его закате. Да воссоединишься ты с превосходными душами, в то время как они <...> открывают тебе пути, чтобы ты не замедлил своего хода. Ты выходишь и входишь, радостный сердцем, чтобы достигнуть мест возвышенных. Ты приведен к богу без препятствий и присоединяешься к слугам Хора. Ты здоров и доволен в ладье вечерней, и сердце твое ликует в ладье утренней. Ты созерцаешь Атона (Солнце), чьи лучи над покоями, его лучи освещают (и) шахту твоей гробницы, когда он появляется над тобой. Земля (?) простирает свои руки, чтобы принять тебя, и страна Запада приветствует тебя. Сосуды твоего тела полны, твоя душа просветлена, а твое имя живет в вечности. Итак, ты вечен и не можешь погибнуть. Ты один следуешь богу как единственный, кто проник в его свиту. Затвор врат преисподней открыт для тебя — того, кто стремится к реке на своей волне. Ты пьешь воду перед ладьей Нешмет на ее празднике в округе Поге. Ее хлеб, пиво, скот и гуси даны тебе; а твое тело принимает одеяния из рук двух сестер. Ты погребен в гробнице, которую ты создал себе сам, так что твой сын на твоём месте».

Любые попытки привести все это в какую-либо систему оказываются беспомощными: разрозненные противоречивые изречения позволяют дать лишь два толкования: либо они несут в себе сокровенный смысл, либо это набор формул с содержанием, далеким от реальности.

Древность, находясь под впечатлением от Египта и его культуры, столь странным для нее, отрицала возможность увидеть глубо-

чайшие тайны в том, постижение чего было доступно только избранным. Современная наука, напротив, обнаружила то, что древние формулы скрывают в себе, вперемишку с цитатами, которые наслаивались на них в течение столетий. А это было скорее равнозначно вынесению осуждающего приговора.

Конечно, это было свойственно египетской культуре, по крайней мере в эпоху ее упадка. Ведь то была эпоха, когда с египтянами уже познакомились греки, а они могли внести много рационального в египетскую религию, полагая, что к тому времени она была подобна пестрой мозаичной скорлупе, в которой утрачено зерно. Но, с другой стороны, этот признак, который при научном подходе можно было бы назвать недостатком логики, проявляется везде в течение всего времени существования религиозной литературы. Его можно обнаружить и в древнейших дошедших до нас текстах заупокойного характера, наносившихся на стены царских пирамид уже с V династии.

И одно из самых выдающихся качеств египтян заключается в том, что этот народ не мог забыть «Тексты пирамид» в течение всей своей долгой истории. Благодаря преемственности традиции с древнейших времен формулы из них мы встречаем вплоть до позднейших периодов египетской религии. Ни одно представление никогда не заменяется на противоположное и никогда не устраняется вовсе. Новое лишь робко шагает следом до тех пор, пока теологическая мысль не рискнет объединить их любыми средствами, очевидной ли игрой слов, или же намеком, апеллирующим к мистическому сознанию слушателя. Так или иначе, но использование подобный ход более чем 3000-летнего развития религиозных представлений привел к непостижимому беспорядку.

Казалось бы, можно сказать, что египетская религия исторического периода бессистемнее других религий, или, при желании, следовать софистике древних жрецов, что она подходит любой системе и что это та свобода, которой и нынешние люди искусства чрезмерно злоупотребляют.

Компромисс за компромиссом! Нельзя ли предположить, что египетский народ в один прекрасный момент пожелал отбросить балласт устаревшего блага, чтобы найти нечто определенное?

Кое-кто попытался это сделать — философствующий хлюпик на фараонском троне, помешанный на размышлениях об истине религиозный фанатик Аменхотеп IV (Эхнатон), которому судьбою было предназначено завладеть мировой державой. Из-за этого он стал чужд собственному народу как никто другой, почему и был заклеен в конце концов как «смутьян из Амарны». Откуда же появилась эта своеобразная наклонность египетского менталитета, это судорожное цепляние за традицию?

«На веки веков» — пожалуй, нигде более в мире эта фраза не встречается в надписях столь часто, как в Египте. Во всех занятиях египтян усматривается бесконечность и вечность. Строит ли он храмы и пирамиды, вырезает ли Анналы на твердом камне или же педантично записывает четко сформулированные договоры и уставы — все это делается из страха оказаться забытым. В зависимости от времени и обстоятельств это может выражаться и более материально. Например, царь приказывает возвести огромную постройку не только для того, чтобы угодить богу, которому посвящает храм, но и (что посвятельные надписи фиксируют достаточно четко) для того, чтобы его имя (или, как надеялся египтянин, «доброе имя») могло жить вечно. Т. е. именно посмертная слава о его деяниях, о его правильном образе жизни является тем, что продолжает жить на земле. По той же причине он перечисляет в своей гробнице также и свои титулы и заслуги, чтобы люди, входящие в культовое помещение, их читали, вспоминали о его власти и добродетели и произносили для него заупокойную молитву. В этом отношении египтянин весьма остро ощущает то, что он сам бессмертен до тех пор, пока его имя живет и после смерти. Не случайно имя для египтянина — это часть бытия. А гробница, конечно, также является памятником, увековечивающим его имя.

Ни один народ на земле вплоть до наших дней, дней торжества бумаги, не писал так много, как древние египтяне. Уже ко временам строителей пирамид, к так называемой эпохе Старого Царства, возникает многочисленный и вымуштрованный корпус чиновников. Египтянина в школе приучают считать профессию писца (чиновника) идеальной, а жизненные правила, которые он читает и заучивает, проповедуют раз за разом: внимание на опыт, брать при-

мер с опытного, следовать мудрости опытной старости! Ни в одном государстве, ни у одного народа, ни в одной культуре не было ничего более консервативного. Сама вечно неизменная природа как раз и оказала решительное влияние на правила жизни. Едва ли в какой-то другой стране климат влиял на все явления жизни сильнее, нежели в Египте. Но так же отчетливо, как на «вечное, неизменное», это указывало и на незначительность повседневного существования по сравнению с господствующими силами природы, на ничтожность земной жизни.

По ту сторону склонов голых окраинных возвышенностей, джебеля, которые не заливаются половодьем, но откуда просматривается узкая долина Нила с ее плодородными землями, в желтых песках пустыни лежат мертвые — там, где лишь собака и шакал роются в свежих захоронениях. За границей пустыни, «красной земли», как ее называли египтяне, лежит царство смерти. Здесь и человек, и животное испытывают жажду и голод, именно здесь фантазия египтянина нашла разнообразных враждебных демонов и фантастических зверей. Скалы пограничных холмов — это единственное в египетском ландшафте, где проявляются фантастические формы. Этот символ смерти под палящим солнцем упрямо возвышается над любой картиной египетского ландшафта.

Те же самые обстоятельства, что сделали египтянина ревностным почитателем традиции, заставили его и задуматься о смысле земной жизни. Так же, как увядает и вновь оживает трава, солнце клонится к закату, чтобы поутру подняться вновь, а Нил спадает и опять разливается в полную силу, затопляя страну, так и земная жизнь могла быть всего лишь эпизодом, который не прерывается смертью до конца. Она есть лишь перерыв, подобный сну, или результат воздействия враждебных сил, которые проявляются и в жизни природы². Поэтому мысли египтян и были обращены к мертвым сильнее, чем у любого другого народа. Живой тратил больше времени на возведение своей гробницы, своего «дома вечности», как он его называл, чем на строительство своего жилья в городе.

² Sander-Hansen C. E. Der Begriff des Todes bei d. Ägyptern. Kopenhagen, 1942.

Оно могло сооружаться из материала непрочного, из глины и дерева, как в первобытные времена, а вот гробница нужна была для удовлетворения вечных потребностей. Не случайно в египетском языке одно из наиболее употребительных слов для вечной жизни являлось производным от обозначения заупокойного комплекса.

И так сложилось, что именно Осирису, богу, с трагизмом человеческой судьбы которого с древнейших времен связывалась разнообразная природная символика, выявлявшая в цикле гибели и обновления растительности свидетельство вечной жизни, было суждено стать богом мертвых у египтян, а в конце концов и воплощением идеи бога-вседержителя. Перед ним тускнел даже блеск вечного бога солнца, ибо именно Осирис смог подчинить себе жизнь и смерть, и, следуя ему, живущий на земле должен был служить «вечному» владыке. Во всем этом заключена великая закономерность. В этом смысле мы признаем и законную правоту приговора древности о глубокой мистичности египетской теологии. Даже если форма зачастую и запутанна, а образ кажется нам странным, в кажущемся противоречии лежит глубокий смысл.

К тому же понимание религии не столь уж зависит от систематизированной ясности. Напротив, чем сложнее кажется ее учение для понимания, чем бессознательнее ее пренебрежение земным разумом, тем больше возможностей понять степень ее воздействия. Так, стройность системы солнечной религии Аменхотепа IV оказалась несостоятельной, а синкретическая религия Позднего Царства с ее изрядно сложными спекуляциями пленила даже греков и создала жрецам славу глубоких мудрецов.

Именно бог Осирис, о котором уже Рамсес IV говорит в своем гимне, что «он счел его характер более сокровенным, чем у всех прочих богов», оказался способен вырваться благодаря своему мистериальному культу за пределы страны. Культовая легенда о нем стала нам известна подробнейшим образом из греческого источника — трактата Плутарха «Об Исиде и Осирисе». И разве многие люди, которые ставят себя вне всяких религий, не ищут и сегодня «удивительное»?

Значение, которое египтяне придавали бессмертию, естественно, поражало и греков. Из-за того, что египетская духовная культура заслужила преувеличенно высокую оценку, почти все греческие мыслители время от времени бывали в Египте, а там, в Гелиополе, Мемфисе, Саисе или Себенните, могли перенять от египетских жрецов и их достижения. И потому они даже само возникновение учения о бессмертии человеческой души связывали с Египтом.

Уже Геродот в 123 главе своей 2-й книги свидетельствует: «Египтяне также первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через [тела] всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины, как в древнее время, так и недавно. Я знаю их имена, но не называю» (перевод Г. А. Стратановского. — *Ред.*).

Заметим: постулаты, т. е. бессмертие души и представление о ее перевоплощениях, очерчены верно. Но философская оболочка, сама система, являются греческими, даже если предпочтение в ее открытии отдать египетской мудрости. Геродот явно намекает в своем комментарии на учение Пифагора о бессмертии и на встречающееся у Эмпедокла, а позднее оформленное Платоном учение о переселении душ с его 3000-летним периодом очищения, которое было на самом деле чуждо египетским воззрениям.

Позднее всем названным философам их соотечественниками приписывается подверженность египетскому влиянию, и лишь в отдельных случаях среди тех, кто учил о бессмертии, приводятся халдеи и индийские маги (Павс. I, 32,4). И у греческих авторов, и у христианских писателей формулируется идея о том, что греческое учение о переселении души и ее перевоплощениях, опять же со ссылкой на Пифагора и Платона, было заимствовано у египтян³.

³ Ср.: Zimmermann F. Die ägypt. Religion nach d. Darstellung d. Kirchenschriftsteller u. d. ägyptischen Denkmäler. Paderborn, 1912. S. 179 ff.

Так, Евсевий в своем сочинении «О богоявлении»⁴ утверждает: «под влиянием египтян он (Платон) говорит, что, по его мнению, она (душа) меняет много разных тел, и тела людей сливаются с природой вещей». А Эней из Газы в своем трактате «Феофраст, или Об бессмертии души»⁵ говорит: «...египтяне верят, что одна и та же душа может принимать форму человека, коровы, собаки, птицы или рыбы. Если она пребывает в образе наземного животного, муравья ли, верблюда ли, то затем обращается рыбой, например акулой или анчоусом в море, а потом, приняв птичий облик, например галки или соловья, она взлетает в воздух, всегда представляясь иным животным. Наконец, пройдя через смену всех (животных форм), она возвращается в ту форму, из которой появилась первоначально». Аполлон и его сын Платон имели такую же точку зрения. Очевидно, здесь выражен, в сущности тот же самый взгляд на египетское учение о переселении душ, что и у Геродота.

Наша задача — на основании египетских свидетельств сформулировать основные понятия египетских представлений о смерти и жизни в загробном мире. Поэтому мы будем заниматься исследованием форм культа, погребального ритуала и эволюции оформления гробницы в меньшей степени, нежели их духовными предпосылками.

Конечно, мы обязаны использовать в качестве иллюстрации к данным письменных источников и сопутствующий археологический материал, тем более, что по древнейшим периодам он представляет нам уникальные данные. В остальном же египетская религиозная литература кажется настолько содержательной, что в большинстве случаев нам остается лишь приводить изречения самих египтян. И путь нам предстоит проделать сквозь густую чащу различных представлений, напоминающую то и дело реликтовый лес.

⁴ По изд.: Gressmann H. *Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testamente* / in Verbindung mit Arthur Ungnad und Hermann Ranke hrsg. von Hugo Gressmann. Bd. II. Tübingen, 1909. S. 44 (98).

⁵ По изд.: Hopfner Th. *Fontes historiae religionis Aegyptiacae* / Collegit Theodorus Hopfner. Bonnæ, 1922—1925. P. 676—677.

І. ИСТОЧНИКИ

Сначала несколько слов о главных источниках. Как уже отмечалось, их можно подразделить на археологические и литературные. Возведение и оборудование гробницы, способ ее декоративного оформления, жертвоприношения, которые предполагалось передавать покойному — благодаря всем этим материальным свидетельствам заупокойного культа мы получаем представление о том, в чем нуждался мертвый в гробнице и в загробном царстве. Здесь помогают наблюдения над способом собственно захоронения, т. е. консервацией трупа, мумификацией и т. п., а также церемониалом, в процессе которого оно происходило. Всего этого было бы достаточно для получения определенных представлений о заупокойных верованиях. Но ведь существует еще и необычайно богатая религиозная литература. Все, что сохранилось от нее до наших дней, происходит большей частью из гробниц, т. е. и она тоже относилась, по преимуществу, к заупокойной сфере¹. Мертвому для существования в загробном мире передавали не только необходимые ему бытовые предметы, но и средства духовной поддержки. Для этой цели предназначались три весьма крупных по объему собрания текстов, где излагались основы египетских заупокойных верований.

¹ *Sethe K. Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte // SPAW. 1931. 18.*

1. «Тексты пирамид». Они наносились на стены подземных покоев и проходов к гробничной комнате в царских пирамидах, начиная с последнего царя V династии, Унаса (в греческой передаче — Оннос), а позже и цариц, в мемфисском некрополе близ Саккары.

2. «Тексты саркофагов». Наносились в основном на стенки деревянных саркофагов, начиная с переходного периода от Старого Царства к Среднему (VIII—XI династии), т. е. со времени царей, правивших в Гераклеополе (в Среднем Египте), до начала Нового Царства (XVII династия);

3. Просуществовавший более длительное время, но гораздо более поздний по времени сборник, известен под названием «Книга мертвых». Эти тексты передавались покойному в основном в записях на папирусе, реже записывались на стенах гробничных комнат. «Книга мертвых» существовала с начала XVIII династии до конца египетской культуры.

Эти три собрания, типично египетские в целом, называются «Книги», но не являются ни целостными, ни связными по содержанию произведениями. Это всего лишь сборники изречений, различающиеся и по объему и по составу. Например, «Тексты пирамид» включают следующие разделы: повседневный жертвенный ритуал; изречения и молитвы, зачитывавшиеся в ходе отправления заупокойного культа; молитвы к умершему с обращениями от второго лица, касавшиеся обстоятельств его загробной жизни, читаемые, вероятно, жрецом во время церемоний погребения, или «сыном» как основным исполнителем последних (так называемых просветлений); затем следуют изречения, предназначавшиеся покойному в загробном мире (в первоначальном тексте — от первого лица); далее идут гимны богам, формулы магической защиты и прочее². Эти «изречения» чаще всего перемешаны так, что пред-

~~~~~

<sup>2</sup> З. Шотт (S. Schott) называет в своей книге «Mythe u. Mythenbildung im alten Ägypten» (UGÄA. Bd. 15. Leipzig, 1945) «драматические» тексты (жертвенный ритуал), касающиеся процесса культовых действий, а также гимны, литании и магические формулы, в отличие от «просветлений» умершего являющиеся древнейшими частями «Текстов пирамид».

ставляют собой довольно пеструю картину, но иногда группируются по порядку, что выдает структурное единство сходных текстов. Ведущую смысловую нить им, по всей видимости, придавал ход ритуального действия, которое они сопровождали. Среди них — фрагменты разные по возрасту и локального происхождения, но составлены по большей части под сильным влиянием жречества Солнечного города, Гелиополя, занимавшего в эпоху Старого Царства господствующее положение в мемфисской резиденции; нередко встречаются разнообразные редакции одного и того же изречения, более древнего и подвергшегося переработке. В каждой пирамиде объем текстов неравномерен. Древнейшие из них, в пирамиде Онноса (Унаса), представляют самую краткую версию собрания, состоящего из 128 изречений, в то время как наиболее полный свод, Фиопса (Пепи) II, включает около 714 изречений и при этом является не просто расширенным вариантом корпуса Унаса, напротив, все разделы последнего в более поздних по времени пирамидах отсутствуют, т. е., видимо, намеренно исключены. Заголовки тогда еще не употреблялись, так что часто невозможно понять, для чего изречение предназначается: лишь изредка в тех, что относятся к жертвенному ритуалу, мы находим пометки, касающиеся руководства к сопровождающим действиям<sup>3</sup>. Но и эти обособленные изречения не являются оригинальными произведениями, многие из них дополнены разнообразными элементами указанных выше жанров. Таким образом, до окончательной редакции они имели за собой достаточно долгую историю, обстоятельства которой нам, к сожалению, неизвестны. Поэтому все остальное также скорее лишь приближенно можно рассматривать как компендиум данных по царскому заупокойному ритуалу и заупокойным верованиям Старого Царства. Вероятно, жрец-редактор выбирал из речений то, что считалось особенно полезным для декламации в ходе многочисленных церемоний при царском погребении, подготовке гробничного комплекса и

~~~~~  
³ Редкое исключение представляет наименование изречения 355 в пирамиде Тети: «Открытие створок врат неба» — явное свидетельство мифологизации ритуального открытия врат.

жертвенном ритуале, или же то, что считалось существенным для царя в его загробной жизни.

Как и многие реликты древнейшей эпохи, «Тексты пирамид» частично сохранились до позднейших эпох, хотя вследствие архаической письменности и языка они могли быть непонятны уже египтянину Нового Царства. Отдельные их фрагменты после переработки были включены в «Тексты саркофагов» или сохранились в текстах божественного ритуала, к которому, возможно, и относились. Позже «Тексты пирамид» целыми главами вошли в «Книгу мертвых», снабженные к тому же обобщающими заголовками, зачастую мало соответствовавшими содержанию. В гробницах Нового Царства «Тексты пирамид» присутствуют лишь в исключительных случаях, гораздо реже, чем в столичных некрополях Среднего Царства, так как были к тому времени вытеснены «Книгой мертвых». Напротив, во времена египетского Ренессанса, при XXV (Эфиопской) династии и в еще большей степени в пору расцвета архаически направленной религии при XXVI (Саисской) династии (663—525 гг. до Р. Х., т. е. когда с египтянами уже познакомились греки), они вновь обрели популярность. В гробницах и на стенках саркофагов их воспроизводили очень часто, нередко копируя со старых образцов. В таком случае возникает вопрос: способны ли были египтяне того времени воспринимать адекватно воззрения людей столь далеко отстоявшей от них эпохи, или же изречения казались им священными и действенными для защиты покойного лишь из-за своей глубокой древности?

Все три группы текстов: «Тексты пирамид», «Тексты саркофагов» и «Книгу мертвых» объединяет вдобавок то, что их употребление изначально, а именно в гробницах, подразумевало нужды умершего — ведь они постоянно присутствуют в тех частях гробницы, которые после погребения становились совершенно недоступны для внешнего мира, в том числе и для жрецов, отправлявших культ. Поэтому нельзя сказать, что эти тексты подразумевали культовые цели. Уже из расчета площади «Текстов пирамид» выходит, что большая их часть заведомо предназначалась не для сферы заупокойного культа.

«Тексты саркофагов» и «Книгу мертвых» отличает от «Текстов пирамид» то, что напрямую связанное с ритуалом было по возможности изъято. И в этом нет ничего неожиданного, поскольку ритуал, состоявший главным образом из жертвенных формул и т. п., находившихся в доступном секторе гробницы, служил целям культа — либо царя в особом заупокойном храме, либо частного лица в месте для жертвоприношений в часовне скальной гробницы. Новизна заключалась и в том, что теперь каждое предложение имело название — правда, это не соблюдалось в «Текстах саркофагов» со строгой последовательностью. Заголовок раскрывал сущность предложения, или, выражаясь яснее, показывал «что именно в изречении хорошего». Так как сентенция возникала «задним числом», то зачастую мало соответствовала содержанию. Можно заметить, что изобретатель заголовка цеплялся за какую-нибудь отличительную деталь, чаще всего — заключительный пассаж предложения в целом. Это можно объяснить тем, что наименование на древнейшем этапе процесса его образования не служило собственно «заголовком» предложения в буквальном смысле слова, а было скорее своего рода послесловием, но не инструкцией к применению. Заглавия такого рода указывают на предназначенность текстов для самого умершего в загробном мире, причем декламатором или действующим лицом должен был стать в большинстве случаев он сам. То, что в эпоху Нового Царства руководства по применению и восхваления прямо примыкают к предложениям, лишний раз подтверждает это. Так, например, в 71 главе «Книги мертвых» гарантируется: «Тот, для кого составлено данное предложение, будет здоровым на земле у Ра и получит прекрасное погребение у Осириса; он будет просветлен в преисподней; ему будут переданы хлеба, что преподносятся каждый день как ежедневная жертва. Проверено на истинность много раз». Предназначение этого текста не вызывает сомнений. Вопрос, не допускалось ли при этом насилия над содержанием текста — конечно, уже вопрос иного плана. При виде того, насколько вольно обходились египтяне с «Текстами пирамид» при их вторичном использовании, мы уже не удивимся, обнаруживая заимствования из ритуалов, божественных гимнов, мифов о богах, магических текстов, и могли бы

разобраться в вопросе более широко, если бы египетская религиозная литература не дошла до нас, по большей части, именно в виде заупокойных текстов, весьма трудно поддающихся пониманию. Впрочем, несомненно, что по мере критической обработки источников в этом направлении еще будут достигнуты поразительные результаты.

Состав текстов на разных саркофагах различен, причем не следует забывать и о многочисленных примерах вторичного употребления целых глав из «Текстов пирамид», по преимуществу, жертвенных формул. По содержанию лучшими являются древнейшие экземпляры текстов, относящиеся к так называемому Гераклеопольскому периоду. Уже ко времени XII династии очевиден глубокий упадок, многие тексты к тому времени оказываются настолько испорченными, что почти не поддаются переводу. И это не удивительно, если учесть, сколь долго продолжалась деятельность недостаточно квалифицированных копиистов. Местный колорит заявляет себя редко. Ведь так случалось с большинством культурных проявлений: столица, духовный центр, ведет созидательную деятельность, а провинция все воспринимает вслед за ней. Под вопросом лишь то, какой исторический период, а следовательно, и какой столичный город и какая культурная среда были в состоянии играть ведущую роль. Судя по тому, что мы до сих пор могли наблюдать, с начала Старого Царства первенствующую позицию занял именно Гелиополь, оказывавший сильное влияние на царскую резиденцию, расположившуюся со II династии в окрестностях мемфисской твердыни. Именно его воздействие решительно и бесповоротно отразилось на всей религиозной литературе исторического периода.

По сфере применения и по своему характеру «Тексты саркофагов» почти не отличаются от «Книги мертвых» Нового Царства. Мы привыкли именовать их «Текстами саркофагов» из чисто практических соображений, что неприменимо в отношении «Книги мертвых» Нового Царства, хотя значительная часть из нее неизменно присутствует уже на саркофагах Среднего Царства вместе с так называемыми «Текстами саркофагов» и нетленными

«Текстами пирамид». Разделение их на две группы оправдано лишь для определения реальных границ датировки всех памятников, но рассмотрение их независимо друг от друга ошибочно и неправомерно по внутренним причинам. Следует подчеркнуть, что «главы» «Книги мертвых» не могли быть созданы позже Текстов саркофагов, так как ее тексты аналогичны им в своем большинстве. Это очень хорошо характеризует египетскую «Книгу мертвых». Она ни в коей мере не «книга», а уж более негодного для нее определения, чем «Библия египтян», как ее ранее иногда называли, выдумать трудно. Это такой же сборник изречений, как и прочие «книги». Некоторые из них откровенно подчеркивают свое всеохватывающее значение, претендуя на универсальность. Объем и структура разных экземпляров «Книги мертвых» отличаются друг от друга, все ее содержание направлено на пользу умершему в загробном мире, преобладает речь от первого лица. Канонический порядок, по которому ведется ныне общепринятая в науке нумерация глав, восходит к Позднему Царству.

Помимо этих собраний изречений и формул, стоило бы упомянуть еще два произведения заупокойной литературы Нового Царства, непосредственно относящихся к загробной сфере и являющихся, так сказать, *путеводителями* по загробному миру. Это, во-первых, «Книга Амдуат», цельное иллюстрированное сочинение, где описывается ночное путешествие солнца по преисподней. Ее название переводится как «Книга о том, что в загробном царстве». Эта книга сохранилась до наших дней в больших фиванских гробницах царей эпохи Нового Царства. Другое, в некотором смысле соперничающее с нею произведение, — «Книга врат» (или «Книга обителей»). Она составлена на основе древних источников, так как отдельные ее части встречаются уже в «Текстах саркофагов» Среднего Царства, в разделе, известном под названием «Книга двух путей». Кроме того, отдельные ее части перешли и в собрание «Книги мертвых». Произведения позднейшей заупокойной литературы, по сравнению с этими основными трудами, второстепенны. Разного рода краткие сочинения, популярные в эпоху Позднего Царства и чуть ли не до

начала Птолемеевского периода, являются по большей части компиляциями из древних произведений и почти ничего нового не вносят.

Кроме этих заупокойных текстов, были, конечно, и многочисленные молитвенные формулы, наносившиеся на стены гробниц во все эпохи. В основном, они как мощное вспомогательное средство содержат моления к богам загробного царства с просьбой о благополучии умершего. Также важна и весьма выразительная «мирская» философско-дидактическая литература Среднего Царства, поскольку в ней ставились извечные вопросы. Она предоставляет нам прекрасную возможность сопоставить высказывания мудрецов с догматическими изречениями.

II. ИСТОКИ ЗАУПОКОЙНЫХ ВЕРОВАНИЙ И БОГИ МЕРТВЫХ

Ч

тобы получить представление о временах «доисторических», не оставивших за собой никаких литературных памятников, необходимо прежде всего вспомнить о египетских погребениях эпохи Раннего Царства, т. е. до момента объединения Египта Менесом (ок. 2980 г. до н. э.). Такие некрополи располагаются в Нильской долине, среди холмов, хотя и за пределами зоны ценных плодородных земель и наводнения, в песчаной или скалистой пустыне. В местностях же Нижнего Египта, далеких от пустыни, люди вынуждены были хоронить своих умерших в пределах поселений, недоступных для половодья, а то и вовсе в жилищах.

Все знания об этом периоде, столь далеко отстоящем от нас, мы получили благодаря раскопкам, продолжающимся с 1890 года. Начало им было положено английским археологом Флиндерсом Питри, когда в середине 90-х годов он открыл и описал додинастические некрополи близ Диосполиса Малого (Ху) и Нагады в Верхнем Египте. С тех пор ту эпоху называют «периодом Нагады». К настоящему времени количество находок благодаря продолжающимся раскопкам и интенсивно совершенствующейся методике настолько возросло, что мы можем получить цельную картину жизнедеятельности значительной части страны от Иераконполя (Ком эль-Ахмар) на юге, через Нагаду и Баллас (Омбос), Ху (Диосполис Малый), эль-Амра, Абидос, эль-Махасна, и далее, по восточному берегу Нила, через Нага эд-Дейр, Кау и Бадари, до северной

границы Фиваиды. Снизу к ней примыкают также важные средне-египетские объекты района от Файюмского оазиса, к северу, через Хараге, Абусир эль-Мелек, Герзе (Тархан) до Туры и Маади (восточный берег Нила) на границе мемфисского региона. Наши знания о доисторическом Нижнем Египте все еще недостаточны из-за плохого состояния почв, что позволяет вести успешные раскопки только в районе Мемфиса (Хелуан, эль-Омари, Маади) и в пограничных областях, прежде всего на окраинах Западной Дельты. Богатый материал, полученный в результате планомерных археологических исследований в Нубии, оставим пока в стороне. Бесспорную датировку периода существования этих археологических памятников установить трудно, и все же он был настолько значительным, что в одном лишь Верхнем Египте можно выделить три культуры, сменяющие одна другую¹: памятники древнейшего этапа — так называемой Бадарийской культуры с преобладанием хамито-нубийских черт — до сих пор засвидетельствованы только в некрополях близ Бадари и Таса (район 10 верхнеегипетского нома) на восточном берегу Нила. Затем — культура ранней Нагады (так называемая Амратская), также получившая лишь ограниченное распространение в верхнеегипетских некрополях, с компактно расположенным центром между Нагадой (Омбосом) и Абидосом (эль-Амра к югу от Абидоса). Ее сменила культура Нагады позднего этапа, в чистом виде представленная среднеегипетскими некрополями севернее Файюмского оазиса, из-за чего ее также называют Герзейской (по названию поселения Герзе к югу от Медума). Эта культура прекратила свое существование лишь накануне образования единого государства при I династии.

Нижний Египет развивался по особому пути: здесь существовала культура иного типа (Меримде), которая в период поздней Нагады через пограничную область, включающую Гелиополь и Мемфис (Маади), распространила свое влияние и на Средний

¹ См. хорошие обзоры: *Scharff A. Grundzüge d. ägyptischen Vorgeschichte.* Lpz., 1927 (Morgenland. H. 12); *Ägypten // Handbuch d. Archäologie / Hrsg. v. Walter Otto.* Bd 1. München, 1939. S. 344 ff.; *Vandier J. Manuel d'archéologie égyptienne.* V. I. P., 1952.

Египет. Древнейшие гробницы этой культуры чрезвычайно просты. Особый интерес вызывает оформление шахты: подобно доисторическим жилищам она переходит от овальной формы к прямоугольной, т. е. гробница становится домом умершего, где он живет, ест и спит. Наиболее отчетливо представление о гробнице как о доме выразилось как раз в Нижнем Египте: здесь ее сооружали в пределах жилого пространства, благодаря чему и умерший был избавлен от посягательств враждебных сил на краю пустыни.

В доисторический период тело при захоронении — и не только в одном Египте — сгибали («loose contraction»); мы называем такое положение «скрюченный», так как при нем обращают на себя внимание ноги, прижатые под углом вплотную к груди. Какое значение такое расположение имело для египтянина эпохи ранней архаики, можно понять при изучении культурных слоев в Верхнем Египте (Бадари) и в Нубии: умерший здесь покоится на лежанке, его голова нарочно приподнята, он будто спит². Мистическое толкование «скрюченной» позы как имитации позы эмбриона, «которую, по египетским представлениям, принимала человеческая душа непосредственно перед воскресением» (А. Видеман)³, опровергается уже данной находкой; впрочем, оно и до сих пор находит приверженцев⁴. Высказываются мнения, начиная с Р. Фирхова, и об экономии пространства; такая точка зрения объясняет широкое распространение могильников с захоронением человека в сидячем положении. Ограниченность места и минимизация затрат труда играли весьма важную роль — ведь шахты приходилось выдалбливать подчас в твердой скалистой породе пустынной местности

² Brunton G., Caton-Tompson G. Badarian Civilisation. London, 1928. P. 18; ср.: Junker H. Vorläufiger Bericht über die Grabung der Akademie auf der neolithischen Siedlung von Merimde-Benisalame (Westdelta) 1. bis 30. März 1929 // AnzAWW: Philos.-hist. Kl. 66. Wien, 1930. S. 200.

³ Wiedemann M. Das alte Ägypten. Heidelberg, 1920. S. 108.

⁴ Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion... S. 185; Studie materiali di storia delle religioni 14, 1938. P. 151 pass.

примитивными орудиями труда. Поэтому захоронение в сидячей позе ушло в прошлое только тогда, когда появилась возможность сооружать большие каменные саркофаги в царских гробницах Старого Царства в Мемфисе (начиная с правления Снофру); позже новый обычай был воспринят и в провинции, как только там благодаря активным торговым связям возникла возможность сооружать саркофаги из качественной древесины. В Нага эд-Дэйр (в тинисской области, на восточном берегу Нила) он засвидетельствован с конца IV династии⁵.

Впоследствии из-за запустения царских некрополей, отдаленных от дворца, вновь стало необходимым, из соображений экономичности, хоронить умерших в сидячей позе, часто даже без саркофагов. Это можно наблюдать в Гизе, в погребальных комплексах V—VI династий⁶, в Саккаре — с конца VI династии⁷, в провинции — в период крушения Старого Царства⁸ это несомненный признак лишений. От погребения в сидячей позе отказались, как только вновь стало возможным производство роскошных больших саркофагов, в Саккаре, например, уже к концу Гераклеопольского периода⁹. Правда, неимущих по-прежнему, как и в первобытные времена, продолжали хоронить в сидячем положении в песчаной

⁵ Reisner G. A. A provincial cemetery of the pyramid age: Naga-ed-Dêr, Pt. III. Berkeley; Los Angeles, 1932. P. 13; ср.: Mace A. C. в кн.: Reisner G. A. The early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dêr. Pt. II. Leipzig, 1909. P. 195.

⁶ Junker H. Giza III. S. 130, 162; Giza V. S. 2—3, 119; Giza VI. S. 3—4; Reisner G. A. A Scribe's Tablet found by the Hearst Expedition at Giza // *ÄZ.* 48. 1911. S. 113 (конец V династии).

⁷ Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. Vol. I. Le Caire, 1926. P. 34 pass.

⁸ Напр.: Brunton G. Qau and Badari I. London, 1927. P. 52; H. Frankfort. The Cemeteries of Abydos: Work of the Season 1925—1926. JEA 16, 1930. P. 217 (Абидос).

⁹ Firth C. M., Gunn B. Op. cit. P. 37 pass.; Schäfer H. Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des Alten Reiches bis zur griechischen Zeit von Totentempel des Ne-user-Re. Leipzig, 1908.

могиле без гроба. Ведь в Египте, бедном лесами, деревянный гроб оставался предметом роскоши, доступным далеко не каждому.

В архаические времена никаких мер для сохранения трупов, т. е. мумификации, не предпринималось. Возможность незатейливого способа погребения признают и «Тексты пирамид», где сын обращается к мертвому отцу в гробнице с предложением жертвенной трапезы со следующими словами: «Отец мой, встань, возьми себе эту воду... Страхни песок со своего лица, поднимись со своего левого бока и обопрись на правый»¹⁰. Иногда умерших оборачивали в рогожи или же, в особенности в Верхнем Египте, шкуры животных, как правило, газелей. Этот обряд родился из страха перед тем, что труп останется лежать в песке беззащитным. Далее это стремление привело к тому, что в более поздних, богато оформленных гробницах египтяне пытались сделать подобие крыши из стволов деревьев, или укладывали тело в стенную нишу, перекрывая ее каменными плитами¹¹. Но несмотря на консервирующее воздействие соляно-содержащего песка тело разлагалось, а обитающие в пустыне звери, особенно шакалы и крысы, проникали в гробницы и растаскивали останки. Их работу легко заметить и на современных кладбищах. Люди видели кости, разбросанные по песку, и фантазия приписывала это зловредным демонам. Представление о способности мертвого тела к жизнедеятельности присуще любому примитивному сознанию как первичный аналогизирующий вывод — не потому ли так часто мертвого сравнивают со спящим?¹² В египетском жертвенном ритуале к умершему нередко и обращаются, как к «великому во сне»¹³, и будят его для вкушения жертвы¹⁴: «Он заснул в твоём (Осирис) величии, после того как скончался; пробудись, встань!» Поэтому сын вступает в

¹⁰ Рут. 1877/78.

¹¹ Reisner G. A. Development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops. Cambridge, Oxford, 1936.

¹² Buck A. de. De godsdiensstige opvatting van den slaap. Leiden, 1939. P. 13 pass. Об умерших как «спящих», *šdrw*, см. Рут. 126b. пирамида Нейт, стрк. 751 = пирамида Нейт, стрк. 724 (Рут. 1924b).

¹³ Рут. 875a.

¹⁴ Рут. 735 (формула очищения).

гробницу отца с хлебом и водой и предлагает ему забрать провизию. Представление о том, что человек даже и после смерти постоянно нуждается в пище, приносимой живыми, покоится на сходных примитивных идеях. Мертвому для пробуждения была просто необходима помощь живого. И как раз эта идея о некоторой пассивности умершего, противоречащая могуществу и божественности царя, по мысли «Текстов пирамид», стала ведущей нитью для формирования осирических представлений на основе примитивного заупокойного культа у гробницы отца¹⁵.

Часто египтяне видели гладкие кости расчлененного скелета, в беспорядке разбросанные по некрополю. А ведь если мертвый лишен каких-нибудь важных членов своего тела, а то и вовсе головы, разве ему не плохо? И эта мысль волновала египтянина, заставляя искать пути для решения проблемы. Произносилось магическое изречение, взывавшее к помощи всемогущих богов, или записывалось на стене гробничной комнаты. Изречения помогало скрепить расчлененное тело, чтобы мертвый стал его хозяином. И потому при ритуале очищения говорят: «Встань, прими в себя воду, собери для себя свои кости, поднимись на свои ноги... встань для (принятия) этого твоего хлеба, что не испортится, и твоего пива, которое не станет пресным»¹⁶. Потому умершего уверяли: «Твои кости не рассыплются, твоя плоть не истлеет, твои члены не покинут тебя»¹⁷.

Подобные представления в «Текстах пирамид» употреблены для воскрешения мертвого: «Эй, NN, скрепи свою голову со своими костями и скрепи свои кости со своей головой: открыты для тебя затворы небесных врат, сломаны для тебя большие засовы; вытащен для тебя кирпич из большой мастабы (и т. д.)»¹⁸. Мы видим, как все это развивалось на основе элементарных представлений. И когда далее в одном изречении, где царь уже мыслится как Осирис, говорится: «Твоя мать идет к тебе, чтобы ты не был стеснен, Нут (богиня неба) идет к тебе, чтобы ты не был стеснен, она дает тебе твою голову, она собирает для тебя твои кости, она соединяет для

¹⁵ См. ниже: с. 236 след.

¹⁶ Руг. 858.

¹⁷ Руг. 725.

¹⁸ Руг. 572.

тебя твои члены, она вкладывает для тебя твоё сердце в твоё тело»¹⁹, мы узнаём здесь общее с мифом о расчленении трупа Осириса его братом Сетхом, как нам рассказывает Плутарх. Затем Исида, по мифу, сестра и супруга, собрала для погребения его части.

Хотя в легенде о расчленении Осириса присутствуют идеи и другого плана²⁰, мы все-таки не вправе, вопреки сказанию, делать отсюда вывод о ее влиянии на форму погребения в начальный исторический период, как, например, Питри, обнаруживший в совершенно нетронутых на первый взгляд гробницах неполные скелеты или гробы, в которых голые кости были явно собраны заново и второй раз погребены. Впоследствии, когда выяснилось, что Осирис в древние времена вообще не рассматривался как владыка загробного мира, от мысли о влиянии осирических представлений и вовсе отказались. Все же теория о том, что расчленение трупа имеет ритуальные основы, еще находит своих приверженцев. Уэйнрайт, коллега Питри, сформулировал ее так: «Тело могло подлежать расчленению ввиду того, что для обретения новой жизни недоброму старцу необходимо было быть уничтоженным для чистой и беспорочной жизни в загробном мире с помощью богов»²¹. Но это заключение, основанное на трактовке текстов возрождения в «Текстах пирамид», неверно, так как эти тексты восходят как раз к древнейшим временам. И то, что египтяне пытались сохранить трупы всеми средствами (во всяком случае, элементарные попытки консервации трупов даже простых обывателей датируется еще периодом до конца III династии), свидетельствует против этой точки зрения. Опытные археологи в результате исследований тысяч нетронутых захоронений установили, что намеренное расчленение никогда не практиковалось в Египте в качестве погребального обряда²².

~~~~~  
<sup>19</sup> Руг. 835. О представлениях, связанных с богиней неба см. ниже: с. 152.

<sup>20</sup> См. ниже: с. 229 след.

<sup>21</sup> Petrie W. M. *Fl. Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh*. London, 1912. P. 13.

<sup>22</sup> Reisner G. A. *Naga-ed-Der III*. S. 12: «свидетельства тысяч нетронутых могил убедительно доказывают, что расчленение как

В доказательство существования такой практики расчленения приводили и более мистические причины. Видеман утверждал, что повреждения наносились трупам для того, чтобы дух мертвеца не бродил по земле как вампир и не тревожил своих близких. Главное внимание при этом нужно было уделять голове трупа, что доказывают и представления множества народов о вампирах<sup>23</sup>.

При непредвзятом взгляде все эти объяснения оказываются несостоятельными: страх перед мертвецами и их могуществом, достаточно распространенный среди всех народов мира, именно в Египте мало влиял на основные жизненные устои. Напротив, страх перед живыми превосходил страх перед мертвыми<sup>24</sup>. Из текстов явственно следует, что египтянин напряженно размышлял: как сохранить целостность расчлененного тела, и физическое совершенство оставалось главным условием для того, чтобы все действия в заупокойном культе имели смысл. В первую очередь нужно было позаботиться о сохранении головы. Этого достигали необычными мерами, как мы можем судить по данным из некрополей резиденции времен IV династии в Гизе, т. е. того периода, когда практика мумификации трупа еще не достигла высокой ступени. Чтобы предотвратить возможность потери умершим его собственного черепа, в его гробнице помещали резервную голову из камня. Она выполняла те же функции, что и портретные статуи, которые впоследствии, в период расцвета эпохи Старого Царства, располагались в особом помещении для статуй, выполняя роль запасных тел<sup>25</sup>. Голова в представлении египтянина была сосредоточением жизни, отсюда и постоянное подчеркивание значения со-

~~~~~  
погребальный обряд не практиковалось ни в один из периодов египетской». Brunton G., Caton-Tompson G. *Badarian Civilisation*. P. 19 pass.

²³ Wiedemann A. *Das alte Ägypten*. S. 108; ср.: *Die Toten und ihre Reiche im Alten Ägypten*. Leipzig, 1920.

²⁴ Gardiner A. H. *The Attitude of the Ancient Egyptians to the death and the dead*. Cambridge, 1935. P. 17 pass.

²⁵ Junker H. *Giza I*. S. 57 ff.

хранности головы как в «Текстах пирамид», так и в произведениях позднейшей заупокойной литературы, в «Текстах саркофагов» и «Книге мертвых». Множество изречений служат здесь магическими вспомогательными средствами, а древний принадлежност ложа — подголовник, «подушка» древнего египтянина — становится с того времени амулетом, магическим оберегом головы и гарантией ее неотделимости от тела²⁶. И поныне, согласно воззрениям современных египтян, ифрита, живущего в древних изображениях, можно сделать безвредным путем повреждения его головы, особенно носа. Теперь мы понимаем, почему так называемые антропоидные саркофаги позднего периода, т. е. внутренние гробы, копирующие форму человеческого тела, получили развитие с тех пор, как египтяне начали накладывать на лицо препарированного трупа пелены с подобием маски из прочного материала; в эпоху Старого Царства она изготавливалась чаще всего из гипса и повторяла черты лица умершего. Маска позволяла сохранить голову в случае разрушения черепа. Уже в эпоху Среднего Царства на внешнюю сторону головной пелены, которую мы называем маской мумии, наносится особое изречение, находящееся под защитой богов-помощников. Впоследствии оно переносится в 151 главу «Книги мертвых» под заголовком «Изречение для сокрытой головы»²⁷.

Мысль об обезглавливании была для египтянина устрашающей, этого желали врагам на земле и врагам богов, и трудно представить себе, чтобы египтянин обезглавливал умершего члена семьи, противясь его возвращению на землю. Находки неполных скелетов требуют иного объяснения. На основании результатов работ, проводившихся немецкими археологами в некрополях позднего исторического и раннеисторического периодов, резонно предложить естественное объяснение этого феномена разрушительной деятельностью пустынных животных — шакалов и в особенности крыс.

~~~~~  
<sup>26</sup> *Neville Ed. Les amulettes des chevet et de la tête // ÄZ 48. 1911. P. 107 pass.*

<sup>27</sup> См. ниже: с. 332.

Нельзя отвергнуть и вероятность вторичных захоронений, которые совершались в смутную эпоху без оглядки на религиозные предписания — например, если труп был найден много времени спустя после смерти, скажем, уже разложившимся или попорченным животными, или когда приходилось восстанавливать разрушенные кладбища. О том, как в смутные времена разворовывали гробницы, нам рассказывают уже египетские источники периода крушения Старого Царства, а номархи раннего Среднего Царства хвалились тем, что восстанавливали заброшенные и давно ограбленные гробницы своих предшественников<sup>28</sup>. И, так же как и нынешние египтяне, их далекие предки занимались почтенным издревле ремеслом кладбищенских грабителей. Если даже строители не стеснялись посягнуть на гробницы предшествующих времен для добычи строительного материала, то стоит ли удивляться тому, что жадные руки обшаривали гробницы и в поисках драгоценностей<sup>29</sup>.

Увечье допускалось египтянином лишь в отношении попутчиков мертвого — чтобы они не сбежали. К этому примитивному представлению явно восходит обычай изображать женские фигуры, с архаического времени сопровождавшие умершего для возможности родить желанного сына и наследника и развлекать его в загробном мире, без рук и без ног, а животных, с которыми его погребали (например, любимого осла), — без головы. Здесь можно вспомнить, как в древнейшие времена вслед за умершим царем в могилу следовали рабы и служанки, которым наносились увечья, чтобы воспрепятствовать какому-либо их уходу<sup>30</sup>. Рано к ним примыкают и магические представления, возникшие из боязни, что изображения человека или животного могут навредить умершему в гробнице, если сохранить их целостный вид. По тем же причинам, видимо, египтяне уничтожали в первых гробницах Старого Царства (в противоположность архаическому периоду) все образы в шахте гробницы, в том числе и в виде иероглифов; как только надписи в конце

---

<sup>28</sup> См. ниже: с. 322.

<sup>29</sup> См. ниже: с. 199.

<sup>30</sup> *Erman A. Die Religion der Ägypter. Berlin, 1919. S. 262.*

Старого Царства стали наносить на стены внутренних секторов гробницы, в них близ умершего стали уничтожать все знаки опасных зверей — льва, змеи и т. п. Из осторожности и все знаки, относящиеся к образу человека, а позднее и птиц, также рисовали незавершенными. В эпоху Среднего Царства это становится настолько обычным явлением, что избегали подчас любой фигуры, а на саркофагах их заменяли сходными по звучанию безопасными знаками<sup>31</sup>.

По тем же причинам, что и «теорию расчленения», мы должны отвергнуть, как нечто чуждое египтянам, и существование практики сожжения трупа в некрополях тинитских царей — т. е. в так называемой гробнице Менеса в Нагаде и в царских гробницах I династии в Абидосе. Во многих культурах сожжение трупов появляется на более поздней ступени развития; ей предшествовали похороны. В Греции, например, это преследовало цель позволить душе с легкостью покинуть тело, не допустить блуждания его по земле в человеческом обличье, иначе говоря, как можно скорее и наверняка уничтожить телесную оболочку, чтобы душа нашла покой<sup>32</sup>. Итак, здесь налицо противоположное египетскому воззрению необходимость разрушения тела, тогда как в Египте сохранность его — главное условие для дальнейшего.

Точно так, как в Средние века к наказанию через четвертование или сожжение приговаривали ведьм и тяжких преступников, в осирических мистериях при погребении бога «тифоновы» люди, символы его врагов<sup>33</sup>, сжигаются для бесспорнейшего уничтожения; сожжением, как наиболее страшным наказанием, грозит декрет царя Неферхотепа I (XIII династия) тем, кто переступит порог священной территории погребения: «...и если кто-то будет найден внутри этих стел как жреческий сын во время своих занятий, его

---

<sup>31</sup> *Lacau P.* Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires // *ÄZ* 51. 1913. S. 1 ff.

<sup>32</sup> *Rohde E.* *Psyche*. Tübingen, 1912. S. 30.

<sup>33</sup> Манефон у Плутарха (de Iside 73); *Diod.* I, 88; см. ниже: с. 393 след.

должно сжечь»<sup>34</sup>. В связи с этим нам надлежит обсудить вопрос, что же значило для египтян сожжение, если даже, по рассказам Геродота, тело Амасиса по приказу Камбиза было выброшено из его гробницы в Саисе и предано огню.<sup>35</sup>

Совершенно закономерно египтянин боится как потери для близкого после смерти какого-либо члена тела, так, и еще более, что в загробном мире он попадет в огонь. Множество изречений служат тому, чтобы он миновал огонь или вышел из него невредимым. Огонь извергает божественное Око в образе змеи — урея с целью уничтожения врагов, и под жертвой сожжением в Египте подразумевали уничтожение врагов бога — всех без остатка<sup>36</sup>.

В связи со сказанным, следы костров в древнейших царских гробницах можно объяснить разрушительными действиями осквернителей гробниц при ограблении, как предполагал Питри в отношении царских гробниц в Абидосе, и, очевидно, то же самое можно сказать и в отношении сходных с ними гробниц аристократии в архаическом некрополе в Саккаре. Греческий обычай обеспечивать умершего наилучшей долей за гробом через трупосожжение египтянину был совершенно чужд. Лишь в философской «Беседе разочарованного со своей душой» дает о себе знать пессимистическая крамола о завершении земных страданий путем самосожжения.

С другой стороны, уверенность египтян в необходимости сохранения трупа объясняет нам еще раз, почему нужно было его *мумифицировать*. Это лишь продолжение обычая пеленать труп в рогожу или шкуру для защиты от внешних сил, известного еще с доисторических погребений. О первых опытах препарирования трупа имеются свидетельства уже в период II—IV династий. А согласно наблюдениям наиболее опытного знатока египетских мумий,

<sup>34</sup> *Randall-Maciver D.* El Amrah et Abydos. London, 1902. Taf. 29.

<sup>35</sup> *Herod.* III, 16.

<sup>36</sup> *Junker H.* Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit. ÄZ 48, 1911. S. 69 ff.; *Kees H.* Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik // NGAPhK. Göttingen. 1942. S. 71 ff.

английского медика Эллиота Смита, даже в царских погребениях их можно проследить вплоть до времени I династии. Так, находка из частной гробницы в архаическом некрополе в Саккаре, датирующаяся еще периодом II—III династий, удостоверяет, что египтяне целенали конечности по отдельности в бинты, сначала тонкие и легкие, а затем широкие и толстые, и что кожа обрабатывалась натроном<sup>37</sup>. Пустыня с ее естественной способностью консервации являлась, таким образом, для египтян лучшей наставницей. Такое тугое целенание трупа являлось в истинном смысле слова «собираанием и соединением» останков, чего требовали древние заупокойные тексты: процедура естественная, отнюдь не намеренная.

Если после всего сказанного нам потребуется еще какое-либо свидетельство из уст египтянина, то вот обращение к богине покровительнице ткачества, охраняющей у мумии скрепы, в чем удостоверяют «Тексты пирамид»: «Защити голову NN, чтобы она не отделилась, собери скорее кости NN, чтобы они не рассыпались!»<sup>38</sup>.

Сначала египтяне ставили себе целью лишь сохранение костных останков, о чем мы можем судить по остаткам так называемых мумий-скелетов из мастаб знати в Медуме времен Снофру (начало IV династии)<sup>39</sup>; дальнейшее развитие искусства сохранения тела было обязано техническому совершенствованию мастерства бальзамирования и не требовало никаких принципиально новых приемов. В эпоху расцвета Старого Царства живот умершего набивали кусками льняной ткани, пропитанной консервирующей жидкостью. И этот опыт есть свидетельство борьбы со смертью и упорного ее отрицания, столь характерных для понимания существа заупокойных представлений египтян. Из таких же

---

<sup>37</sup> Smith E. Egyptian Mummies // JEA. 1. 1914. P. 192; о средствах мумификации см.: Lucas A. Ancient Egyptian Materials. P. 230 pass.; id. «Cedar»-tree products employed in mummification // JEA. 17, 1931. P. 13 pass.; The use of natron in mummification // JEA. 18, 1932. P. 125 pass. (о натроне).

<sup>38</sup> Пыр. 739a-b.

<sup>39</sup> Junker H. Giza I. S. 53; Sethe K. Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern // SBAW. № 13. Berlin, 1934.

примитивных посылок — из стремления оградить погребенное тело от каких-либо изменений исходит заупокойная жертва. Мумификация еще более укрепляла ту внушительную мощь, которой дышали гробничные постройки, становившиеся тем временем как вечные ценности все более добротными и величественными. И здесь об умершем думают прежде всего как о живом; как и тому, мертвому необходимо жилище. Обычай постройки гробницы-«дома», возникший вначале, по всей видимости, в Нижнем Египте, этой мысли способствовал. Острее всего она отразилась в том, что в пристройках к погребальной камере архаических мастаб в Саккаре оборудовалась даже уборная!<sup>40</sup> И то, что умерший еще в доисторические времена снабжался глиняной моделью дома для жизни по ту сторону<sup>41</sup>, говорит о стремлении насколько возможно ему помочь.

О том, сопровождала ли вначале идея загробного мира элементарное человеческое желание сохранить для умершего в гробнице то, что было при жизни, можно судить — до появления письменных свидетельств заупокойной литературы — главным образом, исходя из принципа ориентации тела и по древнейшим ритуальным текстам. Почти повсюду в Нильской долине гробница ориентировалась с большей или меньшей точностью по течению реки, т. е., преимущественно, с севера на юг<sup>42</sup>. Тела же умерших, похороненные в «скрюченной» позе в староверхнеегипетском культурном слое района Таса — Бадари, лежат преимущественно на левом боку головой на юг (74—86%), и лишь малая их часть (14—26%) — головой на север и, соответственно, на правом боку. Обе группы ориентированы, таким образом, *лицом на запад* и од-

<sup>40</sup> Quibell J. E. Excavations at Saqqara (1912—14): Archaic mastabas. Le Caire, 1923. P. 13. Taf. 31.

<sup>41</sup> Randall-Maciver D. El Amrah et Abydos. Taf. 10, 1—2 = Schäfer H., Andræ W. Die Kunst des Alten Orients (Propyläen Kunstgeschichte II). Berlin, 1930. S. 173.

<sup>42</sup> Там, где течение Нила отклоняется от своего основного направления, например близ Гермонта, вследствие этого проявляются и отклонения от принципов ориентации: Mond, Myers. Cemeteries of Armant I. 1937. S. 10. Taf. 12.



повременно на Нильскую долину, т. е. направление взгляда казалось более важным, чем сохранение единства ориентации при трупоположении<sup>43</sup>.

В дальнейшем, в эпоху ранней Нагады (Амратская культура), представленной преимущественно некрополями вдоль западного берега Нила, становится правилом расположение трупа на левом боку, головой на юг, *лицом на запад* и сохраняется до начала исторической эпохи<sup>44</sup>, когда, видимо, вследствие иноземных влияний, наступает период неопределенности, который постепенно сменяется утверждением ориентации *лицом на восток* и головой на север<sup>45</sup>. В Верхнем Египте возникает некрополь Эль-Амра южнее Абидоса, который обычно считается для своего времени образцовым и, в какой-то степени, исключительным, так как там тела умерших лежат преимущественно на правом боку и ориентированы головой на юг, т. е. *лицом на восток*, к долине Нила<sup>46</sup>. Лишь в поздних культурных слоях некрополя в Эль-Амра последовательно выдерживается *западная ориентация*, типичная для некрополей всего доисторического Египта включая Нубию (вне зависимости от того, на восточном или на западном берегу они располагаются). Некрополи западного берега имели географическое преимущество, и вопрос о том, не является ли это следствием стремления египтян хоронить умерших *лицом* к поселениям, мы обсуждать здесь не будем. Во всяком случае, справедлива версия, что в древние времена сохранение единого обычая трупоположения подчинено стремлению установить определенный порядок. Обращаясь к египетским заупокойным текстам, мы видим, что «прекрасный Запад» — это

---

<sup>43</sup> Brunton G., Caton-Tompson G. Badarian Civilisation. P. 19; по Таса см.: Brunton G.. Mostagedda and the Tasian culture. London, 1937, а также: Vandier J. Manuel d'archeologie egyptienne. I. P. 168.

<sup>44</sup> Обзор см.: Mace в кн.: Reisner G. A.. The early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dêr. Pt. I. Leipzig, 1908. S. 88; Naga-ed-Dêr II. P. 31—32 pass.; Scharff A. Abusir el-Meleq. Archæologische Ergebnisse // MDOG. 49. 1926. S. 74.

<sup>45</sup> Brunton G. Qau and Badari I. P. 15.

<sup>46</sup> Randall-Maciver D. El Amrah et Abydos. P. 14.

цель погребения. Так значит, уже доисторический человек культур Бадари и Нагады носил в душе смутное представление, что за пределами зоны некрополей, на западе, где заходит солнце, существует царство мертвых?

Теперь сему противостоит другой обычай, пришедший явно с севера. Носители почти синхронной с Бадари культуры Меримде на краю Западной Дельты, ниже Летополя (т. е. в области, пограничной с Ливией) предпочитали хоронить своих умерших на правом боку, лицом к северо-востоку или к востоку. Открывший эту культуру Г. Юнкер склонялся к мысли, что данный обычай можно объяснить стремлением ориентировать умерших лицом к близлежащим поселениям<sup>47</sup>. Но подобная ориентация с правосторонним расположением тела головой на север и *лицом на восток*, вновь появляется в явно несколько более позднем некрополе близ Гелиополя, что едва ли можно объяснить причинами, изложенными Г. Юнкером<sup>48</sup>. Единственное, что мы можем сказать: обычай хоронить умершего лицом на восток проник из этих мест в конце доисторического периода сначала в районы Среднего Египта к югу от Мемфиса, но главенствовал прежде всего в царских некрополях Старого Царства в окрестностях Мемфиса от Медума и Дахшура на юге до Абу Роаша на севере, откуда уже стал оказывать влияние на верхнеегипетскую провинцию, где существовал обычай иной ориентации трупов при захоронении<sup>49</sup>.

В то время как в некрополе Туры, расположенном на восточном берегу Нила в мемфисском регионе и датирующемся с конца доисторической эпохи до тинитского времени (I династия), ориентация

---

<sup>47</sup> Junker H. Vorbericht Merimde. S. 50–51; 1931–1932. S. 57; 1933. S. 75–76.

<sup>48</sup> Раскопки Дебона (Debono F. La nécropole prédynastique d'Héliopolis (Fouilles de 1950) // ASAE 52, 1954. P. 628. Taf. 2–3.

<sup>49</sup> То, что именно в верхнеегипетской пограничной области эта тенденция развивалась непрерывно, доказывается новыми находками в доисторическом поселении у Эль-Омари (близ Хелуана). Тело

лицом на восток и головой на север преобладает почти в 53,4% случаев<sup>50</sup>, а в некрополе того же времени на западном берегу в Тархане к югу от Мемфиса еще на уровне 60—67% случаев господствует западная ориентация<sup>51</sup>, в некрополе периода поздней Нагады в Герзе (западный берег Нила) южнее Мемфиса это соотношение выравнивается до 50%<sup>52</sup>. Но впоследствии устои мемфисских столичных некрополей с начала III до конца V династии оказывали столь сильное влияние на расположенный поблизости Кафр Аммар (на западном берегу Нила), что там восточная ориентация уже господствует в пределах 86% случаев<sup>53</sup>. И даже в Фиваиде, например в Нага эд-Дэйр, провинциальном некрополе, принадлежавшем людям отнюдь не из слоя дворцового чиновничества, число погребений с ориентацией на восток в период с V по VI династию достигает почти 82,8%, причем этот обычай утверждался постепенно,

~~~~~  
в этих погребениях ориентировано головой на юг, ногами на север, лицом на запад, как и в староверхнеегипетских некрополях. Дебон в своем предварительном отчете о раскопках (*Debono F. Hérouan: El Omari; fouilles du Service des Antiquités (1943—1944). Chronique d'Égypte 21, 1946. P. 50 pass.*) датирует находки периодом между Меримде и Маади. То же самое выявляется по находкам в некрополе, примыкающем к большому крестьянскому поселению в Маади. Однако во втором некрополе в Хелуане (Эль-Омари) превалирует ориентация тел в «скрюченной» позе головой на север и лицом на восток (предварительный отчет У. Швейцера: *Schweitzer U. Archäologischer Bericht aus Ägypten. Orientalia 18. 1949. S. 357—359; ср.: Vandier. Op. cit. S. 158, 160*).

⁵⁰ *Junker H. Bericht über die Grabungen der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien auf dem Friedhof in Turah, Winter 1909—1910. (Denkschr. WA 56,1. 1912). S. 27.*

⁵¹ *Petrie W. M. Fl. Tarkhan I. London, 1913). P. 5.*

⁵² *Petrie W. M. Fl. Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh. P. 5.*

⁵³ *Petrie W. M. Fl. Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa. London, 1915. P. 8.*

вытесняя старый, с ориентацией тела лицом на запад, который при IV династии доходил до 51% случаев⁵⁴.

Итак, перемены в том, что касается внешних воздействий и реализации, вполне ясны, но чем они мотивированы?

Есть основание считать, что ко времени господства гелиопольских учений, т. е. никак не позднее конца II династии, когда тинитские цари из верхнеегипетских резиденций переселились в Мемфис, относится появление культа восходящего солнца, почитавшегося в Гелиополе верховным богом⁵⁵. Более чем сомнительно, что специфически гелиопольское толкование восходит к первобытному обычаю, засвидетельствованному еще в Меримде, т. е. был вовсе не чужд в древности и Верхнему Египту в целом. Даже Юнкер, обычно склонный переносить гелиопольское влияние в праисторические времена, не связывает его ни с Меримде, ни с Турой, чего, казалось бы, естественно ожидать как ввиду географической близости, так и по обстоятельствам времени. Однако, Юнкер объяснял это тем, что для Туры переориентация взгляда несущественна, в отличие от жестко соблюдаемого правила укладывать тело на левый бок⁵⁶. Итак, вероятнее всего, теологическая мысль в Гелиополе истолковала древний обычай на свой лад, придав ей, во всяком случае, высокую наступательную активность по отношению к ориентации на запад в Верхнем Египте. Будем считать это типично египетским вариантом адаптации.

Некоторые ритуальные формулы царских заупокойных текстов эпохи пирамид, касающиеся жертвоприношений в гробнице, ориентированы на совершенно примитивные способы захоронения — в песчаной могиле без мумификации или же в саркофаге, форма которого не соответствовала ни нормам тинитского периода, ни, тем более, нормам царских некрополей. Следовательно, этот ритуал мог возникнуть из обычая, по которому умерший лежал в неглубокой яме, на левом боку, отвернувшись от сына, приближавшего-

⁵⁴ Reisner G. A. Naga-ed-Der III. S. 31; vgl.: S. 24.

⁵⁵ См. ниже: с. 45.

⁵⁶ Junker H. Bericht über die Grabungen ... auf dem Friedhof in Turah. S. 27.

ся с жертвоприношением в руках со стороны жилища в Нильской долине. Потому сын говорит: «Отец мой, встань со своего левого бока и расположись на правом боку, (лицом) к этой свежей воде, что я принес тебе. Отец мой, встань со своего левого бока и расположись на правом боку, (лицом) к этому теплому хлебу, что я испек для тебя»⁵⁷. «Я твой сын, твой наследник», — добавляет он время от времени. Лежащий в тесном гробу умерший может даже не вставать, ему нужно лишь повернуться! В прочих редакциях изречения вместо этого записано коротко: «Встань; садись», — или нечто подобное. Использовалось и аналогичное заклинание: «Обитатели гробниц, чьи жилища скрыты, уже ведь встали. (Поэтому) проснись, встань! Твоя рука на том, что принадлежит тебе (на жертвоприношениях)»⁵⁸. Этот принцип больше всего соответствует реалиям верхнеегипетских некрополей периода Нагады, где мертвых поворачивали лицом на запад, а также групп погребений в Туре (восточный берег Нила), относящихся к периоду образования единого государства. Да, все понимали, что мертвому неудобно всякий раз при пробуждении поворачиваться для принятия жертвы, но такой порядок имел под собою веские причины. Он объяснялся предпочтительной ориентацией на запад. От нее не хотелось отказываться, хотя кое-где, например в некрополях Таса и Бадари, предпосылки для данной ориентации были иными. Как бы то ни было, канонизацию этого способа погребения в период Нагады только лишь подразумеваемой связью с заходом солнца и светил на западе объяснять рискованно. Все же то, что наблюдения за заходом светил на западном небосклоне в значительной мере способствовали закреплению всякого рода туманных представлений о далекой Стране мертвых или преисподней там, в неведомой западной пустыне не вызывает сомнений⁵⁹. Ибо мысль о Западе как Стране мертвых, как и прежде, подчиняла умы. Так, слово,

~~~~~

<sup>57</sup> Рут. 1002—1003; ср. 730а и выше: с. 16. О ритуале см.: Rusch A. Der Tote im Grabe (altes Opferitual aus den Pyramidentexten) // *ÄZ.* 53, 1917. S. 75 ff.

<sup>58</sup> Рут. Изр. 596.

<sup>59</sup> См. ниже: с. 98 след.

обозначающее «западную (пустыню)» становится прямым синонимом к «преисподней»; в коптском языке оно сохраняется как «аменте» в значении «преисподняя, ад», т. е. языческий потусторонний мир. Так и древнейшие заупокойные молитвы в надписях частных гробниц, появляющиеся спорадически при IV династии и получающие особенно широкое распространение при V династии, называют Запад конечной целью пути. Сначала умершему желают просто «достигнуть Запада»<sup>60</sup>, а потом, при V династии, «быть погребенным в некрополе, в западном нагорье (или «на Западе»), как владыке почтения у великого бога, достигшего прекрасной старости» и «прошествовать (на Запад) прекрасными путями, по которым шествуют почитаемые у великого бога»<sup>61</sup>. В более поздней гробничной формуле пожелание «прошествовать в свою гробницу в некрополе, что в западном нагорье, благодаря своему *Ka* (духу жизни)», также подчеркивает, что путь в гробницу есть конечная цель.

Мертвые часто обозначаются в египетском языке как «обитатели Запада, западные», а древнейший бог мертвых в Абидосе зовется «тот, кто во главе Западных» (Хентииментиу). Он изображался в виде собаки, так как кто это на самом деле — собака, шакал или волк — египтяне не слишком хорошо различали. Этот бог, которого египтяне уже в древние времена изображали, точь-в-точь как Анубиса-пса, расположившимся на штандарте, по условиям жизни больше всех годился на роль владыки мертвых. Он, думалось, живет в пустыне, на краю, где по некрополю рыскают вечером его двойники.

На том же основано и представление о другом боге, *Анубисе*, из того же вида животных; он почитался — это помнили еще греки — инкорпорацией собаки. Его главное культовое место — Средний Египет, в особенности город, потому названный греками Кино-  
~~~~~

⁶⁰ Mariette Aug. Monuments divers recueilles en Égypte et en Nubie. P., 1872. S. 18 (Медум, IV династия).

⁶¹ О появлении этой формулы в Гизе см.: Junker H. Giza II; в Саккаре она становится обычной с периода V династии.

полю, нынешний Эль-Кейс, как раз на западном берегу Нила и довольно далеко от границ пустыни. Два чаще всего встречающихся эпитета Анубиса — «владыка свободной (святой) земли» и «тот, что на своей горе» — указывают на его жизненное пространство: некрополь и то, что вокруг него. В Асьюте, по местопребыванию в пещерах джебеля, около гробниц, его называют «владыкой входа в пещеру»⁶². Анубис — бог, постоянно, в сравнении с другими, взываемый в древнейших из дошедших до нас текстах для обеспечения умершему благого погребения и жертвоприношений; он крепко держит свою роль, хотя позднее другие боги, солнечный Ра и Осирис, оставили его далеко позади. Оттого для Анубиса находится место и в мифе об Осирисе в качестве главного могильщика.

Точно так же из-за принадлежности к семейству собачьих положение бога мертвых приобрел и другой локальный бог Верхнего Египта, «верхнеегипетский шакал» — *Упуаут* (греч. Офосис), чье имя означает «открывающий пути», главное божество Асьюта, Ликонполя греков. В отличие от Анубиса и Хентииментиу, он сохранил индивидуальный характер военного предводителя. Он тот, кто поражает врагов, тот, «кто триумфально завоевывает страны», тот, кто идет впереди Хора-царя, «открывает» ему «пути»⁶³. Вследствие постепенного смешения его образа с прочими «богами-собаками», он почитался вместе с Анубисом в районе Асьюта, затем, ввиду равного положения с Осирисом, введен в круг богов мертвых и стал именно в Абидосе⁶⁴ своего рода *ψυχοπόμπος**. И все-таки он остается в этой сфере случайным пришельцем. Так, в заупокойных молитвах столичных гробниц Старого Царства он отсутствует, а если позднее и появляется, то непременно вместе с Анубисом и Хентииментиу. Он фигурирует и в мифе об Осирисе и, согласно своему назначению при боге-царе,

⁶² Ра-керерет (*r-krr:t*).

⁶³ Kees H. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Leipzig, 1956. S. 27 ff., 191 ff.

⁶⁴ Ibid. S. 325, 335.

* Проводник душ (греч.). — Ред.

становится поборником интересов Осириса. Поэтому греки прямо называют его Македон, будучи уверенными в том, что его животный образ, образ волка⁶⁵, отличен от благожелательного Анубиса. В древнейшие времена, помимо указанных, появляется множество богов-вожатых для мертвых — не только те, чьи житейские условия походили на жизнь их священных животных, но и те, что по топографии культа годились для этой роли. Последнее обстоятельство относится к Сокару, мемфисскому богу плодородия, который еще в древности стал богом мертвых в области нынешней Саккаре в районе Мемфиса: здесь, на границе пустыни, видимо, находилось его культовое место, в пещере поблизости водоема.

Но если Запад считался царством мертвых, так как некрополи важнейших городов располагались на западном берегу реки, не естественно ли было богу, который издавна именовался «владыкой Запада», богу Ха, жившему в оазисах ливийской пустыни и персонафицировавшемуся на письме в не что иное, как «пустыню», заботиться о мертвых, покоившихся в его царстве?

Мы находим его там, где караванные пути ведут в его царство, например в Асьюте, на саркофагах — «владыку Запада, владыку просветленных (т. е. мертвых)»⁶⁶. Теперь понятен религиозный текст, по языку — времени «Текстов пирамид», где бог из *Летополя* появляется в образе — весьма примитивном по способу изображения — судьи загробного царства⁶⁷. Летополь располагался севернее Гизы, близ нынешнего Аусима на западном берегу Нила,

⁶⁵ Диодор. I, 18; ср.: Meyer Ed. Die Entwicklung d. Kulte v. Abydos u. d. sogenannten Schakalsgötter. *ÄZ* 41, 1903. S. 97 ff.; Bissing F. W. v. Zum Wolfs- und Hunde-Gott // RT. 27. 1905. S. 249 ff.

⁶⁶ Саркофаги Гераклеопольского периода, см. напр.: Kamal A. Bey. Fouilles a Deir Dronka et a Assiût (1913—1914) // ASAE. 16, 1916. P. 7; ср. ниже: с. 281.

⁶⁷ Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // *ÄZ* 57. 1922. S. 113; см. ниже: с. 160.

почти напротив Гелиополя. Его божеством являлся сокол, который, согласно своему имени, был «владыкой обоих глаз», соответствовавших, по теологическим представлениям, солнцу и луне. Из-за этого египтяне называли его «старшим Хором»⁶⁸ или «Хором западных стран». Таким образом, на роль владыки мертвых он годился в большей степени, чем, например, «Хор небосклонный» (Хорахти), бог восходящего солнца из Гелиополя или тамошний универсальный бог солнца Ра. Теоретически в связи с этим возникает перспектива обнаружения изменчивого множества богов загробного царства, которые к тому же по происхождению не были односторонне загробными или хтоническими божествами. Но резиденция диктовала свои представления на практике. Так, богу-соколу из Летополя не суждено было стать владыкой мертвых для всех и вся, поскольку на его пути встала более могущественная сила — *солнечный бог Гелиополя*. Установить время его возвышения для оценки заупокойных формул эпохи Старого Царства настолько важно, что здесь нам придется опередить события и заглянуть в периоды более поздние.

Связь с солнцем в Стране запада едва ли совпадает с представлениями древности о жизни после смерти — она слишком далека от сознания простого человека. Но мы все же сможем нащупать путь, если задумаемся: кто же тот анонимный «великий бог», столь часто встречающийся в надписях Старого Царства? В период, когда гелиопольская солнечная теология стала с приходом к власти царей V династии культом государственным, несомненно, господствует официальная точка зрения. В царских «Текстах пирамид» этого времени «бог» или «великий бог» — это бог солнца и только он. Для того, чтобы это понять, достаточно прочесть отрывок вроде: «О Ра, дай свою руку этому Пепи, великий бог, поддержи этого Пепи»⁶⁹. Соответственно, в заупокойных молитвах для сановников, появляющихся с конца V династии, приводится пожелание,

⁶⁸ *Hr šmśw*, ср.: Kees H. Götterglaube. S. 206, 255–257.

⁶⁹ Руг. 1471с, ср. Руг. 760: «Ра, великий бог» и т. д.

«чтобы он (мертвый) поднялся к великому богу», который, бывает, зовется и «владыкой неба»⁷⁰. Кроме того, теперь вместо древней формулы «почтенный у великого бога» пишут зачастую более ясно: «почитаем в здравии у Ра, владыки восхода»⁷¹. Безусловность этой установки дает о себе знать одновременно с нарастающим влиянием царских «Текстов пирамид». Представления о небесном путешествии умершего, о котором они повествуют, чужды народным верованиям о путешествии на Запад, к гробнице среди западных нагорий, протягивающей к умершему руки и принимающей его под свою защиту⁷². Соответственно, в эпоху Среднего Царства мы видим, что, например, в Абидосе в заупокойных молитвах под «богом» подразумевается местный бог, Осирис-Хентииментиу, тот безымянный бог, чьим владением был некрополь (*hrj t ntr*, буквально — «владение бога»)⁷³. Это ясно из формул абидосских стел того времени, где говорится: «Я поместил свое имя у бога, у Осириса-Хентииментиу, владыки вечности, властителя Запада»⁷⁴. Здесь видим: в самостоятельной культовой среде анонимно заявляет о себе старая догма.

В целом толкование, по которому опека над умершим доверяется богу солнца, не соответствует реалистическому мышлению периода до V династии. Царь — тот, от кого избранный ожидал «царской милости»: чести постройки мастабы в царском некрополе, по-

⁷⁰ Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. Paris, 1885. D69; Urk. I. 120; Capart J. *Chambre funéraire de la VI^e dynastie aux musées royaux du Cinquantenaire*. Bruxelles, 1906. Tabl. 5 (P. 21); Petrie W. M. Fl. *Denderah*. London, 1900. Tabl. 1; Davies N. de G. *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi*. Vol. I—II. L., 1902. Tabl. 11.

⁷¹ Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. P. 225, D18, гробница царицы V(?) династии.

⁷² См. ниже: с. 169 след.

⁷³ Gardiner A. H. *The Mansion of Life and Master of King's Largess* / JEA. 24, 1938. P. 244.

⁷⁴ British Museum. *Egyptian Stelæ*. Vol. II. London, 1912. P. 9 (№ 574); ср. P. 19 (№ 569), где положение гробницы обозначается как «та, что под богом» (*hrj ntr*), т. е. в его владении.

гребения в саркофаге, с ложной дверью и, не в последнюю очередь, назначения заупокойной жертвы⁷⁵. В древнейших заупокойных молитвах какая-либо номинация «великого бога» как бога солнца отсутствует. Далее: все гробничные формулы, фиксирующие на входе в гробницу касающееся загробного мира, датируются не ранее, чем V династией. Здесь же нередко присутствуют и ясные варианты формулы «почтенный у царя» рядом с «почтенным у великого бога». Не пренебрегали и представлением себя как «почтенного у своего отца» или «у своего господина»⁷⁶. Например, верховный сановник (везирь) Уашптах говорит о своем путешествии «по прекрасным путям, по которым идут почтенные, как владыки почтения у великого бога, одаренного почтением у своего господина»⁷⁷, а женщина из дворцового гарема, главная танцовщица царя, говорит о себе, как о «почтенной у своего бога каждодневно»⁷⁸. Так же в заупокойных молитвах женщин времен V династии мы встречаем пожелание «быть погребенной на Западе, достигнув прекрасной старости как почитаемая своим супругом»⁷⁹. Как сановник хотел достигнуть почитания у царя в качестве одного из «благородных почтенных, возлюбленных великим богом, владыкой почтения и прекрасной гробницы»⁸⁰, так и жена желала получить то же самое от своего мужа, поскольку он должен был обеспечить ей в соответствии со своим положением при дворе долю привилегированного заупокойного культа. Здесь сохранялся мирской правовой образ видения, и мы можем его рассматривать, без сомнений, как исходную ступень.

⁷⁵ См. ниже: с. 189 след.

⁷⁶ *Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 369. D69.*

⁷⁷ *Ibid. P. 269, D. 38.*

⁷⁸ *Hassan Selim. Excavations at Giza 1930/31 (vol. II), рис. 228; ср. ниже: с. 172.*

⁷⁹ Напр.: *British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. VI. London, 1922. P. 5*, здесь же: «почитаемая своим отцом» (*Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. E4*).

⁸⁰ *Capart J. Une rue de tombeaux à Saqqarah. I. Texte; II. Planches. Bruxelles, 1907. Tabl. 11 (VI династия).*

Если в заупокойных формулах под «великим богом» подразумевается бог солнца Ра, значит, здесь мы имеем дело с переосмыслением или, по меньшей мере, с установкой, изначально вовсе не желательной, следующей параллельно развитию царской идеологии: после того, как великие властители IV династии присвоили себе указанный эпитет «великий бог», цари из нового, гелиопольского рода, заняв трон и основав V династию, передали титул «великий бог» своему отцу, Ра в небесах, а для себя предпочли эпитет «добрый бог»⁸¹. Как только в резиденции стали возводиться солнечные храмы, получившие статус государственных святилищ, а употребление эпитета «сын Ра» по отношению к царю стало правилом, бог солнца становится заодно и владыкой Запада, т. е. столичных некрополей Гизы, Абусира и Саккары. При всем том вера в Анубиса, собаку западной пустыни, как покровителя мертвых, не исчезает: обращения к нему остаются по форме прежними. В столичных гробницах эпохи позднего Старого Царства придавалось большое значение универсальным обязательствам. Так, в Саккаре в начале VI династии часто встречается формула «чтобы мое почтение было возможным и у бога, и у всех людей»⁸². Соответственно, путешествуя по прекрасному пути Запада, египтянин отдавал себя под покровительство «всех богов»⁸³ или «богов, владык Запада»⁸⁴. Он желает стать «почтенным у владык некрополя»⁸⁵ или просто «у всех богов»⁸⁶. Среди всех прочих на первенствующее положение «великого бога» претендовал, конечно, бог солнца.

⁸¹ Kees H. *Götterglaube*. S. 274.

⁸² Urk. I, 201, 204, сходно: 203.

⁸³ Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. P. 149 (C18).

⁸⁴ Murray M. A. *Saqqara Mastabas*. Vol. I. London, 1905. Tabl. 20 (=Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. D1); Hassan Selim. *Excavations at Giza 1930/31* (vol. II). P. 172.

⁸⁵ Firth C. M., Gunn B. *Teti Pyramid Cemeteries*. Vol. II. Le Caire, 1926. Taf. 63,1.

⁸⁶ Mariette Aug. *Op. cit.* P. 133, C11; ср.: «у Анубиса, владыки священной земли, у Осириса, владыки Бусирииса, и всех (прочих) богов». British Museum. *Egyptian Stelæ*. Vol. VI. P. 2 (№718).

В целом все космические божества Египта: земли, неба, воздуха, воды, так же как и персонификации абстрактных понятий, т. е. бог магии, бог суждения, бог познания, обычно не имели локального культа — они ведь являлись продуктами теологической мысли и из-за своей вездесущности не могли быть привязаны к конкретному месту. Конечно, имеют место и разные переходные ступени, как например, в случае с Нилом и его культом у мнимых источников этой реки в Силсиле к югу от Старого Каира. Это меняется, как только локальные боги ассоциировались с космическими силами: например, буря, рождающаяся в пещерах пустыни, с Сетхом, так как там обитало его таинственное животное, или небо — с взлетающим соколом в виду представления о небе как о распростертых крыльях⁸⁷.

Наиболее важный результат связи космической силы с определенным культовым местом — вероятно, форма почитания солнца у алтарей на открытом воздухе: такой, как мы знаем, был в Гелиополе, в солнечном храме Ра. В связи с тем, что солнце почиталось как местное божество именно в Гелиополе, этот город оказывал на египетскую религию огромное влияние. Ведь Гелиополь находился в ближайшем соседстве с областью, где в Мемфисском номе, выбранном правителями Египта из политических соображений после отказа от Тиниса и Иераконполя, с конца II династии располагалась резиденция царей Старого Царства.

Постепенную эволюцию догматики царских имен, ориентированных на фигуру бога Ра, мы можем проследить с начала II и III династий вплоть до ее стремительного подъема при мемфисской IV династии: в теофорных царских именах, таких, как Хефрен, Микерин и др., это проявляется уже достаточно четко и приобретает особую значимость, поскольку в то же время возникает фикция царя, «живого Хора», «сына Ра»⁸⁸. Так готовилась почва

⁸⁷ Kees H. Götterglaube. S. 143 ff.

⁸⁸ Засвидетельствовано со времен Хефрена и Микерина; ср.: Meyer Ed. Geschichte des Altertums. Bd. I, 2. Stuttgart, 1884. § 250; Kees H. Götterglaube. S. 250.

для полного признания солнечного культа государственным с приходом к власти царей V династии. Бог солнца, почитавшийся в солнечных храмах V династии, был синкретическим божеством Гелиополя — Ра-Хорахи (Ра-Хор небосклонный) и изображался с головой сокола и солнечным диском на ней. Этот бог появлялся на восходе солнца, поэтому солнечные храмы были ориентированы на восток.

И теперь, когда культ солнца в Гелиополе начал решительно влиять на близлежащую резиденцию, распространился обычай хоронить умерших лицом не на запад, не на древнюю страну мертвых, а на восток, т. е., соответственно, головой на север, а не на юг; эти изменения правомерно связывать с влиянием гелиопольского учения. Мы обнаружим далее, что наизаветнейшее желание мертвого — встреча солнца на восходе, моление ему, и, видимо, не ошибемся, установив: молитвы и заупокойные формулы, наиболее явственные при Новом Царстве, были вполне действенны в эпоху расцвета Старого Царства.

Итак, расположение умершего лицом на восток давало ему возможность видеть солнце, поэтому на ложной двери гробницы, которая встраивалась в западную стену культового помещения и открывала доступ к обителю мертвых, а также на боковой стенке деревянных саркофагов, изображались глаза. И они помогали мертвому смотреть на восток, откуда приходил жертвователю с дарами — здесь соединены представления старые и новые.

Связь бога солнца с Западом и западными богами несет новые влияния, которые мы обнаруживаем много позже. Например, в изобразительных сценах позднего Нового Царства, проникнутых духом «Книги Амдуат», мы видим, что ладью бога солнца во время путешествия по загробному миру тянут шакалы. Так эти обитатели некрополя, чьи могильные ямы и норы, как считалось, ведут в преисподнюю, становились проводниками бога солнца на Запад⁸⁹.

Мы не знаем, существовало ли в древнейших гробницах Верхнего Египта особое культовое место, например алтарь, если не считать

⁸⁹ *Lanzone R. V. Dizionario di mitologiægizia. Torino, 1881. Табл. 256, 382; Schott S. D. blutrünstige Keltergerät // ÄZ. 74, 1939. Taf. 6.*

песчаного холмика, обложенного камнями, который являлся его надземной частью гробницы⁹⁰. Древнейшим «алтарями» являются лишь небольшие стелы самой простой формы, где написаны только имя и титул умершего. Таковые сохранились до наших дней главным образом в царских некрополях I династии в Абидосе. Гробница как таковая предназначалась, скорее всего, для заупокойных жертв. Перед могильным холмом стелилась циновка, на нее ставили хлеб и брызгали водой. В праздничные дни умершему могли подносить и что-нибудь особенное, например праздничный пирог. Забота об этом в первую очередь ложилась на плечи старшего сына, главного наследника отцовского имущества. Поэтому в гробницах Старого Царства мы нередко встречаем указания на то, что гробница или части ее убранства, прежде всего ложная дверь и статуи, были пожалованы сыном своим родителям⁹¹. «Я похоронил своего отца, я устроил ему похороны на прекрасном Западе, умастив его дворцовым маслом и закутав в пелены Дома жизни. Я украсил его гробницу и установил его статуи, как прилежный наследник, любимый своим отцом, который похоронил его и занят заботой о нем»⁹². Пиетета такого рода можно ожидать, главным образом, со стороны состоятельного сына по отношению к малоимущим родителям⁹³, так как высокие сановники Старого Царства хвалились оказанием услуг бедным или бездетным⁹⁴: «Я сколотил паром для перевозки мертвого, не имевшего ладьи, я хоронил того, кто не имел сына». Проявлять такую милость и щедрость, видимо, диктовали богатым законы жизни. Цель — помочь мертвому участвовать в жизни и ее

⁹⁰ Reisner G. A. Development of the Egyptian tomb. P. 238; ср.: Naga-ed-Der II. P. 9 pass. О могиле в форме холма или в форме жилища как возможных древнейших ее формах см.: Rieke H. Bemerkungen z. ägyptischen Baukunst d. Alten Reichs I. Zürich; Kairo, 1944.

⁹¹ Urk. I, 8, 9, 15, 32, 34 и др. Обратный случай: Urk. I, 331.

⁹² Urk. I, 267 (=Petrie W. M. Fl. Athribis. London, 1903. Taf. 6,10, ранний Гераклеопольский период); ср.: Urk. I, 164, 2—3.

⁹³ Ср.: Junker H. Giza V. S. 146.

⁹⁴ Capart J. Une rue de tombeaux. Tabl. 11, 17 (период VI династии) = Urk. I, 190, 3—4; 201, 2—3; ср. ниже: с. 324.

радостях; мысль, что мертвый — в гробнице да и где бы то ни было за гробом — испытывает голод и жажду, беспокоила египтян во все времена.

В этом нуждается, по «Текстам пирамид», даже обожествленный царь на небесах. Вот что говорится, например, в обращении к разным богам: «Он ест от того, что вы едите, он пьет от того, что вы пьете, он питается тем, чем вы питаетесь»; или: «Его жертвенная трапеза — среди вас, боги, его вода — это вино, как и у Ра»; или магическое заклинание-оберег: «NN не испытает голода, он не примет его; его не коснется жажда, он не примет ее»⁹⁵. Он предохранен и от наихудшей судьбы, какую может представить себе египтянин: вынужденно есть свой кал и пить свою мочу. Напротив, «он возьмет свою долю из закромов великого бога, он облачится в то, что не истлевет»; «если Ра вкушает, то дает и ему, если Ра пьет, то он дает и ему; он спит здоровым сном целыми днями <...> сегодня ему лучше, чем вчера»⁹⁶. Мы видим, что эти представления возникли из примитивных воззрений, тем путем, каким шли писцы эпохи пирамид, используя элементы повседневных заупокойных верований. Как бы то ни было, жизнь мертвого поначалу должна оставаться такой, какой была на земле, и сколь настойчив простой египтянин в своей вере сохранить покойного среди живых, свидетельствуют правовые установки между умершим и его потомками. Вследствие того, что египтянин учреждает заупокойный культ еще при жизни, назначает детей заупокойными жрецами и завещанием обеспечивает себе земные поставки, он остается участником каждодневных событий. Так, в одном ритуальном тексте сын говорит, обернувшись как положено к покойному отцу: «Подними взгляд и узри то, что я сделал для тебя; я твой сын, я твой наследник; я посеял для тебя эммер и возделал поле под ячмень, ячмень для твоей жертвы в праздник Уаг, эммер для твоей жертвы в праздник Нового года»⁹⁷.

Документы, содержащие установления таких завещаний, утвержденных навечно в форме договоров с наследником или же с неназванными жрецами заупокойного культа, сохранились в надписях гробниц Старого Царства. Основатель культа угрожает мстью

⁹⁵ Рут. 130—131. ⁹⁶ Рут. 123, 122. ⁹⁷ Рут. 1879—1880.

преступающим установления: «Всякого мужа, кто (их) нарушит, с тем я буду судиться»⁹⁸; более того: «Бог, он будет судить»⁹⁹, — гласит надпись в конце угрозы. Примечательно, что при этом используется одна и та же формулировка, избегающая назвать имя судьи и место, где суд состоится — дабы читающий понял, что угроза касается всех, в том числе и его: «Если какой-нибудь муж сделает что-то против этой гробницы, которую я создал, чтобы быть почтенным у своего господина, то я буду судиться с ним в месте, где судят»¹⁰⁰. Значит, это может происходить в любом месте и судом любого бога. Читающий мог подразумевать при этом, скорее всего, суд царя, «бога» на земле, так как царь всегда являлся для египтян и «владыкой, что спасает на Западе»¹⁰¹. Теолог эпохи расцвета Старого Царства обращается к «великому богу» своего времени — богу солнца Ра, произнося¹⁰²: «Я буду судиться с ним через великого бога», а мемфисец подразумевает под «великим богом, владыкой Запада» и Птаха-Сокара или, с конца V династии, Осириса¹⁰³.

Все ритуалы были рассчитаны на погребение в родной земле. Захоронением на чужбине египтянин был бы исключен из того мира, который гарантировал ему дальнейшую жизнь, пусть даже в иной ее форме¹⁰⁴. Сей печальной участи можно было избежать, если труп отсылался на родину — и это входило в обязанности сына!¹⁰⁵

⁹⁸ Urk. I, 30 (Техне), ср. 87, 198.

⁹⁹ Urk. I, 23 (Гиза, время V—VI династий); ср.: Urk. I, 226.

¹⁰⁰ Urk. I, 35, 49, 58 (время V династии); ср.: Urk. I, 14.

¹⁰¹ История Синухе, B214 (время XII династии).

¹⁰² Urk. I, 51, 71—73 и др.; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 274.

¹⁰³ Ср.: Urk. I, 256; см. ниже: с. 172, 249.

¹⁰⁴ «Нельзя получить доступ к жизни по ту сторону смерти на чужбине» (Ratschow C. H. Magie und Religion. Lpz., 1947. S. 56).

¹⁰⁵ Urk. I, 135 (время VI династии); ср. известное место из письма царя Сенусерта I своему придворному Синухе, бежавшему в Азию (Erman A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923. S. 50) и пожелание мертвому (Urk. IV, 985, времени XVIII династии): «Пока вы будете чтить своих богов, вы не будете испытывать ужас перед чужбиной, ибо похоронят вас в ваших гробницах».

Итак, учреждение заупокойного культа обеспечивало умершему дальнейшую жизнь, чему соответствует и содержание изображительных сцен, размещавшихся в доступных частях гробниц: насколько мы можем судить, эта традиция прослеживается начиная с III династии. Мертвый в этих сценах реален, перед ним, как и при жизни, разворачивается шаг за шагом вся земная повседневность, от рыбной ловли и охоты на болотных птиц, сельскохозяйственных работ, пахоты и жатвы, до шествия подносителей даров — ведь он и после смерти владелец заупокойного хозяйства; все это служит красноречивой иллюстрацией к словам, адресуемым в древнем ритуале сыном отцу: «Взгляни и увидишь то, что я сделал для тебя ... я посеял для тебя эммер и возделал поле под ячмень».

Сюда же можно добавить и ряд иных соображений. Вместе с провиантом, который подносился умершему, в состав даров включались и вещи, которые он любил и ценил при жизни: драгоценности, дощечка и палочка для подкрашивания век, душистые масла, а также оружие и приспособления для охоты, фигурки домашних животных: коров, собак или обезьян, шашки для проведения досуга, фигурки для его гарема из глины или слоновой кости, модель ладьи для водных путешествий и даже модель земного дома. Здесь опять образ несложен: в чем нуждался человек, наверняка понадобится ему и по ту сторону дней, в ином мире.

В ином мире? Вот тут-то и возникает великое, неразрешимое противоречие. Ведь место проведения заупокойного культа на земле, это гробница, она осязаемая и зрима, и поэтому скромный холмик, насыпавшийся прежде для жертвенных даров, необходимо заменить на что-то вроде ложной двери в форме стелы. Перед ней — жертвенник из камня. Здесь мертвый сможет выходить навстречу. Но он — и это было всегда — воспринимается живыми как спящий, ему необходима помощь при выходе из жилища и постоянная поддержка в быту. Устанавливая статуи умершего в гробнице для его сохранности, изображая его на ложной двери за жертвенным, полным яств, столом, с молитвой принося ему еду и питье для реальной трапезы, впоследствии начинают распространять это на все, что приносило ему в жизни радость и удовлетворение, с чем не

хотелось расставаться и после культового погребения. Так в покоех смерти возникают разнообразнейшие житейские картины. То, что это определяет непрекращающееся развитие искусства, а гробница и ее культовые пространства становятся памятником мертвому и его признанному положению — есть следствие, которое естественным образом вскоре обретает самодовлеющий характер. Это происходит уже в эпоху Старого Царства. В конце V династии, а в царских храмах еще раньше мы встречаем и картины, по жанру исторические: завоевание города (в вельможной гробнице в Дешаше), крупная заморская экспедиция (в заупокойном храме Сахура) и т. п. Таким образом, помещения, предназначенные для культа умершего, как и храм царя, становятся «выставочным залом». Все это, как и прежде, налагает обязанности на потомков умершего, заботящихся о его благословенной участи за гробом.

Представление о том, что умерший живет в гробнице, утвердилось еще с древнейших времен и пережило века. Так же, как бог живет в храме, мертвый живет в гробнице — своим культовым местом. Благодаря этому уже в эпоху Раннего Царства саркофаг по своему оформлению напоминал жилище. В эпоху Старого Царства для особенно богато украшенных каменных саркофагов предпочитали орнаментику в форме домов или хотя бы, отказавшись от общепринятых декоративных, ложные двери.

Итак, в заупокойных формулах частных гробниц Старого Царства гробница на Западе становится условием конечного и постоянного признания у «бога», как до этого — у бога-царя на земле. И египтянин не видел никакого противоречия в том, что при этом ускользала надежда на существование рядом с всемогущим богом солнца, ведь на Западе он находит свой покой. Надо полагать, что наряду с этими, пожалуй, слишком рассудительными представлениями о загробном бытии, которые можно выявить из текста заупокойных молитв, в народе бытовали и другие, расходившиеся с такими простыми решениями. События, связанные со смертью, были настолько убедительны, что подчиняли себе все суеверия и мистические спекуляции.

Мертвый, уложенный на циновку или же завернутый в бесчисленные пелены, конечно, нуждался в магической помощи для

получения пищи, так же как и в том, чтобы сын пробудил его ото сна. Для этого использовалось то же средство, что и для «оживления» статуй богов, посвящаемых храму, или статуй умершего, воспроизводивших форму его тела, чтобы они служили ему, как служило тело. Прикасаясь к устам и глазам — важнейшим источникам жизни — магическими инструментами, а именно крюком и резцом, созданными по образцам орудий труда ремесленников, египтяне произносили формулы «отверзания уст» (см. ил. 1). Эти изречения стали постоянными атрибутами ритуала, предшествовавшего передаче жертвенных продуктов. Их же произносили и в день погребения мумии умершего, чтобы придать ему сил для принятия продуктов. Это изречение называется «исполнение (ритуала) отверзания уст». В основе своей это магия оживления, цель которой — полная реанимация. Она позволяла сделать то, что сам руководитель цеха скульпторов, носивший многозначительный эпитет «оживляющий», не был в состоянии сделать — наделить творение *жизненной силой*.

Предполагалось, что она активизировала силы, покинувшие человека в связи со смертью. Заменить их можно было только магическими средствами, с помощью древних богов загробного царства, в частности Анубиса, слава которого как бога-бальзамировщика с течением времени все более возрастала. Другой бог — Птах Мемфисский — был покровителем ремесленников, так как его город в эпоху Старого Царства слыл столичной школой скульпторов. В его мастерской, «золотом доме», изготавливались и гробничные статуи, которые затем оживляли посредством магии «отверзания уст»¹⁰⁶. Формировались представления, что с такой поддержкой мертвый приобретает высшую духовную власть и становится после этой процедуры более могущественным, чем был при жизни. Изготовленная с соблюдением всех ритуалов мумия начинает выдвигаться в круг сил, наделенных божественной мощью, каковой владел и культовый образ бога, изготовленный посредством тех же самых ритуалов. Образцом служил пример царя.

¹⁰⁶ Coffintexts I, spell 62 (Lacau. TR №22).

III. ВЕЧНЫЕ СИЛЫ В БОГАХ И ЛЮДЯХ

В огромном многообразии фигур и образов египтянин чувствовал присутствие сверхъестественных сил; все, что простому человеку казалось необъяснимым или покрытым тайной, он населял духами. Так, в одиноких деревьях на краю пустыни обитало божество, а в камнях причудливых форм, как, например, в храмовом комплексе в Гелиополе, фигуры из животного мира, наделенные от природы столь же великими силами, как и человек и поэтому человеком почитаемые; они, казалось ему, обладают высшим разумом, инстинктом в нашем нынешнем понимании. Среди них были и недобрые силы, которых человек особенно боялся по ночам: они прокрадывались во мраке в его дом, неся с собою болезни и смерть — ведь и она тоже была порождением этих сил. Разумеется, он думал, что это блуждает по земле усопший. Эту мысль подкрепляли и сны. Такое поверье бытует у всех народов, не миновало оно и египтян. Согласно сборнику изречений, известному под названием «Магические формулы для матери и ребенка» и датируемому по стилю эпохой Среднего Царства, те, что заходят в сумерках в дом и приносят болезни — не что иное как мертвецы. Маг говорит: берегитесь, не то я сорву с вас (мумий) пелены, разрушу гробницы и украду ваши жертвенные дары¹. А в магическом

¹ *Erman A. Zaubersprüche für Mutter und Kind: aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums. Berlin, 1901. S. 8,3 ff.*

медицинском сочинении в качестве самого подходящего лекарства от глазной болезни предлагается прогнать «бога недуга, богиню недуга, противника и противницу, мертвого и мертвую, врага и врагиню», которые насылают болезнь на глаза². Такие советы нередки в заупокойной литературе, когда речь идет о демонах, о непреодолимом страхе перед преследованиями со стороны всевозможных врагов в этом мире и за его пределами. Поэтому и «Книга мертвых» содержит обращение к богам хранить «просветленного» и изгнать тени «мертвого и мертвых, что желают причинить мне зло»³. Томимый суеверным страхом перед преследованиями мстительного мертвеца, в эпоху Нового Царства некий вдовец написал случайно дошедшее до нас письмо своей покойной жене, где заклинает ее оставить его в покое, напоминая ей о своих прежних заботах и угрожая возможным судом богов⁴. В редчайших случаях такое случалось, и иногда вело за собой тягчайшие последствия: так, например, правитель духовного княжества в Фивах во время XXI династии выхлопотал у своего высочайшего покровителя Амона, царя богов, указ, по которому покойная жена, царская дочь Несхонс должна быть заколдована, чтобы не сократить до времени срок его жизни и жизни других, чтобы не сделала ему ничего дурного, сама или с помощью какого-либо бога, богини, духа (умершего), но воздавала бы вдовцу, пока он жив, только добром, чтобы он жил долго и в полном здравии и силах, как и его жены, дети, братья и т. п. Такова главная, в высшей степени эгоистическая, цель указа, в котором князь будто печется о душевном благополучии Несхонс⁵. Что такие свидетельства довольно часто встречаются в документах поздних эпох объясняется преследованием народных верований в древние време-

² Wreszinski W. Die Medizin der alten Ägypter. Leipzig, 1909—1913. Bd. 1—3. (Medizinisches Papyrus London. S. 7,4-5).

³ Tb. Kap. 92, 10.

⁴ Maspero G. Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. I. P., 1893. P. 145 pass.; cp.: Erman A. Religion der Ägypter. S. 240—241.

⁵ Spiegelberg W. W. D. wahre Motiv d. zugunsten d. Prinzessin Nes-Chons erlassenen Dekretes des Gottes Amon // ÄZ. 57. 1922. S. 149 ff.

на со стороны официальной религии; правда, разного рода суеверия позднее были выявлены и потеряли свои позиции.

Как бы то ни было, необходимость фактического признания свободного перемещения мертвого за пределами гроба была вынужденной, воспринимаемой во всяком случае со смешанными чувствами, иногда и с откровенным страхом. В этом ему помогали особые жизненные силы, которые формировала та неотъемлемая сущность, что присутствует в богах, людях и животных, как и вообще во всем, что может скрывать в себе такие силы, и тем отличается от всего, что их лишено. При этом, надо полагать, граница между неодушевленной материей и носителями этих сил может пролегать совсем не там, где мы ее себе представляем.

На ранней стадии формирования этих представлений египтянин обращался, конечно, к земным средствам выражения. Считая себя прежде всего частью окружающего мира, он всегда оставался настоящим земледельцем. Поэтому самым явственным образом сила природы открылась восприятию египтянина в *царстве животных*. В связи с этим не удивительно, что народ, для которого культ животных имел основополагающее значение, искал в царстве животных и образы для выражения представлений о душевных силах. Египтянин подразделил все их воплощения согласно своим познаниям о многообразии понятий и символов божественной мощи и власти. Некоторые из них были очерчены более или менее ясно, именно о них чаще всего и повествуют тексты. От остальных же почти ничего не осталось, кроме разве что имени и формального выражения, т. е. всего лишь слова, записанного иероглифами.

Так, например, бессмертная душа в образе *птицы* с самого начала получила воплощение в двух формах⁶. Одна, ставшая наиболее популярной, по имени *Ба*, которое мы обычно переводим как «душа», была еще грекам известна под именем *баи*⁷. Ее

⁶ О проблеме в целом ср.: Kees H. Götterglaube. S. 46 ff; особенности: Otto E. Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter // ÄZ. 77. 1942. S. 78 ff.

⁷ Horapollo, Hieroglyphica I, 7.

отличительный признак, который подчеркивали, во всяком случае на поздних изображениях, — это нагрудное оперение. Другой образ — ибис в одной из своих разновидностей (*ibis comata*), которого можно узнать по лучевидному хохолку. Его имя *Ах* мы переводим обычно как «дух» или «просветленный». Последнее значение рано превратилось в понятие с неясным смыслом. Возможно, из-за необычайно яркого оперения этой птицы ее имя, означающее, собственно, «светящаяся» (*аху*), связывалось с египетской лексической основой *ах* «светиться, излучать», которая входит и в слово «светлая (страна)», обозначавшее линию горизонта, из-за которой восходят светила, в частности, солнце. Произведения древнейшей религиозной литературы, в особенности «Тексты пирамид», даже великих богов включают в понятие *Ах*. Это говорит о том, что принятое для обозначения блаженного умершего понятие являлось суженным значением уже существовавшего. Оно могло возникнуть благодаря поверью, согласно которому умерший был воплощением яркой птицы.

Представление о мертвом в образе хохлатого ибиса, именем которого его называли, — несомненно, одно из древнейших известных нам. Уже в эпоху Старого Царства встречается архаический титул жреца заупокойного культа, буквальное значение которого — «обнимающий *Ах* (т. е. просветленный образ умершего)». Он часто встречается в источниках времен правления тинитских царей. *Ах* как термин для обозначения мертвого, наделенного божественной силой, из-за чего его называли «божественным просветленным», применялся во все эпохи⁸, пока, наконец, в коптском языке, уже в христианское время, он не превратился в обозначение «одержимого» нечистой силой. В царских «Текстах

⁸ Соответствие «*Ах*» = «умерший» регулярно отмечено в письмах мертвым Среднего Царства (*Gardiner A. H., Sethe K. Egyptian Letters to the Dead. London, 1928.*); см. также: *Coffintexts* I. 86, 137, сходно 142: «В его образе божественного просветленного (*3ḥ ntrj*)»; то же самое понятие употребляется в других изречениях «Текстов саркофагов» (*Coffintexts* I. 112, 162); ср. ниже: с. 343, 417.

пирамид» встречается сходное, а значит, и общепринятое представление: «Ах — на небо, тело — в землю», в чем отражается мистерия возвышенного существования умершего. Кроме того, при вознесении на небеса, о чем мы еще будем говорить, касаясь представлений о *Ка*, умерший «идет к своему Ах»⁹. Соответствующим образом и обе эннеады богов приветствуют идущего к ним царя, после того, как он переправился через водоем и пересек Дат, следующими словами: «Вот идет тот, кто нашел свой дух (Ах)!»¹⁰. Между богом-царем и людьми в этом отношении не видно строгого разграничения. Ритуальным действием, «превращавшим» мертвого в Ах¹¹, стало искусство предохранения мертвого тела от разложения, в последующие времена также мумификация. Оно было достоянием «пустынного шакала» — Анубиса, передавшего его затем своему заместителю, особому жрецу, который с этой целью зачитывал при поддержке жреца-чтеца изречения магического плана, известные под названием «просветлений»¹². Они давали объекту ритуала (т. е. тому, кому было адресовано прочтение, будь то умерший, бог или же культовый предмет) высшую силу «просветления»¹³, которую ее владельцы ревностно охраняли, дабы какой-нибудь супостат, в первую очередь, волшебник, не захотел присвоить ее себе. Владение *Ка*, знатностью, могуществом, магией наряду с «просветлением» становится, таким образом, зачастую самой заветной целью¹⁴.

Но со временем материалистическое представление о хохлатом ибисе как инкарнации носителя божественной силы и блуждающей «души» поблекло и превратилось в нечто идеальное,

⁹ Руг. 472.

¹⁰ Руг. 1676с (№ 709 + 41).

¹¹ Термин *š3ḫ*.

¹² Термин *š3ḫw*; подробнее см.: с. 181 след., 355.

¹³ Термин *šḫw*.

¹⁴ Термины *k3w*, *š3ḫ*, *wšrw*, *ḫk3w* наряду с *šḫw* употребляются в «Текстах саркофагов» (Coffintexts I. 401–402); см. ниже, с. 343–346.

одохотворенное. Вероятно, это случилось уже в эпоху царей строителей пирамид.

Несравненно более жизнеспособным оказалось другое представление — о «душе» как духе, о так называемом *Ба*. Так же, как и *Ах*, он изображался в виде птицы, обладавшей особой духовной силой, присущей и богам. Ведь состояние «обращения в *Ба*» (одохотворения) египтяне переносили и на богов. Поэтому нет никакого противоречия в том, что древние религиозные тексты называют богов и *Ба*, и *Ах*. Так, различные по облику, но составляющие единое сообщество боги из круга одного культового места назывались его «душами». Объединения богов такого плана засвидетельствованы для древних столиц Египта — Иераконполя (Нехена) и Буто (Пэ), для Гелиополя и Гермополя (Шмуна) — города Тота в Среднем Египте, одном из древнейших и знаменитейших культовых мест. *Ба* здесь стало общим понятием, обозначавшим божественную сущность, ведь эти «души» могли принимать самые разнообразные формы. Некоторым богам, а теоретически, вероятно, всем, могло быть даже присуще множество *Ба*; это подчеркивало их безграничную божественную мощь. Так, у бога Ра, как владыки мира, засвидетельствовано (правда, систематически — лишь в поздних источниках) семь *Ба*, а семерка — одно из священных чисел великого множества. От божества это было перенесено и на царя. Имя «Божественный душами», которое приводится царским списком из Саккары уже в линии тинитских царей¹⁵, одно из самых первых свидетельств этого. Ведь царь всегда объявлялся живым богом на земле!

Еще в языке «Текстов пирамид» можно установить некоторое размывание понятия — абстрактное собирательное понятие *Бау* («одохотворенность») выступает в значении, которое мы можем передать примерно как «мощь» или «слава, известность». Впоследствии оно употреблялось даже для обозначения карательной

¹⁵ *Ntrj-b3w* = Убиентес в списке Манефона (I династия)? Аналогичное имя (имя Хора) царя засвидетельствовано для царя VIII династии.

или мстительной силы божества, например, свирепой богини Сохмет¹⁶.

Поэтому царю качество «просветленности» было присуще как богу еще при его жизни. В этом смысле следует понимать и изречения «Текстов пирамид», которые снабжают царя, вступающего в пределы загробного мира, охранительными силами, как если бы каждая отдельно поименованная сила увеличивала его шансы на вечное бытие¹⁷. Когда при восхождении на небо «его мощь (*бау*) над ним, его почтение рядом с ним, его магическая сила перед ним»¹⁸, это значит, что он защищен и охраняем со всех сторон. Теми же причинами было продиктовано и желание, чтобы Хорахти принял из уст двух эннеад «мощь» (*бау*), т. е. славу и «честь» новоприбывшего на небеса¹⁹.

При этом данное понятие в его вторичном смысле еще не имеет никакого отношения к собственно *заупокойным* верованиям; это определено не та форма бытия, которая была бы возможна в загробном мире. Но включение ее в «Текстах пирамид» в сферу загробных потребностей царя становится исходным пунктом для идейного переворота в сторону своеобразной и зачастую почти непостижимой для нас двойственности, переворота внутренне противоречивого, хотя это, конечно, вряд ли осознавалось таковым при египетском образе мышления.

Древнейшие гробничные тексты ничего не сообщают по поводу существования *Ба* у обычного человека. Только в период, следовавший за крушением эпохи Старого Царства, т. е. вместе с началом демократизации заупокойных представлений, проблема

¹⁶ Urk. IV, 480 (антоним «блага»). Формулы проклятия на стелах Позднего Царства приведены в кн.: *Sottas H. La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte: avec le recueil des formules d'imprécation.* Paris, 1913. P. 153, 161, 163.

¹⁷ *Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion.* S. 261 ff. (О «множестве душ»).

¹⁸ Рут. 477; vgl. 2010 ff.

¹⁹ Рут. 1449.

присутствия *Ба* у человека стала развиваться далее — как в философических поучениях, так и в «Текстах саркофагов» Гераклеопольского периода²⁰. При этом старое представление о *Ба* как о душе в образе птицы, претерпело новые изменения: из воплощения всевозможных могущественных сил *Ба* становится неотъемлемой сущностью человека, тесно связанной с его земным уделом, сохранявшей силы умершего, чтобы, избавившись от тела, он мог продолжать жить в новом обличьи. *Ба* приходит в смертный час «из излиятий его (человека) плоти»²¹ и присутствует в человеке с самого рождения, подобно *Ка*. В процессе отделения *Ба* от тела в магической помощи нужды не было, хотя в «Текстах саркофагов» и встречается изречение под названием «Для отделения души от тела»²². Во всяком случае, это не подчеркивалось, а просто рассматривалось как естественное продолжение жизни после смерти. Считалось, что вся дальнейшая жизнь *Ба* протекала на земле, потому что оно не являлось существом из загробного царства. Это ясно следует из одного изречения Текстов саркофагов: «Геб приказал, а пара львов его повторила, чтобы тебе твоя душа была дана на земле, а твоя тень — в Том, что сокрыто (в загробном царстве)»²³. Отныне *Ба* олицетворяло, вопреки настроениям времени, веру в бесконечное существование на земле во всех доступных человеческому восприятию формах. И конечно, из-за того, что *Ба* все-таки желали лучшей жизни, учение о нем адаптировало и некоторые стороны концепции царских заупокойных текстов Старого Царства о небесном загробном мире. В частности, *Ба* входит в свиту бога солнца и живет в каком-то царстве солнечного «Огненного острова», расположенном среди людей²⁴. Исходя из этого, можно понять и цель главы 85 «Книги

²⁰ Otto E. D. Anschauung vom *Ba* nach Coffin Texts Sp. 99–104; Miscellanea Gregoriana. Roma, 1941. P. 151 pass.; id. D. beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen d. Ägypter // ÄZ. 77. 1942.S. 80 ff.

²¹ Coffintexts II, spell 99 ff.

²² Coffintexts II, 67 (spell 94 по тексту из Берше).

²³ Coffintexts I, 8 (spell 2), ср. I, 56 (spell 20).

²⁴ Coffintexts I, 366 (spell 75).

мертвых» в эпоху Нового Царства: «Для превращения в (живую) душу».

Чем дальше, тем больше *Ба* как понятие обрастало вторичными смыслами. Оно стало воплощением бессмертных сил, имманентно присущих какому-либо определенному существу. В этом оно обрело дополнительные черты сходства с понятием *Ка*, хотя и отделялось от тела человека, чей облик воспроизводило. По отношению к живому человеку понятие *Ба* поэтому не применялось. Даже трактат, известный под названием «Разговор разочарованного со своей душой», по своему скептическому настроению являющийся явным продуктом смутной эпохи владычества гераклеопольских царей, составляет лишь кажущееся исключение²⁵. Здесь присутствие души, с которой дискутирует человек, обусловлено тем, что они ведут разговор о смерти и дальнейшей жизни, т. е. по той теме, которая интересовала «душу» как таковую.

Сходный случай мы можем отметить и для понятия *Ка*: *Ка* или несколько *Кау* обычно выступают проводниками умершего в загробное царство, где он их обыкновенно должен найти первым²⁶. Поэтому в том, что *Ба* в споре с человеком играет роль свободомыслящей души, сомневающейся в обеспечении небесного загробного царства под солнцем, проявляется, пожалуй, не только лирическая свобода. Ведь душа всегда остается приверженной этому миру, поэтому она и защищает только его ценности. Заключает она также примирительно: «я спущусь в эту гробницу, когда ты устанешь и мы захотим жить в общем жилище». В последующие времена это становится фактически новой надеждой верующего.

Представлений о *Ба* касалась и «Книга мертвых» Нового Царства. Его изображения часто встречаются и в гробницах того времени, особенно в эпоху Рамессидов. Там можно видеть *Ба* сидящим на дереве возле гробницы, пьющим из садового пруда или слетающим в погребальную шахту, чтобы посетить мумию, в

²⁵ Новое исследование: Scharff A. Der Bericht über d. Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele // SBAPhK 9. München, 1937.

²⁶ См. ниже: с. 80 след.

которую вселяется. Об этом говорится уже в одном изречении «Текстов саркофагов» XII династии²⁷: «Пока существует твоя душа, твое сердце — у нее». Теперь *Ба* становится силой, надежденной способностью двигаться и олицетворяющей бессмертие — никакая земная магия не может быть ему помехой²⁸. Его местопребывание искали поэтому в земных пределах. Отсюда развилось представление о том, что *Ба* поддерживает жизнь мумии²⁹. В связи с этим его изображали держащим у носа мумии символ жизни или знак «сладкого дуновения ветра», пробуждавшего жизненную бодрость. В молитвенных формулах Нового Царства часто содержится пожелание мертвому, чтобы «его *Ба* не покинуло его мумию вечно», а в «Книге мертвых» — изречение «О том, чтобы приказать *Ба* оставаться при труп» и «Изречение для открытия гробницы для *Ба*»³⁰. Попутно с *Ба* связывали и способность «принимать все образы», какие только можно было пожелать, и пребывать во всех, каких только угодно «местах». Это было проходной идеей «Книги мертвых». Чтобы эти богоравные властные полномочия не прекращали своего действия, отныне они обрели самые надежные опоры в вере в вечное существование *Ба* на земле. «Я принесу тебе твое *Ба*, и оно пойдет в любое место, которое ты только пожелаешь», гласит изречение одного заупокойного текста XIX династии³¹. Здесь лежат истоки того представления о странствиях души, которое было описано Геродотом и поздними греческими писателями³². Но в Египте оно было мерой, введенной из практических соображений, поскольку это давало умершему возможность выполнять любое свое желание и избавляться от

²⁷ Coffintexts I, 197 (spell 45 = *Lacau*. TR Nr. 86).

²⁸ См. ниже: с. 221 (поучение для царя Мерикара).

²⁹ Ср. виньетки к Тб. Кар. 1 (Pe), 85, 89, 91, 92, 132 (Ax).

³⁰ Тб. Кар. 89, 92.

³¹ Фиванская гробница № 157, по: *Champollion le Jeune J.-F.* Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux. I. Paris, 1844. P. 436, 852.

³² См. выше: с. 14.

опасностей и неприятностей. Такие идеи греческой философии, как очищение души и неизбежность скитаний, египетскому мышлению были абсолютно чуждыми.

Благодаря *Ба* в Египте было открыто превосходное средство, которое давало ключ к загадке каких-либо изменений облика человека и — в чем была его особая ценность — всевозможных представителей богатого мира богов. В частности, в Гелиополе, наряду с культом солнца (*Ра*), «Хором небосклонным» (*Хоракти*) и древним богом *Атумом* еще почитался целый ряд примитивных идолов, таких как пирамидальный камень *Бенбен*, бык *Мневис*, цапля *Феникс*. Но теологически оказалось вполне возможным связать их указанным путем с новым верховным богом *Ра*. В первую очередь с ним был синкретизирован местный бог *Атум* и небесный бог восхода «Хор небосклонный». Они стали представлять «воплощения» *Ра*. Желанную санкцию на это вручало учение о божественном *Ба*.

На поздних этапах истории египетской религии с *Ба* был отождествлен, в частности, и *Феникс*, ставший «душой бога солнца», а так как осирическая религия упорно продвигала своего владыку на место бога солнца как «властелина мира», то и *Феникс* стал играть роль *Ба* Осириса и рассматриваться как символ возрождения в позднейшие периоды истории египетской религии вплоть до его проникновения в традицию греческих и христианских писателей. В том же учении о *Ба* было найдено и средство для логического завершения развития издревле наметившейся спекулятивной тенденции собственно религии к адаптации культовых объектов, относящихся к весьма отдаленным этапам ее развития, например примитивных животных и других природных культов. Таким образом синтезировались (главным образом, в эпоху Позднего Царства) и образы разных богов. Так, древнего мемфисского бога мертвых *Сокара* (так же, как и быка *Аписа*) считают уже *Ба* Осириса; фиванского бога луны *Хонсу* называют «священным *Ба* Великого» (т. е., Осириса, согласно духу времени). При всем том сам Осирис, как известно из одного осирического гимна, сохранившегося в копии времени XVIII династии, но восходящего, судя по его характеру, к эпохе Среднего Царства,

являлся «сокровенной душой владыки пещер», т. е. Анубиса, а также «душой Ра и его собственного тела»³³. Так называемая «Книга Небесной коровы», начертанная на стенах царских гробниц XIX династии, содержит пример из области солярного синкретизма: «Душа Нуна (первозданного океана) — это Ра. Душа Осириса — овен из Мендеса. Души Себека (Сухоса) — крокодилы. Душа всех (живых) богов покоится в змеях, душа Апопа живет в горах Осириса, а душа Ра пребывает везде»³⁴. А пантеистическая система Эсне объясняет четыре наиболее известные локальные формы бога-демиурга Хнума так: «Как душа Ра — он владыка Элефантины, как душа Шу — он владыка Эсне, как душа Осириса — он владыка Гипселы, как душа Геба — он владыка Нура (близ Гермополя)»³⁵. Особый культ Ба Осириса развивался в рамках представлений об Осирисе как прообразе блаженного умершего, правда, он появился относительно поздно — на священном острове Биге, Абатоне древних греков, близ Филе — в гробнице, владельцем которой считали Осириса³⁶.

В классический период истории Египта Ба изображался в образе сокола с человеческой головой и бородой, что подчеркивало его человеческую сущность. Как уже упоминалось, этот образ не являлся первичным, так как он едва ли был связан с какой-либо определенной птицей. Такое существо с человеческой головой создавалось по образу и подобию всех персонификаций с целью придания ей ясности образа. Ведь даже когда птицу изображали на ветвях деревьев, нельзя было увидеть, божественное ли это Ба или просто птица.

~~~~~  
<sup>33</sup> Стела Paris Bibl. Natle. Nr. 20 (теперь: Louvre C286), стрк. 2; ср.: Erman A. Literatur der Ägypten. S. 188.

<sup>34</sup> Ср.: Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 22.

<sup>35</sup> Гимн Хнуму из храма в Эсне (А), с. 47—48. Daressy G. Hymne à Khnoum du temple d'Esnéh // RT. 27. 1905. P. 83 pass.; ср.: Kees H. Lesebuch. S. 19.

<sup>36</sup> Junker H. Götterdekret über das Abaton. Wien, 1913. S. 58 ff.; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 407.



Древний образ *Ба* в облике птицы дает еще одно важное указание на другое, явно также древнее представление о просветленных усопших. А именно, на письме *Ба* изображается с помещенной перед ним горящей лампадой. Это указывает на то, что *Ба* искали на небе, в образах, среди которых, по народным поверьям, можно было увидеть умершего — т. е. среди звезд, которые суть не что иное, как скопление маленьких лампадок блаженных *Ба*. Это признак, указывающий на связь примитивных представлений о звездах с представлением о превращении мертвых в «души» в образе птиц. Несмотря на то, что в официальной литературе это почти не прослеживается, тем не менее, оно является первоисточником целой мифологической концепции «Текстов пирамид» о мертвом царе как о «бессмертной душе» и о его успешном достижении неба в образе птицы. Звезды также известны в трактовке «тысяча ее душ»<sup>37</sup> (т. е. душ матери звезд Нут).

Это представление обретает новое значение, когда уже звезды или изображения звезд приобретают теологическое истолкование как «душ» великих богов. Так, Орион становится душой Осириса, Сотис (Сириус) — душой Исида, и даже Солнце рассматривается как душа бога солнца. Эта идейная взаимосвязь повлияла, вероятно, и на формирование представления, изложенного в некоторых изречениях «Текстов пирамид», где говорится, что бог-царь будто бы нашел свою «душу» в небе. Абсолютно то же самое относилось и к *Ах*, и к *Ка*. Судя по подтексту формулы, которую произносят при этом: «Ко мне идут боги для преклонения, а просветленные — чтобы препроводить меня к моей душе»<sup>38</sup>, речь идет о встрече среди звезд. Наряду с этим, вероятно, царская «душа» сверкала как царь звезд.

Изображение *Ба* в образе птицы с человеческой головой, возможно, было заимствовано и другими народами, среди которых бытовали представления о душах-птицах. Например, у греков такое образное воплощение получили сирены и, опять же, души мертвых. Но по сути *Ба* египтян представляет собой совершенно

<sup>37</sup> По-египетски: *h3-b3-š*.

<sup>38</sup> Руг. 1144.

иное: греческий образ неприкаянной души, вампира в облике птицы, жестокого и враждебного людям, был совершенно чужд египтянину. У греков была «недружелюбная» душа, в то время как *Ба*, напротив, являлся хранителем и защитником мумии в гробнице, лишенной способности двигаться. *Ба* не лишено потребностей, но вместо крови ему нужна обычная человеческая пища, от которой не могли отказаться и боги, т. е. гробничные жертвы продуктами и питьем, прохладное дуновение северного ветра и чистая вода из пруда под тенистыми садовыми деревьями.

Другой возвышенной «формы» просветленного мертвого мы можем коснуться лишь вскользь. Это так называемый *Сехем*, в иероглифике — древний жезлообразный фетиш, как таковой почитаемый египтянами в качестве воплощения верховной власти. В позднейшей теологии такие жезлы считались также воплощениями или же спутниками великих богов<sup>39</sup>. В образе *Сехема* мертвый предстает только в царских «Текстах пирамид» и в следующей их традиции религиозной литературе. Подобно богам, выступавшим как *Ба* или *Ах* и, наряду с этим, обозначавшимся как «великие *Сехему*» (т. е. как «великие силы»), таковыми могли считаться и умершие.

Представления о *Сехеме* (как явствует, в частности, из «Текстов пирамид») сопряжено с другими — об *Ахоме*. На письме он изображался иероглифом соколообразного идола. Поэтому его образ, вероятно, восходит к образу одного из популярных божеств в виде хищной птицы, видовая принадлежность которой остается неопределенной (египтяне вообще редко вдавались в такие подробности)<sup>40</sup>. В частности, в «Текстах пирамид» бог-царь, поднимающийся на небеса, описывается так: «Он — великая Власть (*Сехем*), что повелевает властями, он — *Ахом*, что летит выше *Ахом(ов)* (соколов), великий»<sup>41</sup>. Тем самым он снабжается маги-

---

<sup>39</sup> Spiegelberg W. Der Stabkultus bei den alten Ägyptern // RT. 25. 1903. P. 184 pass.; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 99 ff., 138.

<sup>40</sup> В коптском языке слово значит «орел». Поэтому египетское личное имя Пахомий в греческой передаче звучит как Гиеракс.

<sup>41</sup> Руг. 407.

ческой силой жезла и напором хищной птицы. И то и другое, по египетским представлениям, относилось к соответствующей каждому божественной сущности, так же как и их «магическая сила» (Хека, которую олицетворял особый бог) или же их «знатность» и другие подобные определения, которыми награждался умерший в «Текстах пирамид». С заупокойными верованиями они были связаны лишь косвенно, ведь их и не думали переносить с личности царя на людей, разве что с магической целью в поздних религиозных текстах. В качестве «неотъемлемых частей» человека они никогда не рассматривались.

Обратимся теперь к другому образу из этого мира духов, единственному, упоминания о котором мы находим уже в молитвенных формулах Старого Царства, к образу Ка. Ни об одном понятии не было написано в исследовательской литературе столько, сколько о значении и природе этой сущности. Из всех предложенных толкований особую полемическую остроту приобрели две точки зрения. Первое мнение, высказанное Масперо, которое он сам защищал до конца<sup>42</sup>, исходит из понимания Ка как двойника, т. е. существа, материально и по внешнему виду сходного с самим человеком, каким обладают и все люди на земле, включая царя. Напротив, Эрман видел в нем олицетворение «жизненной силы», ту сокровенную сущность, обладание которой отличало живых от неживых равно как у богов, так и у людей<sup>43</sup>. С резкой критикой понимания Ка как двойника выступил Штайндорф. Следуя ранее определенной модели венского египтолога фон Бергмана, он видел в Ка духа-защитника и приравнивал его к *Genius* у древних римлян<sup>44</sup>. В этом качестве Г. ван дер Леув соединяет его с этнографическим понятием *external soul*\*<sup>45</sup>. Такое многообразие вариантов

<sup>42</sup> Maspero G. Le Ka des égyptiens est-il génie ou un double? Memnon. Bd. 6. 1913. P. 125 pass.

<sup>43</sup> Erman A. Literatur der Ägypter. S. 102. ср.: Erman A. Die Geschichte des Schiffbruchigen // ÄZ. 43. 1906. S. 14. Anm. 6.

<sup>44</sup> Steindorff G. Der Ka u. d. Grabstatuen // ÄZ. 48, 1911. S. 152 ff.

<sup>45</sup> Экстернальная (внешняя) душа. Leeuw G. van der. External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka // ÄZ. 54. 1918. S. 56 ff.

интерпретации заставляет признать, что даже отсутствие четких границ природы этой категории уже было весьма существенно. В общем, это тот случай, когда при рассмотрении выводят на первый план отдельные свойства явления, но явно недостаточно уделено внимания самому явлению, тому, когда и где оно оказывалось необходимым,

Во-первых — его имя и способ изображения. Знак *Ka* на письме представлял собой две поднятые вверх человеческие руки, что в некотором роде напоминает иероглиф в значении «обнимать, охватывать». Такое понимание, как мы увидим далее, однозначно подтверждается и свидетельством одного египетского текста о происхождении *Ka*<sup>46</sup>. Стоит ли считать это схематичное обозначение данного понятия образом самого *Ka*, как и в случае с *Ba* или *Ah*, не было ясно со всей определенностью и самому египтянину. Так, когда *Ka* изображали в унифицированном виде — в образе человека с бородой божества — на голове его помещали знак *Ka*. То же самое мы наблюдаем и у других персонификаций, например, «поля», которое поясняли письменно: «*Ka*». Иероглиф *Ka* помещали также на божественном штандарте, рассматривая его, таким образом, как божественную сущность или как заместителя самого царя<sup>47</sup>. Орфография Старого Царства избегает при этом наиболее отчетливого признака, отражающего конкретное, без примесей, значение слова — добавочного штриха<sup>48</sup>. С другой стороны, прямого указания на *Ka* иногда избегают в именах лиц нецарственных (правило, которое касалось и имен божеств<sup>49</sup>): иероглиф заменяют чисто фонетической передачей.

---

<sup>46</sup> См. ниже: с. 78.

<sup>47</sup> Davies N. de G. v. Tomb of Puyemrê at Thebes I. New-York, 1922. Taf. 35 = Urk. IV, 524.

<sup>48</sup> Sethe K. Die Bedeutung des Striches in den Pyramidentexten und im Alten Reich // ÄZ. 45. 1908. S. 49.

<sup>49</sup> Sethe K., в кн.: Borchardt L. Das Grabdenkmal des Königs Sa'hu-Re. II. Leipzig, 1910. S. 112.

Только царское *Ка* имел свой изобразительный образ. На многих храмовых изображениях «живое *Ка* царя» выступает следом за царем в образе человека в головном платке, с бородой божества и со знаком *Ка* на голове, чьи воздетые руки обнимают и защищают имя царя. Встречающееся мнение, что нагота *Ка* — признак его божественности, ошибочно: заблуждение связано с тем, как выглядит сегодня в Каирском музее прекрасная деревянная статуя *Ка* царя Хора, из его гробницы в Дахшуре, сегодня; при этом забывают, что когда-то деревянная фигура была в золотой набедренной повязке, ныне утраченной. Часто фигуры *Кау* держат в руке скипетр, украшенный навершием в виде миниатюрной головы царя в царских процессиях (такой скипетр несли перед царем)<sup>50</sup>. Этим подчеркивается прежде всего его божественный статус, а также и то, что каждое «живое *Ка*» индивидуально.

Все делается еще более ясным, когда мы узнаем об обстоятельствах появления *Ка*. Лучше всего нам рассказывают об этом изобразительные сцены божественного рождения царей, древнейшая из которых запечатлена в заупокойном храме царицы Хатшепсут (начало XVIII династии) в фиванском некрополе Дэр эль-Бахри на западном берегу Нила<sup>51</sup>. Здесь мы, во-первых, видим, как божественный ваятель Хнум вылепляет на гончарном круге ребенка-царя, а рядом и одинаковое с ним по образу *Ка*. Когда же новорожденного царственного младенца представляют его отцу, Амо-ну, боги, его опекающие, приносят царю «двойников» — младенца и точно такое же *Ка*; судя по изобразительным параллелям из храма Аменхотепа III в Луксоре, ребенок-царь отличается от своего двойника тем, что на голове последнего помещено Хорово имя. Итак, *Ка* связано в особенности с именем, оно является носителем имени царя и притом такого, которое дается ему как божественному отпрыску и богу, т. е. имени Хора. То, что *Ка*

<sup>50</sup> Borchardt L. Das Grabdenkmal des Königs Sa'hu-Re. II. P. 32.

<sup>51</sup> Naville Ed. Deir el-Bahari II. London, 1897. Taf. 48 pass. (по древним образцам).

выглядит в точности как ребенок и только имя придает ему индивидуальность, вполне соответствует нормам изображений «персонификаций». Таким же образом, т. е. в антропоморфном облике, могли изображать любое божество: бога в образе животного, или бога — персонификацию абстрактного понятия, местности или храма. На основе этих сцен рождения Масперо выводил свое заключение о *Ка* как двойнике, как «*partie substantielle*»\* человека и, по его выражению, «*soéval et consubstantiel*»\*\* с ним. *Ка* тоже бог, так как на письме детерминируется, по старому обычаю, именно как таковой, но лишь как «*dieu engendré*»\*\*\*, а это не соответствует понятию «гений», следовательно, *Ка* не может быть богом-хранителем.

Действительно, сравнение с гением в данном аспекте не совсем убедительно, но сущность *Ка* как бога-хранителя можно четко проследить по другим его качествам. Новое мы замечаем уже в упоминавшихся сценах, изображающих рождение божества<sup>52</sup>. Здесь, у ложа рядом с ребенком, кормящимся молоком матери-богини и тем самым впитывающим божественные силы, сидят боги и богини, которые должны заботиться о ребенке; мужские божества обозначаются как *Ка*, иероглиф которого помещен на их головах, а женские, соответственно, именуются Хемсут, т. е. «няньками», и носят на своих головах знак стрелы. Обе категории представляют магические силы, защищающие ребенка, что отражается в пояснительном тексте, где они предвещают ему «жизнь, долголетие и власть, а также царство по приказу владыки всего сущего». Образы божественных хранителей младенца-царя заставляют вспомнить легенду о происхождении царей V династии, согласно которой они были сыновьями бога солнца, рожденными его жрицей<sup>53</sup>. В ней божества при их рождении также обещают им

---

\* Субстанциальная часть (фр.). — Ред.

\*\* Единосущный и неотделимый (фр.). — Ред.

\*\*\* Бог вызванный (порожденный) (фр.). — Ред.

<sup>52</sup> Naville Ed. Deir el-Bahari II. Taf. 53.

<sup>53</sup> Сказки папируса Весткар; ср.: Erman A. Literatur d Ägypten. S. 73.

царство и благополучие, как сыновьям бога. С другой стороны, в «Сказке о двух братьях» семь Хатхор предсказывают ребенку при рождении насильственную смерть<sup>54</sup>. *Kau* и их женские дополнения выступают здесь провозвестниками судьбы, особыми божествами-хранителями, делающими ребенка неуязвимым, как это делает вместе с ними бог Хека, персонификация «магической силы».

Помощь при истолковании египетских представлений о *Ka* могут оказать два примечательных текста, где эти представления поданы через теологически усовершенствованную форму, впервые — в «памятнике мемфисской теологии» эпохи Старого Царства. В нем излагается учение о созидательной силе бога Птаха посредством Сердца и Языка (Сознания и Слова): «И так были созданы *Kau* и утверждены опекунши (Хемсут), создающие все яства и все жертвоприношения посредством слова... И так была дана жизнь благочестивцу и смерть преступнику»<sup>55</sup>. Второе, более позднее, но не менее примечательное свидетельство, содержится в гимне Хнуму и Нейт — чете прабогов из Эсне: «Он — владыка определения, она — владычица воспитания (как нянька); жизнь и смерть — в их руках»<sup>56</sup>. Здесь мы видим *Ka* в его иной ипостаси, это дух судьбы, дух-хранитель, сподвижник богов и богинь, выполняющих те же функции. В отличие от индивидуального *Ka*, этот образ не зависит от судьбы человека, и это является как раз той характерной чертой, из-за отсутствия которой Масперо не мог признать его гением, богом-хранителем.

<sup>54</sup> Папирус д'Орбиней, 9,8; ср.: *Erman A. Literatur der Ägypter*. S. 204.

<sup>55</sup> *Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptische Mysterienspielen*. Leipzig, 1928. S. 61 ff.; *Junker H. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)* // *APAW*. 1938. Nr. 23. S. 59.

<sup>56</sup> *Daressy G. Hymne a Khnoum du temple d'Esneh* // *RT*. 27. 1905. P. 83 pass.; гимн А, стр. 59; ср.: *Kees H. Lesebuch*. S. 20. О «Предопределении» (Шаи) как о божестве см. ниже: с. 84.

Тесная связь *Ка* с богами прослеживается по источникам вплоть до греческой эпохи в истории Египта. Например, в одном из изречений «Текстов пирамид», прославляющем могущество царя на небе, говорится: «Его *Кау* следуют за ним, его опекунши (*Хемсут*) ему предшествуют, его боги над ним, его урей — на его темени, ... его силы оберегают его»<sup>57</sup> и т. д. Все это служит для обеспечения ему магической защиты подобно тому, как «могущество» (*бау*) — для сохранения его почитания и его магической силы<sup>58</sup>. Группы *Кау* и *Хемсут* мы встречаем и на храмовых рельефах Птолемеевской эпохи, где они изображены в шествии всех персонификаций плодородия и плодов земли, которые царь демонстрирует божеству. Ориентируясь на главную фигуру шествия, мы называем их (скорее всего, совершенно неправильно) «Нильской процессией». Иногда их число достигает семи (семерка — священное число), и они награждаются разными именами, наиболее подходящими их природе. Каждому мужскому *Ка* соответствует одноименное женское дополнение, *Хемсет*, что, таким образом, опровергает мнение, согласно которому *Хемсут* противопоставлялись *Кау* как богини несчастной судьбы<sup>59</sup>.

Все они представлены четырнадцатью именами, т. е. опять же дважды по семь, впрочем, с различными вариациями. Наиболее часто упоминаются следующие: Сила, Власть, Процветание, Пища, Почитание, Вечность, Сияние, Блеск, Слава, Магия (*Хека*), Изречение (воля к созиданию), Зрение, Слух, Сознание<sup>60</sup>. Существовали и персонификации этих качеств, среди которых были и *Хека*, Изречение и Сознание, обычно рассматривавшиеся как самостоятельные боги. По сути их можно охарактери-

<sup>57</sup> Рут. 396а.

<sup>58</sup> См. выше: с. 63.

<sup>59</sup> Sottas H. Contribution a l'étude de la notion du Ka égyptien. Sphinx 17, 1913. P. 33 pass.: «forces destructives» («ускорительницы разрушения» (франц.)).

<sup>60</sup> Bissing F. - W. v. Versuch einer neuen Erklärung des Kai // SBAW. 1911. 5. Abh. S. 5 ff.; Gardiner A. H. Some Coptic etymologies // PSBA. 38, 1916. P. 183 pass.; Kees H. Götterglaube. P. 158.



зовать как «жизненные силы», если за основу брать божественные отношения. Наличие четырнадцати *Кау* приписывали как царю, так и богу солнца, *Ра*, владевшему к тому же еще и семью *Ба*, которые считались, таким образом, его главными качествами. Это находит отражение прежде всего в теофорных именах<sup>61</sup>. Представление о множестве *Кау* (изначально, правда, без ограничения их числа) восходит к древним временам. Так, имя царя IV династии Микерина (Мен-кау-Ра) значит «Ра покоится (на своих) *Кау*». То же самое можно сказать и об именах бога Хора. Объем понятийного аппарата для *Ка* в личных именах устанавливался точно так же, как и для четырнадцати его имен поздней традиции. Для эпохи Старого Царства можно засвидетельствовать следующие характеристики *Ка*<sup>62</sup>: могущественное, почтенное, прекрасное (благое), божественное, вечное и многие другие. Если о владыке мира, боге солнца, такие представления существовали, то вполне правомерно относить их и к его сыну и наследнику на земле — к царю. К этому можно добавить, что в царских надписях I династии обозначение «*Ка*» употреблялось как титул<sup>63</sup>. Кроме того, личные имена показывают нам, что для египтян царь был равным образом и «владыкой сердец», и «владыкой многих *Кау*»<sup>64</sup>. Поэтому пояснения к сцене в храме в Дэр эль-Бахри, на которой каждое *Ка* и каждая Хемсет держат на руках по младенцу, можно понять так, что речь в них идет об уходе и за ребенком, и за его *Ка*, т. е. об их множественности. Таким образом, наличие множества духов жизни или выражает множественность простых *Кау* с целью более точного определения этого понятия, или,

<sup>61</sup> См., напр.: *Hoffmann K.* Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens. Leipzig, 1915. S. 21 ff.

<sup>62</sup> Имена, образованные по такой схеме, вероятно, появляются при II династии, начиная с Неферка(ра) — «Ра — (прекрасной) благой сущностью *Ка*».

<sup>63</sup> *Clure J. J.* Un graffito du roi Djed dans le Désert Arabe // ASAE. 38, 1938. P. 87 pass.

<sup>64</sup> *Sethe K.*, в кн.: *Borchardt L.* Das Grabdenkmal des Königs Sa'hu-Re. Bd. II. Leipzig, 1910. S. 96.

наоборот, «Ка» есть общая идея этой множественности, абстрактная форма с беспредельным объемом смыслов. Поэтому, будем ли мы говорить о *Ка* царя или же об их множестве, в том не будет никакого противоречия. С учетом того, что именно это имя раскрывает сущность *Ка*, следует подчеркнуть, что характеристика его как двойника царя или бога будет слишком слабой. Напротив, он представляет все *сущностные характеристики*, доверяющие ему силу и духовную власть. Это касается, правда, типично мужских властных качеств, поскольку, в отличие от многих сходных понятий, никакого женского аналога у *Ка* не существовало<sup>65</sup>!

Но далее возникает удивительное противоречие между юным *Ка*, копией ребенка-царя и, видимо, действительно его двойником, и вечными силами, носящими имена *Ка*. Чтобы это объяснить, нам нужно думать по-египетски: божественные качества, воплощенные в *Ка*, это вечные ценности, не принадлежащие индивидууму. Сила, Власть, Пища и т. д., также как и Магия и Сознание, могут поэтому выступать самостоятельными божествами. Но *Ка определенного* царя, так же как и богов, не могло быть предвечным. Об этом мы узнаем из одного интересного изречения «Текстов пирамид», в котором говорится о создании Атумом двух богов, Шу и Тефнут<sup>66</sup>. Согласно этому тексту, после их создания он обнял их так, что его руки образовали жест *Ка*, точно так, как это слово передается в иероглифике. В итоге они, как божественные силы, получили его *Ка*, а вместе с ним и жизнеспособность и защиту. Не случайно в приписке к этой легенде Атума умоляют, чтобы он таким же образом силой своего *Ка* защитил и царя, и его гробницу. Здесь подчеркивается, что *Ка* — это вовсе не существо, по образу и подобию равное индивидууму, к которому оно

<sup>65</sup> В древнем драматико-мифологическом тексте в так называемом Осирейоне в Абидосе, содержащем историю создания первых богов богом Атумом, Шу именуется «Ка», а его женское дополнение Тефнут «Вульвой» (егип. *k3.t*, жен. род от *ка*). Frankfort H. Cenotaph of Seti I. London, 1933. Tabl. 85, стр. 41: ср. Руг. 2065b.

<sup>66</sup> Руг. 1653.

относился (как полагал Масперо) а гений вечно существующей духовной материи, которая переносилась на определенных, избранных для этого индивидов. Этим она достигала, так сказать, новой инкарнации, которая могла носить и свое собственное имя.

Многие тексты свидетельствуют, что *Ка* божественно и обладает могуществом духа-хранителя. Так, о боге земли — Гебе — в «Текстах пирамид» говорят<sup>67</sup>: «Ты бог, так как ты властвуешь над всеми богами» и «ты — *Ка* всех богов, так как ты их привлекаешь и ты их приближаешь». В другом тексте говорится о всесилии Магии Хека, полученной от прабога, так как «множество его *Кау* было защитой для его людей»<sup>68</sup>. Иной раз это выражается очень показательно. Например, об Осирисе, собирающемся повергнуть врага, образно говорится: «Теперь ты — его *Ка*»<sup>69</sup>, т. е. его «жизнь зависит от тебя».

Итак, *Ка* было также жизненным элементом царя и бога. Эта идея, судя по таким личным именам, как «Ра — это мое *Ка*» или «Птах — это мое *Ка*», в эпоху Старого Царства была обобщена до такой степени, что люди доверяли дело обеспечения своей безопасности богам. Впоследствии развилось особое представление о коллективных *Кау*, что достоверно засвидетельствовано уже для эпохи Старого Царства. Так обозначались, как правило, «жертвенные продукты», ведь и то и другое гарантировало продолжение жизни. Уже в «Текстах пирамид» понятие *Ка* выступает параллельно с персонификацией ловли рыб и птиц (Хебом). В связи с этим говорят: «То, что за ним, принадлежит *Ка*, то, что перед ним, — Ловле (Хебу)»<sup>70</sup>, или же молят бога, чтобы он передал умершему *Ка* и снарядил его для Ловли, т. е. сделал так, чтобы ему пошла на пользу и его добыча<sup>71</sup>.

Идеи о множестве *Кау* как совокупности материальных и духовных жизненных потребностей находят отражение и в

---

<sup>67</sup> Руг. 1623–1624.

<sup>68</sup> Coffintexts III, spell 261 (*Lacau*. TR Nr. 78).

<sup>69</sup> Руг. 587b.

<sup>70</sup> Руг. 1395b.

<sup>71</sup> Руг. 1191–1192.

религиозной литературе, часто лишь в стилистических намеках, часто — с нарочитой многозначностью. Один пример наглядно показывает, как использовалось старое учение о роли *Ка* в жертвенном ритуале, в котором царь преподносит символ *Маат*, являющийся обычно идеалом того, чем надлежит кормить богов и в то же время дочерью бога солнца, его Оком. При этом он говорит богу: «Поднимись, Правда (*Маат*) перед тобой, она обнимает тебя — и твой *Ка* в ней. Твоя дочь создала тебя, и ты создал ее, и ты стал *Ка* всех богов, ты воспринял его, ты дал ему жизнь, ты тот, кто создал ее *Ка*»<sup>72</sup> и т. д. Становится понятным, как египтяне могли прийти к тому, что стали помещать в сценах, изображающих умершего перед обеденным столом, заставленным жертвоприношениями, также и символ *Ка* на божественном штандарте. Он появляется уже на стенах Среднего Царства<sup>73</sup>. Но несмотря на это, чисто по-египетски предполагалось, что и само *Ка*, персонификация жизненной силы, нуждалось в жертвоприношениях для продолжения жизни точно так же, как боги и *Ба* умершего. Поэтому в одном изречении «Текстов пирамид» выводится пожелание царю: «да будет твое *Ка* пребывать там и есть вместе с тобой хлеб»<sup>74</sup>.

Все это мы можем резюмировать следующим образом: *Ка*, принадлежащее богам и царям, является персонификацией, реализующей неотъемлемо присущее им могущество; точно так же и любой ном, любая река, любой храм, вообще все, что содержит в себе силу *Ка*, может материализоваться по моему желанию. В особых случаях множество *Кау* составляет сообщество божеств судьбы, которые, со своей стороны, могут наделить индивидуальное царское *Ка* при его рождении всей совокупностью своих вечных сил. Подобно богу, божественный младенец владел «множеством *Кау*», охраняющих его и дарящих неограниченную власть. Эта дефиниция в своих существенных моментах перекликается с мнением Гардинера, в свою очередь, восходящим к точке зрения

<sup>72</sup> Ритуал Амона, 14, 11 сл.; ср. Руг. 1653.

<sup>73</sup> См., например: Lacau P. Steles du Nouvel Empire. Le Caire, 1909—1957. Tab. 28 (Kairo 34047).

<sup>74</sup> Руг. 1357.

Г. Бругша, «according to which the ka is a man's individual „character“ — the sum of his attributes» («Ка есть индивидуальный „характер“ человека — совокупность всех его свойств». — Ред.)<sup>75</sup>.

А теперь об умерших. Суть взаимоотношений царя со своим Ка понять легко: Ка остается после смерти с ним, поскольку это является условием для божественной жизни. Об этом говорится в одной жертвенной формуле, относящейся к ритуалу воскурения: «Вот спешит тот, кто спешит, вместе с твоим Ка, это спешит Хор вместе с твоим Ка, это спешит Хор вместе с твоим Ка»<sup>76</sup> и т. д. Вместе со своим Ка на небо спешил и умерший. Ка и там тоже окружал его защитой, что обеспечивалось жертвой воскурением: «Воистину, Унас, рука твоего Ка перед тобой, воистину, Унас, рука твоего Ка за тобой, воистину, Унас, нога твоего Ка перед тобой, воистину, Унас, нога твоего Ка за тобой»<sup>77</sup>. Ка спешит вместе с царем к новому жилищу на небесах<sup>78</sup>. Дела простого человека обстоят сложнее. В заупокойных молитвах частных гробниц эпохи Старого Царства о Ка умершего говорится чаще всего только в формуле, появляющейся при VI династии. Ему желали, чтобы он был препровожден своим Ка в свою гробницу на Западе<sup>79</sup>. Таким образом, духи жизни появляются только в тот момент, когда требуется подчеркнуть заботу о мертвом после свершения ритуала «просветления».

То же самое выражает и желание, «чтобы он был взят за руки своими Кау и своими предками»<sup>80</sup>. Весьма примечательно, что здесь выступает сообщество богов судьбы, а не индивидуальное Ка. Возможно, все это является уже адаптацией представлений, связанных с царем.

<sup>75</sup> Gardiner A. H. Personification (Egyptian), в кн.: Hasting's Encyclopedia of Religion. Vol. 9. 1917. P. 792; ср.: Brugsch H. Hieroglyphisches Wörterbuch. Supplementband. Leipzig, 1867—1882. S. 1230.

<sup>76</sup> Рур. 17; ср. Рур. 1431.

<sup>77</sup> Рур. 18. <sup>78</sup> Рур. 815.

<sup>79</sup> См. ниже: с. 178 след.

<sup>80</sup> Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 195 (время Унаса); см. ниже: с. 109.

Более определенно связь человека с *Ка*, по ранним представлениям, проявляется после его смерти. В эпоху Старого Царства древний титул заупокойного жреца, «обнимающий *Ах*», сменяется титулом «слуга *Ка*». «Жилищами *Ка*», т. е. часовнями с культовыми статуями, сначала владел только царь, причем они являлись пристройками к божественным храмам; в противоположность им, заупокойные храмы царя при пирамиде именовались жилищами бога<sup>81</sup>. Культовые постройки, также называвшиеся жилищами *Ка*, в ту эпоху могли быть пожалованы и частным лицам высоких рангов; здесь они могли основать, по милости царя, и свое культовое хозяйство. Храмы со статуями богов также называли жилищами *Ка* бога; из таковых наиболее известно «жилище *Ка* Птаха» (Хут-Ка-Птах/Хикупта), ставшее обозначением Мемфиса. Далее: уже в надписях Старого Царства встречается эвфемизм для обозначения покойного: «тот, кто спешит к своему *Ка*»<sup>82</sup>, — в соответствии с «Текстами пирамид», где говорится и о «богах, что спешат к своим *Ка*»<sup>83</sup>. Здесь это выглядит так, что человек обретает свое *Ка* лишь после смерти и напрямую связано с представлением об *Ах*. С этим согласно и то, что лишь после смерти он обретает категорию «владык *Ка*», — распространенное обозначение умерших в эпоху Старого Царства, понимаемое уже двояко: владетель жизненных сил, соотв. жертвоприношений. Это подтверждается и тем, что общество блаженных умерших, которыми, как и на земле, повелевал царь, воспринималось как общество «живых» — в том смысле, в каком и о Стране мертвых на Западе, там, где заходит солнце, образно говорили как о «Стране жизни», а саркофаг называли «владыкой жизни». Бывало и так, что мертвые обозначались как «*Ка*, которые на небесах»<sup>84</sup>, потому что «Тексты пирамид» часто сравнивали их со звездами. Налицо

---

<sup>81</sup> Junker H. Giza III. S. 118 ff.

<sup>82</sup> Urk. I. 34; British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. P. 4.

<sup>83</sup> Рут. 948b, 1165b.

<sup>84</sup> Рут. 1220d.

разительные противоречия между традицией царских заупокойных текстов и народными представлениями. И все же можно констатировать с большой степенью вероятности, что человек приобретал божественную сущность и наряду с этим заботу со стороны *Ка* только после смерти.

Итак, на формирование представлений о *Ка* решительное влияние оказала развитая царская идеология. Теми же причинами объясняется и постепенное их проникновение в заупокойные тексты Старого Царства, в частности, и распространение формулы «для твоего *Ка*», которая фиксируется сначала на гробничных сценах Старого Царства, изображающих повседневную жизнь — охоту, рыбную ловлю и т. д., одновременно приобретая значение для заупокойного культа, гробничного хозяйства и культовых жертв. Затем она распространяется и на заупокойные молитвы, в которых формула пожелания со времен Среднего Царства меняется от простого обращения «для NN» на «для *Ка* NN»<sup>85</sup>, пока не становится столь привычной, что ее адресуют и к живым. Вероятно, инициатором этого, как и прежде, выступал царь, к которому обращались велеречивым слогом, принятым при дворе: «твое *Ка*, любимый Ра». Поэтому царь и повелевал «всеми живыми *Ка*» на земле, подобно богу на небесах.

Надежным индикативом постепенного распространения представления о *Ка* на жизнь обычных людей в эпоху Старого Царства является способ образования имен, когда отец обращается к новорожденному сыну как к новому воплощению самого себя: «Мое *Ка* повторяется» или «Мое *Ка* живет» и т. п. По тем же причинам позднее номарх времени VI династии в своей гробнице в Меире называет себя «владельцем *Ка*»<sup>86</sup>: «Я прожил 100 лет среди живых почтенных, будучи владельцем *Ка*». Где бы ни употреблялось это выражение, особенно популярное в эпоху

---

<sup>85</sup> *Junker H.* Vorbericht Gizeh. Wien, 1926. S. 91, Anm; др. примеры: *Firth C. M., Gunn B.* Teti Pyramid Cemeteries. Vol. I. P. 130, note 3.

<sup>86</sup> *Blackman A. M.* The Rock Tombs of Meir. Vol. IV. L., 1924. P. 24.

Среднего Царства<sup>87</sup>, оно всегда крепко связано с имуществом и жертвенными дарами. Таким образом, оно обозначало человека, вполне обеспеченного пищей и не знающего никакой нужды.

И наконец, мы, наверное, не ошибемся, предположив, что представление о *Ка* царя и бога появилось не только как результат жреческих наблюдений, но основывалось на древних народных верованиях. Оно могло проявиться в образе богов, определяющих судьбу при рождении, знакомом нам по изображениям и легендам о божественном рождении младенца-царя. Это делается понятным, когда мы видим, что позднейшие демотические тексты заменяют иногда *Ка* другим божественным понятием — персонификацией по имени *Шаи* (Предопределение), которое греки переводили как *ἀγαθὸς δαίμων* («бог-хранитель», бог судьбы)<sup>88</sup>. Отсюда следует, что *Ка* ни в коем случае не часть человека, еще менее, чем *Ба*, и приписываемое Ра обладание одновременно семью *Ба* и четырнадцатью *Ка*<sup>89</sup> есть теологическая игра с числами. *Ка* и *Ба* с достоинством встают рядом с 14 частями тела Осириса и 14 местами преисподней в «Книге мертвых» времени Нового Царства.

При рассмотрении сущности *Ка* нельзя миновать и некоторые другие понятия, которые с большим правом можно считать составными частями личности, — *имя* и *тень*. Роль имени в этой связи вполне ясна: пока живет имя, его носитель бессмертен в своей индивидуальности. Это соображение, приспособленное к человеческим и земным взаимоотношениям, выражалось в стремлении создать на земле вечные ценности, памятники, вечно хранящие имя строителя. «Мое имя — пирамидон, а мой памятник — фундамент: вечность — это превосходное деяние, которое я исполнил, ведь не умирает тот царь, что оставил после себя памятни-

<sup>87</sup> Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir. Vol. II. P. 22, note 2.

<sup>88</sup> Spiegelberg W. Zu Ka = «Schutzgeist» // ÄZ. 49, 1911. S. 126.

<sup>89</sup> Brugsch H. Hieroglyphisches Wörterbuch. VII. S. 997; ср.: Bissing F.-W. von. Versuch einer neuen Erklärung des Kai. S. 12, Anm. 7; Kees H. Götterglaube. S. 159.



ки», — говорит Сенусерт I о самом себе как восстановителе храма Амона в Гелиополе<sup>90</sup>. В Египте считалось, что нет деяния более греховного, чем уничтожение памятников прошлого или имен на них с целью замены своим собственным. Текст на одной заупокойной стеле времен позднего Нового Царства из Абидоса в связи с этим предостерегает: «Вы, чиновники, пророки, жрецы, жрецы-чтецы и все прочие люди, что пройдут мимо меня в течение бесконечного времени: тому, кто сотрет мое имя, чтобы заменить его своим, воздастся от бога тем, что он разрушит его образ на земле. А тому, кто мое имя на этой стеле восстановит, бог воздаст тем же!»<sup>91</sup>. Несмотря на то, что в одном из древнейших наставлений об обязанностях царя, в Поучении Ахтоя, царя из Гераклеопольского дома, своему сыну Мерикару, по этому поводу ясно сказано: «Не разрушай памятники другого, ломай камни для себя в Туре. Не строй себе гробницу из обломков»<sup>92</sup>, даже пирамида первого царя XII династии Аменемхета I в Лиште сооружена большей частью из материала старых гробниц. Это разорение, правда, было лишь данью смутному времени. Еще чаще захват памятников руками новых хозяев происходил ради увековечения собственного имени.

То, что имя, как носитель индивидуальности, близко понятию *Ка*, мы уже установили в разговоре о проблеме *Ка*. В поздних текстах оба понятия иногда употребляются как равнозначные. Но за имя, как нечто земное, просто цеплялись для обеспечения вечности, особенно во времена, когда гарантия жизни в загробном мире была сомнительна. В биографиях эпохи Среднего Царства выражается желание, чтобы «прекрасное имя», как называет его египтянин, т. е. добрая память, могло долго жить на земле, и говорится, что добиться этого необходимо. Уже само произнесение его считалось добрым делом по отношению к умершему и элементарной жертвой

<sup>90</sup> В так называемом Берлинском кожаном свитке.

<sup>91</sup> *Mariette Aug.* Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville. Paris, 1880. Nr. 1159.

<sup>92</sup> Пап. Перепбур 1116 А; ср.: *Erman A.* Literatur der Ägypter. S. 115.

со стороны посетителя гробницы<sup>93</sup>. С другой стороны, вышеупомянутое наставление царю советует применять против смутьянов и врагов Египта то же средство, которое использовали цари в отношении неугодных их памяти предшественников: «Прогони его, убей его, сотри его имя ... искорени память о нем и о его сторонниках, любящих его»<sup>94</sup>. В магических книгах имя врага богов, Апопа или Сетха, предается проклятию<sup>95</sup>. Поскольку имя являлось ключом к открытию индивидуальности, для мертвого было существенным не забывать свое имя за гробом. Для этого на саркофаге писалось особое изречение<sup>96</sup>. Кроме того, известно, какую роль играло настоящее имя в магии. Отсюда и угрозы богам со стороны жрецов забыть их имена, если те не выполнят их желания, или уверенность в том, что достаточно знать их имена, чтобы обезопасить себя от воздействия враждебных духов. Свидетельства об этом встречаются уже в «Текстах пирамид»<sup>97</sup>. Со временем их количество все возрастает<sup>98</sup>. В одном мифе, сохранившемся в наиболее полном виде, конечно, из какой-либо магической книги, в центре событий — стремление Исиды узнать тайное, истинное имя верховного бога, и во имя этой цели богиню не пугает даже жало ядовитой змеи, чтобы терзаемый болью бог открыл правду<sup>99</sup>.

В отличие от имени, *тень* человека приобрела значение в заупокойных представлениях лишь в позднее время. Но уже некоторые древние упоминания о ней в религиозных текстах свидетельствуют, что египтяне издревле интересовались этим явлением. Так, в одном изречении «Текстов пирамид» умерший хочет подчинить себе не только души и «просветленный» образ, но и *тень не-*

<sup>93</sup> См. ниже: с. 445.

<sup>94</sup> Erman A. Literatur der Ägypter. S. 110.

<sup>95</sup> В так называемой «Книге Апопа».

<sup>96</sup> См. ниже: с. 429—432.

<sup>97</sup> См. ниже: с. 121, 135—136.

<sup>98</sup> См. ниже: с. 309, 336 след., 432—437.

<sup>99</sup> Erman A., Ranke H. Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Tübingen, 1923. S. 301 ff.; Ræder C. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1915. S. 138 ff.

божителей<sup>100</sup>. А в древнейших рекомендациях по магическому применению «Текстов саркофагов», относящихся к Гераклеопольскому периоду, встречаются указания, каким образом умерший может сохранить душу (Ба) и тень и предотвратить их потерю из-за действий враждебных сил<sup>101</sup>. Это представление было заимствовано из глубин народных верований<sup>102</sup>.

Тень — отражение живого существа, вероятно, поэтому в одном древнем тексте итифаллический бог Атум именуется «тенью бога». В эпоху Нового Царства это понятие встречается уже в связи с Амоном—Мином<sup>103</sup>. Довольно древний текст, сохранившийся на саркофаге времен XII династии из Фив, так говорит о душах богов<sup>104</sup>: «Я — величайший, чье имя неведомо, моя душа — это три барана, моя тень — это шесть Хнумов». Весьма примечательно, что в ритуале отверзания уст, состоявшем из очень древних обрядов и изречений, тень принималась за фигуру умершего<sup>105</sup>. Как в эпоху Среднего Царства считалось, что гробницу стоит возводить как «тенистое место для моей души и место отдыха для моей тени», так и в эпоху Нового Царства умершему желали, чтобы и его душа жила, и его тень сохранилась<sup>106</sup>. При этом тень противопоставлялась Ба как потусторонняя форма существования, хотя обе

<sup>100</sup> Руг. 413; см. ниже: с. 148.

<sup>101</sup> Саркофаг Kairo 28118 из Асьюта (по.: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1906. P. 115*; ср. выше цитированное (с. 64) место из «Текстов саркофагов» (*Coffintexts I, 8, spell 2*).

<sup>102</sup> Параллели см.: *Leeuw G. v. d. Phänomenologie d. Religion. S. 267, 271*.

<sup>103</sup> *Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // ÄZ. 57. 1922. S. 110; Götterglaube. S. 349*.

<sup>104</sup> *Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. 2. Berlin, 1901. S. 20* (саркофаг Себек-аа).

<sup>105</sup> *Maspero G. Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. V. 1. Paris, 1893. P. 298 pass.*

<sup>106</sup> Стела Среднего Царства из Штуттгарта или стела Berlin 6910 (XVIII династии): *Steindorff G. Ein Grabstein des Mittleren Reichs im Museum von Stuttgart // ÄZ. 39. 1901. S. 118 ff.*

считались воплощениями умершего, его неотъемлемыми формами. В большой книге о загробном мире («Книга Амдуат») бог проходит в 11 часу пять огненных ям, в которых, помимо самых разнообразных «врагов», находятся также души, тени и «отрубленные» головы». В поздних заупокойных текстах умершие подчас вообще именуются просто теньями.

Упомянем кратко и реальную часть человеческого тела, роль которой обыгрывалась внутри того же круга представлений — сердце. Для египтянина оно — средоточие разума. Благодаря этому в теологии сложилась общая концепция (наиболее полно изложенная в так называемом «Памятнике мемфисской теологии»), согласно которой сердце, вместилище сознания, образует единство с языком, носителем созидательной силы воли<sup>107</sup>. Равным образом и гелиопольское учение объясняло, что персонификации сознания (Сиа) и изречения (Ху) суть древние силы бога-творца, Атума<sup>108</sup>. В дальнейшем мы обнаруживаем то же в греческой философии — в *Νοῦς*'е и *Λόγος*'е(\*)<sup>109</sup>.

И потому для умершего в загробном мире сердце столь же важно, как голова. Стремление сохранить его путем какой угодно магии<sup>110</sup>, постоянно, начиная с эпохи пирамид, подчеркивают «Тексты»: согласно их описаниям, поражающим своей нескрываемой натуралистичностью, умерший царь страстно желал вырвать у богов сердца и поглотить вместе со всей присущей им магической силой<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Leipzig, 1928. S. 47 ff.; Kees H. Götterglaube. S. 291 ff.

<sup>108</sup> Тб. Кап. 17, 29—30 (Urk. V, 30); Kees H. Götterglaube. S. 228 ff. (\*) Ум (Нус); Логос (слово, речь, смысл) (греч.). — Ред.

<sup>109</sup> Reitzenstein R. Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904. S. 62 ff.

<sup>110</sup> См. ниже: с. 330 след., 431; Piankoff A. Le «coeur» dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire. Paris, 1930. P. 56 pass.

<sup>111</sup> Рут. Spruch 274; см. ниже: с. 148.

Ко времени, когда осознание духовной ответственности обостряется, сердце приобрело новое значение: будучи средоточием разума, оно стало восприниматься как сущность человека, его двойник. Это прямо связывает сердце с понятием *Ka*<sup>112</sup>: «Ты — мое *Ka*, что есть в моем теле, (бог-создатель) Хнум, что бережет мои члены», — говорит человек своему сердцу в 30 главе «Книги мертвых». Общеизвестны изображения загробного суда Осириса на папирусах и стенах гробниц Нового Царства, где сердце на весах в руках загробного судьи отвечает за дела человеческие пред лицом Маат. Удобное средство избежать этого испытания — резервное сердце, так называемое сердце-скарабей, где записывались магические формулы, — помогало к тому же избавиться от тревожного чувства, что анатом, препарируя труп, может сделать то, чего так старались избежать, — лишить тело сердца. Сердце, как голос разума, называли «богом, который в тебе»<sup>113</sup>, а на одном саркофаге позднего времени умерший хвалился тем, что «сердце человека — его бог, и мое сердце довольно тем, что я сделал»<sup>114</sup>. Действительно, бог-создатель разделил людей по их качествам, и на определенного человека могли влиять самые разные божества, даже необузданный и коварный Сетх!<sup>115</sup>

Еще более важную роль в заупокойных верованиях играли понятия, где главным отличительным признаком служил человеческий облик. Несмотря на то, что «Ах принадлежит небу, а тело —

<sup>112</sup> Spiegelberg W. Das Herz als zweites Wesen d. Menschen // *ÄZ.* 66. 1931. S. 35 ff.; Piankoff A. Le «coeur» dans les textes égyptiens. P. 72 pass.

<sup>113</sup> Urk. IV. 119; ср. IV. 974 (XVIII династия); Piankoff A. Le «coeur» dans les textes égyptiens. P. 91–92.

<sup>114</sup> Wreszinski W. Ägyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien; Leipzig, 1906. S. 160 (Птолемеовское время); ср.: Breasted J. H. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. New York, 1959. P. 298; см. также: Kees H. Die Lebensgrundsätze eines Amonspriesters der 22. Dynastie // *ÄZ.* 57. 1922. S. 84.

<sup>115</sup> Bonnet H. Der Gott im Menschen // Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte I. Pisa, 1949. P. 237 pass.

земле», тело, плоть — предположительно — есть и нечто самодовлеющее<sup>116</sup>. Теологически эта вера в некую разность помогала обосновать разнообразие форм божества. Так, лейденский гимн Амону времени XIX династии говорит об Амоне как божестве солнца следующими словами: «Его душа — на небе, его тело — на Западе»<sup>117</sup>, т. е. он вездесущ. С другой стороны, иногда это приводило и к диковинным последствиям: так, в «Книге Амдуат» предполагалось, что гробницы Атума, Хепри и Ра в преисподней, рядом с Осирисом<sup>118</sup>.

Наряду с обычными словами для обозначения тела и трупа уже в ранние эпохи появляется особое слово — *Сах*, которым изначально обозначались люди из дворцовой знати, вероятно, правомочные носители печати. Тем же словом называли и челядь, которую собирал вокруг себя владыка загробного царства, создавая подобие земного двора с собственными «придворными» и «великими». Но тогда «знать», или как бы мы ни привыкли еще именовать ее, по существу ничем не отлична от *Ах* или звезд! В одном интересном изречении «Текстов саркофагов», отвечавшем за «превращение в *Сах*», проводится идея, что этим достоинством наделяют в небесном царстве<sup>119</sup>, точь-в-точь как по «Текстам пирамид» оно исходит из уст Ра или Анубиса<sup>120</sup>. Но представление о *Сах* требует сохранения человеческого тела, что не находит аналогов в заупокойных верованиях ни одного народа и ни одной эпохи. Кроме того, понятие *Сах* в религиозной терминологии заупокойных текстов так же расплывчато, как и большинство уже упомянутых терминов. Время от времени, особенно к началу Среднего Царства, оно употреблялось в значении, близком нашему

<sup>116</sup> Ср.: *Leeuw G. van der. Godsvorstellungen in de oud-ægyptische Pyramidentexten. Leiden, 1916. P. 32.*

<sup>117</sup> *Gardiner A. H. Hymns to Amun from a Leiden papyrus // ÄZ. 42, 1905. P. 33; ср.: Erman A. Der Leidener Amonshymnus. Berlin, 1923. S. 73.*

<sup>118</sup> 7 час.

<sup>119</sup> *Saqq. TR № 36; ср.: Lacau TR № 6.*

<sup>120</sup> *Рур. 1720d, 1015a.*

«блаженные предки»<sup>121</sup>. Египтяне говорят о «своих отцах, знатных людях древности»<sup>122</sup> и добавляют титул «тот, кто дает знатым жертвенную провизию и снабжает дома Ка»<sup>123</sup>. Но затем понятие *Сах* приобретает специальное значение — человеческого тела, похороненного в соответствии с ритуалом «просветления». Возникает особый глагол — «превращать в *Сах*», которым обозначали работы по консервации мумии: «Анубис превратил тебя в *Сах* своими собственными руками, так что ничто не утрачено»<sup>124</sup>.

Без сомнений, несмотря на различные в корне истоки, в эпоху Среднего Царства с понятием *Сах* связывались те же представления, что в более древние времена — с понятием «обеспеченного просветленного». *Сах* также подразумевает высочайшую власть, он «божествен»<sup>125</sup> и сулит доброе или злое в зависимости от того, творилось ли добро по отношению к нему: «Я — *Сах* для того, кто его слышит, ведь я — сведущий во всех письменах жрецов» или «Я — *Сах* для того, кто его слышит, кто воздаст за добро тому, кто его творит»<sup>126</sup>. Поэтому человек стремится после смерти получить качества *Сах*, т. е. качества иного порядка<sup>127</sup>. В текстах поздних эпох соответствие *Сах* = *мумия* выступает все отчетливей. Здесь тоже свидетельство подразумеваемой животворящей

<sup>121</sup> Griffith F. Ll. The inscriptions of Siût and Dêr Rofeh. London, 1889. P. 6, lin. 278; tabl. 12, lin. 48.

<sup>122</sup> Boeser P. A. A. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches. Abt. 1. Haag, 1909–1910. Taf. 4, Z. 3. (Beschreibung der Ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden 2).

<sup>123</sup> Gardiner A. H. A stele in the MacGregor collection // JEA. 4, 1917. Tab. 8.

<sup>124</sup> Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 1. Le Caire, P. 26 (время правления Аменхотепа III).

<sup>125</sup> Coffintexts II, 103, spell 101: «в моем истинном облике божественного *Сах*».

<sup>126</sup> Urk. IV. 415; bzw. Florenz 1540; ср. ниже: с. 445.

<sup>127</sup> Ср. ниже: с. 343.

энергии, хотя с внешней стороны ритуал связан с гробницей. Так, в молитвах эпохи Позднего Царства выражается пожелание умершему: «чтобы его мумия (Сах) в его гробнице (или в некрополе) могла жить»<sup>128</sup>.

Остается еще упомянуть о прочих, весьма однозначных представлениях, связанных с образом человека, прежде всего, с его изваянием<sup>129</sup>. Статуя жила собственной жизнью, так как служила умершему резервным телом, поэтому изобретались меры для предохранения гробничных статуй от нанесения им ущерба или повреждения<sup>130</sup>. Статуе умершего поклонялись, как статуе бога, с соблюдением всех ритуалов. В гробнице или в доме Ка, отдаленном от места погребения, статуя получала жертвы, была посредником между умершим и живыми, отправлявшими заупокойный культ. Статуя, образ умершего, замещала мертвого на земле в тех случаях, которые ему были важны при жизни: на великих божественных праздниках на его родине или в некрополе. Это объясняет давнюю прерогативу царя — устанавливать свои изваяния в храмах богов ввиду полагающейся ему жертвенной доли: к концу Старого Царства это право распространилось и на царских родственников, владевших высшими чиновными постами в государстве, на вельможную знать; в эпоху Нового Царства эта «царская милость» касалась уже многих представителей высшего общества. Кроме того, статуя воплощала имя. Мы знаем, что в царских заупокойных храмах было много специальных изваяний, именуемых в соответствии с догмой и являвшихся не более и не менее как формальным выражением их богоравности — как «Хоров», как «двух владычиц» и т. д.<sup>131</sup> И здесь индивидуум воспринимается как сосредоточение божественных качеств, точно так, как и любое индивидуальное Ка. Образ вообще в этом смысле стоял очень

<sup>128</sup> Bergmann E. von. Der Sarkophag des Panehemisis II. Wien, 1884. S. 15.

<sup>129</sup> Египетское слово *twt* (*twi*), позднее часто также *bes* (*bs*).

<sup>130</sup> Ср. ниже: с. 201 след.

<sup>131</sup> Junker H. Giza VI. S. 8 ff.; VII. S. 124.



близко к *Ка*. Поздние тексты, касающиеся, в частности, освящения божественных символов, сближают термины *Ка* и образ столь тесно, что они оказываются почти синонимами<sup>132</sup>. Таким образом понятие *Ка* становится синкретическим средством выражения для разнообразных инкарнаций того или иного бога. Так, статую бога солнца в образе сфинкса с телом льва, как и бога-крокодила Себека, могли называть «*Ка* бога Ра». Такие толкования таятся уже в догматических царских именах начиная с эпохи Среднего Царства: например, в имени дочери Аменемхета III Себекнефру (Скемиофрис) варьировались две формы: «Себек — это красота Ра», т. е. его образ, и «Себек — это *Ка* бога Ра». В осирических мистериях месяца Хойак особенно важны были формы воплощения образа божества, насыщенные разнообразными аллегориями, например, земля, засеянная зерном и политая водой. О суевериях египтян, видевших в статуях духов, внушавших им страх, можно упомянуть лишь попутно, потому что египтянин, по-видимому, все время пытался использовать эти верования в своих целях, устанавливая статуи, чтобы они служили и хранителями гробницы. Народная традиция сохранила предания о таких статуях-хранителях египетских гробниц (в частности, пирамид) вплоть до эпохи Средневековья<sup>133</sup>.

При исследовании разнообразных категорий мы рассматривали их не как «части» живого существа, складывавшегося в единый образ, скажем, из *Ка*, души, тени, магии и т. д., но как важнейшие понятия, находящиеся в тесной взаимосвязи. Действительно, каждому из них были присущи индивидуальные доминантные черты, характеризующие сферу их власти, и именно благодаря этому они воспринимались египтянами как самостоятельные

<sup>132</sup> Напр.: Kees H. Nachlese zum Opfertanz des ägyptischen Königs // *ÄZ.* 52, 1915. S. 63: «возьми себе свой образ, я несу тебе твоего *Ка*» (Птолемеевское время).

<sup>133</sup> Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I. Paris, 1895. P. 257; Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes. V. 1. Paris, 1893. P. 77 pass.

божества и воплощения человека. Так, в одной гробничной формуле времен XVIII династии, в которой выражается пожелание, чтобы умершему доставлялись приношения, говорится, в частности, следующее<sup>134</sup>: «для его *Ка*, для его стелы (как культового памятника), для его гробницы в некрополе, для его судьбы, для его жизни, для места его рождения, для его няньки, для его Хнума (создателя)» или же: «для его *Ка*, для его стелы, для его *Ба*, для его *Ах*, для его трупa, для его тени и для всех (прочих) его воплощений». Все это — его божества-хранители! Напротив, в негативном смысле они употребляются, когда речь идет о полном уничтожении Апопа Оком Хора: «Его зной разрушает твою душу, твой дух, твою магию, твоё тело, твою тень»<sup>135</sup>. При этом, как и при перечислении сил-хранителей, обязанных оберегать царя во время небесного путешествия, подразумевается потенциальное объединение всех мыслимых понятий с целью придания им целостности, а также их постоянная активность. Наиболее красноречивы в этом смысле свидетельства магических текстов, откуда можно привести фрагмент записи ритуала бальзамирования позднего времени: «Ты видишь своё имя во всех краях, свою душу — в небесах, своё тело — в загробном царстве, свои статуи — в храмах. Ты живёшь и ты вечно молод»<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Urk. IV. 1060—1061; ср.: Davies N. de G., Gardiner A. H. The tomb of Amenemhet (no. 82). London, 1915. P. 99—100. Herman A. Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie. Glückstadt; Hamburg; New York, 1940. S. 152.

<sup>135</sup> Книга Апопа 24, 9—10; ср.: Ræder G. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. S. 104.

<sup>136</sup> Папирус Булак 3; ср.: Ræder G. Urkunden. S. 305.

#### IV. ЗАГРОБНЫЙ И ЗЕМНОЙ МИР В ЭПОХУ СТАРОГО ЦАРСТВА

**В**озвращаясь из сферы египетской мысли о сущности и вечном существовании к представлениям египтян о загробном мире как таковом, необходимо прежде всего решить, в какой мере совпадали с народной верой в прибежище мертвых на Западе иные, более широкие воззрения, основанные а priori на представлениях о стране невидимой, потусторонней. К тому же в понятиях *Ах* и *Ба* мы видим умершего взлетающим прочь от земли, звездой на небеса. Впрочем, и здесь мы имеем дело как с главным источником с «Текстами пирамид» и потому должны быть в пути особенно осторожны, чтобы не принять фантастический флер в описаниях грядущей доли бога-царя за древние народные верования. Но все же с достаточной уверенностью мы можем разглядеть при чтении целый ряд истинно верных черт, чтобы представить в целом образ мира в эпоху Старого Царства, — настолько, насколько это необходимо для первоначального понимания проблемы<sup>1</sup>.

В поисках свидетельств существования подземного царства, идея которого могла родиться под влиянием наблюдений за закатом солнца и его ночным путем под землю, мы обращаемся к »Текстам

---

<sup>1</sup> В дальнейшем ср.: Schäfer H. Weltgebäude der alten Ägypter / Ägyptische und heutige Kunst. Weltgebäude der alten Ägypter: zwei Aufsätze. Berlin; Leipzig, 1928; Kees H. Götterglaube. S. 218 ff.

пирамид», т. е. наиболее древнему произведению религиозной литературы и терпим опять явную неудачу. То же происходит, хоть и не так последовательно, при рассмотрении Запада как Страны мертвых. Ему вполне осознанно противопоставлена *восточная* часть неба — цель всех устремлений, место священное. Это ядро учения гелиопольского жречества, по крайней мере, с того времени, когда бог солнца Ра-Хорахти покорил гелиопольский мир богов и ему, богу неба, а не хтоническим богам — первозданному Атуму и богу земли Гебу, во владениях которых пребывали мертвые, суждено было вырваться из мифического мрака правременного хаоса<sup>2</sup>. Лишь изредка в текстах светится древнее бесхитрое представление о Западе — например, в изречении, где четыре бога спешат к четырем небесным затворам, чтобы возгласить наступление владычества царя на небе. Вот в каком контексте там упоминается Запад<sup>3</sup>: «Тот, поспеши же к западным богам и их просветленным, (чтобы сказать): Этот NN уже прибыл как бессмертный просветленный и облечен могуществом, как Анубис во главе западных высот, чтобы считать сердца и подчинить сердца себе. Да живет тот, кому он желает жить, да умрет тот, кому он желает умереть». В словах о господстве над сердцами, которое издавна было прерогативой Анубиса, как и в намеке на него при упоминании шакальего скипетра могущества, явно подразумевается Страна мертвых на Западе, но в более широком смысле — владычества над миром в целом.

Запада обычно избегали. Даже умершего царя подчас настоятельно предостерегают от опасности Запада как места, откуда нет возврата и где просветленный поэтому не обретет желаемого: «Да не последуешь ты по западной дороге, ведь те, что идут по ней, (обратно) не возвращаются. Иди же по восточной дороге в свите Ра»<sup>4</sup>. Здесь эта тенденция полностью выражена в указании на *существование* под эгидой бога солнца. Случай донес до нас и более древнюю редакцию текста. Здесь версия прямо противопо-

<sup>2</sup> Kees H. Götterglaube. S. 230 ff.

<sup>3</sup> Рут. 157.

<sup>4</sup> Рут. 2175 (Нейт).

ложна: «О Осирис Пепи, да не последуешь ты в эти восточные земли. Иди же в западные земли по пути свиты Ра»<sup>5</sup>. Здесь связь входящего солнца с Западом в отношении мертвого — вне сомнений. Гелиопольский жрец, вероятно, подразумевал здесь светлу светил, о чем говорят другие тексты: «Унас один идет жить на Западе, его сопровождают жители Дата (звезды), Унас сияет вновь на Востоке»<sup>6</sup>. Уже здесь видно, с какой настойчивостью солнечное учение стремилось, по возможности, объединить себя с природными явлениями. И все же Восток так и не мог приобрести преобладающего значения. Уже в «Текстах саркофагов» представление о Западе как Стране мертвых вновь укрепляет свои позиции, чему явно содействовали осирические верования. А небесный Восток, где торжественно появлялись звезды и откуда приходили боги, остался местом битвы бога солнца с мятежниками, отблеском древнего природного мифа о борьбе света с демонами мрака. Там находилось и место наказания Апопа и прочих врагов бога<sup>7</sup>. Поэтому, выбирая путь — на западной половине неба или на восточной, — «для знания небесных путей» рекомендовали следующее<sup>8</sup>: «Иди же по западному пути, так как он велик и приятен, а восточный — плох, так как он короток». Это соответствовало мироощущению народа. Запад египтянин издревле обозначал как «правый», восток называл «левым». Качественное отличие было столь велико, что «левый» рано приобрело уничижительное значение — «неудачный». Поэтому не случайно египтяне полагали, что дыхание смерти входит в тело через левое ухо, а дыхание жизни — через правое<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Руг. 1531–1532 (Пепи); ср. 1679b-c: «чтобы я ожил на Западе среди свиты Ра».

<sup>6</sup> Руг. 306; vgl.: 1835 ff.

<sup>7</sup> См. ниже: с. 331.

<sup>8</sup> Coffintexts II, 150 (*Lacau*. TR № 69); см. ниже.: с. 305.

<sup>9</sup> Папирус Эберс 100,3; ср.: *Sethe* K. Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphenzeichen für Westen und Osten: ein Beitrag zur Urgeschichte der Ägypter // NGG. 1922 (1923). S. 203.

Так как теперь гелиопольское небесное учение перестало считать Запад местопребыванием умершего, «Тексты пирамид» пренебрегли и сюжетом о солнечном царстве бога солнца, царстве под землей. «Тексты саркофагов» и путеводители по загробному царству эпохи Среднего Царства, напротив, занялись им более обстоятельно. В результате возникает понятие, отражающее эпохальные дискуссии о загробном царстве, — так называемый *Дат*. Со времен Среднего Царства оно соответствовало нашей «преисподней». Однако идеограмма слова представляет собой сферу со звездой внутри; здесь угадывается близость понятия звездному миру. Изначально Дат заявляет о себе в связи с наиболее известными звездами — созвездием Орион и звездой Сотис (Сириусом)<sup>10</sup>, и говоря об «обитателях Дата» как просветленных умерших, прошедших очищение в озере Дата, имеют в виду звезды — это ясно из способа написания этого сочетания<sup>11</sup>. Поэтому и об умершем царе говорится<sup>12</sup>: «Ты переплыл чудесное озеро на севере неба как звезда, что пересекает Океан под телом Нут; Дат возлагает твою руку на то место, где находится Орион, а небесный бык<sup>13</sup> протянул тебе свою руку». Когда покойный царь поднимается по небесной лестнице, которую сотворил для него его отец, бог Ра, Хор и Сетх берут его руку, чтобы поднять в Дат<sup>14</sup>, или небесный бык склоняет свои рога, чтобы помочь ему достигнуть лугов Дата<sup>15</sup>. Как «просветленный в Дате» умерший может участвовать в путешествии по небу в барке солнца<sup>16</sup>. Везде явственно подразумевается звездное небо.

Но как же могло случиться, что в последующие времена Дат, наоборот, стал считаться «преисподней»? Объясняют нам это «Тексты саркофагов», в соответствии с воззрениями эпохи не под-

<sup>10</sup> Руг. 151. О понятии сверкающего Дата см.: *Sethe K. Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd. 1. Glückstadt; Hamburg, 1935. S. 47 ff.*

<sup>11</sup> Руг. 953а, 1164с.

<sup>12</sup> Руг. 802, ср. 1717.

<sup>13</sup> Здесь, вероятно, имеется в виду луна, хотя так обозначались и созвездия.

<sup>14</sup> Руг. 390.

<sup>15</sup> Руг. 1432.

<sup>16</sup> Руг. 1172.

чинявшиеся однозначно солярному учению, как «Тексты пирамид». Например, в изречении «выхода днем» в уста мертвого вкладываются следующие слова<sup>17</sup>: «Мне открыт нижний Дат, так как я — Ра (солнце) этого дня, я — Хор внутри его ока». Итак, здесь особый нижний Дат, откуда солнце по утрам восходит через врата горизонта на небо, отличный от верхнего Дата. В изречении «мое место впереди барки Ра посреди нижнего Дата» говорится о ночном путешествии солнца, как и позднее — в «Книге Амдуат». Это познание, ощущаемое также в «Книге двух путей»<sup>18</sup>, без сомнений, древнее. Оно восходит к прежнему образу мира, где небо делится на две половины, нижнюю и верхнюю, встречающиеся на горизонте. На это намекает также иероглиф Дата, представляющий собой полную сферу со звездой внутри, как единственным своим жителем. Однако уже в «Текстах пирамид» мы находим фрагменты, свидетельствующие против того, что Дат соответствовал небу; так, о «вратах Дата» говорилось как о вратах горизонта, являвшихся непосредственной параллелью врат бога земли Геба<sup>19</sup>, а блаженная судьба даровалась Полярной звезде, «Незаходящей», поскольку она не могла спуститься в Дат, как все остальные звезды<sup>20</sup>. Читая о ней в следующем изречении: «Ты — та великая звезда, носитель Ориона, что пересекает небо с Орионом и Дат с Осирисом»<sup>21</sup>, или о том, как покойный-Осирис объявляется «этим просветленным, что вышел из Дата, Осирисом NN, что вышел из Геба»<sup>22</sup>, мы чувствуем растущее влияние осирической мифологии. Ведь именно она поддерживала это новое направление, привнеся новое значение для понятия «Дат» — «преисподняя». Хтонический Дат — это «дом Геба», куда опускаются звезды<sup>23</sup>.

Роль посредника берет на себя учение, изложенное в надписях на саркофаге царя Тети, где царю обещана власть над обеими

<sup>17</sup> Coffintexts II, 119 (spell 107; *Lacau* TR Nr. 61).

<sup>18</sup> См. ниже: с. 459 след.

<sup>19</sup> Рур. 1014. <sup>20</sup> Рур. 877—878. <sup>21</sup> Рур. 882. <sup>22</sup> Рур. 1986.

<sup>23</sup> *Lange H. O., Neugebauer O. Papyrus Carlsberg I: ein hieratisch-demotischer-kosmologischer Text. København, 1940. S. 41—42.*

половинами мироздания. На восточной стороне об этом говорит богиня неба Нут — здесь Нехбет, богиня-хранительница из Эль-Каба: «Это — мой возлюбленный сын, я даровала ему небосклон, чтобы он господствовал над ним, как Хор Небосклонный (Хорах-ти)». Параллельно, на западной стороне, следует речь богини неба, охватывающей уже обе половины мира: «Я даровала ему Дат, чтобы он стоял во главе его, как Хор, что стоит во главе Дата»<sup>24</sup>. Итак, небосклон Востока и Дат здесь друг другу противопоставлены. С одной стороны, царю гарантируется господство над обеими половинами мироздания, с другой — над небом и преисподней господствует бог солнца, окружающий Дат как созвездие. Его подданные — жители Дата, и небесного, и земного. Однако и звезды, подданные владыки преисподней, умершего, страшились его<sup>25</sup>, «этого твоего имени, которое дано тебе твоим отцом Осирисом, имени Хора из Дата, того, которого они (звезды) избегают, того, который скрывает их, того, который погружает их ... в озеро (или) в океан».

Еще большие трудности возникают в отношении понятия, обозначающего верхнее небо, *Наунет*, в письменности представленного знаком перевернутого неба, *анти-неба*, как дополнения Нут. Это имя было женской противоположностью к Нуну, праокеану, покоящемуся в глубинах в окружении Наунет<sup>26</sup>. Итак, Нун и Наунет, а также Нут и Наунет взаимны и противоположны. В имени Наунет отразились все последствия теологических спекуляций о понятии парности, прежде всего отказ от изначальной естественности ввиду того, что понятийная суть обратной стороны заявляет о своей самодостаточности и потому необходимо наглядно показать отношение к ней. Представление о различных небесах (друг над другом?) привычно для египетского ума, во всяком случае, уже на-

<sup>24</sup> Руг. 4, 5.

<sup>25</sup> Руг. Нейт, line 746—747 = Нейт, line 723 (изречение 666); ср.: Руг. 1734, 2186.

<sup>26</sup> Как чета: Руг. 1691b. Sethe K. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs. Berlin, 1929. § 127.



чаянная с Гераклеопольского периода. И тогда в текстах, рисующих картину мира, можно встретить упоминания о «всех небесах»<sup>27</sup>. При стремлении избавиться от зловещих сил преисподней, необходимо было Наунет, их воплощение, сделать другой формой Нут. Теперь и Наунет должна была стать местопребыванием богов, а когда умерший получил возможность к ней спускаться, восстановилось древнее представление о небе, по которому боги Наунет рассматриваются как звезды<sup>28</sup>. В том же смысле следует понимать и факт, что в связи с рождением умершего о нем говорят как о сыне Атума<sup>29</sup>. Но при разработке идей о звездах как обитателях Наунет забыли о системности, в результате чего Наунет стала восприниматься как тот самый кратчайший путь на небо, который мог представляться египтянину. Боги Наунет должны были не только пребывать под мировым деревом-сикоморой<sup>30</sup> — считалось также, что они являлись «незаходящими», полярными звездами<sup>31</sup>, никогда не спускавшимися в анти-небо. Наконец, умерший отправлялся в небесной ладье к «полям обеих Наунет», которые можно было найти на краю страны Тростниковых полей!<sup>32</sup> Таким образом, в области представлений о преисподней и географии преисподней царили сильные противоречия.

В анти-небе не нуждались и когда требовалось истолковать с мифологической точки зрения исчезновение светил с горизонта, в частности, солнца. Считалось, что они пребывали какое-то время в теле богини неба Нут, своей матери, будучи невидимыми до тех пор, пока она их не рождала вновь<sup>33</sup>. В полном соответствии с идеей множества небес Нут в узком смысле мыслилась как звездное небо, прикрепленное к земле, т. е. как своего рода небесный мост, в то

<sup>27</sup> Напр., в изречении о душе бога Шу (Coffintexts II, 358—359, 395 (spell 75); также в «Книге двух путей» (см. ниже: с. 459, 469).

<sup>28</sup> Рут. 149, 1275.

<sup>29</sup> Рут. 1466а.

<sup>30</sup> Рут. 1485а.

<sup>31</sup> Рут. 1456b.

<sup>32</sup> Рут. 1346.

<sup>33</sup> Гимны Нут, изд.: Rusch A. Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit. Leipzig, 1922. S. 16 ff. Мифологические тексты: Buck A. de в кн.: Frankfort H. Cenotaph of Seti I. P. 82 pass.; Lange H. O., Neugebauer O. Papyrus Carlsberg I.

время как ее окраины располагались в бесконечном мраке, глубже самого Дата<sup>34</sup>.

Таким образом, конструкция анти-неба обрела рамки систематизированной теории, но встретила с противодействующими тенденциями основных носителей теологических идей эпохи Старого Царства, поскольку не вписывалась в их солнечное учение. Вновь она обрела поддержку в представлениях о преисподней под землей, наиболее четко представленных в эпоху Среднего Царства идеями, сформированными под влиянием осирической религии.

Вратами, открывающими доступ в загробное царство, египтяне считали пещеры пустынных нагорий, а также, и в первую очередь, сами погребальные шахты и могилы. В той же связи предполагалось, что Нил вытекает из недр земли, а ветер вырывается из горных пещер. Примечательно, что в ту же эпоху, когда первобытные верования нашли доступ в официальный комплекс заупокойных представлений, в религиозную литературу проникает и термин Ра-сетау — «Устье проходов», обозначавший вход в некрополь строителей пирамид, располагающийся в области мемфисского бога Сокара. Этот термин возникает в конце Гераклеопольского периода и явно связан с осирическими культовыми местами; фиксирован, прежде всего, в «Книге двух путей» и параллельных текстах<sup>35</sup>. Несомненно, этому способствовало влияние осирической мифологии. Ра-сетау считалось вратами в подземный Дат. Наиболее явно это прослеживается в «Книге Амдуат», в сюжете 4 и 5 часов ночи о путешествии ладьи бога солнца по преисподней в Ра-сетау, в «проходы, тайные пещеры Запада», как его называют, в которых живет Сокар. Здесь же в качестве нижнего неба представлено Наунет<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Lange H. O., Neugebauer O. Papyrus Carlsberg. S. 28.

<sup>35</sup> См. ниже: глава XIII. Ра-сетау уже в Руг. 445b связывается с Сокаром.

<sup>36</sup> Гимн солнцу (Erman A. Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern // ÄZ. 38, 1900. S. 27).

Так бог солнца стал в картине мира египтян владыкой мертвых. По ночам он проходит через их царство, даря им свет. В этом выражалась его всевластие и вездесущность. «Тексты пирамид» также знают эту модель загробного царства, правда, говорят об этом в завуалированной форме, как если бы речь шла о небесном царстве бога солнца. «Поднимите ваши лица, о боги в Дате (т. е. мертвые)! Унас прибыл, чтобы вы увидели, как он становится великим богом... Он судит живых на берегу Ра, как он называет ту чистую страну, поселившись в ней, вместе с посредником обоих богов (Тотом). Унас более величествен, чем он, и угрожает скипетром, когда тот пытается перечить Унасу. Унас сидит вместе с гребцами Ра. Унас приказывает благое, а он (Тот) исполняет это, так как Унас — великий бог». Так в одном из изречений «Текстов пирамид»<sup>37</sup>, в эпоху Среднего Царства вошедшем также в «Тексты саркофагов», описывается прибытие умершего, судя по вступлению, появляющегося из ночного царства мертвых, что находится под землей. Здесь все же виден оттенок небесной ретуши.

Возможно, когда египтяне говорят о Западе, где мертвые путешествуют по последним путям, они имеют в виду ту загадочную страну, «чьи места сокрыты»; во всяком случае, это можно заметить уже в эпоху Старого Царства, когда под «великим богом», которому себя доверяли мертвые, подразумевался бог солнца. Это как раз та модель, по которой древнее понятие о Западе как царстве мертвых было легче всего приспособить к гелиопольскому солнечному учению.

С сюжетом путешествия солнца связано представление о двух солнечных ладьях. Бог солнца плывет в ладье подобно тому, как луна и звезды плывут в своих ладьях в сторону небесного океана. Не забудем, что корабль для египтян был из-за особенностей рельефа страны самым удобным средством передвижения. Поэтому те же реалии они придумали и для всех составляющих мироздания, будь то небо, преисподняя или же легендарные Тростниковые поля.

---

<sup>37</sup> Руг. Изр. 252.

На этой основе строилось и представление о божественной ладье, а поскольку в Египте мифы возникали из элементов молитв реально-го, исторического царства, то и возникновение мифологемы солнечной ладьи мы рассматриваем как результат насаждаемой царской догматикой склонности к параллелям<sup>38</sup>. И это легко доказуемо. Скорее всего, она возникла под воздействием мифа, сформировавшегося, вероятно, в одном из мест культа сокола. Согласно этому мифу, небо представляло собой пару распростертых крыльев сокола, взлетающего ввысь. Солнце и луна при этом — его глаза, некогда от него отделившиеся. Гелиопольская мифология сравнивала их с четой прабогов, Шу и Тefнут, детьми Атума, причем Шу был правым оком, солнцем, а Тefнут — левым, луной<sup>39</sup>. Осирическая редакция, в свою очередь, связала представление о солнечной ладье с двумя сестрами — Исидой и Нефтидой, объединив таким образом осирический цикл с областью солярной мифологии<sup>40</sup>. Теолог-систематизатор вынес на передний план картины мира дневное путешествие солнца по небесному пространству и ночное путешествие — в сокрытом. Это отразилось и в названии ладей.

Свои имена они получили уже в древнейший период. Одна, Месектет, судя по имени, являлась ладьей солнечного заката, другая — Манеджет — ладьей счастливого нового восхода солнца<sup>41</sup>. Так это передается в древнем изречении: «Ты отправляешься ко сну в ночной барке, а просыпаешься в дневной барке»<sup>42</sup>. Весьма примечательно, что здесь выбрано сопоставление с явлениями, связанными с наступлением дня и ночи, т. е. разворачивающимися на небе. По свойственному египтянам образу мышления заходящее солнце — Атум — отличалось от восходящего — Хорахти. Сход-

<sup>38</sup> Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 74.

<sup>39</sup> Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // ÄZ. 57. 1922. S. 108; Kees H. Götterglaube. S. 235.

<sup>40</sup> Рут. 1981с / 1982b, ср.: Рут. 210. Нефтида и вечерняя ладья: Рут. 150а.

<sup>41</sup> Рут. 210, 496.

<sup>42</sup> Рут. 1479а.

ным образом египтянин выражал и отличия между двумя солнечными ладьями — утренней и вечерней. Это трудно себе представить, но он и путь бога солнца по небу делил на две части, веря, что бог солнца мог в полдень, находясь в зените, менять свои ладьи!<sup>43</sup> Из этого ясно видно, как сильно зависело мышление египтян от явлений, происходящих на земле, и как нелегко им было прикладывать систему к тому, что не поддается логике. Поэтому наличие широкого поля для интерпретаций египтянин воспринимал не как логическое противоречие, а напротив, как свидетельство внутренней гармонии. Впрочем, теологические спекуляции, бывало, путали правый глаз (солнце) как Шу вечерней и ночной ладьи (Месектет) с левым (луной) как Тefнут утренней ладьи (Манеджет); параллелизм, заложенный в именах двух ладей, при этом искажался, но лишь потому, что правая сторона лучше и поэтому должна принадлежать солнечному Оку! В результате египтянам приходилось подчеркивать солярный характер Месектет среди прочего и как ладьи солнечного восхода<sup>44</sup>. Поэтому в систематической картине мира представление о солнечной ладье так и осталось весьма туманным. Но когда в «Текстах пирамид» описывается плавание умершего в двух ладьях, то речь всегда идет именно о небесном путешествии и именно о ладьях солнца. Местом приюта обеих ладей

<sup>43</sup> Мнение Масперо (*Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I. P. 90*), Видемана (*Wiedemann A. Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Leipzig, 1900. S. 10*), Шефера (*Schäfer H. Weltgebäude der alten Ägypter. S. 112*), иное мнение — Зете (*Sethe K. Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne. Berlin, 1928. S. 22*); см. также: *Schäfer H. Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne // ÄZ. 71. 1935. S. 35*.

<sup>44</sup> Так, напр., в фиванской гробнице qq (XVIII дин.): «ты созерцаешь Ра на заре, когда он появляется в ладье Месектет» (S. 25); ср. S. 26, стрк. 21 и Tb. Kap. 37 (Cc)=Coffintexts V, 183 (spell 404, из Берше, фрагмент): «я тот, кто поднимается в ладью Месектет». Поздние источники собраны у Мёллера (*Möller G. Die beiden Totenpapyrus Rhind d. Museums z. Edinburg. Lpz., 1913. S. 89, № 139*).

считался Гелиополь, где они играли роль культовых символов в обители Ра<sup>45</sup>.

Исчезновение светил с наступлением ночи объяснялось египтянами однозначно: закат на западе рассматривался как прелюдия нового рождения, также происходившего на западе: «Твоя мать Нут родила тебя на западе, когда ты спустился к западу среди владык почтения, а твоя мать Исида родила тебя в Хембисе»<sup>46</sup>. Здесь следует указать на одну мифическую взаимосвязь: Хембис, место близ Буто, где родился младенец Хор, относился к западным, «ливийским» районам Дельты. Было, однако, и иное мнение: что светила живут в теле своей матери, богини неба Нут, после того, как проникли в ее рот на западе. А на востоке она их рождала заново: «Тети — это то Око Ра (солнце), что в ночное время пребывало во чреве, а днем рождалось вновь»<sup>47</sup>. Обе версии можно было объединить, если считать мифологический оттенок символом ночного путешествия солнца<sup>48</sup>. Небо и земля, Нут и Наунет для египтян — нечто единое, существующее от начала времен. Поэтому уже в «Текстах пирамид» описания картины мира наполнены всевозможными противоречиями — древние примитивные мифы перемешиваются с систематизированными наслоениями последующих времен. Но египтянин любовно хранил все традиции, и для него даже внешне противоречивые свидетельства являлись аллегорией знаний его эпохи.

---

<sup>45</sup> Sethe K. Zwei bisher übersehene Nachrichten über Kunstwerke aus Kupfer aus den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte // ÄZ. 53, 1917. S. 53, по: Urk. I, 249 (Палермский камень), Urk. III, 39 (стела Пнанхи).

<sup>46</sup> Рут. 1703.

<sup>47</sup> Рут. 698d, ср. 705c и выше: с. 102.

<sup>48</sup> См. ниже: с. 133.

## V. ЗАГРОБНЫЙ МИР ЦАРЯ НА НЕБЕСАХ

**С**оздавая картину мира, творцы концепции царских заупокойных текстов ориентировались на трезвые, сдержанные мировоззренческие категории, отраженные в заупокойных молитвах частных гробниц. Налицо верование, благодаря которому стремились придать богу-царю вечное существование, достойное его божественности. Это усиливалось средствами поэтического творчества, насыщенного к тому же ярко выраженным магическим смыслом. Все это, предполагалось, могло решительно противостоять смерти, реальность которой оспаривалась. Представить царя, являвшегося сосредоточением божественных сил на земле, мертвым и бессильным, было столь же немыслимо, как и бога. Для достижения этой цели все средства были хороши. И потому мы находим в текстах наслоения, возникавшие вместе с развитием религии. Даже те из них, что считаются древнейшими, так сказать, исходный материал, который ранее мы привлекали для общей характеристики, являются на деле выборками из самых разных источников. В них отражены даже представления, явно не относящиеся к идеологии бога-царя. Затем следует главный пласт источников<sup>1</sup>, переработанных в духе Гелиопольского солнечного

---

<sup>1</sup> З. Шотт (*Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*) относит их на основании формальных особенностей к самым поздним слоям «Текстов пирамид». Об их мифологии см.: там же, с. 130 след.

учения, которое ориентировалось прежде всего на идею вознесения умершего царя на небо в сопровождении бога солнца Ра. Далее следуют другие источники, вероятно, в меньшей степени подвергшиеся унификации, сгруппированные и вошедшие, преимущественно, в поздние «Тексты пирамид». Их целью была нивелировка представлений о небесном загробном мире с осирической религией, влияние которой значительно выросло в заупокойном культе обожествленного царя. Они тоже адаптировали всевозможный архаический материал разного происхождения. Сложнее всего выделить слой не-гелиопольского элемента, так как после утверждения Мемфиса в качестве резиденции властителя все «идейное сырье» привлекалось прежде всего из окрестных территорий, а из прежнего материала в первую очередь такое, которое уже обрело всеобщую значимость и которое невозможно было не учесть. Несмотря на это, есть уверенность в том, что мы можем опознать какое-то количество элементов изречений, выделяющихся своей древностью на фоне представлений, уже несущих отпечаток гелиопольского влияния и господствовавших в эпоху расцвета Старого Царства. Наша дальнейшая задача — дать картину представлений о царском загробном мире времен господства культа солнца как государственного.

Сначала коснемся момента *вознесения* царя в небесный загробный мир. Уже среди самых ранних источников можно обнаружить пример небесного путешествия в изречении, где говорится о соединении в целое телесных членов<sup>2</sup>, предворяющих воскресение. Наглядно мысль выражена в формуле очищения, необходимой при жертвоприношении; текст начертан на стенах одной из поздних пирамид Старого Царства, принадлежавшей царю Пиопи II, и носит явный отпечаток влияния осирических верований<sup>3</sup>. «Твоя вода — для тебя, твое изобилие — для тебя, твое излияние, что выходит из Осириса — для тебя<sup>4</sup>! Собери свои кости, и пусть окрепнут твои конечности, стряхни с себя свою нечистоту и разомни

---

<sup>2</sup> См. выше: с. 28.

<sup>3</sup> Рут. 2007–2009.

<sup>4</sup> См. ниже: с. 229.



сухожилия. Открой для себя гробницу, взломай врата каменной стены. Раскрыты для тебя створки небесных врат. „Добро пожаловать!“, — говорит Исида, и „В мире“, — говорит Нефтида при виде своего брата (Осириса)». Теперь он поднимается на небо в самых разных обликах, из тех, что воплощают моменты взлета, — прежде всего, в образе сокола. Стремительный полет птицы, ее воинственность снискали соколу у египтян особое уважение, поэтому уже с древнейших времен его связывали с небом. Так, говорят: «Твои крылья распростерты как крылья сокола, широка твоя грудь, подобна груди ястреба-перепелятника, которого можно видеть по вечерам, когда он пересекает небо»<sup>5</sup>. Привлекались и образы других птиц — дикого гуся, цапли, коршуна, а также жука-скарабея. По-детски не забывают даже торопливую саранчу. Для появления этого образа найдено оправдание: ее происхождение покрыто тайной, и потому в саранче есть грозная сила, которая страшит всех. Чтец утверждает<sup>6</sup>: «NN — обеспеченный просветленный, нуждающийся в перевоплощении. Небо, оно ревет, земля сотрясается... NN рожден во второй день месяца<sup>7</sup>, и его носили во чреве с 15 дня месяца, он появился из спины саранчи, как нечто порожденное осой». О внутреннем единстве этого пассажи не может быть и речи. «Летит тот, кто летит. Он летит и от вас, люди, ведь он принадлежит не земле, он принадлежит небу... он вознесся в небо, как цапля и поцеловал небо, как сокол, он достиг неба, как саранча, что покрывает мраком солнце»<sup>8</sup>. Или другой отрывок<sup>9</sup>: «Ведь он возносится в небо к тебе, Ра, причем его лик — это лик сокола, его крылья — крылья птицы, его когти — лапы (бога) со «Змеиной горы»<sup>10</sup>... Упуаут помогает ему достичь неба среди его братьев, богов. Он получил вместо рук лапы дикого гуся, он машет крыльями, как коршун. Летит тот, кто летит, о люди. Он же улетает от вас прочь!»

---

<sup>5</sup> Руг. 1048.

<sup>6</sup> Руг. 1771–1772.

<sup>7</sup> Т. е. с появлением новолуния.

<sup>8</sup> Руг. 890–891.

<sup>9</sup> Руг. 461–463.

<sup>10</sup> Соколиный бог 12 нома Верхнего Египта.

Но даже не имея таких средств, человек не оставался без помощи: он мог взлететь и чрез дым воскурений, как ветер или облако<sup>11</sup>. В этом ему должны помочь силы природы. Даже град небесный оказывал ему содействие в достижении Ра<sup>12</sup>. Квинтэссенция этого мифа содержится в одном благом изречении, проникнутом осирическим духом: «Твое сердце принадлежит тебе, Осирис, твои ноги принадлежат тебе, Осирис, твои руки принадлежат тебе, Осирис. Так же и сердце Унаса принадлежит ему, его ноги и его руки. Земля для него — площадка для взлета к небу, он вознесется в небо, ввысь, в дыму воскурений... Он летит как птица, он опускается, как жук, на свободное место в ладье Ра»<sup>13</sup>. Таким образом, даже сам ритуал воскурения способствует реализации главного желания.

Многократно подчеркивается противопоставление царской доли судьбе смертных людей на земле, с которыми царь не имеет ничего общего. Он не человек по своему образу и происхождению: «Тебе открыты створки неба, ты выходишь из них, как Хор, как лежащий шакал, скрывающий свой образ от врагов; ведь нет у тебя отца среди людей, от которого ты появился на свет, нет у тебя матери среди людей, которая родила тебя»<sup>14</sup>; «Я освободил тебя от Херти, так как он питается человеческими сердцами, и я не уступил тебя твоему преследователю»<sup>15</sup>. Поэтому «земля — это мерзость для него, он не войдет в Геба, чтобы умереть и заснуть в его доме на земле, где его ноги были бы сломаны»<sup>16</sup>.

Так как бог солнца в небе является целью вознесения, то к нему и вызывают о помощи: пусть сотворит он из своих лучей небесный мост для царя. А царь просит<sup>17</sup>: «Возносится тот, кто возносится, поэтому и я возношусь. Владычица Буто ликует, а сердце житель-

<sup>11</sup> Рут. 309, 1774.    <sup>12</sup> Рут. 336b.    <sup>13</sup> Рут. 364—366.

<sup>14</sup> Рут. 659; ср.: с. 146.

<sup>15</sup> Рут. Нейт, стр. 665 (изречение 665). О бараноголовом боге Херти из Летополя как боге страны Запада см. ниже: с. 222.

<sup>16</sup> Рут. 308.

<sup>17</sup> Рут. 1107—1108 (по древнейшей версии пирамиды Пиопи).

ницы Эль-Каба<sup>18</sup> радуется в тот день, когда я вознесся к трону Ра. Я вступил на эту твою дорогу из солнечных лучей, это площадка моих ног, я поднимусь отсюда к моей матери, живой змее-урею на голове Ра». Могли для умершего сделать возможным стать и самим богом солнца<sup>19</sup>: «О Тети, ты взбираешься и восходишь по свету солнечных лучей, так как ты — вечерний блеск на краю неба». Любили и изящные теологические каламбуры<sup>20</sup>: «Небо укрепило тебя светом солнечных лучей, чтобы ты мог вспорхнуть (*ѓиу*), как Око Ра<sup>21</sup>, и остановиться на левом Оке Хора, благодаря которому можно слышать слова богов»<sup>22</sup>. Тут на сцене появляется бог Шу, держатель неба и воплощение воздушного пространства между небом и землей, он тоже посредник и действующее лицо: «Шу, он несет меня и души Гелиополя, они куют мне площадку для взлета»<sup>23</sup>. Метафорически солнечный луч, по которому можно взойти на небо, называли также небесной лестницей. Сам бог солнца, заботливый отец царя, создал ее, и великие боги ему помогали. «Унас восходит по этой лестнице, которую изготовил для него его отец, Ра, а Хор и Сетх берут его за руку, чтобы поднять его в Дат»<sup>24</sup>.

Для изготовления лестницы привлекались прежде всего «души» Пэ (Буто) и Нехена (Иераконполя), представители первобытных сил двух уделов Египта. Умерший приветствует лестницу: «Приветствую тебя, лестница, изготовленная и созданная душами Пэ и душами Нехена, протяни свои руки ко мне»<sup>25</sup>. В поздних переработках в основном речь идет о четырех сыновьях Хора, чьей обязанностью, согласно дворцовому обычаю, было носить царственного бога, Хора, а лестницу изготавливали разные боги. «Эти четверо царских отпрысков стоят там для NN: Хапи, Амсет, Дуамутеф, Кебехсенуф — дети Хора

---

<sup>18</sup> Нехбет, богиня короны Верхнего Египта.

<sup>19</sup> Руг. 751.                      <sup>20</sup> Руг. 1231.

<sup>21</sup> Правое Око (солнца) в теологии считалось богом Шу.

<sup>22</sup> Луна как Ведающее все.

<sup>23</sup> Руг. 1090.                      <sup>24</sup> Руг. 390, ср. 472.                      <sup>25</sup> Руг. 1253.

Летопольского<sup>26</sup>. Они связали для него веревочную лестницу, они укрепили для него лестницу, чтобы он смог подняться к Хепри, когда он становится<sup>27</sup> (скарабеем) на восточной стороне неба. Ее деревянные части украшены „искусным“, который укрепляет его веревки с помощью полосок кожи Гасут, небесного быка<sup>28</sup>, который придает крепость перекадинам по их сторонам с помощью меха Имиут, рожденной (коровой) Хесат<sup>29</sup>. Большая подпорка поставлена вниз „ловцом лассо Великого“, который поднимает Ка NN к богу, провожает его к львиной чете<sup>30</sup> и возносит его к Ату-му. Атум повелел, чтобы он исполнил это для этого NN, а именно, чтобы он связал для него веревочную лестницу и изготовил для него лестницу, чтобы этот NN отделился от мерзости людской<sup>31</sup>. Гелиопольское происхождение этого сюжета о лестнице подтверждается тем, что в нем часто упоминается Атум, являвшийся местным божеством Гелиополя, а здесь — владыкой мира. Кроме того, лестница установлена прямо под обителью небесных богов, диковинные и, как правило, непонятные демонические имена, вероятно, подразумевают древние созвездия. Их покровителем является еще один бог, о котором мы, основываясь на сведениях о его роли по позднейшим источникам, вряд ли догадались, — это Сетх, ставший по мифе об Осирисе его убийцей. Однако Сетх вместе с Хором еще должен был помочь царю подняться в Дат. К тому же Сетх, подобно Шу, богу воздуха, был владыкой над бурей и ненастьем, почему считался также и магом-помощником Ра в солнечной ладье<sup>32</sup>. В магическом смысле было

<sup>26</sup> Т. е. «старшего» Хора.

<sup>27</sup> *hpr*, игра слов с упомянутым уже именем бога-творца.

<sup>28</sup> Речь, по-видимому, идет о созвездиях.

<sup>29</sup> Сыном священных белых коров из Атфиха считали иногда и Анубиса.

<sup>30</sup> Шу и Тefнyт как пара львов из Леонтополя (севернее Гелиополя).

<sup>31</sup> Руг. 2078—2082.

<sup>32</sup> См. ниже: с. 308.

наиболее безопасно заполучить двустороннюю поддержку от противодействующих сил, Хора и Сетха. Поэтому «божественная лестница» иногда прямо называется «лестницей Сетха»<sup>33</sup>.

Существовали и иные способы выражения идеи. Считалось, что боги-помощники, небесный сокол и земные шакалы, устанавливают лестницу, если так приказал бог солнца. Затем они поднимают царя на небо, как поступали в отношении своего царственного владыки услужливые духи, будучи во дни великих праздников носителями паланкина. «Как же прекрасно наблюдать это, и как радостно видеть, говорят они, боги, когда этот бог возносится на небеса, и Унас возносится на небеса (также). Его мощь<sup>34</sup> над землей, его почтение рядом с ним, его магическая сила перед ним, Геб все сотворил для него, как ему было угодно. К нему идут боги, души Пэ, и боги, души Нехена, (т. е.) боги небесные и боги земные, чтобы поднять паланкин на свои плечи. Взойди же, Унас, на небо, укрепи его в его имени „Вожак“<sup>35</sup>. Небо дано Унасу и земля дана ему, так сказал Атум»<sup>36</sup>.

Персонификация прохладной воды, Кебхут, должна поставить царя на свою кудрявую голову и вознести, и потому небесный путешественник приветствует ее на лестнице<sup>37</sup> по-особому<sup>38</sup>: «Приветствую тебя, дочь Анубиса, ты стоишь у небесного окна, служительница Тота, что у лестничных перекладин; открой мне пути, и я пойду рядом». Собственно, ничем не пренебрегая, на помощь звали вопреки всякому смыслу и людей: «Люди и боги, ваши руки под ним! Поднимите его, вознесите его на небо, ведь и руки Шу под небом (Нут) для того, чтобы поднять его. В небо, в небо, к великому трону богов!»<sup>39</sup>.

В заключение этой группы свидетельств можно привести одно изречение, в котором подчеркивается необходимость вознесения

<sup>33</sup> Рут. Изр. 478.

<sup>34</sup> *b3w*, см. с. 61.

<sup>35</sup> Игра слов.

<sup>36</sup> Рут. 476–479, ср. иную редакцию: Рут. 1472–1474.

<sup>37</sup> Рут. 1348. <sup>38</sup> Рут. 468. <sup>39</sup> Рут. 1101.

из гробницы на небо тела как такового посредством магического отождествления с богами. А поскольку иметь много таких тождеств лучше, чем просто иметь один лишь образ бога солнца, каждая часть тела отождествляется с божеством, начиная с того, что «голова NN — голова коршуна, когда он взлетает, когда он возносится ввысь, на небо». Не забыта ни одна часть, даже борода, даже пальцы ног. Все это для египтянина было абсолютно серьезно, хотя нам может показаться и не очень эстетичным, — например, ягодицы сравниваются с двумя солнечными ладьями! Только египетской мысли были свойственны представления о том, что функции отдельных органов, например внутренностей или сердца, могли выполнять определенные божественные силы. В заключение приводится еще одно магическое средство, проникшее в сферу заупокойных верований, — прямая угроза богам от имени особенно могущественного в магии бога. Первоначальный текст был составлен от 1-го лица, но позднее, после введения царского имени, был переписан от 3-го. «А если какой-либо бог не пожелает готовить площадку этому NN для того, чтобы он взлетел и вознесся на небо, то ему не будет никакого жертвенного хлеба, никакого тенистого места, он не будет мыться в купальне, он не коснется жертвенной ляжки, не приблизится к куску мяса, для него не будет обрабатываться земля, он не получит жертвоприношений, когда этот NN взлетит и вознесется на небо. Ведь это не NN высказал против вас, о боги, а Магия (Хека) — та, что высказала это против вас, о боги». Затем следует составленный в тех же выражениях пассаж, содержащий посулы услужливым богам<sup>40</sup>.

Проследившая далее маршрут царского вознесения, мы тут же сталкиваемся с противоречиями, так как уже после вознесения на небо царю нужно было достигнуть восточного края неба, где жили боги, а именно *пересечь* небо с его водоемами. Отсюда как будто следует, что вознесение происходило на западе, там, где воскресший царь вырывается из своей земной гробницы и соколом взлетает в сумеречное небо. Это неплохо сочетается с народными

<sup>40</sup> Руг. Изр. 539 (Пиопи); ср. Руг. 978.

представлениями о путешествии умершего на прекрасный Запад. Благодаря тому, что теперь царь становился спутником своего отца, бога солнца, или же вообще занимал его владения в небе, проплыв в солнечной ладье путь на Запад, представления о его возрождении с рассветом выходят на передний план. Есть и кое-что новое: изречения заупокойных текстов, где описывается путешествие на небо к Полям блаженных — для нас свидетельства эмоционального переживания, все сильнее проявлявшегося в «Текстах саркофагов» и в «Книге мертвых», страха египтянина перед препятствиями и опасностями, угрожающими мертвому на этом пути. Это плохо увязывалось с постулатами о его божественной роли и о его обожествлении в загробном мире. Миф украшался разными «домифологическими» элементами, теперь в него стали включать первобытные силы, которые таким образом проникли в царство бога неба и солнца, где еще действовала магия их образа, уже лишенная, впрочем, прежнего политического значения<sup>41</sup>. Эта группа текстов рядом с сюжетом о небесном путешествии и проникнутым гелиопольским влиянием описанием счастливой жизни просветленного на небесах у бога солнца или его появлении там, подобно богу солнца, на восходе, в основе своей есть элемент чужеродный.

Для преодоления препятствий на пути просветленный использовал те же средства, что и во время небесного путешествия, а именно первейший рецепт всякой магии: ответчик симулировал тайное знание или еще проще: устами чтеца приравнивал себя к могущественным богам-волшебникам: здесь это было нетрудно, ибо ведь царь и был изначально богом; наконец, богов можно было принудить к содействию угрозой..

При подготовке к путешествию прежде всего нужно было раздобыть корабль. Подобно тому, как это делали боги в Египте во время «отплытия» из храма, подражая процессиям по суше, так же делали и светила на небе, ведь небо воспринималось как великая река, разветвленная притоками, как и долина Нила.

---

<sup>41</sup> Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 109, 135.

Так сразу явилась мысль: что же делать мертвому, если у него нет корабля для переправы?! Она особенно беспокоила египтян, потому что считалось большим несчастьем не иметь ладьи для погребальной переправы в некрополь. По этой причине уже в доисторическое время в частные гробницы помещали глиняные модели ладей в качестве приношений, а по сторонам княжеских гробниц Тинитской эпохи в Саккаре ставились деревянные корабли; цари Старого Царства также помещали ладьи для путешествия в загробный мир возле своих заупокойных храмов, а Хеопс и Хефрен корабли в натуральную величину прятали из осторожности под каменным фундаментом своих храмов<sup>42</sup>.

Было и особое озеро, которое называли, преимущественно, «извилистым озером»<sup>43</sup> или, согласно поздним текстам, «папирусным озером», «озером тысяч (водных птиц)». В небесной топографии, впрочем, весьма расплывчатой, это озеро помещалось на восточной половине неба, ведь именно на западе располагались и Поля блаженных, где обитали боги. Египтяне именовали их Полею жертвоприношений или Тростниковыми полями. Никакого резкого противоречия между названиями нет<sup>44</sup>. Поле жертвопри-

<sup>42</sup> Ср. ниже: с. 173. Пять таких хранилищ ладей обнаружил Селим Хассан при раскопках некрополя к востоку от пирамиды Хефрена. Четыре из них ориентированы с востока на запад, одно с севера на юг. К востоку от пирамиды Хеопса стояли две ладьи с ориентацией север-юг и восток-запад, две другие были открыты в 1954 г. к югу от пирамиды. Отклонения — видимо, из-за особенностей рельефа.

<sup>43</sup> Все извилины перечислены, в частности, в Рут. 2061с. О поздних истолкованиях см.: *Sethe K. Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte* (Тб. Kap. 107–109. 111–116) // *ZÄS.* 59. 1924. S. 7; *Sakk. TR* № 22.

<sup>44</sup> По предположению Р. Вейля (*Weill R. Le champ des roseaux et le champ des offrandes*. Paris, 1936), солнечные Тростниковые поля на востоке следует отличать от Жертвенных полей на западе; ср. критические замечания Х. Бонне (*Bonnet H. Рец. на: Weill R. Le champ des roseaux et le champ des offrandes*. Paris, 1936 // *OLZ.* 1937. P. 91); см. также ниже: с. 141 след.



ношений (или Поле жертв) — это, скорее, теологический термин, а Тростниковые поля — имя, которое могло прийти из народных, крестьянских верований. Последнее предположение подтверждает и живописное описание счастливой жизни в загробном мире, в цветущей стране, где мертвый живет как землевладелец, а хлеба там больше, чем на земле<sup>45</sup>. Именно «Тростниковые поля» как дополнение к небу и земле нередко упоминаются там, где царю как владыке загробного царства должны подчиниться все уголки вселенной: «Тебе дано Небо, тебе дана земля, тебе даны Тростниковые поля»<sup>46</sup>. Следовательно, Тростниковые поля нужно искать в преисподней, но нередко говорится и так: «Тростниковые поля, владения Хора и владения Сетха, все они принадлежат тебе»<sup>47</sup>. Здесь, как и при описании Дата, видно характерное для времени стремление отринуть, забыть мир подземный и поместить весь космос на верхнем небе<sup>48</sup>.

Но чтобы достичь этих владений, умершему нужно было обзавестись ладьей, которой правит загадочный перевозчик, называемый обыкновенно «назад смотрящим», так как свою службу он выполнял, повернув голову. Проситель всячески уговаривает его, делая особенный упор на связь своей доли с судьбою верховного бога или представляя себя неотъемлемой частью мифологического мира. Перевозчику говорят: «Если я заболею, заболеет и Атум, если на меня будут насыпать хулу, будут хулить и Атума, если меня ударят, ударят и Атума, если я собоюсь с этого пути, с пути собоюсь и Атум! Я — Хор, я прибыл, чтобы искать своего отца, я прибыл, чтобы искать Осириса. Ты, чье лицо перед ним, чье лицо за ним»<sup>49</sup>, доставь мне этот (паром)!»<sup>50</sup> — «Что за паром тебе нужен?» — «Доставь мне такой, который бы взлетал и опускался!». В разговоре с перевозчиком уже прочитывается мотив, который в

---

<sup>45</sup> См. ниже: с. 321.

<sup>46</sup> Рут. 1010; ср. Рут. 480, 1985.

<sup>47</sup> Рут. 943; ср. Рут. 487, 994, 1475.

<sup>48</sup> См. ниже: с. 143.

<sup>49</sup> Видимо, двуликое божество.

<sup>50</sup> Рут. Изр. 310 (от 3-го лица).

дальнейшем станет немаловажным. Волшебство дается не просто; перевозчик молчалив и неприступен, он господин божественного ранга. Он задает вопросы: имеет ли вызвавший его право на переезд, он проверяет, выполнил ли тот все условия, чтобы стать избранным просветленным — это ни в коем случае не Харон, с готовностью принимающий на борт любую тень. Доказательства, представляемые мертвым для права на перевоз, странны и иногда малопонятны нам. Как пример можно привести фрагмент одного из многочисленных изречений, тем более, что он нам еще не раз понадобится: «Эй, ты, тот, кто переправляет правого, лишенного ладьи, перевозчик к Тростниковым полям! Я прав пред небом и пред землей, я прав и перед островом земли. Тот, кто приплыл сюда и тот, кто достиг их, они пребывают между коленей Нут<sup>51</sup>. Это — карлик, танцовщик у бога<sup>52</sup>, увеселяющий его перед его великим тронном. Это — то, что ты слышал в жилищах и чему внимал на улицах в тот день, когда позвали тебя выслушать приказ. Смотри! Те, что рядом с великим богом, зовут меня: „Да будет он цел и невредим!“ Поэтому отведи меня к полям, прекрасному трону великого бога, меня, кто будет исполнять там свой долг среди почтенных»<sup>53</sup>.

Здесь следует вспомнить, какое значение имело прибытие к царскому двору редкостного карлика-танцора, доставляемого из глубин Африки и о том, как юный царь Пиопи II, ради безопасности перевозки такого отменил все без исключения привилегии для учреждений в стране, чтобы понять, почему даже мертвый царь на пути ко двору бога солнца вынужден был явиться пред перевозчиком в своей обычной маске карлика. Какой же страшной должна была стать ярость фараона по отношению к непослушным и нерадивым чиновникам, испортившим его удовольствие!

Помимо этого образа, созданного на основе земных взаимоотношений и поэтому вполне нам понятного, с перевозом часто связывались и параллели с небесным путешествием светил и с сол-

---

<sup>51</sup> Т. е. на востоке неба.

<sup>52</sup> Царя.

<sup>53</sup> Рут. 1188—1191.

нечной ладьей. Желая видеть паром «Оком бога», его, как и Око луны или утреннюю ладью, называли «Оком Хора» или «творением Хнума»<sup>54</sup>, словно его строил бог-ремесленник Хнум по образцу паромов из глиняной черепицы, и поныне используемых в Верхнем Египте. Эти мифологические фикции интересуют нас меньше, чем вопрос, который перевозчик учинял мертвому. В 99 главе «Книги мертвых», в «Изречении о доставке парома» и предшествующих ему изречениях «Текстов саркофагов» этот сюжет разворачивается в целую драматическую сцену, которую мы приведем здесь полностью<sup>55</sup>.

Вот появляется умерший и зовет перевозчика — «назад смотрящего» или, иначе, Акена — пробудиться ото сна и перевезти его на другой берег. Но тот начинает юлить: его корабль, мол, не в порядке, он разобран на верфи, инструменты отсутствуют, мастерской нет, снасти и причальные колья пропали. Умерший должен найти выход из этой ситуации, разумеется, благодаря магической формуле, а себя самого он представляет «волшебником». Но перевозчик все еще недоволен. Как известно еще из «Текстов пирамид», перевозчик переправляет на тот берег только правого человека, лишнего корабля, а небесный бык, блуждая по небу взад и вперед, расспрашивает его. Точно так же поступает и перевозчик.

«— Кто ты, кто идет туда?

— Я волшебник.

— Ты сыт?

— Я сыт.

---

<sup>54</sup> Напр., Рут. 1227–1228; ср.: Coffintexts V, 83 = Tb. Kap. 99 (Введение).

<sup>55</sup> Coffintexts V, spell 397 (Urk. V, 145 pass.); ср.: Sethe K. Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107–109. 111–116) // ZÄS. 59. 1924. S. 1 ff. Об одной еще более древней редакции (пирамида царя Иби 8 династии) см.: Kees H. Gottinger Totenbuchstudien. Die älteste Fassung der Einleitung des Totenbuchkapitels 99. Miscellanea Academica Berolinensia. Bd. II, 2. Berlin, 1950. S. 77 ff.

— Ты обеспечен?

— Я обеспечен.

— Члены твоего тела в порядке?

— Члены моего тела в порядке.

— Что же это за члены, волшебник?

— Это плечо и нога.

— Ты говоришь, что хотел бы переправиться на восточную часть неба. Что ты намереваешься делать там, куда хочешь переправиться?

— Я покорю города и подчиню поселения. Я узнаю того, кто чем-то владеет и отдам тому, у кого нет ничего» и т. д.

Далее следуют вопросы вроде: «Знаешь ли ты путь, по которому хочешь идти, о волшебник?», а тот отвечает, что хотел бы добраться до Тростниковых полей. А на вопрос, кто его поведет туда, он называет имена божественной четы Шу и Тefнунт, поскольку это Очи бога неба — две ладьи солнца. Наконец перевозчик требует у ответчика в доказательство его знания пересчитать свои пальцы. И вот, чтобы умерший не боялся трудностей, даже если такие встанут на пути, ему в помощь на саркофаге записываются необходимые речения и список всех частей корабля в деталях, так что перевозчику нечем отговориться.

Правовая квалификация, в которой должен отчитаться мертвый, легко просматривается. Спор решает *знание*. Теперь мы поймем и свидетельство древнейших текстов о том, что перевозчик из тех, кто лишен корабля, переправляет лишь правого. Имеется в виду не безгрешный «праведный», а тот, кто силен настоящим словом, т. е., как говорит египтянин, «знает веее».

И уже в «Текстах пирамид» дано указание к гимну солнцу в стиле позднейшей «Книги мертвых»: «Кто знает его, это веее слово Ра, и кто его выполнит, это магическое действие Хорахти, тот будет знакомцем Ра, станет другом Хорахти»<sup>56</sup>. И просветленный заявляет гордо<sup>57</sup>: «Я — писец книги, который говорит о

<sup>56</sup> Рут. 855.

<sup>57</sup> Рут. 1146; ср. ниже: с. 129.

том, что есть, и производит то, чего нет». Это напоминает уверения, которые можно встретить и в гробничных текстах сановников того времени!

Но вернемся к речи перевозчика эпохи пирамид. Мертвый не довольствуется слышанным. Он зовет на помощь самого бога солнца<sup>58</sup>: «О Ра, прикажи назад смотрящему, перевозчику извилистого озера, чтобы он доставил мне тот паром извилистого озера, на котором он переправлял всех богов на другой берег извилистого озера, на восточную половину неба». Он вновь мифологически обосновывает эту просьбу: «Я — в объятиях Ока Хора, которое было в болезни», т. е. выдает себя за Тоту, возвращающего здоровье потерянному Оку Хора. Затем мертвый обращается ко множеству молодых образов, носящих локоны на манер прически египетских детей, чтобы они предоставили ему паром, а перевозчик переправил бы их вместе с ним на ту сторону озера, где сияют вечные звезды, и его поместил среди них; теологическая мысль приравнивала эти божества к четырем Хоровым детям, и потому с их стороны ожидалось то же самое<sup>59</sup>. Этому способствовала и угроза: «Если же не примете мер к тому, чтобы ко мне переправили паром, то я скажу всем ваше человеческое имя, которое мне известно, и отрежу тот локон, что на ваших макушках, как бутон лотоса на поверхности озера»<sup>60</sup>.

Еще вернее можно надеяться на успех, когда царь напрямую призывает весло корабля: «Ты в руке перевозчика к Тростниковым полям, дай мне его (паром) и перевези меня»<sup>61</sup>, — и после этого без посторонней помощи плывет по небесному океану<sup>62</sup>.

Если же созданное по земным обычаям оказывалось бесполезным, находились, в результате неукротимой фантазии, другие возможности. Раз умерший возносился на небо в любом облики, то

---

<sup>58</sup> Руг. 599.

<sup>59</sup> Руг. Изр. 520 и 522; ср. Руг. 1092 и др.

<sup>60</sup> Руг. 1223 (изр. 520).

<sup>61</sup> Руг. 616.

<sup>62</sup> Руг. 1751b.

он мог, по желанию, расположиться на крыле Тота (т. е. его птичьего образа, ибиса)<sup>63</sup>. Это средство передвижения использовали когда-то по воле богов, чтобы призвать к ответу Сетха за вырванный им Хоров глаз в битве, разыгравшейся на восточной половине неба. Впрочем, вырванный глаз с тех пор стал играть самостоятельную роль как небесное светило<sup>64</sup>. С другой стороны, не пренебрегали и помощью Сетха как великой небесной силы, потому и он перевозил иногда мертвого царя по извилистому озеру<sup>65</sup>.

Но охотнее всего просветленныйверял себя Хору как своему двойнику, ведь «не случилось так, чтобы Хор проводил ночь за озером или чтобы Тот не имел корабля»<sup>66</sup>. Хор, стремительный сокол, конечно, не годился как перевозчик, поэтому он в течение ночи оставался на берегу на страже, как это, видимо, было принято в Египте; то же и в случае ибиса Тота. Умершему «Око Хора» было в помощь. Ведь оно означало Око солнца или Око луны небесного бога, или две его ладьи. «Оком Хора» считались и многочисленные культовые жертвоприношения, и умерший, принимая их из рук жреца, обретал тем самым и средство для переправы! Опять истинно египетский полет мысли. Иногда упоминаются также две сикоморы, стоящие там, где восходит солнце: мертвый обхватывает их, и они переправляют его на восточную половину неба<sup>67</sup>. Этот способ переправы вновь встречается в «Текстах саркофагов», где мостом между западным и восточным берегом служит пальма, как если бы речь шла о земном канале в Египте<sup>68</sup>.

Мысль и предание о небесном пароме служили поддержкой желанию царственного покойного быть *сопутчиком в солнечной*

<sup>63</sup> Рут. 387.

<sup>64</sup> Рут. Изр. 359.

<sup>65</sup> Изречение из Текстов пирамид, изданных Г. Жекье (*Jequier G. Le monument funeraire de Pepi II. T. I. Le Caire, 1936. Tab. 7, стрк. 709+24; в издании К. Зете отсутствует*).

<sup>66</sup> Рут. Изр. 566.

<sup>67</sup> Рут. 1433. О небесной сикоморе см. ниже: с. 143.

<sup>68</sup> *Lacau P. Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang // ASAE. 5. 1904. P. 237; ср.: Blackman A. M. Some Middle Kingdom religious texts // ZÄS. 47. 1910. S. 125.*

ладье. Даже великий бог солнца представлялся иногда восседающим на довольно безыскусном средстве переправы — на чем-то вроде сдвоенного плота, который и сегодня в ходу в Верхней Нубии<sup>69</sup>; для переправы за горизонт, в «Светлую страну», его используют и другие солярные божества, например, Хораhti и «восточный Хор». Поэтому и мертвый царь пользовался так называемым Небесным паромом для путешествия к небосклону, т. е., как следует из других сводов изречений, восточной половины неба<sup>70</sup>.

И новый вариант возможности для переправы основан на той же точке зрения: для достижения Полей блаженных царю все в помощь: «нет того бога, который остановил бы его, и нет того противника, который бы стал на его пути»<sup>71</sup>.

Конечно, во время пути царь встречает множество существ, представляющих вероятную опасность, но это педантичное повторение загадочных вопросов, тех же, какими допытывал его перевозчик, и препятствие легко обойти, когда знаешь ответы и сущность демонов. Для того ведь и записывались для мертвого в гробнице соответствующие рекомендации. Ему встречались самые разные сказочные существа, например уже упоминавшаяся дочь Анубиса — персонификация прохладной воды у небесной лестницы — и божества в образе животных, в большинстве своем заместителей светил и созвездий, например, небесный бык, иначе — луна; или еще где-нибудь — «колдовская самка гиппопотама» и «опасная ослица»<sup>72</sup>.

Но мертвый уверенно шел им навстречу: «Приветствую тебя, дочь Анубиса, что стоит у небесного окна, служанка Тота, что стоит у перекадин лестницы, освободи мне путь, чтобы я мог пройти! Приветствую тебя, страус, что стоит на берегу извилистого озера, освободи мне путь, чтобы я мог пройти! Приветствую тебя, бык Ра, четверорогого, один из рогов смотрит на запад,

---

<sup>69</sup> Breasted J. H. The earliest boats on the Nile // JEA. 4. 1917. P. 174.

<sup>70</sup> Рут. Изр. 263—266, 473, 504, 507.

<sup>71</sup> Рут. 1237.

<sup>72</sup> Рут. 522—523.

один — на восток, один — на юг и один — на север, склони ко мне свой западный рог, чтобы я прошел мимо!» — «Ты действительно пришел с запада?» — «Я пришел из города соколицы (Хатхор). Приветствую тебя, поле моего успокоения, приветствую и достойных почтения, которые в тебе»<sup>73</sup>. В этом тексте также вариант экзамена для получения пропуска, доказательство начала путешествия именно на западе, ведь небесный бык должен убрать западный рог.

Небесного быка мы часто встречаем в текстах, проверяющих на годность. «Куда идешь?» — спрашивает бык, когда мертвый требует убрать рог с его пути<sup>74</sup>. Тот отвечает умело: «Я держу путь на небо, чтобы повидать моего отца, повидать Ра». — «Ты держишь путь к возвышенным владениям<sup>75</sup>, владениям Сетха?» — «Возвышенные владения переправили меня в Сетховы владения и к той высокой сикоморе на восточной стороне неба, пылающей, где восседают боги»<sup>76</sup>. По этим свидетельствам можно установить, что место действия, как и цель путешествия, постоянно менялись. Все это, впрочем, нельзя воспринимать слишком буквально, иначе мы рискуем повредить характеру текста. Однако один аспект путешествия мертвого царя мы все же вправе констатировать; это человеческий страх перед загробным миром, что скрывается за всевозможными магическими уверениями. Мы недооценим дух времени, если, вслед за Брестедом, будем лишь восхищаться эпической мощью и мужеством, с которыми царь, словно одинокий колосс, стоит пред лицом небесного мира и даже претендует на первенство среди богов<sup>77</sup>.

Довольно — еще шаг вперед! Царь приблизился к резиденции верховного бога. Фантазия разукрашивает этот сюжет всевоз-

<sup>73</sup> Руг. Изр. 304.

<sup>74</sup> Руг. Изр. 470.

<sup>75</sup> По смыслу возможен вариант «к Хоровым местам»; см. ниже: с. 143.

<sup>76</sup> См. ниже: с. 141.

<sup>77</sup> *Breasted J. H. Development of religion and thought in ancient Egypt: lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary. New York, 1912. P. 115.*



можными красками. Информативная часть изречения такова: призыв к перевозчику назвать Ра имя прибывшего и представить его в местах обитания «владыки *Кау*» «тем, кто ушли к своим *Кау*», т. е. всем блаженным умершим<sup>78</sup>. Здесь царь причислен к мертвым вообще, а перевозчик — посланник в соответствии с египетскими обычаями. Эта связь нередко отмечается в «Текстах пирамид», ею объясняются и многочисленные имена перевозчика<sup>79</sup>. Конкретно на царя она ориентирована в других изречениях. Там спешащие посланники должны опередить умершего с целью сообщить о его приближении ко двору Ра и его притязаниях на господство в главном святилище Светлой страны, на трон своего отца Геба<sup>80</sup>. Или же вновь обращались к четырем безымянным звездным богам, помогавшим при переправе, «к тем четырем древнейшим просветленным, возглавляющим Носителей локона, что стоят на восточной половине неба, опираясь на свои посохи, чтобы они назвали Ра прекрасное имя<sup>81</sup> Унаса и Нехебкау<sup>82</sup>»<sup>83</sup>. Далее встреча в небесной резиденции напряженна, нового владыку принимают с некоторым смущением, все в замешательстве: «NN встретил богов, стоящих там в своих четырехцветных платьях и в своих белых сандалиях на ногах. Затем они сбросили свои сандалии на землю и разорвали свои одежды. „Нашему сердцу нездоровится из-за твоего прихода“, — говорят они»<sup>84</sup>. Или стоят молча, в трепетном почтении, приложив палец к устам, послушные его приказаниям<sup>85</sup>.

Но бог солнца принимает его как равного себе: «NN поднялся на небо и он встретился с Ра, когда он стоял там и вышел ему навстречу. NN сел с ним рядом, так как Ра не допустил, чтобы он

<sup>78</sup> Руг. 597—598.

<sup>79</sup> Ср.: Руг. 1102а, 1382, 2029.

<sup>80</sup> Руг. 1991—1992; ср.: Руг. 768—769, 1539—1540.

<sup>81</sup> О «прекрасном имени» см. ниже: с. 166, 322.

<sup>82</sup> Древнейшее божество, как правило, представлявшееся в образе змеи, см. ниже: с. 235.

<sup>83</sup> Руг. 339—340 (Унас); ср. изр. 264—266.

<sup>84</sup> Руг. 1197—1198.

<sup>85</sup> Руг. 253—254.

остался на земле, ведь он ведает, что NN величественнее, чем он сам, и что он просветленнее, чем все просветленные, прилежнее, чем все прилежные, долговечнее, чем все вечные»<sup>86</sup>. Таков язык, употреблявшийся в царском заупокойном тексте. Не изменяется здесь и египетский образ мысли. Подчеркнутое равноправие мертвого с богом заставляет вспомнить сходные слова из биографии мемфисского верховного жреца Птахшепсеса, женой которого была принцесса из царского дома и которого царь Нефериркара, по словам жреца, окружал почетом: «тогда Его Величество позволил целовать ему его ногу, Его Величество не позволил ему целовать землю!»<sup>87</sup>.

По представлениям египтян времен расцвета Старого Царства, небесное путешествие царя означало возвращение божественного сына к своему отцу. Об этом свидетельствует одно изречение, сохранившееся только в пирамиде Унаса<sup>88</sup>: «О Ра-Атум, Унас возвращается к тебе, бессмертный просветленный, владыка жертвы заклинанием... твой сын возвращается к тебе». Затем посланники божества спешили в четырех направлениях неба, чтобы рассказать о его приближении живущим там божествам и просветленным. Это напоминает модель ритуала при церемонии коронации, во время которой отпускают на волю ветра четырех птиц, и те должны возвестить: «Да живет тот, которому он желает жить; да умрет тот, которому он желает умереть!» Так провозглашалось вступление царя на трон, повелителя жизни и смерти во всех частях света.

Не все изречения готовы подчеркнуть в рамках теологической доктрины IV династии роль царя как «сына Ра», хотя предположительная цель обретение власти на небесах, над всеми его обитателями. Некоторые тексты были рассчитаны, скорее, на лиц чиновных. Это они будут довольны, когда царь достигнет влиятельного положения при дворе бога солнца, чьи резиденция и двор рисовались по образцу земной модели. Ведь и в этой небесной иерархии все вельможи — это боги. Например, было выгодно получить важный пост секретаря при боге солнца, и умерший

<sup>86</sup> Рут. 812—813.

<sup>87</sup> Urk. I, 53.

<sup>88</sup> Рут. Изр. 217.

стремился добиться его<sup>89</sup>: «О писец, о писец, разбей свои писцовые принадлежности, разломай свои две тростинки<sup>90</sup>, разорви свои свитки! О Ра, прогони его с его места и поставь меня на его место, ведь я сиятелен посохом»<sup>91</sup>. Сей секретарь во время путешествия в солнечной ладье — голос возвещающий. Вот как египтянину представляется мертвый: «Унас — это Джехан богов за домом Ра, которого родила Нехт богов<sup>92</sup> (божественная справедливость), сидящая в передней части корабля Ра. Унас сидит перед ним, он открывает свои ящики, он вскрывает свои указы, он запечатывает свои письма. Он шлет своих посланцев, не знающих усталости. Он делает то, что говорит ему Ра»<sup>93</sup>. Так в поздних текстах изображалась солнечная ладья, где перед балдахином бога солнца стоит Тот с палочкой для письма и свитком папируса, он везирь, высший сановник в государстве, выполняющий распоряжения бога<sup>94</sup>. Случайно ли, что в изречении из «Текстов пирамид» рядом с непонятным нам секретарем, что, вероятно, все же связано с профессией последнего, звучит пока нераскрытое имя бога Тота?

К тому же кругу идей относится сюжет о мертвом, желающем стать богом познания (Сиа), что держит божественную книгу по правую руку от Ра<sup>95</sup>. Он также считался одним из образов Тота. Примечательно, что схожие представления мы встречаем и в произведениях поздней религиозной литературы, предназначенных для обычных смертных. В их представлении подобная жизнь на небесах годилась для чиновника как нельзя лучше. Так, среди «Текстов саркофагов» мы встречаем одно изречение, помогавшее «стать писцом Атума»<sup>96</sup>; в другом изречении имя писца Ра,

---

<sup>89</sup> Руг. 954—955.

<sup>90</sup> Для писания черной и красной тушью.

<sup>91</sup> Посох — знак руководящей власти сановника.

<sup>92</sup> *nht ntrw* — собственно, «желание богов».

<sup>93</sup> Руг. Изр. 309.

<sup>94</sup> *Erman A. Religion der Ägypter. S. 18. Abb. 6.*

<sup>95</sup> Руг. 267d.

<sup>96</sup> *Coffintexts III, spell 253 (Sakk. TR №. 33).*

Керкеру, присутствует уже в «Текстах пирамид», являясь псевдонимом умершего, к сожалению, без каких-либо подробностей<sup>97</sup>. Двор бога солнца представлялся таким же, как и двор царей Старого Царства, и служба при нем весьма заманчивой. В «Текстах пирамид» нам встречаются божества, состоящие в разных должностях, хорошо известных нам из светских источников мемфисского двора, как, например, «кравчий Хора», или «кравчий богов», «заведующий стола Ра» (земной прообраз которого, вроде главного повара, едва ли почитался высшими сановниками), а также «старейшина дворца Птаха»<sup>98</sup>. Важно было заручиться их заботой, например, со стороны того же «кравчего Ра», так как именно от него зависело пропитание умершего яствами и питьем<sup>99</sup>. Как и всякий уважающий себя восточный властелин, владыка неба имел *привратника*, который обязан был докладывать о каждом просителе. По той же причине всякий умерший не прочь был приобрести его и для себя. При этом завязываются разговоры, получившие впоследствии столь широкое распространение в «Книге Врат преисподней», в «Книге мертвых» и других произведениях, и построенные по той же схеме, что и беседы с перевозчиком. Как только привратник получает должность, он спрашивает у мертвого, как он добрался и что ему угодно<sup>100</sup>: «Приветствую тебя, привратник Хора у внешних врат Осириса, скажи-ка мне имя NN...» В ответе умерший представляется важной персоной, призванной залечить раны Ока луны вместе с богом Тотом, который мог «охладить», т. е. вылечить Око, плюнув на него<sup>101</sup>: «Я прибыл со слюной для этого его (Хора) виска, что заболел в нача-

<sup>97</sup> Coffintexts III, spell 252 (*Lacau*. TR Nr. 53); ср.: Рут. 1095d.

<sup>98</sup> Рут. 565b, 566b.

<sup>99</sup> Рут. 120.

<sup>100</sup> Рут. 520—521 (восстановлены первоначальные личные местоимения).

<sup>101</sup> О мотиве исцеления с помощью слюны см.: Kees H. Zu den ägyptischen Mondsagen // ZÄS. 60. 1925. S. 7 ff.; Sethe K. Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd. 2. Glückstadt; Hamburg, 1935—1939. S. 398 ff.

ле месяца (новолуние) и оголился в начале полумесяца (полнолуние)». Далее следует ответный вопрос: «Ты мог бы охладить его с помощью магии?».

Итак, вступления в беседах с привратником также восходят к глубокой древности. Все представлено столь осязаемо и столь наглядно, что порой забываешь о боге солнца, путешествующем на корабле по небу. Жилище бога по форме сказочно, аналогично двору в резиденции, на небо перенесены даже имена двойного дворца и государственного двухчастного храма. Здесь присутствует даже Он (Гелиополь) — главное культовое место бога солнца на земле, и часто кажется, что Гелиополь всегда пребывал в вечном мире богов, а небо и земля — одно и то же.

Множество царских текстов не мирятся со своей относительной подчиненностью сюжетам о боге солнца. Важнейшую для себя задачей царские тексты видели в возвышении роли царя как сына бога солнца. Ведь то, что фараон — «сын солнца», и есть собственно ядро гелиопольской концепции. Но раз уже на земле царь властвовал как Хор, как сын и наследник своего божественного отца, то вполне справедливо и уместно, чтобы так же было на небе, т. е. царь вместе с солнечным богом был владельцем и творцом.

Итак, если бог солнца каждодневно ведет свой небесный корабль в сопровождении других богов, то и царь — и это вопрос первостепенный — должен быть сопричастен к свите. Описывается это по-разному. Уже в солнечной ладье мы встречаем его как наблюдателя для божественной десницы. Еще чаще встречаем умершего среди богов, правящих ладьями, и здесь он один из весельщиков. Это, разумеется, занятие для лица подчиненного. Но такого рода текстам мера неведома, им не довольно того, что царь стоит на одной ступени с другими: царю необходимо быть первым. Поэтому он вскоре становится надсмотрщиком гребцовой команды.

«NN восходит на этот корабль Ра. Он тот, под чьим началом эти боги-гребцы. И каждый бог радуется, когда приближается, так же, как он радуется при приближении Ра, когда он восходит на восточной половине неба в мире, в мире!»<sup>102</sup>.

~~~~~  
¹⁰² Рут. 922—923.

Это напоминает уже ранее приводившийся текст, в котором обитатели Дата, т. е. умершие, ассоциирующиеся со звездами, ликуют при появлении царя, как будто он несет им свет и жизнь¹⁰³. Идея такой причинной взаимосвязи между двумя божественными силами все более и более выступает на передний план. Путешествие солнца для царя равнозначно получению права на владычество, как для бога солнца это — утренний восход, в котором отражено каждодневное повторение его собственной власти от начала мира. Теперь говорят: «NN чист, он берет свое весло и занимает свое место. Он садится на носу корабля обеих божественных девятток, он переправляет Ра на Запад. Он (Ра) определяет место NN во главе владык *Kau* и он письменно назначает NN правителем живущих»¹⁰⁴.

Очевидно, в небесной резиденции даже признание сына божьего происходило при тех же обстоятельствах, что и награждение чиновника какой-нибудь должностью в престижном ведомстве в эпоху пирамид. Без письменного приказа Ра его сын не имел права занять его трон на небесах, а правовые претензии должны были также документироваться и «заверяться» богами, как, например, свидетельство Тота в пользу Осириса перед советом богов в Гелиополе¹⁰⁵, или как это было заведено в ходе исполнения праздничного ритуала праздника Сед, когда царь в знак утверждения своего права на господство в Верхнем и Нижнем Египте получал от богов «Завет обоих владык», Хора и Сетха¹⁰⁶. Настоящим педантом и книжником являлся также бог мертвых Анубис. Его называли «учетчиком сердец», потому что он проводил «учет» для налогового ведомства. Когда он желает сделать для царя-Осириса что-нибудь хорошее, то «он вычеркивает Осириса NN из числа тех богов, что на земле, и причисляет его к тем богам, что на

¹⁰³ См. выше: с. 103.

¹⁰⁴ Рут. 906; ср.: Рут. 1573—1574.

¹⁰⁵ Рут. 1523, ср.: Рут. 1519.

¹⁰⁶ Kees H. Der Opfertanz des ägyptischen Königs. München, 1912. S. 144; Nachlese zum Opfertanz des ägyptischen Königs // ZÄS. 52. 1915. S. 68.

небесах»¹⁰⁷. Даже они не избегали регистрации и «ревизии» как подданные царя Египта.

Следует отметить еще один интересный факт: в рассказе о вручении властных полномочий и их исполнении необходимо было упомянуть и подданных, имеющих в загробном мире привилегии, соответствующие их земному статусу. Таковыми выступают блаженные умершие или же мифологические существа без определенных ссылок на их происхождение. «Смотри, Унас достиг высот неба, он увидел свою змею в вечерней ладье, ведь он — тот, кто в ней плавает, и он видел извивающуюся в утренней барке, ведь он — тот, кто создал ее. Небесный народ¹⁰⁸ помогает ему, а град небесный ему содействует в том, чтобы он поднялся к Ра»¹⁰⁹. Снова и снова личность царя выдвигается на передний план, играя, согласно теологической установке, роль сына божьего: «Взгляни на NN, о Ра, он — твой сын, он одушевлен, славен и силен, с простертыми руками и широким шагом. Он сияет на востоке как Ра, он проходит на западе как Хепри; он питается тем, чем питается Хор, владыка неба, тем, что приказывает Хор, владыка неба. Он чист, о Ра, NN вступает на свой трон, он берет свое весло и он гребет в барке Ра во время небесного путешествия»¹¹⁰.

Это постоянное сравнение с Ра или владыкой неба Хором, который, согласно представлениям того времени, ассоциировался с тем же богом солнца, создавало естественные предпосылки к тому, чтобы сам царь стал владыкой неба. Живой Хор стал своим же всемогущим подобием, богом неба, чьими Очами были солнце и луна. Из стандартной магической формулы, основанной на аналогии — «то, что творит Ра, творит и NN» — вывод напрашивается сам собой: «NN — это Ра!». Уже постоянные намеки на выбор загробного мира как места владычества спрямляли стези сюда с тех пор, как загробный мир стали идентифицировать с царством бога солнца.

¹⁰⁷ Руг. 1523с.

¹⁰⁸ *hnm.t*.

¹⁰⁹ Руг. 335—336 (изначально составлено от 1 лица).

¹¹⁰ Руг. 887—889.

Эту идею поясняет один пример. Жрец, выступающий как сын, Хор, обращается к мертвому царю, как Осирису: «Я пришел к тебе как посланник «далекого» (Хора), он возвел тебя, мой отец Осирис NN, на трон Ра-Атума, чтобы ты управлял небесным народом (*hnt.t*). Тебе нужно подняться в тот корабль Ра, на который желают подняться боги, в котором хотят пребывать боги, в котором Ра путешествует на Запад. NN будет пребывать в нем как Ра. Тебе следует воссесть на тот трон Ра, чтобы раздавать приказы богам. *Ведь ты же Ра*, вышедший из Нут (богини Неба), что рождает Ра ежедневно»¹¹¹.

Так мертвый царь сам становится владыкой солнечной ладьи, занимает место на троне владыки как Хор Небесный, так же как на земле. Поэтому, когда он проходил через какие-то Жертвенные поля, его могли называть загадочным именем «то Око Ра, которое ночью пребывает во чреве, а днем рождается вновь», подразумевая, таким образом, собственно солнце¹¹². Иногда об этом говорили более пространно: «О Ра... Ты — Тети, а Тети — это ты. Дар Тети — дар для *Ка Тети*! Ты сияешь как Тети, а Тети сияет как ты. Ты приносишь Тети здоровье, а Тети приносит здоровье тебе, ты приносишь Тети процветание, а Тети приносит процветание тебе! Ведь Тети — это твое Око на темени Хатхор, ты вечен годами с Тети, ведь Тети ночью пребывает во чреве, а днем рождается вновь»¹¹³. Здесь чувствуется стремление напрямую связать судьбу царя с ежедневным рождением солнца. Сияние солнца на восходе, его появление из врат горизонта и путешествие по дневному небу стало для мертвого его собственным апофеозом. В честь бога солнца, величественно восходящего поутру как «Хор Светлой страны (небосклона)», т. е. Хорахти, справлялся культ в открытых солнечных храмах, прежде всего, в Гелиополе. Поэтому утренние песни играют большую роль в религиозных произведениях того времени. И раз умерший появляется подобно богу солнца, такие молитвы посвящаются и ему. Ведь дворцовая поэзия и на

¹¹¹ Рут. 1686–1688.

¹¹² Рут. 698d, ср. выше: с. 106.

¹¹³ Рут. Изр. 405.

земле прославляла царя, восходящего на рассвете как свет лучей бога солнца, а его появление у врат дворца сравнивалось с восхождением солнца. «Ты вышел к вратам, ты появляешься как царь, ты возвышен как Упуаут, твоя рука — она не устанет!» — так воспевают царя и при жизни, и после смерти¹¹⁴. Поэтому мы уже не удивляемся, встречая среди изречений «Текстов пирамид» большое количество гимнов солнцу, употреблявшихся как заупокойные тексты. Дневное путешествие в солнечной ладье воспринималось как средство достижения небесного царства Ра, это привело к смешению двух линий концепции небесного путешествия умершего и его восхождения на восточный горизонт, к заоблачным вершинам.

Описание путешествия к горизонту на небесном плоту бога солнца завершается следующими словами: «Этот NN вознесся на восточную половину неба, где рождаются боги, так и он был рожден как Хор, Хор Светлой страны (Хорахти)»¹¹⁵. Поэтому и переправа по небу предпринималась в первые утренние часы. «Осирис» Пиопи зовет двоих перевозчиков и посланников, чтобы они «перевезли его на ту восточную сторону неба, где рождаются боги, если пришел тот час разрешения от бремени (утренний час), тот час, который предчувствовал Ра»¹¹⁶. Здесь проскальзывает намек на представления о ночном путешествии солнца с запада на восток по преисподней. Сходный мотив ощущается и когда мы вновь и вновь слышим, что две створки врат небесных должны быть открыты для Ра, Хорахти или иных солярных божеств, а все боги, под чьей защитой они находятся, должны помочь им в этом. Врата небесные на восточном горизонте, откуда восходит солнце, — это и врата нижнего Дата, а значит, и врата Геба, бога земли, или двуглавого хтонического демона Акеру. Через эти ворота бог солнца покидает преисподнюю после ночного путешествия, устремляясь туда, где область «живущих в своих гробницах, чьи места погребения сокрыты»¹¹⁷, и днем восходит на небо. Его восход дал земле свет и рассеял ненавистную и враждебную тьму, в

¹¹⁴ Рут. Изр. 594.

¹¹⁵ Рут. 928.

¹¹⁶ Рут. 1382.

¹¹⁷ Рут. 1641.

которой злые духи творили свои черные дела. Поэтому у мертвого не было более заветного желания, чем пройти, подобно богу солнца, через врата без препятствий и суметь подняться вместе с ним на небо, войти в мир богов. Таким же образом и прабог Атум, подобно Ра, поднялся из глубин океана-Нуна и тьмы Хаоса в начале времен, когда возникли земля и небо и смуте во вселенной наступил конец. После этого бог солнца стал вершить власть справедливости, ставшую образом для египетского царства.

С учетом этих традиций можно понять и многие вариации текстов, прославляющих восход солнца как вечно повторяющееся торжество¹¹⁸: «Нун — это Унас, восходящий в этот день в истинном образе живого просветленного, чтобы уничтожить войну и наказать мятежников. Он восходит к правде как тот, кто несет ее с собой... Ведь мерзость Унаса — путешествовать во тьме, не видя и падая стремительно (в преисподнюю)¹¹⁹. Но Унас восходит в этот день, неся с собой справедливость (правду). И не уступит Унас вашему пламени, о боги».

В этом отражается не только торжество гелиопольского солнечного учения, столь близкого человеческому чувству радости при наступлении дня (а именно таков египетский крестьянин), но и отказ от идеи жизни среди звезд, бывшего удела просветленного. Лучше жить с богом солнца!

Особенно важными для восхода солнца были врата неба, здесь мы вновь встречаем мотивы, уже известные из бесед привратника у врат дворца Ра, связанные с обеспечением прохода при помощи привратника и божеств, охранителей врат. И здесь умерший предстает в нескольких ипостасях, но пройти в образе самого бога солнца ему не позволяют. Тогда проситель обращается к самим вратам: «Вы высоки, никто не проскользнет мимо вас, вы внешние врата Неба. Я — Шу, вышедший из Атума. О Нун, пусть эти (врата) откроются для меня. Смотри, я иду, ведь я душа и бог»¹²⁰.

¹¹⁸ Рут. 318–319, 323.

¹¹⁹ См. ниже: с. 311, 426–427.

¹²⁰ Рут. Изр. 360 (передано от 3 лица); ср.: Рут. Изр. 272.

Небесные врата находятся на краю земли — по египетским представлениям, острова в океане, из которого, помимо земли, возник также Нун, первозданный океан и праотец всего сущего, бог-защитник врат. Хорошо, когда мертвому гарантирована поддержка со стороны Нуна и Шу, который держит небо и связывает небо и землю. «Нун показал меня Атому, Просторная (земля) показала меня Шу, чтобы он открыл для меня ту створку врат небесных пред людьми, которые не имеют имен. Возьми меня за руку и заberi меня на небо, чтобы я не умер на земле среди людей»¹²¹. Ответственность за врата могли доверить и богине неба Нут, матери бога солнца, рождавшей его каждый день, о чем поется в утренней песне с четырехкратным приветствием¹²²: «Пробудись в мире. Очищенный натроном в мире, пробудись в мире, восточный Хор в мире, пробудись в мире, восточная душа в мире, пробудись в мире, Хорахти в мире! Ты засыпаешь в вечерней ладье и просыпаешься в утренней ладье. Ведь ты смотришь на богов сверху и нет того бога, который бы смотрел сверху на тебя. Мой отец Ра, возьми меня с собой к своей матери Нут, той, кто открывает створки врат небесных и распахивает створки врат Кебху»¹²³, чтобы я пришел к тебе. Ведь ты приказал, чтобы я сел возле тебя на троне... в Светлой стране».

Так появляется новое и в представлениях о вечной силе солнца: постоянство законов природы сравнивается с возрождением светлого дня после его временной гибели. Для египтянина — это верное свидетельство вечной жизни, в том числе и человеческой, несмотря на болезни и смерть: «Ра забрал NN на небо, чтобы он жил так, как живет тот, кто имеет доступ на запад неба и восходит на востоке неба»¹²⁴. На помощь бога солнца можно рассчитывать в течение всего небесного пути, хотя о закате на западе предпочитают молчать. Привратник сообщает о приближении божественного сына: «Смотри, он идет, смотри, он идет, говорит Хаспу, смотри, сын Ра идет, смотри, возлюбленный Ра идет!». Так он

¹²¹ Рут. Изр. 361.

¹²² Рут. 1478—1480.

¹²³ Имя неба как места прохладной воды.

¹²⁴ Рут. 1469.

возглашает четыре раза, и всякий раз ему отвечает кто-нибудь из небесных божеств — сначала Хор, затем Сетх, Гёб, наконец душа Гелиополя и Буто (Пэ): «Дай ему пройти, дай ему пройти!». А дальше с молитвой к Ра обращаются уже люди на земле: «О Ра, — говорят люди рядом с NN на земле, — появляясь на восточной половине неба, протяни ему свою руку, возьми его к себе на восточную половину неба! О Ра, — говорят люди рядом с NN на земле, — появляясь на южной половине неба, протяни ему свою руку, возьми его к себе на южную половину неба! О Ра, — говорят люди рядом с NN на земле, — появляясь посередине неба, протяни ему свою руку, возьми его к себе на середину неба! Пусть поспешат с твоим посланием, пусть бегуны принесут твое решение»¹²⁵. В конце концов, на случай отсутствия помощи, звучит уже магическая угроза¹²⁶: «Я знаю твое имя, я точно знаю твое имя. Твое имя — „Без границ“, имя твоего отца — „Ты велик“, твоя мать — богиня „Умиротворение“¹²⁷, породившая тебя на заре». Он, сознавая силу, которая дает ему это знание умоляет, чтобы как он не препятствует утреннему возрождению солнца и перерождению Сотис (Сириуса), как он (здесь уже идет апелляция к земным людям) не мешает людям умирать и есть хлеб, так не мешали бы и ему самому на пути к богу — иногда угроза подразумевает, что иначе остановится и сам мир, как говорится в другом тексте: «Если тебя поймает Тefнут и схватит Шу, то величество Ра не поднимется из-за горизонта, чтобы каждый бог его увидел»¹²⁸.

Наряду с солярными представлениями в непосредственной связи с рождением солнца на востоке и его восхождением на небо появляется и другое, вероятно, более древнее, представление о блаженном умершем как звезде на небе. Гераклеопольский редактор охотно вспоминал об этом, связывая с мифом о рождении бо-

¹²⁵ Руг. Изр. 575.

¹²⁶ Руг. Изр. 569.

¹²⁷ *hpr*. Намек на женское дополнение Атума, здесь отождествляемое с Нут.

¹²⁸ Руг. 1739.

гов на востоке¹²⁹. Ведь Нут, богиня неба, считалась матерью их всех. «Великая Утренняя (царская борода!) подстригла этого NN, Сотис умыла его руки, так как этот день (погребения) — это день рождения NN, о боги. Он больше не знает свою первую мать, которую он знал. Нут — вот та, что родила его вместе с Осирисом»¹³⁰. Так восток становится единственным местом рождения богов, да просто-напросто их родиной. «Страной богов» он остается до самых поздних эпох и именно оттуда, согласно мифам, боги приходят в Египет или возвращаются из дальних стран. Этот миф имеет космические истоки, поэтому звезды становятся жителями звездного Дата, мирового небесного свода, и спутниками бога солнца. Независимо от него в народной религии продолжают жить и старые представления о душах усопших, становившихся *Ба* на небе; они также оказываются включены в круг представлений, и звездный мир, подданных владыки неба, часто определяют как мир просветленных, где души пребывают в образе светящегося хохлатого ибиса. Не случайно звездные тексты примыкают непосредственно к описанию утреннего восхода солнца в образе бога света, примерно в таком контексте¹³¹: «Справедлив этот NN. Его сестра — Сотис, его родственник — утренняя звезда. NN встретил просветленных с их довольными устами, когда они сидели на краю озера Сахсех¹³², и у своих довольных уст (каждый) просветленный держит чашу с питьем». Точка соприкосновения становится отчетливее, когда умершего начинают возвеличивать¹³³: «Небо носило тебя во чреве вместе с Орионом, рассвет породил тебя вместе с Орионом. Да живет тот, кто живет по соизволению богов, потому же живешь и ты. Ты вознесешься с Орионом на

¹²⁹ «Звездное небо проникает в заупокойные представления в процессе становления мифа, в период до конца правления IV династии» (Schott S. *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. S. 125).

¹³⁰ Руг. 1428.

¹³¹ Руг. 929–930, начало см. выше: с. 132.

¹³² Обычно — некая гора; см. с. 150, 339.

¹³³ Руг. 820–822.

Восточную половину неба, ты спустишься с Орионом на западной половине неба. Ваш третий — Сотис, что с чистыми тронами, она та, что ведет вас прекрасными путями в Тростниковые поля». Пара Ориона и Сотис, двух звезд, которые в египетских списках открывают и закрывают ряд деканов, определяющих часы¹³⁴, ранее истолковывались как души великих божеств. Орион считался душой Осириса¹³⁵, а Сотис, звезда-Собака, занимавшая ведущее положение в египетском природном году как провозвестница скорого разлива, — душой Исиды. «О NN, ты — та большая звезда, носитель Ориона, что пересекает небо с Орионом и проходит сквозь Дат с Орионом. Ты восходишь на восточной половине неба, обновляясь в свое время, омолаживаясь в свой час. Нут родила тебя вместе с Орионом, а год украсил тебя с Осирисом»¹³⁶. Кажется не случайным, что указание на закат на западной стороне неба и на Дат в звездных текстах встречается чаще, чем в чисто солярных, избегающих этого сюжета как нежелательного. Орион зачастую играет роль владыки звезд — «отца богов», как называют его в «Текстах пирамид»¹³⁷. К эпохе Среднего Царства относится изречение «Текстов саркофагов» под наименованием «Изречение для того, чтобы достигнуть Ориона», в котором встреча с ним описывается так же, как и прием у Ра: «Я устремляюсь туда, где восходит Орион. Я встречаю Ориона стоящим на пути, в его руке скипетр. Я поднимаю скипетр, я принимаю его, и я божествен с ним. Он дает мне скипетр, который был в его руке. Затем он говорит: „Иди ко мне, сын мой, иди ко мне, сын мой... твое место будет таким, каков ты (в действительности). Ты мой сын, господин моего дома“»¹³⁸. Таким образом, Орион передает

¹³⁴ Schott S. Die altägyptischen Dekane // Dekane und Dekansternebilder / Wilhelm Gundel. Glückstadt; Hamburg, 1936; Lange H. O., Neugebauer O. Papyrus Carlsberg I: ein hieratisch-demonischer-kosmologischer Text. København, 1940. S. 50 (col. VI,3).

¹³⁵ См. ниже: с. 223.

¹³⁶ Рут. 882–883.

¹³⁷ См. ниже: с. 148.

¹³⁸ Coffintexts V, spell 470 (Lacau. TR № 11).

умершему господство так же, как этот делает Ра. В поздние времена, возможно, это несомненно древнее изречение заимствовала и сирийская мифология. Оно ведет в особую сферу представлений, где путешествие умершего связывалось с ходом звезд: «Ты переправляешься через извилистое озеро на севере неба как звезда, что пересекает „великую зелень“ (небесный океан) по телу Нут, а Дат протягивает свою руку к тому месту, где живет Орион»¹³⁹.

О том, что здесь находился север неба, яснее прочитывается в других изречениях: «Ты — та единственная звезда, что всегда восходит на восточной половине неба, не даруя свое тело Хору из Дата»¹⁴⁰, т. е. не желая оставаться под властью владыки преисподней. Очевидно стремление миновать темную сторону мира, ведь, согласно солнечному учению, даже звезды являлись порождениями ночи. Египтяне продолжали и далее выявлять параллели между положением созвездий и уделом умершего: теоретически, подобно Сотис, звезды деканов оставались невидимыми в течение 70 дней в «Доме Геба» — столько, сколько находилось тело в бальзамировочной¹⁴¹. В обоих случаях этот процесс рассматривался как очищение, т. е. как подготовка к обновлению сил. Конечно, было бы лучше искать блаженного умершего среди звезд никогда не заходящих, ведь они не спускаются в нижний Дат, а завершают свой путь в небе. Так происходит с полярными звездами на севере, «вечными», как их называли египтяне. Именно об этом говорят умершему в кратком пояснении к вышеприведенному изречению: «Ты очень высок, ты среди вечных звезд, ты не спускаешься вечно»¹⁴².

Конечно, ни Ориона, ни Сотис среди них не было, но была третья, особенно любимая звезда, предвестница солнца — утренняя

¹³⁹ Рут. 802.

¹⁴⁰ Рут. 877.

¹⁴¹ Lange H. O., Neugebauer O. Papyrus Carlsberg I. S. 48 ff. О 70 (или 50) днях, отводящихся для погребения ср.: Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients; Abschn. 1). S. 97, Anm. 5. Появление солнца из Дата называется «очищением» уже в Рут. 151 и проч.

¹⁴² Рут. 878 (изр. 464).

звезда, «утренний бог», в поздние времена считавшаяся воплощением Хора из Эдфу. Египтяне видели ее в предрассветных сумерках, когда она стояла в той части неба, где, по гелиопольской системе представлений, находились Поля блаженных. Отсюда возникла прекрасная идея, дарившая надежду, что владыка неба поместит умершего как утреннюю звезду посреди Тростниковых полей¹⁴³. Поэтому утренняя звезда не только была символом утреннего возрождения, подобно солнцу, но и, согласно специально для этого придуманному изречению¹⁴⁴, считалась божественным соколом и «Хором Дата», т. е. его владыкой. Четыре образа, придуманные для него, нужно было снабдить соответственно и четырьмя головами. Он плывет в ладье длиной 770 локтей, вооруженный мощным гарпунообразным копьем, какое египтяне использовали во время водной охоты. Этим копьем, составленным из солнечных лучей и когтей богини-ихневмона Мафдет, он поражает головы своих противников в Жертвенных полях. Взяв его с собой, умерший может достигнуть большого острова посреди Жертвенных полей, на который боги опускаются как ласточки — это тоже «вечные звезды». Они открывают ему доступ к древу жизни, благодаря которому они живут, и он тоже может жить с ними. Изречение завершается тем, что утренняя звезда ставит умершего главным среди просветленных, вечных звезд, живущих на северной половине неба. В этом прослеживается представление о пребывании на севере неба, месте, где полярные звезды кружатся вокруг мирового полюса. Сюжеты учения о загробном мире отражены и в некоторых приемах оформления гробничных помещений¹⁴⁵: стремление души умершего к северу неба показывала северная ориентация погребальной шахты царских пирамид и ступенчатых гробниц, получившая распространение в эпоху Раннего Царства. Выход из нее, например в пирамиде Джосера в Саккаре (III дин.) прикрывался ложной дверью, а культовое помещение со статуей обозначало ее место. Типичная часовня с северной ориентацией появля-

¹⁴³ Руг. 1719 след.

¹⁴⁴ Руг. Изр. 519.

¹⁴⁵ Ср.: *Junker H.* Giza I. S. 60 ff.; Giza II. S. 55; Giza III. S. 128.

тся, самое раннее, в Саккаре, в одной кирпичной мастабе времени I династии (гробница 3505). Под влиянием солярных представлений северная ориентация выхода гробничных комплексов потеряла свое значение в эпоху расцвета Старого Царства¹⁴⁶, но при царских пирамидах VI династии и эпохи Среднего Царства, например, Сенусерта I в Лиште, помимо заупокойного храма на востоке строили еще и маленькую северную часовню над или перед входными галереями, ведущими в погребальную камеру¹⁴⁷. На северной половине неба иногда помещали также райские Жертвенные поля с деревом жизни, которое в изречениях солярной ориентации располагалось на востоке неба. Эти места называли также Полями жизни, а гелиополитане считали их, как и Тростниковые поля, родиной Ра¹⁴⁸. Здесь же можно было найти и «ту высокую сикомору на востоке неба, пылающую, где восседают боги»¹⁴⁹. Деревья на горизонте — излюбленный образ египтян в представлениях о границах земли, прекрасные деревья, в одиночестве стоящие на краю пустыни, в недрах которой прячутся родниковые воды, дарующие свежесть и прохладу. Египтяне почитали их как божественные творения. Наиболее известный культ такого рода, практиковавшийся в мемфисском регионе, был посвящен «Хатхор, владычице южной сикоморы». В дальнейшем возникло поверье, известное нам из свидетельств поздних гробниц, главным образом, Нового Царства, что богиня, под которой обычно подразумевали Нут, богиню неба, дарует из дерева прохладную воду для умершего или его души¹⁵⁰. Здесь пересеклись две традиции. В «Текстах пирамид» одна или две сикоморы на горизонте тесно связаны с образом бога солнца. Представление о пылающих сикоморах, видимо, восходит к образу деревьев, сквозь крону которых

¹⁴⁶ См. ниже: с. 186.

¹⁴⁷ The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York. Nov. 1934. Sect. II. P. 9 pass.

¹⁴⁸ Руг. 1180.

¹⁴⁹ Руг. 916a; см. выше: с. 124.

¹⁵⁰ Rusch A. Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit. Leipzig, 1922. S. 54; Kees H. Götterglaube. S. 84 ff.

просвечивают яркие солнечные лучи. А поскольку Восток считался родиной богов и там находилась Мировая сикомора, то их можно связать и с ее образом¹⁵¹: «Приветствую тебя, сикомора, ты — та, что охраняет богов, та, под которой стоят боги анти-неба, чья сторона пылает, чья сердцевина обуглилась, и ты стала поистине красной». В этом можно углядеть явные пережитки культа настоящих деревьев. Так, в ином контексте упоминается прабог Атум в связи со священным деревом, о чем гласит 17 глава «Книги мертвых»: «рядом с ним раскололась персея в Гелиополе» (чтобы из нее могло появиться солнце). Дерево здесь играет роль символа богини неба Нут.

Из-за этой неразберихи местность загробного мира невозможно определить с топографической точностью, так как «восточная концепция» вошла в противоречие с концепцией рая «вечных» звезд на северном небе. Строго говоря, звездным богам вообще не полагалось на небе определенного места. Однако в египетской теологии эта идея была легка для восприятия — ведь и солнце, и луна обрели прочное культовое место в Гелиополе, несмотря на то, что олицетворявшие их боги путешествовали по небу, к тому же Гелиополь находится как раз на востоке страны. Вполне сознательно стирались различия между гелиопольским кругом богов и небесной страной богов. Такое чувство, что Гелиополь просто объединил прошлое, когда великие боги еще жили на земле, а Ра владычествовал в Гелиополе, с будущим с его небесным царством просветленного царя. Таким образом можно было увязать также и путешествие умершего для встречи с богом солнца с путешествием в солнечной ладье, а вдобавок и с мифом о его существовании на небе в образе вечной звезды. Теперь «назад смотрящий» должен переправить мертвого на солнечной ладье, принадлежащей Ра: «NN нужно переправиться к своему месту на восточной половине неба, на своей северной половине среди «вечных» (звезд), что пребывают там на своих посохах-скипетрах... Он остается среди них, его брат — это луна, а его родственник — утренняя звез-

¹⁵¹ Рут. 1485.

да»¹⁵². Так гелиопольское солярное учение о загробном мире приспособило себе на пользу и учение о звездах, армию звезд, появившуюся, так же как и солнце и луна, из тела небесной праматери Нут, и служившую в свите бога солнца. За своим отцом следует и сам царь, он осуществляет функции их повелителя. Это прямо свидетельствует о том, что царь NN попадал в загробный мир отнюдь не в одиночестве, и «просветленные» и «вечные», и «владыки *Kau*» и «живые» одинаково хороши как подданные для исполнения службы персонала при его дворе. Отсюда возникает уже чисто человеческая благообразная фигура владыки, повелевающего звездами, подобно пастуху, окружающему заботой свое стадо¹⁵³. Не случайно просветленных называли титулами, на земле являвшимися показателями их ранга и статуса, «почтенными» (так называли тех, кого царь жаловал гробницей в некрополе в окрестностях своего дворца или хозяйством для исполнения заупокойного культа).

О жизни и быте блаженного умершего в Тростниковых полях или на Жертвенном поле мы знаем досадно мало. Этот сюжет впервые был подробно разработан в изречениях, впоследствии распространившихся в народе. В царских текстах фигура владыки стоит на первом месте. Образцом сначала служит как всегда Египет: «Ты продвигаешься по небу настолько далеко, насколько можешь, ты пересекаешь Нижний Египет и Верхний Египет в своем путешествии»¹⁵⁴. Возможно, и при разделении загробного мира на «владения Хора и владения Сетха» за образец было взято политическое деление Египта, только план, по которому делили вселенную на части, не был скоординирован. Приходилось даже ставить во главу угла и умершего, как будто это он еще в начале времен упорядочил вселенную: «Ты распределяешь богов, ты определяешь границы для „луков“ среди двух держав в этом твоём просветлении, по соизволению Анубиса»¹⁵⁵. Царь владычествовал

¹⁵² Руг. 1000—1001. ¹⁵³ Руг. 771, 1533. ¹⁵⁴ Руг. 854.

¹⁵⁵ Руг. 797, ср. «луки» в древнейших египетских списках народов «девяти луков».

над теми областями и их жителями, «богами, что ушли к своим Кау» (т. е. умерли)¹⁵⁶, по образцу бога Гелиополя, поставившего его на правление, и он почитался там в своем дворце, как Ра¹⁵⁷; но, помимо владений Хора и владений Сетха, были и Тростниковые поля¹⁵⁸, а также «владения Осириса», посвященные этому богу¹⁵⁹. На удивление приземленно звучит построение обращения к умершему владыке: «Поднимись, чтобы увидеть Хоровы владения, а также их гробницы; чтобы увидеть Сетховы владения, а также их гробницы»¹⁶⁰. В одном из уже обсуждавшихся описаний небесного путешествия это выглядит так, как если бы царь, следуя пути Ра через «возвышенные» владения, мог достичь Сетховых владений; или, как будто Хоровы владения находятся в зените¹⁶¹, на самом верху; или же, что ладьи солнца и луны, дети-Очи Ату-ма-Ра — Шу и Тefнут — проходят путь со своей родины Гелиополя через владения Хора и Сетха: «Ты минуешь Хоровы владения, ты преодолеваешь Сетховы владения. Шу и Тefнут — это они везут тебя, когда ты выходишь из Гелиополя»¹⁶². Если следовать этой идее, то обе части вселенной — это два неба, дневное и ночное!

Закончив описание областей, находящихся под властью царя, тексты переходят к повествованию о том, как мертвый царь сидит на своем почетном троне, с бичом и кривым посохом в руке. За ним стоит свита бога, а перед ним — знать бога, т. е. дворцовые служащие. Они поют ему гимны о том, что скоро к нему явятся «просветленные» и с мольбою будут склоняться, целуя землю у его ног¹⁶³. Представить себе, как это было в жизни, мы можем по рельефным изображениям дароносцев в заупокойных храмах царей V династии¹⁶⁴. По словам египтян, они «делали прекрасный

¹⁵⁶ Рут. 948.

¹⁵⁷ Рут. 598.

¹⁵⁸ Рут. 480; ср. с. 71. ¹⁵⁹ Рут. 218.

¹⁶⁰ Рут. Нейт, стрк. 664 (Изр. 665).

¹⁶¹ Рут. 915—916.

¹⁶² Рут. 2099.

¹⁶³ Рут. 754—755.

¹⁶⁴ Borchardt L. Das Grabdenkmal des Königs S'ahu-Re^c. Bd. 2. Leipzig, 1913. Bl. 17; Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re^c. Leipzig, 1907. Bl. 16.

путь» для царя. Все происходило соответственно египетской системе ранжирования при дворе: «Он восседает (во главе обеих девяток богов) на своем почетном троне, его скипетр — в его руке, он из меди. Когда он поднимает руку в присутствии детей ваших отцов — они встают, когда опускает он свою руку — они садятся»¹⁶⁵. Обязанности по сбору богов и руководству ими исполнял и Геб, высший чиновник при гелиопольском дворе, носивший особый эпитет «наследный правитель богов», что было заявлено вступающему на трон царю самим Атумом¹⁶⁶. «Ты стоишь во главе их, как Геб — во главе девятки. При входе они высказывают благопожелание, при выходе они поднимают свои лица (вновь)»¹⁶⁷.

Изредка встречаются упоминания о жизни в загородном доме, столь любимой египтянами: «Ты восседаешь на своем почетном троне на своем прохладном озере»¹⁶⁸, т. е. как в садовой беседке. Основные функции царя, составлявшие существо его власти как владыки, заключались в том, чтобы отдавать приказы и председательствовать на суде. Таким образом, мертвый царь становился судьей загробного царства вместо «великого бога». Но среди его подданных были даже боги, просветленные, звезды, которым необходимо было получить подтверждение своего статуса. И хотя царь претендовал на власть в загробном царстве как сын божий, дополнительно ему полагалось исполнять еще в ходе небесного путешествия всевозможные мифические роли. «Ты восседаешь на троне Осириса. Твой скипетр был в твоей руке, когда ты отдавал приказы живым, (а теперь) в твоей руке — скипетры Мекес и Нехбет, чтобы ты отдавал их посредством приказы в сокрытых владениях. Твои ладони — это ладони Атума, твои руки — это руки Атума, твоя утроба — это утроба Атума, твоя спина — это спина Атума, твое седалище — это седалище Атума, твои ноги — это ноги Атума, твоя голова — это голова Анубиса»¹⁶⁹. Таким

¹⁶⁵ Рут. 1562–1563.

¹⁶⁶ Рут. Изр. 599.

¹⁶⁷ Рут. 255b-с.

¹⁶⁸ Рут. 1301b. ¹⁶⁹ Рут. 134–135 (Унас).

образом, считалось необходимым проникнуться силой Анубиса, ведь ему, как богу загробного царства, принадлежала вся власть над мертвыми. Поэтому фигуре царя придавались канонические черты этого бога — он изображался в образе человека (Атума), но с головой собаки. Было также желание стать «Тотом, сильнейшим из богов»¹⁷⁰, поэтому царь «пересекал небо как Ра и путешествовал по небу как Тот»¹⁷¹ или выступал как «Унег, сын Ра, что несет небо, руководит на земле и правит богами»¹⁷², т. е. под одним из имен Шу. Здесь для фантазии открывались широкие просторы. Утверждалось, что рождение NN произошло еще до создания Атумом мира, что «он относится к небесным богам, не уступающим своим врагам; умирая, он не царь, не (обычный) мертвей, он вечная звезда»¹⁷³. Интересно, что здесь отражена народная вера в злые силы мертвых, вестников болезней и смерти.

Таким образом, все, что имело силу, посвящалось царю, а все человеческое резко отбрасывалось. Его не следовало путать с бесильным смертным, чье имя неечно, «дом NN — там, среди владык имен»¹⁷⁴. Здесь говорится то же, что и при открытии небесных врат: «Твои отцы — не люди, твои матери — не люди, великий лесной бык — твой отец, а младая¹⁷⁵ — твоя мать»¹⁷⁶. Могущество можно было изобразить скупой, без особого драматизма. Так дошли до ужасных описаний небесного путешествия и явления нового бога на небе, в которых боги просыпаются, испуганные взлетающей с поля великой выпью и выскакивающим из зарослей тамариска шакалом пустыни (Упуаутом)¹⁷⁷, в которых ревет небо и трясется земля вместе с их богами. В качестве иллюстрации можно привести один знаменитый текст, фантастическая описательная

¹⁷⁰ Руг. 1237.

¹⁷¹ Руг. 130.

¹⁷² Руг. 952.

¹⁷³ Руг. Изр. 571.

¹⁷⁴ Руг. 1765.

¹⁷⁵ Богиня неба как молодая корова?

¹⁷⁶ Руг. 809; ср. выше: с. 110.

¹⁷⁷ Руг. 126.

сила которого столь примечательна, что его в полной мере можно считать образцом поэтического творчества¹⁷⁸.

«Небо заволокли тучи, и звезды рыдают, трепещут „луки“ и дрожат колени земного духа. Но волнения прекращаются, когда они видят Унаса, появляющегося как душа бога, живого благодаря своим отцам и кормящего своих матерей. Он — владыка изысканий, его имя не знала (даже) его мать. Его достоинство — в небе, его могущество — в Светлой стране (на небосклоне), как и могущество Атума, его отца, породившего его. Он породил его таким, что он стал сильнее, чем он сам. Его *Kau* следуют за ним, а его попечительницы (Хемсут) ему предшествуют¹⁷⁹, его боги над ним, его урей — на его темени. Его проводница (змея) — на его темени ... пылающая огнем, его шея — на его плечах. Он — бык неба, которому нужно совсем немного и который помещает в свое сердце то, что дает ему жизнь от сущности всех богов. Он пожирает их изнутри, так как их чрева переполнены магией Огненного острова¹⁸⁰. Он — обеспеченный, собирающий воедино свою духовную мощь, он появляется как тот великан, что является владыкой благодетельных богов. Он усаживается спиной к Гебу. Он — тот, кто устраивает суд с тем, чье имя сокровенно в тот день, когда все погребают своих старцев. Он владыка жертвоприношений, завязывающий веревку, — тот, кто сам приготовил себе пищу. Он — тот, кто ест людей и питается богами, владыка посланцев, раздающий поручения. „Ловец голов“... — это тот, кто ловит их для него с помощью сетки, „Вытягивающий голову“ (змея) — это тот, кто хватает их и подносит ему, „Кровопускатель“ — тот, кто их связывает для него. Хонсу (луна), срезающий серпом владык¹⁸¹, — это тот, кто потрошит их для него и вынимает их

¹⁷⁸ Руг. Изр. 274.

¹⁷⁹ См. выше: с. 74 след.

¹⁸⁰ Считался родиной бога Солнца; см. ниже: с. 159—160.

¹⁸¹ Об этом представлении см.: Kees H. Zu den ägyptischen Mond-sagen // ZÄS. 60, 1925. S. 3; см. также ниже: с. 311, 348.

внутренности, он — посланник, которого он (мертвый) посылает для исполнения наказаний. Шесму¹⁸² — тот, кто закалывает их для него и готовит из них еду на его вечернем очаге. Унас — тот, кто съедает их магию и проглатывает их духовную мощь. Их Великие — ему на завтрак, их Средние — ему на обед, их Малые — ему на ужин. Их старики и старухи служат ему топливом. Драгоценные на северном небе раскладывают ему костер под котлом, в котором те находятся, при помощи бедренной кости самого старого из них. Его обслуживают и жители неба, обкладывая для него очаг из останков собственных жен. Он пересек оба неба полностью, он обошел оба владения. Он — великая сила, сила над силами. Он — сокол Ахом*, летящий выше великих Ахомов. Он расчленяет и съедает всякого, кого встречает на своем пути. Он стоит значительно выше всех знатных в Светлой стране, он — бог, более древний, чем все древние. Ему служат тысячи, а сотни подносят ему жертвы. Его должность «великого могущества» дана ему Орионом, отцом богов. Он повторил свое воцарение на небе и он появляется в диадеме владыки Светлой страны. Он сосчитал позвонки спинного хребта. Он вырвал у богов сердца. Он съел Красную (корону) и проглотил папирусный цвет. Он вкушает легкие, что мудры. Ему нравится питаться сердцами и вкушать от их магии. Ему противно питаться мерзостью, которая находится в Красной короне, но он делает это приятным, если ее магия есть в его теле. Его достоинство не покинет его, так как он проглотил сознание всех богов. Его жизнь — вечность, бесконечность — это его предел в этом его ранге „Он делает то, что ему угодно, он не делает того, что ему не угодно“, что живет в Светлой стране всю вечность. Их душа также в его теле, а их духовная сила — у него, благодаря его трапезе, превосходящей богов, топливом для которой являются их кости. И их душа принадлежит ему, и их тени отняты у своих хозяев. Он тот, кто всегда появляет-

¹⁸² Бог умашений и бог — выжимающий сок; ср.: Schott S. Das blutbrünstige Keltergerät // ZÄS. 74. 1938. S. 88.

* Отсюда наше имя собственное Пахомий. — Прим. ред.

ся и всегда пребывает. Желаящие совершить злодеяние не способны разрушить благопожелание ему, чтобы он был жив в этой стране на всю вечность».

Помимо прославлений царя как сверхчеловека мы вычитываем между строк этого впечатляющего гимна и кое-что еще. В частности, в заключении, выражается недоверие ожиданиям счастливой доли в преисподней. Оно напоминает и о жгучем желании всех смертных по достижении глубокой старости быть похороненным на Западе. И все же основная идея в целом ясна: царь появляется и загробном царстве как сын Атума, наделенный всевозможными божественными силами. Он посылает разных помощников, среди которых и бог луны Хонсу, и бог — выжимающий сок Шесму (и тот и другой, вероятно, считались светилами), чтобы они приготовили для него каннибальскую пищу из обитателей неба. Благодаря этому он перенимал их магическую и духовную силу. Таким образом, к магии власти, одновременно являющейся магией пропитания, прибегали из страха того, что мертвый останется голодным в преисподней. Здесь опять присутствует банальный пережиток земной повседневности. Забота о снабжении пищей имела для египтян огромное значение, и эту цель они пытались реализовать самыми изощренными способами. Об этом мы узнаем и из скупых, но выразительных положений в завещаниях по порядку жертвоприношений, и из магических изречений против голода и жажды, встречающихся в произведениях заупокойной литературы разных эпох. Мы видим также, какие гротескные формы необычного снабжения пищей в преисподней принимает эта фантазия. Эти тексты не чуждаются жестокости, когда это сулит пользу тому, для защиты которого они составлялись. Не считалось зазорным и позволить царю в загробном мире удовлетворить его эротические потребности в очень грубой форме, отнимать жен у их супругов и даже посягать на честь богинь¹⁸³. При этом боги не становились для египтянина менее почитаемыми. Способность к воспроизводству как раз считалась божественным качеством. Этот

¹⁸³ Рут. 510 и 123.

эротический момент находит еще более сильное выражение в некоторых изречениях «Текстов саркофагов»¹⁸⁴.

Египтяне различными способами пытались обеспечить и кормление божественной пищей, важность которого засвидетельствована и в названиях географических пунктов преисподней — Жертвенные поля, Древо жизни. Божественное происхождение царя давало ему надежду отыскать в загробном мире какие-нибудь материнские божества, например богиню-урей Красной короны Буто и богиню-коршуна Белой короны Иераконполя. Они признавали его своим сыном и заботливо давали ему свою грудь, чтобы он сосал из нее молоко¹⁸⁵. Змея-урей на лбу бога Ра также была его матерью, она одаривала его материнской лаской, участливо спрашивая: «Почему же ты не приходил каждый день, пока жил?»¹⁸⁶. Обе богини-хранительницы Египта вновь упоминаются, когда царь «восходит на гору Сахсех, к двум своим матерям, тем длинноволосым и полногрудым коршунам, чтобы они вложили свою грудь в его уста и не отняли ее никогда»¹⁸⁷. Здесь словом выражено то, что изображалось и на рельефах храмов Старого Царства — богини поят царя молоком, извечной пищей жизни. Помимо этого, встречаются также по-настоящему земные идеалистические картины блаженной жизни в загробном мире. Так описываются четыре бога, сыновья Геба, находиться среди которых и разделять с ними их блага страстно желал человек — ведь они «умажены лучшим маслом, облачены в красные одежды, питаются фигами и пьют вино»¹⁸⁸.

Некоторые изречения напоминают о земных заботах, загробной жизни несвойственных, например магические заклинания против змей, много раз обращающие на себя внимание уже в «Текстах пирамид». Царь и в преисподней должен был не забывать об этой опасности. Мифы о богах рассказывают, что даже сам бог Ра не уберется от укуса ядовитой змеи и исцелиться мог рассчитывать лишь с помощью Исида, сведущей в магии; Хору-

¹⁸⁴ См. ниже: с. 316, 414.

¹⁸⁵ Рут. 911.

¹⁸⁷ Рут. 1118—1119.

¹⁸⁶ Рут. 1109.

¹⁸⁸ Рут. 1511.

младенцу также грозил укус ядовитого гада. Все эти проблемы были актуальны для земледельца-египтянина, не могли забывать о подстерегавших опасностях и великие боги, в которых он верил.

Взглянув еще раз на картину представлений о преисподней в целом, мы лишний раз приходим к выводу, что человек в Древнем Египте ненавидел смерть и боялся всего, что она несет с собою, что в глубине души он был весьма далек от возвышенной проповеди жизни за гробом как жизни истинной, настоящей, когда «он станет жить не как мертвый, а как живой»¹⁸⁹. Как доказательное противопоставление можно привести обычную формулу заупокойных молитв частных гробниц: «так же истинно, как то, что вы любите жизнь и ненавидите смерть».

Наиважнейшее средство для обеспечения небесного существования царя, причем не зависящее от магии и снимающее противоречие между идеей о жизни в гробнице и жизни просветленного на небе, нашлось еще в эпоху пирамид: для возможности покинуть гробницу, взойти на небо для там пребывания в божественном окружении — большое помещение, ворота, через которые проходит похоронная процессия в сопровождении жреца, декламирующего слова ритуала просветления, т. е. атрибутика символического восхождения, но в первую очередь это гробничная комната и саркофаг. Тому же служили и изречения, посвященные богине неба Нут, матери, в теле которой скрывались и возрождались на небе светила. Поэтому в пирамидах ее изображают вблизи с потолком гробничной комнаты. Она охраняла своего сына, царя, в своих объятиях, подобно тому, как небо обнимает землю, Геба. В этом качестве, благодаря различным манипуляциям с именами, ее называли «Саркофагом» или «Гробницей»¹⁹⁰. Умерший лежит под ней как Осирис, ее сын, как светило, что покоится в теле Нут до той поры, пока не придет время возродиться, а декорированная гробница превращается в небесный купол, олицетворяющий саму богиню Нут. Среди светил, пребывающих в теле матери, прежде

¹⁸⁹ Рур. 134.

¹⁹⁰ Рур. 616; ср.: *Rusch A.* Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit.

всего солнце и луна, и о ней говорят: «Два Ока вышли из твоей головы». Уже благодаря этому мертвый становится просветленным, жителем неба, поскольку Нут как богиня неба обладала качествами «светлой материи», и следовательно, умерший не может умереть и не умрет. У него не может быть и врагов, враг ничто перед лицом неба. Помогала и уверенность в том, что сама Нут со всеми светилами была когда-то поднята наверх богом воздуха Шу и стала небом. И значит, то же предстоит и царю в гробнице. Отсюда все гимны Шу, Гебу и богине неба как заупокойные тексты: «Ты далек от земли, что принадлежит голове твоего отца Шу, который сделал тебя могущественным. Ведь он любил тебя и потому лежит под тобой и под всеми другими. Ты принимаешь всех богов вместе с их ладьями. Ты велишь ладье спуститься, как одну из тысячи душ (звезд), чтобы он не ушли от тебя как звезды. Так позволь и NN не отдалиться от тебя в имени твоём „Даль“ (Небо)»¹⁹¹.

Страх человека перед теснотой мрачной гробничной комнаты, которая сооружалась лишь для сохранения трупа в целости, в теологическом смысле преобразуется здесь в уверенность в дальнейшем благополучии. Эта мысль оказалась настолько плодотворна, что во фразеологии «Текстов саркофагов» оказалась предпочтительной, а крышка саркофага небесным сводом и заодно защитой от страха, питаемого осирическими представлениями о возможном натиске враждебных сил.

¹⁹¹ Руг. 784—785.

VI. ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАГРОБНОГО БЛАЖЕНСТВА

Для верного понимания характера египтянина необходимо знать, что, по официальной религии, являлось для него условием достижения загробного блаженства. Богатейшие сведения об этом в отношении царя нам дают тексты эпохи пирамид, гораздо меньше можно почерпнуть из скурых свидетельств текстов частных гробниц.

Наиважнейшее здесь, как явствует из текстов египетского ритуала как для богов, так и для мертвых, — ритуальная *чистота*; этого требуют на Востоке повседневные правила, по которым особое значение придавалось омовению рук и ног — при вхождении в дом или — и это главное — перед началом трапезы. Поэтому очистительные церемонии предшествуют любому действию, связанному с жертвоприношениями или ритуалами в храме, и обязательны для жреца, исправлявшего культ, и для всех культовых предметов, например жертвенника. И точь-в-точь как царь перед вступлением в храм исполняет очистительные церемонии, в Гелиополе, например, окунаясь в воды священного озера, тот же порядок должен соблюдать и умерший, ищущий доступа на небеса. При этом ему помогают в храмовом ритуале боги — Хор и Тот, либо уже известная нам персонификация очищения — Кебхут, по мифам дочь Анубиса. Так же и бог неба Ра, прежде чем подняться поутру на небо, совершает каждый день очистительные омовения в священном озере. Это озеро известно под разными именами,

в частности, зовется Тростниковое озеро, следовательно находится в Тростниковых полях, месте обитания блаженных. Здесь царь очищается вместе с Ра, при этом «Хор очищает его тело, а Тот — ноги»¹. Оно известно и как Озеро шакалов, самым именем явно указывая на Страну мертвых, как Озеро обитателей Дата, свидетельствуя, что и звезды, когда они не видны, совершают очищение². Как и в земном ритуале, самой подходящей для очищения считалась прохладная вода из источников первого нильского порога близ Элефантины; там владычица порожного острова Сатис поливает блаженного царя из четырех сосудов³. Иногда эти услуги оказывали мертвому царю его блаженные предки, боги спутники Хора, древние боги-хранители, обожествленные правителями эпохи, предшествовавшей объединению Египта. Они должны были зачитывать ему «изречение о правом пути» или «изречение о восхождении», ибо только так он мог действительно вознестись на небо⁴. Изречения, касающиеся ритуалов очищения, лучше всего подходили для осуществления очистительной процедуры заупокойной жертвы.

Свидетельство о том, что ритуальное очищение ставит умершего на правый путь, весьма ценно, так как еще в разговоре с перевозчиком в загробный мир высказывалось условие для желающего получить пропуск «правого»⁵. И это вовсе не подразумевает какое-либо моральное оправдание: ритуальная чистота сама по себе обращала просветленного в необходимое состояние, и поэтому в одном из вариантов разговора с перевозчиком его барка обозначена как паром «чистых».

Для очищения полагались определенные одеяния, необходимые при исполнении каждодневной службы перед божественным изображением или в ритуале отверзания уст умершего, — ведь и

¹ Рут. 519.

² См. выше: с. 139.

³ Рут. 1116; ср. ниже: с. 158.

⁴ Рут. 921, 1245.

⁵ См. выше: с. 120.

при дворе, и в обществе нужно было появляться в одежде не просто опрятной, но праздничной. И вот тогда мертвый, для которого совершался жертвенный ритуал, мог быть уверенным, что «Гёб возьмет его за руку, а его отцы станут приветствовать его (словами) „Да пребудешь ты в мире; ты владычествуешь над своим телом; ты облачил свое тело в одежды“»⁶. Благодаря этому просветленных, как «издающих приятный запах», т. е. умащенных благовонными маслами, отличают от трупов, нечистых, разлагающихся и зловонных; им нельзя уподобляться⁷, ибо в них враждебные силы становятся действенными.

Так или иначе, но, судя по текстам, ритуальное очищение уже давно успело получить у египтян особое значение. Очищающийся избавляется не только от наружной грязи, противной божественному, но и от всего злого, что ему присуще⁸. Поэтому очищение частей тела умершего подразумевает и прямо-таки гарантирует восстановление тела, спасает от смертного тления, ведет к новому рождению, подобному тому, как происходило в мистериях Осириса. Вот что говорится по этому поводу в одном изречении «Текстов пирамид»: «Он возвратился к тебе, своему отцу, он возвратился к тебе, Гёб. Возьми его руку и позволь ему воссесть на великом троне. И вели его омыть двумя чашами прохладной воды! Очисти его уста очищающим натроном... Очисти ногти его рук и ног, сделай для него то, что ты сделал для его брата Осириса когда-то, в день счета костей»⁹. Итак, разрушительные силы, даже нематериальные, становятся бессильны против чистого тела, тогда как рядом с нечистым они разыграют безо всяких оговорок. Поэтому худшего проступка, чем войти в храм нечистым, египтяне не ведали, а мертвый был угрозой для каждого, кто замазает или испортит его культовое помещение. Яркий пример такой угрозы —

⁶ Руг. 1300.

⁷ Совершенно явственно, например, в изречении 576.

⁸ Bonnet H. Die Symbolik der Reinigungen im ägyptischen Kult. Aggeloj 1, 1925. S. 103 ff.

⁹ Руг. 2014–2016; ср.: Руг. 1367–1368.

надпись времен VI династии на гробнице главного царского архитектора Нехебу в Гизе¹⁰: «Если вы желаете, — обращается покойный к посетителям, — похвалы царя и почитания у великого бога, то не вступайте в эту гробницу обремененными своей нечистотой. Каждый кто войдет все же в гробницу нечистым, будет судим за меня великим богом; я сделаю так, я уничтожу всех ваших родных и ваши жилища на земле». Что под этим подразумевалось, разъясняет формула того же времени, направленная на недопущение ритуального осквернения гробницы людьми, «что войдут в эту (мою) гробницу в своей нечистоте, если ели отвратительное (нечистое), что ненавистно просветленному, поселившемуся в некрополе»¹¹.

Но не следует спешить, оценивая заявление покойного о своей «правоте» и т. п. с точки зрения этики. В ритуальном очищении ощутим, несомненно, магический привкус. Еще более отчетливо он прослеживается в иных грозных требованиях, предъявляемых к мертвому. В различных мифологических сюжетах нам встречаются примеры своего рода экзамена, которому подвергали умершего на пути к блаженству боги — небесный бык, перевозчик или привратник. Цель такой проверки — умерший должен доказать свою способность к преодолению всех препятствий именно посредством магически-заклинательной силы, для чего текст и помещался на стенах гробничной комнаты; словом, умерший должен был доказать, и об этом весьма ясно говорит 99 глава «Книги мертвых», где умерший, беседуя с перевозчиком, называет себя «волшебником». Знать свое заклинание — первоочередное условие искомой «правости»; так, чиновники в гробничных текстах ближе к концу Старого Царства прибегают к помощи самохарактеристики: по-разному, но более чем определенно владелец гробницы говорит о себе: «Я — оправданный, обеспеченный просветленный, (я) — жрец-чтец, которому ведомо его заклинание»; или: «Я — оправданный, обеспеченный просветленный, мне ведома любая магия и любая тайна (божественного слова), благодаря которой достигают

¹⁰ Urk. I, 218.

¹¹ Urk. I, 173 (гробница Чи, конец V династии), 202.

просветления в загробном царстве»¹². Даже тем, кто намеревается осквернить его гробницу, покойный угрожает как всемогущий демон: «Я схвачу их как птицу»¹³, или пугает (как Нехебу) преследованием и уничтожением их рода на земле.

На уважительное почитание рассчитывали меньше, больше полагаясь на суеверный страх перед мертвым и его мстительность. Ведь покойный забирает в свои руки все полномочия власти, подобно тому, как «Тексты пирамид» вручают их покойному царю, исходя из его само собой разумеющегося права обезвредить, уничтожить врага и изгнать его родных; доброжелателей же, напротив, поощрить и наградить за усердие. Все это остается действенным и в загробном мире, однако и здесь весьма тесно связано с идеей наказания злоумышленника, покушающегося на жертвенную провизию и тем самым препятствующего достижению блаженства. Формула угрозы адресовалась, в конце концов, и земным злодеям, посягавшим на гробницы и жертвы, а также жрецам, которые могли утаить часть пожертвований. «Унас отомстил тем, кто причинил ему это, кто отнял у него его пищу, как тем, кто отнял у него его ужин, как тем, кто отнял у него воздух из его носа и прервал день его жизни. Он сильнее, чем они, когда он появляется в своем владении. Тогда попали их сердца в его пальцы, их внутренности — тем, кто в небе, а их красная кровь — тем, кто на земле»¹⁴. Их наследник пребывает в нужде, их жилища — в упадке, их обители — в полноводном Ниле. А он радуется, он ликует. Он — единственный, бык неба, он прогоняет тех, кто причинил ему это, он уничтожает их приспешников»¹⁵. Таким образом, уже в «Текстах пирамид» выражается беспокойство о том, чтобы в загробном мире никто хитростью не лишил царя его магической силы. Поэтому царь грозит завистливому духу писца¹⁶: «Да не выпросишь ты у меня магию, да не вытребуешь ты у

¹² Urk. I, 122, 143 (VI династия) и проч.

¹³ Urk. I, 90, 116, 142, 202, 260, 262 (VI династия); ср. ниже: с. 200.

¹⁴ Т. е. хищным зверям.

¹⁵ Руг. 290—293.

¹⁶ Руг. 2029—2030.

меня мою магию, и тогда я не сломаю твою тростинку и не разобью то чем ты питаешься!»

Позже мы увидим, что этот настрой был заимствован «Текстами саркофагов» для просветленного покойного¹⁷. Напротив, умерший обещает помочь тем, кто к нему доброжелателен, приносит ему жертвы; он хочет показать им «доброе лицо», т. е. милость и участие, чего им так хотелось добиться со стороны богов и сановников¹⁸. Так умерший, как «правый просветленный», проникается сверхчеловеческой силой.

Примечательно, что рассказ об обстоятельной проверке покойного в царских текстах прямо примыкает к описанию его очищения богиней нильского порога Сатис. Начинается диалог с Гебом, ведущим своего божественного сына Осириса через небесные врата в его владения: «Эй, зачем ты пришел, сын мой?» — (говорит) мой отец. — Я пришел к небесной девятке богов, чтобы дать им отведать жертвенного хлеба». — Эй, зачем ты пришел, сын мой?» — (говорит) мой отец. — Я пришел к земной девятке богов, чтобы дать им отведать жертвенного хлеба. — Эй, зачем ты пришел, сын мой?» — (говорит) мой отец. — Я пришел к ладье Дженд-Джендер. — Эй, зачем ты пришел, сын мой?» — (говорит) мой отец. — Я пришел к двум своим матерям, на вершину горы Сахсех, тем длинноволосым и полногрудым коршунам, чтобы они вложили свою грудь в мои уста и не отняли ее никогда»¹⁹. Этим ответом на четырежды повторенный вопрос желающий получал пропуск для входа в преисподнюю, и тогда бог принимал его как «правого».

Здесь владение божественными силами выступает подтверждением полномочий прибывшего. Напротив, один древний текст, не вошедший в корпус «Текстов пирамид», сохранил для нас другую традицию. Весьма любопытно, что такой телесный недостаток че-

¹⁷ См. ниже: с. 307 след.

¹⁸ «Я — истинный писец благорасположенности, с добрым лицом, со спокойным образом мысли» (Urk. I, 186, Гиза, конец V династии = Junker H. Giza VIII. Рис. 56).

¹⁹ Руг. 1116—1119.

ловека, как слепота или помутнение взора, рассматривался в связи с представлениями о боге-соколе из Летополя, уже известном нам поладыке Страны Запада. Ведь он напоминал о повреждениях или изнурении двух божественных Очей неба, солнца и луны, которые, согласно сказанию, были некогда вырваны летопольским богом из собственного лица. Поэтому ущербный считался находящимся во власти враждебных сил и подвергался жестокому обращению со стороны бога²⁰. В связи с этими представлениями, в которых, впрочем, находилось место и судье мертвых, правда, в чисто мифическом, условном аспекте: в одном из изречений «Текстов пирамид» появляется некий демон, «изгоняющий грехи» перед богом из Летополя. Он упоминается в описании прибытия умершего в преисподнюю. Этот сюжет, по-видимому, летопольского происхождения, при этом путь в загробный мир в нем обозначен как тропа на Запад. Демон должен был освободить покойного от ущербности, гнетущей его²¹. Египтянам вообще было свойственно полагать, что реалии земной жизни не оставят человека и после смерти. Не чуждо им было и представление о том, что и земные неприятности по-прежнему будут преследовать их в преисподней. Правосудие достигало нарушителя и после его смерти, и того, кто на земле нарушал законы, все равно ожидало возмездие в загробном мире.

Задача блаженного царя, небесного владыки, заключалась не только в верховном руководстве богами и людьми, но и в суде, разрешении меж ними правовых споров — все это преамбулы царской власти. И потому говорится: «Небо довольно, земля ликует, ибо они услышали о, что NN устанавливает справедливость на месте греха правыми изречениями, выходящими из его уст»²²; его восхваляют: «Унас прибыл с Огненного острова, он утвердил справедливость на месте греха»²³ — то есть подобно богу солнца,

²⁰ Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // ZÄS. 57. 1922. S. 113 ff.; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 235; Junker H. Der sehende und blinde Gott // SBAW. 1942. S. 34 ff.

²¹ Руг. Изр. 688 (Нейт).

²² Руг. 1775—1776.

²³ Руг. 265.

который, явившись из Огненного царства, с горизонта на заре времен, поверг силы хаоса и мрака и с тех пор побеждает их каждый день при восходе солнца. Это тождество, основанное на солярных представлениях, фигурирует во всех описаниях воцарения нового владыки, так же, как и полет сокола на небеса после его, царя, смерти²⁴.

Образ *справедливого судьи*, что судит беспристрастно, становится для египтян Старого Царства привычным этическим понятием — по крайней мере, в идеале. Он присутствует и в древнейшем сборнике житейских правил папируса Присса, составление которых приписывается устам Птаххотепа, везира времени предпоследнего царя V династии Исеси. На первом месте уже здесь — умеренность, нестяжание, покорность перед вышестоящим и нелюбимым чиновником. Вполне ощутим этический аспект и в стремлении высоких сановников со времени расцвета Старого Царства идеализировать свой жизненный путь и засвидетельствовать в месте упокоения, что они кормили голодных, одевали нагих, не предпочитали богатых и сильных убогим и бедным и *вершили справедливый суд*. И здесь видим как желание славы добрых дел в памяти благодарных потомков и исправных жертвоприношений от них, так и страх не исполнить заветы такого рода — ведь это грозит умершему карой в преисподней. И там есть бог-судья, но судит он, правда, не то, как жил умерший — по-доброму или наоборот — он, как и всякий земной судья, разбирает поминутные жалобы обиженного просителя, и поскольку в старых концепциях загробного суда было весьма распространено убеждение, что за нечестие придется держать ответ, то избавиться от страха перед ним можно было с помощью типичных приемов доказательства своей невиновности для частного права. Так, с одной стороны владелец гробницы угрожал: «Кто украдет этот камень из этой гробницы, что в этом некрополе, с тем будет судить-ся бог»²⁵. С другой стороны, владелец уверял, что был честен,

²⁴ Kees H. Kulturgeschichte. S. 175—176.

²⁵ Junker H. Giza VIII. S. 134. Abb. 62; иные примеры: Junker H. Giza VII. Abb. 48b; Urk. I, 261 и, вероятно, 198, 6; ср.: с. 11.

возводя гробницу: «Никогда не забирал я для себя камень кого-либо (другого) для этой (моей) гробницы, памятуя о суде на Западе. Я построил эту гробницу за хлеб и пиво, которые я давал всем ремесленникам, построившим эту гробницу. Я наградил их щедро: разными тканями, которые они просили и за которые они славил бога»²⁶. На одной из статуй приводится заверение ее владельца в том, что он сделал ее для себя, используя труд ремесленника, и тот был удовлетворен полученной платой²⁷. В сходных выражениях об этом говорится и в надписи на рельефе V—VI династий: «Что до всякого человека, который сделал это, то он никогда не был недовольным; что до всякого ремесленника и всякого работника некрополя, то я их удовлетворил»²⁸. Тут можно вспомнить о сегодняшнем восточном рынке, где стороны много часов торгуются и несколько раз объявляют о невозможности заключения сделки, пока наконец не приходят к согласию и взаимному удовлетворению, и недолго думая перенести эту схему на древность. Между тем настойчивые заверения в законности сделки наводят на мысль о вероятной скупости знатного человека при оплате рабочих, заставляют усомниться и в беспристрастности судей, свидетельствуемой надписями чиновничьих гробниц. — во всяком случае, когда речь идет о смутных временах конца VI династии при правлении дряхлеющего Пиопи II. Дидактическая литература Среднего Царства тут как в зеркале отразила чиновничий произвол.

Конечно, нельзя недооценивать факта, что и в столь древние времена роль моральных ценностей была весьма весомой, а для мудрых умов возрасла до высоты жизненных правил. Идеальная гробничная биография являлась, впрочем, скорее признанием действующих норм, нежели отчетом о реальных поступках. Цель ее,

²⁶ *Selim Hassan. Excavations at Giza. Vol. 2. Oxford, 1936. P. 173 (V—VI династии);* ср.: *Urk. I, 50, 69—70*, и ниже: с. 163.

²⁷ *Steindorff G. Der Ka und die Grabstatuen. ÄZ 48, 1911. S. 156 = Urk. I, 225.*

²⁸ *Urk. I, 23; ср.: Scharff A. Die Reliefs des Hausältesten Meni aus dem Alten Reich // MDAIK. 8. 1939. S. 17 ff. (Taf. 12).*

прежде всего, преградить путь в загробное царство посторонним правоискателям и сохранить свои личные права — конкретно на владение хозяйством заупокойного культа, навечно прикрепленного к гробнице. Отсюда и угрозы, направленные против преступивших эти установления, а в особенности, против неверных жрецов Ка заупокойного владения: «...с ними я буду судиться при посредничестве великого бога, владыки Запада, в месте, где ведется судилище, ведь я — жрец-чтец»²⁹, т. е. сведущий в писаниях ученый и опасный противник на процессе, которому ничего не стоит отстоять свои права.

Небесный судья, осуществлявший правый суд в загробном мире, в эпоху расцвета Старого Царства — бог солнца Ра, хотя его прообраз как «великого бога» — земной владыка, возводивший в некрополе гробницу соответственно своему положению³⁰. Местом судебных разбирательств, в котором также решали споры о заупокойных имениях усопших, был царский суд. Он имел главное значение для древних египтянин. С ростом религиозного влияния и вследствие давления царской власти под покровительством «его отца Ра» роли поменялись. Бог солнца, которого молили о том, «чтобы быть погребенным, ежедневно быть в почтении у великого бога, владыки Справедливости (правды)»³¹ или «у великого бога, владыки правосудия и владыки прекрасного почтения»³² становится образцом справедливого судьи для своего сына на земле. А цари теперь с особенной охотой присваивают себе в добавление такие догматические имена (имена Хора), как, например, Усеркаф «Творивший справедливость», вслед за которым Снофру, еще в начале IV династии носил имя Хора «Владыки справедливости». Оба имени были составлены по образцу теофорных, наподобие имен Аменемхета III — «Справедливость принадле-

²⁹ Capart J. *Chambre funéraire de la VI^e dynastie aux musées royaux du Cinquantenaire*. Bruxelles, 1906. Tab. 3; ср.: Urk. I, 256 u. a.

³⁰ См. выше: с. 46.

³¹ Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. Paris, 1885. P. 243 (D2, 2-я пол. V династии).

³² Ibid. P. 230.

жит Ра», или Аменхотепа III — «Ра — владыка справедливости».

Теперь в роли бога солнца, своего отца, в качестве судьи выступает покойный царь. Бог солнца как хранитель права и справедливости в загробном мире вполне естественен, так как по природе он владыка мира, богов и людей. Ведь согласно воззрениям египтянина того времени, судебной ответственности подлежали и боги. Существование многих сказаний о судебных тяжбах между боже-ствами характерны для образа мысли, укоренившегося с началом утверждения государственного порядка Тинитской эпохи³³. В свя-зи с этим герой-волшебник одного из сюжетов «Текстов пира-мид», в первоначальной версии текста — царственный умерший, обещает, что «всякий бог, что возьмет за руку NN (и поднимет) на небо его Ка, если он будет приведен в зал Хора (владыки неба) на небе, будет оправдан перед Гебом»³⁴. А злоумышляющему богу, напротив, адресуется угроза: «Всякий бог, что не примет его на небе, <...> он не будет приведен в зал Хора на небе, в тот день, когда будет выноситься приговор (т. е. в день суда)»³⁵. Широчайшее распространение получил миф о тяжбе между Хором и Сетхом за наследство Осириса, которая разыгралась в Гелиополе на судилище богов, где бог солнца Ра или, по другой, вероятно, более древней редакции, Геб, как «наследный князь бо-гов», т. е. их председатель, выносит приговор в пользу Хора, и тот становится таким образом «оправданным» (собственно, «право-гласным»). Это термин юридической лексики и в египетских зау-покойных представлениях благодаря осирическому учению он по-лучил ритуальное значение, так что в эпоху Среднего Царства «правогласный» становится общим определением блаженного умершего, каким был «обеспеченный просветленный»³⁶ эпохи Старого Царства.

³³ Об этом см.: Kees H. Götterglaube. S. 240.

³⁴ Руг. 1327.

³⁵ Руг. 1027.

³⁶ Егип. *ah anep (3h 'pr)*.

И все же требовалось еще одно глубокое преобразование на пути к тому, чтобы загробный суд стал восприниматься как нечто необходимое для достижения блаженства. Миру «Текстов пирамид» это было чуждо, в них есть один «оправданный», которому действительно нужно было выйти победителем из юридической распри с «потерявшим голос (речь)», то есть как Хор в споре с Сетхом³⁷. И все же то, что в фигуре бога солнца воплотился образ носителя вечной справедливости, было важным шагом. Брестед прав, отмечая, что именно солнечное учение дало ощутимый толчок для углубления этических норм, соблюдение которых позволяло заслужить блаженную жизнь в загробном мире. Идея справедливости так тесно связана с образом бога солнца, что и персонификация этого понятия, богиня Маат (Справедливость, Правда, Правота) становится его дочерью.

Как бы то ни было, согласно «Текстам пирамид», божественная справедливость прочно утвердилась на небе, поэтому о царе, появляющемся на горизонте как солнце, можно было сказать, что «он восходит к правоте как тот, кто несет ее с собой»³⁸. Мы видим, как постепенно рядом с представлением о вечном миропорядке начинает развиваться определенное чувство ответственности, став таким же атрибутом божественной монархии, как могущество и победа. Очень скоро они будут распространены и на других великих богов, кроме Ра, и прежде всего, на Птаха Мемфисского и Осириса, владыку Запада³⁹.

Масштабы влияния этого учения хорошо видны по идеальным биографиям высоких сановников того времени. В них встречаются заверения: «Я — тот, кто говорил благое и вещал то, что было угодно людям. Никогда не говорил я ничего плохого какому-либо вельможе против каких-либо людей, так как я хотел, чтобы это обернулось для меня во благо перед великим богом»⁴⁰. Это оди-

³⁷ Ср.: Рут. 316d, 1041d, 1089a.

³⁸ Рут. 319b, 323c; ср. с. 159.

³⁹ Kees H. Götterglaube. S. 294; ср. ниже: с. 248.

⁴⁰ Urk. I, 123, 132, 203.

наково хорошо подходило и для жизни на земле под владычеством царя как хранителя порядка, и для загробного мира под господством бога солнца или Осириса. Теми же причинами можно объяснить и включение в описание безупречной жизни и других, почти по-детски трогательных преувеличений, когда умерший уверяет, например, что никогда «никто не засыпал, будучи озлоблен на него»⁴¹, или какой-нибудь номарх похвально заявляет: «Я был тем, кто воплощал лишь благое... я говорил изо дня в день только правду, которую любит бог»⁴². Итак, о том, что не радует, лучше всего промолчать!

Но, насколько нам дано судить по дошедшим характеристикам того времени, самообладание перед лицом будущего суда было лишь маскирующей видимостью — хоть назови себя «правым среди богов, владетелей Запада», а то и «рядом с Осирисом вседневно»⁴³. С другой стороны, и встречающееся чаще всего при VI династии определение «истинный почтенный»⁴⁴ никак не несет этического подтекста, а лишь соответствует принятому в титулатуре времени оценочно-утвердительному «так».

Правда, первые отрицательные послылы, осознание греха, в позднейшей переработке включенные в главу 125 «Книги мертвых», присутствуют, применительно к царю, уже в «Текстах пирамид». В сюжете о небесном путешествии покойный говорит: «Я не

⁴¹ Urk. I, 186, ср.: Urk. I, 46, 217.

⁴² Urk. I, 90.

⁴³ *Capart J. Une rue de tombeaux à Saqqarah. I. Texte; II. Planches. Bruxelles, 1907. Tab. 11 (VI династия); о традиции передачи этой формулы в Саккара см.: Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. I. Text. II. Plates. Le Caire, 1926. Tab. 24 (Герacleопольский период), Taf. 83 (XII династия), Berlin 10184 = Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin / Hrsg. von H. Schäfer. I. Lpz., 1901. S. 126, 132 (Герacleопольский период).*

⁴⁴ *Davies N. de G. The Rock Tombs of Deir el Gebrawi. Vol. I—II. L., 1902. Taf. 11 (VI династия); Bissing F. W., von (et alii). Die Mastaba des Gem-ni-kai. Bd. I—II. Lpz., 1905—1911. S. 17, № 126 (VI династия).*

поносил царя (!), я не умиловывал Бастет, я не танцевал как носитель паланкина»⁴⁵. Это исходит от подданных и как царское решение явно не годится. Тут проявляется уже своего рода надрыв внутри само собой разумеющегося представления, что «правота» богоданна, она ручательство «достоинства», как, например, в конце уже не раз упоминавшегося изречения об утренней звезде⁴⁶: «Ты позволяешь этому NN сидеть благодаря его правоте и стоять благодаря его почитанию»⁴⁷. Он стоит там, после того как взял у тебя знаки чести, как Хор отобрал имущество своего отца у своего дяди Сетха перед лицом Геба», — итак, *de jure*. И еще один текст, добавляющий, что порядочность помогает найти прием у бога солнца⁴⁸: «Этот NN — сын Хнума, он не делал ничего плохого. Это слово имеет большое значение перед лицом твоим, Ра». И небесного перевозчика умерший уверяет в своей безупречности⁴⁹: «Нет никакого жалобщика со стороны живых, который был бы против меня, нет никакого жалобщика со стороны мертвых, который был бы против меня», — в общем, ни гусь, ни бык, обычные жертвенные животные, ни в чем не могут его обвинить! То же должны свидетельствовать и четыре гения, встречавшие мертвого на Востоке неба: они, как ожидалось, «сообщат Ра прекрасное имя царя»⁵⁰. Если учесть, что в ту эпоху понимали под «прекрасным именем», можно предположить, что речь идет о родовом имени, сообщаемом божественными вестниками владыке неба в момент прибытия новобранца. Но, скорее всего, тем самым умерший хотел напомнить о своей доброй славе на земле.

В целом можно заключить, что страх перед обвинениями в загробном мире способствует становлению чувства ответственности, равно как и благоговейный страх перед мертвыми — пиетету по отношению к ним со стороны живых. Примечательно, что одна

⁴⁵ Рут. 892.

⁴⁶ Рут. 1219.

⁴⁷ Егип. *имах* (*im3h*).

⁴⁸ Рут. 1238.

⁴⁹ Рут. 386, ср.: Diod. I, 92.

⁵⁰ Рут. 340; ср. выше: с. 125.

довольно поздняя редакции вышеприведенного речения, содержащего желание мертвого сообщить «прекрасное имя» богу неба, заканчивается таким обоснованием: «тогда он оправдан»⁵¹.

Так наметилась перспектива. Этот «оправданный» стал впоследствии волшебным ключом для осирической религии. Под ее влиянием в эпоху Среднего Царства это приводит к тому, что всякий умерший, похороненный согласно всем ритуалам, имел полное право стать «оправданным», поскольку таким образом он становился и Осирисом⁵². Он оправдан благодаря магической силе заклинания, где обещана помощь богов: «оправданный против его врагов на небе, на земле и в семи залах суда Осириса». Такова из века в век стезя загробных верований египтянина: новый триумф над смертью становится одновременно и новым триумфом над моральным недугом, над земными пороками.

⁵¹ Рут. 356с (Пиопи).

⁵² Единственный пример этого термина в заупокойной формуле Старого Царства: British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. 30 (№ 718) — «чтобы он прошествовал по прекрасным путям, по которым шествуют оправданные почтенные, в мире, в мире перед великим богом».

ВИ. РАЗВИТИЕ ЗАУПОКОЙНЫХ ВЕРОВАНИЙ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ ЧАСТНЫХ ГРОБНИЦ

СТАРОЕ ЦАРСТВО

Теперь, по завершении обзора жреческого учения о жизни царя в загробном мире, настало время обратиться к заупокойным представлениям простых людей. Нужно учитывать при этом, что речь идет исключительно о людях, имевших ранг и положение при дворе, получивших по царской милости право на постройку гробницы либо в некрополе близ пирамиды, либо вдалеке от резиденции, в провинции, когда это, с началом V династии и постепенным развитием местной земельной (так называемой номаршьей) аристократии, выполнявшей функции царской администрации, делается возможным. Также и в резиденции было довольно людей, возводивших дорогостоящие гробничные постройки на собственные средства и ассигновавших значительные фонды для ведения своих заупокойных хозяйств.

Этот социальный подъем стимулировал рост претензий представителей данного класса, и вполне естественно, что влиятельные сановники, мало-помалу начинавшие чувствовать себя властителями в резиденции и в стране, перенимали образ жизни, принятый в резиденции, и во всем руководствовались желанием гарантировать себе жизнь по ту сторону бытия и обеспечить свою лучшую

долю в этой жизни посредством царских привилегий. Иными словами, можно было ожидать, что черты учения, фиксировавшегося с V династии в «Текстах пирамид», найдут отражение и в заупокойных текстах частных гробниц. Мы уже неоднократно отмечали, что гелиопольское солнечное учение активно влияло на духовную жизнь страны. Именно благодаря ему господствующее значение получил и способ захоронения покойного лицом на восток, и превращение термина «великий бог», до того бывшего общим понятием с широким полем для интерпретации, в одно из обозначений бога солнца. И это понятно. Многие придворные сановники при этом носили еще и титулы жрецов святилищ солнца и царских заупокойных храмов. К тому же введение солнечного культа как государственного в начале V династии означало отнюдь не внезапный переворот религиозной доктрины, а лишь окончательное упрочение того, что складывалось постепенно, параллельно развитию царской религии, около 200 лет, начиная с Джосера, строителя ступенчатой пирамиды в Саккаре.

Обратившись теперь к гробничным формулам Старого Царства, мы с удивлением обнаружим, что все идеи «Текстов пирамид» были абсолютно неприменимы к сфере общих представлений о загробном мире. Мы находим краткую формулу, в которой умершему высказывается пожелание, «чтобы он поднялся к великому богу», близкую по смыслу заклинаниям вознесения для царя, причем «великий бог», хотя иногда и назван «богом неба», но нередко, по старому обычаю, именуется и «владыкой западной пустыни»; «вознесение» же означает фактически «восхождение» к некрополю на возвышенность. Кроме того, к традиционной формулировке — «чтобы его повели по прекрасным путям...», очень редко и как-то робко, видимо, уже на пороге Гераклеопольского периода добавляют «...неба»¹; обычно вместо этого спокойно отмечают «...Запада».

Такое состояние дел отражено и в идеальных биографиях, которые вельможи того времени велят помещать на стенах своих гробниц. Здесь, наряду с гарантиями почетного положения при

¹ Надпись из Эль-Атамны.

«великом боге», владыке загробного царства, подчеркивается также и то, что покойный был «почитаем своим владыкой» (царем), «любим своим отцом» и «чтим своей матерью» или членами своей семьи — ведь прочесть это для посетителя гробницы, от которого умерший ожидал жертвоприношения, значило больше, чем все религиозные предписания. Поэтому эпитет «чтимый своим отцом» иногда является сознательной параллелью к обращениям к богам². О жизни после смерти вообще не сильно заботились, более важно чисто человеческое желание: достичь глубокой старости и почитания в прекрасной гробнице, т. е. и после смерти остаться мужем достойным. Даже у Осириса, имя которого проникает в мемфисские гробничные формулы в конце V династии, верховные жрецы Мемфиса совершенно откровенно выпрашивают, чтобы он позволил им «достигнуть глубокой старости на своем месте, пребывая в почете у Птаха, а после быть погребенным в пустыне самого прекрасного Запада»³.

Эти свидетельства гробниц духовных владык столицы государства, Мемфиса, говорят об очень слабой склонности к восприятию гелиопольского учения о царском загробном мире. Упорство в стремлении сохранить укоренившиеся представления дает о себе знать, когда на рубеже V и VI династий в пожелания частных гробниц проникают лексические заимствования из «Текстов пирамид», не получившие при этом той реальной силы, какую они имели в царских текстах. Здесь они словно дополняют высокую музыку небесных, иностранных сфер, о которых всерьез размышляли, вероятно, лишь ученые богословы.

Так звучит пожелание, «быть погребенным (буквально: «объединиться с землей», эвфемизм для глагола «умирать») и преодолеть «медное»⁴ (небо)». В нем присутствует фраза, заимствованная из изречения «Текстов пирамид» о путешествии по небесному океану. Впрочем, в ней имеется в виду вовсе не путешествие к бла-

² Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 369; см. выше: с. 47.

³ Ibid. P. 130 (C9), 375, 377; см. ниже: с. 249.

⁴ Егип. *bia* (*bj3*).

женному Востоку неба; напротив, здесь отражены старые представления о путешествии на запад, так как особенно охотно к этой формуле добавляют просьбу, чтобы «западные нагорья протянули к нему свои руки». Да, умершему желают «упокоения в его гробнице на прекрасном западном нагорье, когда они возьмут его за руку, чтобы он был похоронен и пересек *Медное*, в мире, в мире, у великого бога»⁵. Когда же мы читаем затем в «Текстах пирамид»: «Ты переправляешься по озеру... на севере неба... ты восходишь к богу, а Сетх присоединяется к тебе»⁶, то одна и та же идея небесной переправы в разных контекстах имеет в корне различную направленность: для царя цель переправы — небесное царство, для менее взыскательного умершего, напротив, довольно *самой* переправы, переправы через земное озеро как таковой, в некрополь на Западе. Переправа сама по себе уже есть небесное путешествие и, следовательно, для умершего искомое возрождение⁷. Связующим звеном был ритуал, мифологически объяснявший смысл шествия в гробницу и отдельных этапов пути. Поэтому слово «медное», которым обозначалось небо, в гробничных формулах реалистически переосмыслялось как «земля»⁸; встречается и выражение «чтобы он пересек пески»⁹, т. е. пустыню, по которой везли саркофаг. Тот же случай с еще одной гробничной формулой, появившейся впервые при VI династии. В ней мертвому желают, «чтобы он был препровожден своими *Kau*, а его документ был принят богом (или великим богом)». Это кажется полным заимствованием из сферы представле-

⁵ Wreszinski W. Ägyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien. Leipzig, 1906. S. 6 (I, 4, VI династия).

⁶ Рур. 1016.

⁷ «Путь умершего (царя) в гробницу получил мифологическое истолкование как явление пред очами бога солнца» (Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 129).

⁸ Petrie W. M. Fl. Denderah. L., 1900. Taf. 5a.

⁹ Масаба везира и номарха Эдфуской области Иси (время правления Тети, VI династия): Alliot M. Rapport sur les fouilles de Tell Edfou. T. 2. Le Caire, 1935. Масаба Кара (месторасположение то же, время Меренра): Urk. I, 252, 13.

ний «Текстов пирамид». Там можно часто встретить упоминания о том, что бог солнца признает документ царя. Царь — это сын бога солнца, поэтому бог солнца составил и верительную грамоту, по которой царь наследует власть на земле. Это установление играло большую роль в религиозных ритуалах, так как на нем основывалась законность монархии. Конечно, следовало выяснить, когда именно царь должен подняться на небо для получения санкции на власть. Но в текстах для обычного смертного это звучит вполне сносно благодаря склонности египтян к бюрократизму: данный оборот можно с равным правом понять и как «бог взял его за руку».

Когда гелипольское солнечное учение становится государственной религией, «великий бог» начинает ассоциироваться с Ра, «владыкой неба», заходящим по вечерам за западный горизонт. Умерший уповае на его милость, «чтобы пройти по прекрасным путям Запада при посредничестве великого бога, владыки Запада»¹⁰. Он является также «владыкой (прекрасных) погребений» в некрополе¹¹. В Мемфисе же — конечно, с большой осторожностью, — допускаются иные параллели, намекающие на Птаха как соперника Ра-Атума из Гелиополя, как прабога¹²; Птах отождествлялся с Сокаром, вотчиной которого была вся область саккараского некрополя. На Западе, где в гробничной часовне умерший проходит ритуал, божественную власть предвосхищающий, можно найти и своих Кау, сопровождающих, обеспечивающих вечную жизнь и полное могущество, своих предков, достигших некрополя в священном владении бога ранее. Он просит, чтобы ему дали возможность «переправиться через Медное в прекрасном мире, взойти на горную вершину в некрополе», «чтобы его взяли за руку его отцы и его Кау, верховный владыка почтения, чтобы ему под-

¹⁰ Wreszinski W. Ägyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien. S. 8 (I,5).

¹¹ Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. C9, D23, D24 (конец V династии), E2, E12 (VI династия); Capart J. Une rue de tombeaux à Saqqarah. Tab. 11, 76 (VI династия).

¹² Kees H. Götterglaube. S. 294.

носились заупокойные жертвы над погребальной шахтой в его доме вечности, когда он достигнет прекрасной старости»¹³.

Царь также вверял себя руководству бога солнца, но сообразно логике событий в его небесных пределах: «Царь NN поднимается на небо... (Он) становится на твой путь, Хор-Шесемти (бог восходящего солнца), по которому его ведут боги к прекрасным путям неба и Жертвенных полей»¹⁴. Крайне любопытно, что в эпоху, когда влияние гелиопольского учения достигает расцвета, понятие небесных Жертвенных полей переходит из царских заупокойных текстов именно в понятийный мир дворцовых гробниц в некрополях резиденции, но здесь под ними подразумевается уже не солнечный рай в восточной части неба, где живет Ра, а то место на Западе, где он погружается во мрак путешествия по преисподней. Здесь пульсирует желанное плавание по земным водам. Уже в доисторических гробницах иногда встречается глиняная модель ладьи, служившей умершему в преисподней¹⁵, а аристократические гробницы Тинитского периода в Мемфисе располагали уже настоящими деревянными ладьями, которые ставятся перед северной стеной¹⁶. Это были не солнечные ладьи, напротив, их использовали и при жизни в качестве транспортных средств, во всяком случае для торжественных, позволенных после смерти лишь лицам знатного происхождения путешествий вниз по течению Нила. Сохранившиеся объяснения цели такого путешествия разнообразны, но компромиссное решение было найдено уже во время расцвета Старого Царства. Один комплекс представлений сложился

¹³ Capart J. Une rue de tombeaux a Saqqarah. Tab. 11 (VI династия) = Urk. I, 199—200.

¹⁴ Руг. 1016.

¹⁵ Schäfer H., Andræ W. Die Kunst des Alten Orients (Propyläen Kunstgeschichte II). Berlin, 1930. S. 195 (Берлин).

¹⁶ Emery W. B. Hor-Aha. Cairo, 1939. P. 18, Taf 3. Emery W. B. Great Tombs of the First Dynasty. Vol. I. Cairo, 1949. P. 75. Taf. 19; ср.: Zaki Youssef Saad. Royal Excavations at Helwan (1945—1947). Le Caire, 1951. Tab. 59a-c, 60.

в Нижнем Египте еще в эпоху Раннего Царства и был окончательно канонизирован в Тинитский или раннемемфисский период; второй, судя по всему, гелиопольского происхождения. Первый пережил эпоху Старого Царства, другой же ограничился пределами Гелиопольского периода, временем идеологического превосходства Старого Царства.

Канонический тип, наиболее подробно представленный рельефами из гробниц Среднего Царства и первой половины XVIII династии¹⁷, впервые заявляет о себе в Мемфисе, в гробницах высших сановников, в первую очередь везирей при правлении царей Исеси и Унаса, т. е. на рубеже V–VI династий¹⁸. Они для нас особенно важны, так как дают наиболее точные свидетельства, в отличие от царских погребений, сведения о которых крайне неопределенны.

В центре — изображение корабля с саркофагом, влекомого по извилистому каналу с частыми остановками возле простейших, архаичных по виду хижин, где корабль торжественно встречают. Важнейшая из них в древнейшей серии изображений изображена с характерным фасадом и пояснена припиской: *Саис* — город, в Западной Дельте соперничавший в предысторическое время с Буто в качестве «царского дома»¹⁹. Однако подписи соответствующих сцен Среднего и Нового Царств не оставляют сомнений в том, что ритуальное путешествие подразумевало тогда посещение немалого количества священных городов Нижнего Египта. Кроме Саиса, указаны следующие: *Буто*, царская резиденция государства в Западной Дельте, впоследствии завоеванного верхнеегипетскими царями из Иераконполя, затем идут соседствующие с ним города Гермополь (Иуну) и «Дом величайшего из быков», вероятно, номовый центр Ксоис античных времен; завершают перечень два священных города средней Восточной Дельты — *Бу-*

¹⁷ См. ниже: с. 380 след.

¹⁸ Junker H. Der Tanz der Mww und das Butische Begräbnis im Alten Reich // MDAIK. 9. 1940. S. 1 ff.

¹⁹ Kees H. Götterglaube. S. 103, 178, 211–213.

сирис и Исеум (Бехбет эль-Хагар), родина Осириса и Исида и, наконец, «город солнца», Гелиополь²⁰.

Для изображения Буто (Пэ) — прародины, по верованиям египтян, мироздания вообще — характерны группы моленных построек нижнеегипетского типа внутри пальмовых рощ; то же и в сцене официального посещения царем святилища местного древнего божества, цапли, позже известного под именем «Хор из I Пэ». Выбор посещаемых во время путешествия мест объясняет отличительную черту ритуала: начиная уже с Тинитского периода заметно стремление к типизации, т. е. сглаживанию противоречий. Соединить здесь необходимо было не только две группы городов, находящихся в постоянном политическом и культовом противостоянии, — с одной стороны, Западной Дельты с Саисом и Буто и, с другой, «восточных номов», представленных ключевыми центрами Бусирисом и Исеумом (владения Осириса-Анеджти), но включить сюда и Гелиополь, оплот духовной жизни Старого Царства; последнее, вероятно, должно было стать лишним доказательством того, что враждовавшие прежде части государства объединились именно в Гелиополе, отчине бога солнца.

О том, что гелиопольский дух сыграл главенствующую роль в осмыслении ритуального путешествия, свидетельствуют и сцены на рельефах в гробнице одного из потомков царской семьи (середина V династии), находящейся в некрополе пирамиды Хефрена в Гизе. Впрочем, здесь в церемониально-изобразительном ряде нет ничего особенного — путешествие покойного в ладье следует привычной схеме, так, как это происходило и в земной жизни (ил. 3)²¹. Однако их основная идея выражена в приписке к изображению поднимающегося к югу корабля: «Вышли из Буто, направляемся к прекраснейшим Жертвенным полям». Здесь цель путешествия — иностранный мир как блаженный рай, что мы уже знаем и по «Текстам пирамид»²². Этому миру, по утверждениям теологов,

²⁰ См. ниже: с. 382 след.

²¹ Junker H. Giza II. S. 66 ff. Taf. 9.

²² См. выше: с. 117, 141.

существовал земной аналог — «город солнца» Гелиополь. Но покойному необходимо было показать нужную тропу, чтобы он, следуя путем солнца на Запад, свернул «к прекрасным полям»²³ или, точнее, «каждодневно следовал прекрасными путями к Жертвенным полям, к чистым местам»²⁴.

Только из этой идейной взаимосвязи удастся понять, почему в других гробницах того времени путешествие умершего на корабле по «каналу Запада» обретает и значение «путешествия к Жертвенным полям»²⁵. Страна мертвых на Западе, где вновь и вновь рождается солнце, потихоньку, украдкой протягивает руку священному Востоку, обиталищу гелиопольских богов. В связи с этим было бы весьма важно установить, действительно ли, как утверждалось, два корабля, нередко присутствующие в саккараских гробницах VI династии — т. е. там, где в архаических масштабах изображены прогулочные ладьи; они по типу суть солнечные²⁶ и, следовательно, берут себе за образец царскую небесную переправу. Но если корабль, долженствующий перевезти умершего в Жертвенные поля, приходит «из Буто», что выразительно подчеркивает рельефная подпись в гробнице члена царской семьи Канинисута в Гизе (см. ил. 3), то следовательно, содержание упомянутой выше серии изображений можно понимать так, что для умершего необхо-

²³ Mariette Aug. *Les Mastabas de l'Ancien Empire*. C11.

²⁴ Murray M. A. *Saqqara Mastabas*. Vol. I. L., 1905. Taf. 18.

²⁵ Lepsius C. R. *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien* II. B., 1849—1856. Taf. 22 (гробница Мериба, начало V династии). О «канале прекрасного Запада» см.: Junker H. *Giza* III. S. 184 ff.; Junker H. *Giza* IV. S. 57 ff.; Junker H. *Giza* V. S. 61 ff.

²⁶ По крайней мере одна из моделей ладьи, опубликованных Фесом и Ганном (*Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries*. Vol. II. Le Caire, 1926. Taf. 49) — действительно модель солнечной ладьи! Даже царица Нейт, супруга Пиопи II, среди предметов, пожертвованных в ее гробницу, владела, помимо заупокойных ладей, лишь моделью пассажирского и транспортного судна: см.: Jequier G. *Les pyramides des reines Neit et Apouit*. Le Caire, 1933. P. 33 pass. Taf. 33—35.

димое паломничество к святым местам Дельты уже за плечами. Поэтому над изображением ладьи, идущей вниз по течению, стоит пометка: «*держат курс к Гелиополю*». Прогелиопольская линия здесь налицо: нижеегипетская традиция, будучи признанной завоевательницей как Западной, так и Восточной Дельты, передает свои полномочия Верхнему Египту, и Гелиополь отныне — цельное средство для нового объединения!

Исходя из этого можно констатировать: погребальный ритуал, воплотившийся в настоящее драматическое действо, по существу, не осирический, хотя позже и стал непосредственным признаком именно осирического ритуала погребения. Впрочем, в нем можно найти множество осирических черт, но в корне все же более справедливо считать, по Курту Зете, «наследием бутического периода»²⁷, а с исторической точки зрения — и это вернее — мифологическим отголоском первобытной эпохи. «Бутическое погребение» — так кратко определил явление Герман Юнкер, после того как мне удалось доказать его нижеегипетское происхождение. Тинитские цари или первые мемфисские восприняли ядро этого ритуала со всеми нижеегипетскими заимствованиями, к концу же V династии усилиями государственной политики он охватил весь Египет, распространяясь по мере роста гелиопольских претензий.

Тинитская догматика наиболее выразительна в приветственных церемониях паломнических мест, нежели в их выборе — откуда проникнутый осирическим духом абидосский ритуал не обрел силу, из благоговейной робости их старались менять как можно меньше.

Самые характерные здесь — так называемые *танцоры Муу*, присутствующие уже на рельефах Старого Царства (ил. 2). Шествующие мужчины в редкостных коронах, увитых побегами камыша, встречают погребальную процессию; короны в точности повторяют форму геральдических растений Верхнего и Нижнего Египта²⁸. Отсюда ясна и сущность всего действия. Из мест

²⁷ *Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930. § 183–184. Kees H. Götterglaube. S. 213 ff., 490.*

²⁸ *Junker H. Der Tanz der Mww und das Butische Begräbnis im Alten Reich // MDAIK. 9. 1940. S. 32 ff. Abb. 12–14.*

обитания предков выходят представители семей и поздравляют с прибытием нового царя и господина. Объяснение этому содержится и в одной гробничной надписи Нового Царства: «О люди Пэ, Депа (оба — Бут), Гермополя (Иуну), Исеума, Саиса и Дома величайшего из быков (Ксоиса?). О тысячи из Пэ, тысячи из... вы все — подданные: бог идет! Берегись, земля!»²⁹. Не случайно здесь явно те же поселения, где блаженный умерший надеется встретить, по «Текстам саркофагов» Гераклеопольского периода, своих покойных родственников³⁰. Значит, изначально под ними подразумевались жители (подданные) всего царства в Западной Дельте, но не осирических номов и уж никак не номов Гелиополя и мемфисской резиденции! Вот что говорится об этом в одном древнем речении из ритуала царского погребения, сохранившемся в Текстах пирамид: «Собраны для тебя души Пэ, они режут по воле твоей свою плоть, они рубят по воле твоей свои руки, они распускают свои волосы и разбивают по воле твоей свои колени. Они обращаются к тебе, Осирис (царь): „ты уходил, а теперь ты приходишь, ты спал, а теперь ты проснулся, ты возвратился домой, и теперь ты живешь“»³¹.

Пытаясь разобраться, как этот неосирический погребальный ритуал был воспринят осирической сферой, мы снова вынуждены будем обратиться к царскому ритуалу: то, что относилось к богу-царю, само собой предпослано и для царя как Осириса. Опираясь на изречение 219 «Текстов пирамид», пропагирующего литанию Осириса, мы можем с полной уверенностью сказать: Осирис предъявлял права на владение городами Западной Дельты сразу по завершении завоевательных походов туда исторических царей — объединителей Египта³². Это расширившееся пространство обрело, по обстоятельствам времени, новый центр — Гелио-

²⁹ Цит по изд.: Davies N. de G., Gardiner A. H. The tomb of Amenemhet (no. 82). London, 1915. Taf. 11 (средний ряд). Подробнее см. ниже: с. 382 след.

³⁰ См. ниже: с. 325 след.

³¹ Руг. 1974—1975; ср.: Руг. 1005—1006.

³² См. ниже: с. 215 след.

ноль, где Осирис как наследник Геба вошел в великую божественную девятку и встал, будучи отцом царя-Хора, вровень с самим Ра³³.

Однако просто человек эпохи Старого Царства, хоть и не теряя исторических ориентиров, в пестрой мешанине разновременных учений видел главное для себя: чем больше будет мест паломничества, где его встретят и примут в свой круг давным-давно умершие — нам тут не мешает вспомнить пожелание заупокойной молитвы: «...да возьмет его за руку отец и *Kau* отца», — тем больше и уверенности в продолжении жизни в загробном царстве.

Но прежде чем торжественное путешествие будет закончено у гробницы и умерший сможет войти в нее, тело его должно быть ритуально подготовлено, то есть обрести уже часто упоминавшееся нами «просветление». Этот ритуал тоже иногда изображается в гробницах VI династии (см. ил. 4)³⁴. Ключевой момент здесь — препровождение умершего со всем подобающим оснащением в «покойническую погребальную жреца (*ути*)». Эти изображения по логике вещей следуют непосредственно за сценой выноса саркофага с телом из дома умершего, а сама процедура осуществляется уже в «первый день по окончании прекрасного возраста у его бога», т. е. в день смерти³⁵. Саркофаг несли к берегу, а оттуда везли на корабле сначала в зал, расположенный на каналах³⁶, где уже были приготовлены ларцы с «подношениями за искусство жреца-чтеца», сосуды для очищения, масла для умащения, сандалии и жертвенные продукты, а также принадлежности для бальзамирования и отверзания уст тела умершего³⁷. Ритуал «просветления»

³³ Kees H. Götterglaube. S. 255 ff.; ср. ниже: с. 242 след.

³⁴ Lüddeckens E. Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen // MDAIK. 11. 1943. S. 1 ff.

³⁵ Там же. С. 5. Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir. Vol. V. L., 1953. Tabl. 43.

³⁶ Его название, *ибу* (*ibw*), вероятно, означает «место прибежища».

³⁷ Lüddeckens E. Untersuchungen über religiösen Gehalt. Abb. 5, Taf. 7–11 (Гиза, VI династия); Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir. Taf. 42.

зачитывался жрецом-чтецом. Затем с промежуточной станции тело по воде отправлялось в «покойническую погребальную жреца», где труп бальзамировали и готовили к погребению. Процедуры осуществлялись уже в Городе мертвых на «прекрасном Западе». В царском заупокойном культе эти места, или, вернее, ритуальные мастерские, где, сопутствуемая необходимым ритуалом, начиналась и заканчивалась церемония подготовки трупа к погребению, с большей или меньшей вероятностью можно локализовать в так называемом долинном храме — по мере приближения к заупокойному храму и в нем самом³⁸.

Церемонии, связанные с первой перевозкой тела умершего напоминают ритуалы, проводимые при погребениях на манер паломнических или при торжественном переносе гробничных статуй³⁹. И персонал, обслуживавший их, был, по существу, тот же самый. Это свидетельствует о том, что все они восходили к ритуалу, первоначально рассчитанному только на царя, мифологически Осириса; теперь он касается и состоятельных частных лиц.

По обе стороны от саркофага мы видим две сидящие женские фигуры (см. ил. 5) — это плакальщицы, в ритуале исполнявшие ту же роль, что в мифах об Осирисе и его сестре. «Исида и Нефтида приходят, одна из них — Лунь, другая — Птица скорби» (Хат), — говорится в одном изречении «Текстов пирамид»⁴⁰. Этот элемент осирического заупокойного культа восходит к народному обычаю оплакивания умершего его родственниками. Вместе со жрецом-чтецом, на котором лежала обязанность зачитывать тексты ритуала «просветления», в нем участвуют также «кравчий», так называемый жрец-ути, и человек, носивший дворцовый титул «заведующего провизией», царский стольник, которому вменена обязанность подготовки царского

³⁸ Grdseloff B. Das ägypt. Reinigungszelt. Kairo, 1940. Ricke H. Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reichs. II. Zürich; Kairo, 1950. S. 87 ff.

³⁹ См. ниже: с. 195 след.

⁴⁰ Рур. 1255; см. ниже: с. 196.

стола⁴¹. В ходе ритуала он должен таким же образом обеспечивать яствами и «почтенного перед богом». Его функции по обслуживанию ритуала сводились к «положению жертвоприношений», или «провизии для просветленного»⁴², — неотъемлемой части ритуала «просветления». Иногда выразительно уточняется: речь идет о «милостивом даре царя». Впрочем, это действие, как и посвятельная формула, просуществовавшая до самых поздних эпох древнеегипетской истории, не более чем условно. Данный чиновник присутствует здесь как царский представитель вместе со жрецами при передаче жертвы провизией от имени царя. Отсюда видно, как возникают под влиянием обычного права ритуальные обязательства. Помимо «заведующего провизией», в доставке пожалований с царского двора участвуют и другие лица: *ими-хент*, один из наиболее приближенных к царю дворцовых служащих и постоянный участник царских процессий, «друг». На них возлагали самые ответственные задачи по подготовке главных деталей оснащения погребального ритуала. Они участвовали и в доставке саркофага, осуществлявшейся «по заказу культового учреждения». Оформлен этот процесс более торжественно, чем доставка культовой статуи, которая осуществлялась рабочими культового учреждения. При дворе менее знатном, дворе номарха, к участию в этом действе, помимо певцов и музыкантов, допускался и «управляющий имуществом» (должностное лицо). И конечно, погребальное шествие не обходилось без гарема покойного, отправлявшего своего господина в последний путь с песнопениями и ритмическими танцами⁴³.

⁴¹ Егип. *хери уджеб* (*hrj wdb*). Правильное истолкование функций этого чиновника дано Гардинером (*Gardiner A. H. The Mansion of Life and Master of King's Largess* // JEA. 24. 1938. P. 83 pass.).

⁴² Егип. *сенмет ах* (*šnm.t ʒḥ*). О церемонии см.: *Junker H. Giza* II. S. 62 ff.; *Junker H. Giza* III. S. 98 ff.

⁴³ *Brunner-Traut E. Der Tanz im alten Ägypten nach bildlichen und inschriftlichen Zeugnissen*. Glückstadt; Hamburg; New York, 1938. S. 20 ff.

Лишний раз не упускают случая подчеркнуть, что покойному полагается достигнуть Запада как «обеспеченному просветленно-му»; он желает⁴⁴ «взойти на горную вершину некрополя, переправившись по озеру, и стать просветленным благодаря жрецу-чтецу и хлопотам перед Анубисом *ути*», как и любого другого жреца, сведущего в искусстве бальзамирования и награждаемого за это египтянами эпитетом пустынного шакала Анубиса. Ему полагалось заботиться о трупе, следить, чтобы не исчезла ни одна его часть, чтобы тело было плотно обернуто и надежно сохранено. За это, судя по текстам конца V—VI династий, умерший сулит⁴⁵: «Да будет любим царем и Анубисом тот жрец-чтец, кто будет исполнять для меня (ритуал), полезный просветленному согласно тому тайному писанию от искусства жреца-чтеца», иногда добавляя, как встречаем на саркофаге в Эль-Берше: «Это слова, их произнес сам Тот⁴⁶; они для того, чтобы «в этой моей гробнице делали нужное для меня по той тайне искусства речений жреца-чтеца», а искусство это в умении «прочесть вслух о моем просветлении»⁴⁷.

Очевидно, церемониал, в результате которого тело достигало просветления, т. е. нового душевного состояния, никак не был связан с представлениями о душе, взлетающей к небу светлой птицей.

Блаженного умершего называли «обеспеченным просветленным», потому, главным образом, что ему доставлялись «вещи», точнее, жертвенные дары из его собственного имущества⁴⁸. Местом его обитания считали Страну Мертвых некрополя⁴⁹. Для про-

⁴⁴ Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 195 (D10) = Urk. I, 190, 12—13 (время правления Унаса).

⁴⁵ Urk. I, 186; ср.: Urk. I, 187, 202.

⁴⁶ Kairo 28088.

⁴⁷ Capart J. Une rue de tombeaux à Saqqarah. Tabl. 22, (VI династия) = Urk. I, 202—203.

⁴⁸ Егип. *Ax anep uxem-эф (3ḫ 'priḫ.t-f)*; Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 375b.

⁴⁹ «Превосходные (*икер* = *ikr*) просветленные, что в некрополе»: Davies N. de G. The Rock Tombs of Sheikh Said. L., 1901. P. 33.

светления и для поддержки просветленного в гробнице приносились жертвы, как скромные ежедневные, так и более обильные в дни божественных праздников — потому-то и просьба о просветлении следует, как правило, за древней молитвой о приношении заупокойной жертвы.

Всяческие жертвоприношения были предназначены, разумеется, для торжественного приема умершего в конце ритуального путешествия. Не случайно солнечный рай «Текстов пирамид» носил многообещающее название «Жертвенные поля», и земные заупокойные хозяйства не хотели от него отставать на этом поприще. Ибо во все времена они ставили себе целью участие в праздниках и праздничных жертвоприношениях, и храмы местных богов были с этим вполне согласны. Тянувшие волоком погребальную ладью к покойницкой жреца *ути*, напевали при этом⁵⁰: «Это чистый хлеб Птаха, это — для почтенного NN». А в саккараской гробнице царевича и везира времен правления Унаса мы видим изображения погребального шествия, в котором его участники несут «чистый хлеб» Анубиса, Харсафеса, из храма Птаха и мемфисского святилища Ченент⁵¹. К жертвенному обряду заклания имеет прямое отношение сцена, встречающаяся уже в гробницах Старого Царства и получившая распространение в цикле изображений осирического погребального ритуала на заре Нового Царства: здесь лодка, она плывет перед ладьей с саркофагом и управляется человеком, который держит в руке бычью ногу⁵². Вероятно, это связано с церемонией, когда бычья нога, подобно теслу камнереза, использовалась как символическое орудие при отверзании уст (см. ил. 1).

⁵⁰ Lüddeckens E. Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen // MDAIK. 11. 1943. S. 20 (Гиза, гробница Кара, время правления Пиопи I).

⁵¹ Мастаба принца и везира Небкаухора (*Nb k3w Hr*).

⁵² Например, в гробнице везира Птаххотепа (*Lepsius C. R. Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* II. B., 1849—1856. Taf. 101b; *Junker H. Giza* III. Abb. 5); см. ниже: с. 388.

Но так же естественно, как гробничные изображения и пояснения к ним для живых сочетали идею священного паломничества, действительность имитирующего, с идеальной картиной ритуального путешествия по свойственным нильским жителям обычаям, и в реальном церемониале погребального ритуала вполне уживались символика и реальность. Для верующего египтянина они были равнозначны. Когда послушный команде капитана: «держи курс на запад, добрый путь» корабль с саркофагом плывет по каналу к западному некрополю в Гизе или Саккаре и его там встречают, то значит, паломничество в древние святые места, и правда, состоялось — сцена подготовлена, а слова жреца превращают чудо в реальность. Потому заупокойная формула того времени может привести все к следующему пожеланию: «Препроводили его в его гробницу на Западе после того, как отвезли на барже (*wrt, yrem*) и устроили ему праздник и погребли согласно писаниям от искусства жреца-чтеца»⁵³. Это называют, как и сходные церемонии, связанные с перевозкой гробничных статуй, «праздником на воде»⁵⁴.

Итак, внешне различные типы изображений по внутреннему содержанию вполне сопоставимы, смотря по тому, направлены ли на передачу реально происходящего или являются событийно-символической интерпретацией. Противоречивость здесь — того же рода, что и между изображениями погребальных церемоний «современного» типа второй половины XVIII династии (см. ил. 1) и сценами осирического погребального ритуала (см. ил. 6). К типу реалистических изображений Старого Царства относятся две сцены из гробниц номархов Дейр эль-Гебрави второй половины VI династии⁵⁵. Помимо своего родного нома, где они были захоронены, они управляли и 12 верхнеегипетской областью (Змеи-

⁵³ Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 195 (D10) = Urk. I, 190,12–13 (время правления Унаса). Имя *yrem* относится либо к каналу, либо к барже (ср.: Junker H. Giza III. S. 11).

⁵⁴ Егип. *сешем хеб му* (*ššm hb mw*); ср.: Junker H. Giza III. S. 11.

⁵⁵ Davies N. de G. The Rock Tombs of Deir el Gebrawi. Vol. I. London, 1902. Taf. 10; Vol. II. Taf. 7.

Горы), а также Тинитским номом, находясь, таким образом, в тесной связи с Абидосом, уже известном в то время как священный город Осириса-Хентииментиу в Верхнем Египте. И здесь мы видим, что все действие делится на два этапа: переправа по Нилу на погребальной ладье без команды и, далее, сухопутный переход по пустыне. Можно заметить, что собственно саркофаг здесь имеет вид катафалка, к нему прикреплен небольшой резервуар похожей формы, несомненно, ящик для четырех каноп. Кроме того, в той же гробнице видим часть погребального инвентаря, встречающаяся затем и на изображениях начала Нового Царства. Например, в гробнице князя Пахери в Эль-Кабе встречается изображение подставки, на которой стоит ладья, предназначенная для перевозки саркофага с мумией, в то время как в других картинах изображено покрытие для носилок⁵⁶.

Подводя итог всему сказанному выше о различных влияниях, воздействовавших на эволюцию заупокойных верований Старого Царства, мы приходим к такому выводу: очевидно тяготение к осирической религии, которая оказывалась для египтянина удобнее, нежели солярное учение гелиополитан с его концепцией небесного загробного мира бога-царя. Но пример царя все-таки имел перевес в дальнейшем развитии заупокойных представлений, особенно с той поры, когда с падением VI династии начинается эпоха государственной раздробленности.

Не исключено, что вместе с этим, и именно в оформлении гробниц, влияние солнечной религии усиливается. Ее воспринимали охотно, полагая обратить во благо покойного. По тем же причинам, какие вызвали уже в конце Старого Царства обычай располагать мертвое тело лицом к востоку, т. е. в сторону восходящего солнца⁵⁷, на рубеже V—VI династий в некрополях резиденции и шахта из погребального помещения обыкновенно ориентировалась на восток, несколько тем самым, не влияя, правда, на вертикальность масштабной шахты или на ориентацию еще более ранней

⁵⁶ Tylor J. J.; Griffith F. Ll. The tomb of Paheri at El Kab. London, 1894. Taf. 5.

⁵⁷ См. выше: с. 50.

по времени лестницы, предназначавшейся в древних гробничных комплексах для внесения саркофага, — к северу. Они должны были не просто обеспечивать связь погребальной камеры с местом проведения культа в восточном секторе наземной постройки, подобно отверстиям сердаба. Скорее, их предназначение — позволить мертвому по утрам смотреть на солнце⁵⁸ и пробуждаться при его свете, как это происходило по солнечному учению с Осирисом. Блаженный умерший хотел жить в своем доме подобно обожествляемому царю, «как живет Ра в Светлой стране»⁵⁹. Руководствуясь сходной мыслью, с конца Старого Царства, а именно со времени VI династии, предпринимается строительство погребальных камер с западной стороны могильной шахты, чтобы мертвый, лежа на левом боку, легко мог подняться из саркофага и увидеть восходящее солнце⁶⁰. Традиция установления перед входом в гробницу памятников в форме обелисков, вероятно, восходящая к арханческому обычаю разметки границ заупокойных владений с помощью межевых стел, теперь обретает новый смысл, и обелиски рассматриваются как солярные символы. Судя по надписям, они посвящались, в основном, в дар; так, например, одна рабочая команда посвятило обелиск везиру Птаххотепе «Рыжему»⁶¹.

Много раньше начинает развиваться не прерванная и впоследствии традиция захоронения рядом с саркофагом *четырёх каноп* — сосудов, в которых хранились внутренние органы умершего. Поначалу эта мера была вызвана технической стороной дела: бальзамировщик должен был ради будущего сохранения, опорож-

⁵⁸ Junker H. Giza VIII. S. 4 ff.; Junker H. Giza XI. S. 111.

⁵⁹ Steindorff C. Das Grab des Ti. Leipzig, 1913. Taf. 8 = Urk. I, 174,11 (конец V династии).

⁶⁰ Junker H. Giza V. S. 137; Junker H. Giza VI. S. 3.

⁶¹ Urk. I, 58; ср.: Reisner G. A. New acquisitions of the Egyptian Department: a family of builders of the sixth dynasty, about 2600 B. C. // BMFA. 11. 1913. P. 56 (гробница Хехебу); Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. Vol. I. P. 216. Ряды обелисков перед входом в гробницу: Junker H. Giza XI. С. 110 к табл. 1.

нить тело умершего и затем вновь наполнить. Мы знаем, что много позже это стало касаться не только печени, легких, желудка и т. п., но и — видимо, лишь со времени XVIII династии — мозга. Все эти меры изрядно заботят недоверчивого египтянина. Ему неуютно при мысли, что тело тем самым калечится, испытывает в чем-то недостаток. А вдруг теперь умерший не сможет принимать и переваривать жертвенную пищу и будет страдать от голода?

Можно хорошо себе представить, с каким недоверием воспринималось в народе такого рода нововведение. Ведь, согласно Дiodору, парасхит, занимавшийся расчленением трупов даже в позднейшие времена считался нечистым и подвергался за свое ремесло символическому наказанию⁶². Отголоски этих представлений мы встречаем и различных мифах о богах; о них без всяких обиняков говорят таинственнейшие тексты мистерий: здесь маг воздаст хвалу сокровенному искусству расчленения тела умершего Осириса с целью получить недостающую часть и оправдывает свой приход заверением, что может искуснее восполнить телесный изъян, чем бальзамировщик *ути*⁶³. Египтянин проводит здесь параллель с повреждением очей бога неба, с лунными фазами, когда злые силы отнимают у луны часть, с непогодой, скрывающей солнце, с солнечным затмением. В противовес нечистым действиям парасхита, труд *ути*-бальзамировщика был почитен, особенно благоговейно к нему относились, когда он выступал в роли Анубиса на церемонии царского погребения, и в эпоху Старого Царства эту должность исправляли потомки царской семьи или знатные вельможи⁶⁴.

Чтобы предотвратить страх и неприязнь, вызываемые необходимостью — поскольку иначе мумификация просто не могла совершаться — телесного разрушения, жрецы нашли особый оправдательный выход: внутренние органы, каждый отдельно,

⁶² Diod. I, 91.

⁶³ Coffintexts II, spell 155.

⁶⁴ Sethe K. Übersetzung und Kommentar zu d. altägyptischen Pyramidentexten. Bd. 3. Glückstadt; Hamburg, 1935—1939. S. 74 ff.; Junker H. Giza VI. S. 168.

помещались в специальные сосуды священным числом «четыре», заветным оберегом для их всегдашней целостности. Еще в аристократических гробницах в Медуме принято было упаковывать изъятые из тела внутренние органы в простой узел из ткани и хранить их в покоех, где находится саркофаг, но уже во времена V династии в мастабах Гизы появляются особые канопы⁶⁵. Они находились под защитой четырех мифических сыновей Хора: Имсета, Хапи, Дуамутефа и Кебехсенуфа, которые заботились о том, чтобы мертвый не голодал. И следовательно, не случайно уже в «Текстах пирамид» сыновья Хора выступают как боги-защитники от голода и жажды: «Они прогонят голод, что во чреве NN, и ту жажду, что на устах NN»⁶⁶. Также симптоматично, что и внутренности побежденного Сетха передаются четырем сыновьям Хора в качестве жертвенной провизии⁶⁷. И если в дальнейшем канопы напрямую отождествляются с этими богами-хранителями и прикрывают собой со времен Среднего Царства достодолжные головы, то и здесь мы имеем дело с обычаем, вначале проводимом в ритуале царского погребения и распространившимся впоследствии повсеместно.

Оформление культового пространства гробницы начинается с изготовления стелы, имеющейся уже в некрополях I династии и предназначенной для увековечивания имени и титула покойного. Впоследствии их основную функцию переносят и на важнейшую составляющую культового покоя — так называемую ложную дверь. Она была посредником между этим миром и тем, миром

⁶⁵ Древнейшие ящики с канопами были обнаружены в гробнице царицы Хетепхерес, матери Хеопса: *Reisner G. A. The household furniture of queen Hetep-heres I: restored by Mr W. A. Stewart and now in the Cairo Museum // BMFA. 27. 1929. P. 80 pass., ср.: Junker H. Giza I. P. 58 pass.* О зарождении этой традиции при III династии см.: *Lauer J.-Ph. La pyramide a degres. V. 1. Le Caire, 1936. P. 61–62.*

⁶⁶ Руг. 552. Один царский бальзамировщик в Гизе носил поэтому титул жреца бога-покровителя одной из каноп Дуамутефа «у царя»: *Junker H. Giza VI. S. 167.*

⁶⁷ Руг. 1548.

живых и миром мертвых. Отсюда форма закрытой двери с двумя створками, на которых изображены два глаза. Эта идея тоже, вероятно, была заимствована из сферы царской погребальной обрядности, так как на древнейших царских гробничных стелах имя царя запечатлевалось на фасаде царского дворца, и тот же орнамент повторяет внешняя отделка крупных, строившихся еще из кирпича гробниц аристократов с I по IV династии. Довольно рано увеличивается и количество мест, где устанавливалась ложная дверь, ибо покойному нужно было иметь доступ не только в верхнее культовое помещение, но во внутренние покои, скрытые от глаз посетителя, в комнату, где находился саркофаг, да и в самом саркофаге должна была быть дверь, чтобы мертвый мог через нее выйти⁶⁸. Ложные двери, ориентированные по типу оформления преимущественно на роскошные царские образцы, появляются и в частных гробницах — вначале царских родственников, а затем и верховных сановников государства. Иногда ложные двери такого типа ставились в одной гробнице наряду с обычными⁶⁹. Прослеживая эволюцию саркофагов — от каменных, с отделкой под фасад здания, времен Старого Царства, до деревянных, Среднего Царства, — видим, что роскошь в их оформлении становится всеупотребительной. В который раз мы можем заметить, как вещи, издревле считавшиеся привилегией царя, не рывком, постепенно, но все же на удивление рано входят в повсеместное употребление.

Довольно скоро функциональная задача ложной двери расширяется. На обеих сторонах ее можно видеть умершего, а именно: на входе и выходе. К тому же и над притолокой в виде окна он сидит за трапезным столом — этот сюжет встречается еще на гробничных стелах архаических мастаб; иными словами, ложная дверь становится столь необходима при оформлении гробницы, что ее стерпели даже в Гизе, при IV династии, времени, когда в

⁶⁸ *Reisner G. A. The development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops. Cambridge; London, 1936.*

⁶⁹ *Borchardt L. Das Grab des Menes // ZÄS. 36. 1898. S. 93 ff.*
Об эволюции ложных дверей см.: *Junker H. Giza II. S 4 ff.*

культовом помещении частных гробниц царского некрополя присутствие каких-либо изображений почти не допускалось, над местом, где приносились жертвы, ставили стелу⁷⁰. Она должна была обеспечить мертвому, помимо доброго погребения, исполнение и второго из важнейших желаний: «Тысячу хлебов, тысячу кружек пива, тысячу быков, тысячу гусей и тысячу всяких хороших чистых вещей!». И здесь мы вновь видим ясно выраженную мысль о благополучии и материальном достатке. Семейные застолья, вместе с ритуалом жертвоприношения покойному, всегда занимали особое место в египетской гробнице, но в позднейшие времена они чуть ли не чрезмерны в подробностях праздничной трапезы, где гости едят и пьют в сопровождении музыки и танцев. Они непосредственно связаны с особыми праздничными жертвами для умершего в торжественные дни египетского календаря: Нового года, праздника Тота, Сокара и праздника Уаг⁷¹. Мы вполне можем представить себе, как в эти дни семья отправлялась к гробнице, чтобы здесь, в культовом помещении, доме усопшего, совершить торжественную трапезу, в которой примет участие и сам покойный, живущий за ложной дверью. Подобные народные обычаи, несмотря на внешний флер мусульманской обрядности, сохранились в Египте и до нынешнего времени. Причем немалые надежды умерший возлагал и на милость царя. Для своих придворных, — а их кругом и ограничивалась забота об умерших, первоначально вообще распространявшаяся лишь на членов царской семьи, — царь являлся учредителем заупокойной жертвы, так как именно он распоряжался землей и доходами. Из них он поощрял своих «почтенных». Каноническая жертвенная формула, сохранившаяся в неизменности до конца египетской истории, с первой же строки начинается словами: «жертва, которую дает царь», и здесь подразумевается не только продовольствие, но и все, что было важно для возведения гробницы и поддержки ее хозяйства.

⁷⁰ *Junker H. Giza I. S 23 ff.* О предварительном этапе в погребальной камере (период II династии) см.: *Junker H. Giza XII. S 50 ff.*

⁷¹ О перечне праздников до середины VI династии см.: *Junker H. Giza II. S 60 ff.*

Ибо к царю взывают для получения погребального места в некрополе. Именно поэтому так важно было быть «у царя почтенным». Еще в описании погребения, дошедшем от эпохи Нового Царства, говорится о «доступе в то место, которое царь отдает для упокоения на Западе»⁷². Кроме того, общепринятое слово, обозначающее некрополь, переводится как «владение, принадлежащее богу (царю)», т. е. фактически царское кладбище!⁷³

Моления о благосклонности были адресованы и Анубису, ибо пустыня, где покаялся умерший, находилась под его властью. И он должен был обеспечить умершему благостное погребение на Западе и позаботиться о заупокойных приношениях; формула «Жертва, которую дает Анубис-Хентиименти: твою тысячу хлебов, твою тысячу кружек пива, твою тысячу сосудов с маслом, твою тысячу масел и благовонных притираний, твою тысячу быков, для тебя зарезан нильский гусь и выпотрошен серый гусь» — встречается даже в царских заупокойных текстах⁷⁴, и — скорее для простого смертного, чем для обожествленного царя, — звучит жертвенное речение: «Просветленный (Ах) — на небо, останки — в землю! То, что забирают люди после того, как их хоронят — это их тысячи хлебов и кружек пива с жертвенного стола Хентиименти»⁷⁵.

Правда, со времен V династии в гробницах, даже тех, что расположены в столичном некрополе, встречаются надписи, где владелец признается, что гробницу, по крайней мере частично, он построил из собственных средств: «Я возвел эту мою гробницу из моего собственного имущества, ибо никогда я не отнимал чужого»⁷⁶, и правовые документы часто заверяют об унаследованном

⁷² Фиванская гробница №110 (по изданию: *Davies N. de G., Gardiner A. H. The tomb of Amenemhet (no. 82). L., 1915. P. 56*).

⁷³ См. выше: с. 46; *Kees H. Götterglaube. S. 273*.

⁷⁴ Рут. 745—746.

⁷⁵ Рут. 474.

⁷⁶ *Urk. I, 50* (Саккара; ср., впрочем, свидетельства о помощи со стороны царя: см. ниже: с. 197); иначе: *Urk. I, 69, 71—72*. Об оплате труда см. выше: с. 159.

имущество. Но даже зажиточные номархи конца VI династии, так часто деклариовавшие свою самостоятельность, охотно обращались к царю за «дарами» для оснащения гробницы как за особым отличием. Так, номарх Тиниса и Иеракона Джау, бывший, видимо, в родстве с правящим царем Пиопи II, в своей гробнице в Дейр эль-Гебрави рассказывает, как он осуществил погребение своего отца и предшественника, тоже по имени Джау: «Я просил величество моего владыки, царя Неферкара, да живет он вечно, чтобы он даровал саркофаг, одеяние и масло для умащения этому Джау как награду за службу»⁷⁷. И это равноценно высокому титулу, то, чего Джау добивается для отца после его смерти; в конце Джау говорит: «Я просил его величество, чтобы этот Джау был возведен в ранг князя, и его величество указал, что царской милостью ему даруется титул князя»⁷⁸. Царская милость обозначает здесь и заупокойную жертву⁷⁹.

Все это служило для того, чтобы умерший стал «превосходным обеспеченным просветленным». Так, столь высокопоставленный человек, как Сабу, верховный жрец Мемфиса времен правления Тети, просил, «чтобы ему доставляли заупокойные жертвы из (двух) житниц, из (двух) сокровищниц, из царских ювелирных мастерских... и из (всякого) другого казенного места, откуда доставляют заупокойные жертвы»⁸⁰. А другой сановник, сын царя Исеси, говорит: «его величество приказал, чтобы мне доставляли заупокойные жертвы из всех фискальных комнат»⁸¹. Вплоть до эпохи государственной раздробленности, когда ресурсы разных номов страны перешли в ведомство местной аристократии, царь по-прежнему один распоряжался всем, что привозилось из провинций и чужеземных стран: драгоценностями, ценными тверды-

⁷⁷ Urk. I, 146.

⁷⁸ Urk. I, 147.

⁷⁹ Егип. хотеп ди нисут (*hṯp dj nswt*).

⁸⁰ Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. E12 = Urk. I, 177; о порядке доставки жертв см.: Urk. I, 164, 14, 175, 178. О «хлебе дома Птаха» см. выше: с. 182.

⁸¹ Urk. I, 184; ср. данные: Urk. I, 203, 7.

ми породами камня, азиатскими хвойными деревьями, шедшими на изготовление саркофагов, изделиями из кедра и благородных масел из Сирии, а также льняными тканями, употреблявшимися при мумификации⁸².

О затратах на оборудование гробницы и учреждение заупокойного культа можно получить представление на основании надписей владельца одной из самых роскошных и величественных гробниц в Саккаре, по имени Мерерука, который был везирем при царе Тети (VI династия). Сама она насчитывает не менее 32 помещений, из которых 21 принадлежало ему самому, 6 — его жене, принцессе, и 5 — его сыновьям. Только 47 жрецов заупокойного культа поименно перечислены в гробнице. Их обязанности и доходы от службы были определены в специальном договоре⁸³. Даже если предположить, что большая часть этих жрецов была нанята из членов семьи Мерерука, обязанности наследников по исполнению заупокойного культа все равно становились общепринятым обычаем.

Здесь мы ощущаем процесс, ведущий мало-помалу к упадку государственной власти: рост претензий сановного сословия на блага царской милости, претензий, принявших со времени V династии угрожающие масштабы, в особенности со стороны первых родов в государстве, все время подкрепляемых заключением браков с представителями царского дома. Глубина пропасти, отделявшей раньше от царской персоны, все уменьшалась. Многочисленные потомки «царских родственников», в жилах которых текла царственная кровь, стремились приблизиться к царю по внешним знакам отличия. Теперь не только царь, но и аристократия

⁸² Urk. I, 267,11 (Атрибис, начало Гераклеопольского периода). Об изделиях из кедра см.: Lucas A. «Cedar»-tree products employed in mummification // JEA. 17. 1931. P. 13 pass. Сцены приношения тканей, масел и различных сосудов в виде «царской милости» см.: The Mastaba of Mereruka. Vol. I. Ed. by P. Duell et alii. Chicago, 1938. Taf. 75–76, 99 ff.

⁸³ Примеры такого рода договоров см.: Urk. I, 11–15, 27–30, 35–37, 162–165.

возводили близ своих владений «дома Ка», в которых культ их статуй исправлялся как божественный ритуал.

В царском декрете из Коптоса, времени эфемерного наследника Пиопи II, зафиксированы положения о культе статуи царя, установленной в этом городе⁸⁴. Она была изготовлена из азиатской меди с примесью золота, и ее каждый день приносили в святилище бога Мина в Коптосе, чтобы там вкусить от жертв для самого Мина. Ей были пожалованы и особые наделы пахотных земель. Итак, в декрете речь идет о так называемых «домах Ка», с которыми уже встречались раньше в случае Ипут, матери царя Пиопи I, в Коптосе⁸⁵, а также самого царя, в Ахмиме⁸⁶. Эти святилища, и царские, и вельможные, требовали богатых подношений, постепенно превращавшихся из милостивых даров в непереносимое условие изъявления верности; и список привилегий для этих учреждений все увеличивался; расходуемые на эти широчайшие жертвоприношения силы страны иссякали. От эпохи Пиопи II до нас дошел фрагмент охранной грамоты об учреждении культа его статуи, статуи его матери и мачехи из дома тинитских князей, а также статуи его дяди, везира Джау из того же рода, в храме Хентииментиу в Абидосе⁸⁷. Вероятно, аристократические семейства, державшие в своих руках власть везирей с конца V династии, уже оказывали влияние и на царя. Можно себе представить, какие меры применялись верховной администрацией, если, судя по изображениям и надписям в гробницах того времени, владетельные князья, вотчины которых были рассеяны по всей стране, добивались выделения средств не только для поддержки своего заупокойного культа, но и для снабжения местных «домов Ка». И тут волей-неволей возникла необходимость использовать уже вложенное как доходное средство для новых строений, хотя прежние по договору являлись собственностью, причем навеки. Посему для осуществления пла-

⁸⁴ Urk. I, 293–295.

⁸⁵ Декрет Пиопи II из Коптоса: Urk. I, 214.

⁸⁶ Ахмим, гробница 9: Urk. I, 264.

⁸⁷ Petrie W. M. Fl. Abydos II. London, 1903. Табл. 19 = Urk. I, 279–280.

на предпочли путь более легальный: старые храмовые бенефиции «в обход», через вторые и третьи руки, передать новому владельцу, по форме никак не нарушая прав царя или прав его статуи, охраняемых богом. Скорее всего, такого рода «бенефиций» можно было купить уже в ранний период Старого Царства⁸⁸.

Транспортировка статуй в гробницу часто изображается на стенах мастаб, при этом очевидны два типа: праздничные и не требовавшие больших затрат, чем те, что нужны для оплаты труда ремесленников. Нередко в одной и той же гробнице самостоятельно присутствуют оба типа⁸⁹. Праздничный вариант: статуя из камня или дерева (такой человек, как Чи, везирь времен V династии, мог позволить себе эбеновую⁹⁰), транспортирует рабочий отряд заупокойного хозяйства; за всем этим наблюдает и сам владелец гробницы. Надсмотрщик поливает водой землю перед салазками для легкости скольжения. В знак почитания статуи как будущего объекта культа жрец воскуряет перед ней ладан (это, являясь частью божественного ритуала, уже именовалось «просветлением»⁹¹) или несет за нею, как за важным господином, опахало, а также ценные сосуды для очищения. В гробнице статую встречают музыкой и танцами девушки из гарема. Все это напоминает процесс перевозки алебастровой статуи номарха Тутхотепа из Гермополя, обставленный с еще большим великолепием. Сцена с ее изображением запечатлена в его гробнице в Эль-Берше времен XII династии.

⁸⁸ Об обороте см.: *Kees H. Kulturgeschichte*. S. 198 (к свидетельству Urk. I, 37), 246 ff.; *Junker H. Giza III*. S. 5 ff. О покупке бенефиция см.: Urk. I, 4 (начало IV династии).

⁸⁹ *Holwerda A. E. J., Boeser P. A. A., Holwerda J. H. Die Denkmäler des Alten Reiches*. Bd. 1. Leiden; Haag, 1905. Taf. 9 und 19. *Lepsius C. R. Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien II*. Taf. 101, 104.

⁹⁰ *Steindorff C. Das Grab des Ti*. Табл. 70; здесь же упоминается статуя из акации.

⁹¹ Наиболее выразительно: *Bissing F. W. von (et alii). Die Mastaba des Gem-ni-kai*. Bd. I–II. Lpz., 1905–1911. Taf. 6.

С еще большей помпой и торжественностью статую, очевидно, из ценных пород дерева, провожают в особом шкафу (наосе), по реке, «в гробницу в некрополе»⁹². Изображения этой процессии по своему характеру сходны со сценами погребальных торжеств. Лучше всего всю обстановку церемонии передает рельеф из мастабы «судьи, глашатая Нехена, старейшины зала» и жреца солнечного храма царя Ниусерра времен V династии⁹³. В верхней его части — корабль с наосом, где находится статуя; матросы тащат его по суше, навстречу ему, т. е. на Запад, плывет папирусный челн. На носу и корме корабля сидят плакальщицы, которых египтяне из-за их пронзительных причитаний называли «лунями» или «хат» (нечто вроде «кричащей птицы»)⁹⁴. Тут же присутствует и жрец заупокойного культа. Жрец-чтец — его можно признать по характерной перевязи поперек груди — сидит перед дверью наоса, а около него двое других, которые, видимо, должны были читать ритуал просветления. Насколько мы можем судить по другим изображениям со сценами «бутического погребения», среди них мог быть и жрец-бальзамировщик *ути*. Соответствующая надпись к изображению гласит: «определение курса и проведение праздника жрецом-чтецом». Ниже статую везут по пустыне. Наос уже открыт, жрец (вероятно, *ути*) воскуряет перед ним благовония, а жрец-чтец читает формулы просветления. Салазки со статуей тащат два красных быка, точно так, как перевозили саркофаг, по древнеегипетскому обычаю. Гарем — хрупкие юные девушки в легких одеяниях танцовщиц — сопровождает шествие ритмическими танцами, с пением и отбивая ладонями в такте «хат».

Продолжение действия изображает сцена из мастабы одного савновника царя Микерина, «единственного друга, первого в Нех-

⁹² Наиболее выразительно: *Lepsius C. R. Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* II. Taf. 64bis (гробница в Саккаре № 16).

⁹³ *Holwerda A. E. J., Boeser P. A. A., Holwerda J. H. Die Denkmäler des Alten Reiches. Taf. 9 (Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. D60).*

⁹⁴ О том же ритуале в погребальном шествии см. выше: с. 180.

бит, секретаря покоя одежд»⁹⁵. Тут мы видим, как статую в наосе вносят в мастабу и перед тем, как заключить в сердабе, комнате для хранения статуи, ей приносятся жертвы; при этом жрец, руководитель погребальной процессии, поизносит заклания просветления и «кормления»⁹⁶, т. е. ритуалы отверзания уст и жертвоприношений; не забыты и танцовщицы с певицами. Для трапезы статуи, как гласит пояснительная пометка, «с милостивого разрешения царя было заколото много жертвенного скота». Итак, поводом запечатлеть эту сцену в гробнице, послужило то, что гробница, статуя и жертвы для поклонения были пожалованы царем Микерином, о чем заявляет горделивая биографическая запись⁹⁷. То же мы узнаем и о Хотепхорахти: и он сообщает, что «построил эту гробницу под сенью почтения при царе, который пожаловал ему саркофаг»⁹⁸.

Что изображалось помимо этого в богато украшенных культовых помещениях, мы упомянем лишь коротко. В целом предназначение этих красочных рельефов сводилось к тому, чтобы имитировать настоящие вещи умершего. Например, вместо настоящей рыболовных снастей или гарпуна, используемых им в жизни, предпочитали изобразить его самого за любимыми забавами: охотящимся на болотных птиц, рыб или крокодилов. Теперь в гробнице вместо прежних маленьких лодочек из глины, мы видим умершего, в ладье под парусом плывущего вверх и вниз по течению Нила, как это было при жизни. Интерпретацию этих сцен мы изложили выше. Но во всех этих изображениях нет и следа характерно-заупокойного действия. Какие-либо сцены из жизни за гробом в ту эпоху, проникнутую радостным ощущением действительности, не были приняты. Поэтому не удивительно, что постепенно

⁹⁵ *Lepsius C. R. Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien II. Taf. 35; Schäfer H. Darstellung einer Beisetzung im Alten Reich // ZÄS. 41. 1904. S. 65.*

⁹⁶ Егип. *сенмет* (*šmm.t*). О жертвоприношении статуе при жизни ее владельца см.: *Junker H. Giza XI. S. 226 ff.*

⁹⁷ Urk. I, 18.

⁹⁸ Urk. I, 51.

возникает тенденция оформлять гробницу историческими или жанровыми сценами. Впрочем, на особенностях этого процесса мы останавливаться здесь не будем. Хотелось бы лишь подчеркнуть, что цикл такого рода изображений присутствует и в заупокойных храмах царей V династии в Абусире и именно с началом новой эпохи. Здесь царь в компании богов, а также сцены, прославляющие его деяния, в частности учет военной добычи, его победоносный флот. Сцены, где царь, подобно любому египетскому аристократу, охотится в зарослях папируса на птицу или всаживает гарпун в рыбу; царская охота в пустыне на диких быков, антилоп и газелей. И это не просто памятные картины, напротив, они преследуют вполне определенные прагматические цели.

Так же обстоит дело и с продовольствием. Обычай собирать в гробнице как можно больше кружек пива и вина, масел для умывания и т. п. постепенно уходит. В пору расцвета Старого Царства список приношений сужается до избранного числа. Их оставляют в комнате с саркофагом, в непосредственной близости от покойного, так сказать, как надежный резерв на случай полного разрушения богато оборудованной верхней гробничной постройки. Обычно покойного снабжают вещами первой необходимости: подголовником, тазом и сосудом для омовения, горшочками для притираний, а также разнообразными предметами домашнего обихода, посохами и жезлами, наконец, сандалиями. Чем больше разрыв между погребальной комнатой и культовым помещением, тем меньше земного содержания остается и в практике снабжения мертвого и ее отстраненный характер проступает все отчетливее. В гробницу помещают *видимость* предметов, не употребляемые в быту модели быта. Уже в гробницах IV династии в Гизе находят огромное количество мелких алебастровых сосудов: их число — около восьмидесяти, — вероятно, соответствовало числу приношений наиболее подробного списка жертв⁹⁹. Конечно, как и в эпоху Среднего Царства, в этом отношении пытались соблюдать некое постоянство, ибо в их состав все еще входят земные ценности, а именно: украшения, одежды и ткани. Сюда относятся некоторые

⁹⁹ Junker H. Giza I. S. 105 ff.

жизненно важные предметы, к которым можно причислить, в частности, знаки положения и гражданского статуса умершего.

Как результат — приметная множественность явлений, легко объяснимая постоянным страхом египтянина потерять после смерти необходимое ему в жизни. Несмотря ни на что, египтянин не слишком доверял своим товарищам и их порядочности. Например, на саркофаге такой высокопоставленной особы, как главный зодчий царей начала VI династии Анхмахор, формулы обращения к персоналу заупокойного культа проникнуты большой подозрительностью: «О вы, жрецы-чтецы, мастеровые бальзамировщики и вы, 80 людей некрополя, что посетят это место, — если вы хотите, чтобы царь вас почитал, и заслужить себе прекрасное почтение у великого бога, владыки погребения в некрополе, — поставьте эту крышку на ее мать (саркофаг) наилучшим образом, как вы можете; тогда я стану вашим помощником»¹⁰⁰. Помощником-свидетелем на загробном суде мертвый стать мог, как уверяет одна гробничная надпись, адресованная доброжелательным и соблюдающим все культовые правила посетителям: «Я стану для вас заступником в почтенном совете (на суде) великого бога»¹⁰¹.

На свои возможности, силу для этого указывал умудренный жизнью: «Я жрец-чтец превосходных знаний, не было случая, чтобы магия оставалась тайной для меня, превосходного»¹⁰². Но чем более смятенным становилось время, чем быстрее слабела государственная власть в конце VI династии, при дряхлеющем Пиопи II, тем сильнее звучали угрозы в адрес осквернителей гробниц. В одной, близ пирамиды этого властителя, можно прочесть такое: «Будь он знатен, будь он придворный чиновник или же любой другой, но если похитит хоть камень или кирпич из этой моей

¹⁰⁰ Urk. I, 205 = *Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. Vol. II. Taf. 58. Vol. I. P. 98.*

¹⁰¹ Urk. I, 174 (гробница Чи, V династии). Сходно — Urk. I, 197, 202.

¹⁰² Urk. I, 202,2. Схожая надпись — в гробнице Нианхпиопи в окрестностях крытого перехода пирамиды Унаса (VI династия) и выше: с. 156.

гробницы, я буду с ним судиться через великого бога; я переломлю ему шею, как птице, и я добыю того, чтобы все живые на земле боялись просветленного на Западе...»¹⁰³. Это беспокойство не удивляет, когда знаешь, например, что в Гизе работники некрополя имели целые мастерские, где и ценные алебастровые статуи царя Хефрена — и не откуда-нибудь, а из его заупокойного храма — были лишь материалом для изготовления маленьких сосудов-мистификаторов¹⁰⁴. Даже столь устрашающая угроза: «если похитит хоть камень... этой гробницы, я буду с ним судиться чрез великого бога» — не приносила искомого плода: рано или поздно, камни все равно вытаскивали и использовали как строительный материал¹⁰⁵. И пусть звучат в знаменитом «Наставлении гераклеопольского царя» слова осуждения грабителям гробниц¹⁰⁶, использовать камни из пирамид и заупокойных храмов Гизы, Саккаре и Медума для царских построек в Мемфисе, Гераклеополе или в далеком Танисе не стыдились даже зодчие времен Рамсеса II.

Из соображений безопасности уже к началу VI династии перешли к составлению списка жертв с изображением жертвенника и приношений перед ним в труднодоступной внутренней части гробницы — внизу ведущего к саркофагу коридора или в самой погребальной комнате, обычно ничем не украшенной; все такого рода надписи и изображения просто высекались, или, чаще всего, наносились красками¹⁰⁷. Это был первый шаг к созданию известных «фризов предметов» на деревянных саркофагах Гераклеопольского периода. Примечательно, что при этом не забывали помещать и

¹⁰³ Urk. I, 260.

¹⁰⁴ Junker H. Giza X. S. 88 ff.; Junker H. Giza XI. C. 118.

¹⁰⁵ Junker H. Giza VIII. S. 134–135, ср.: Junker H. Giza VI. S. 6.

¹⁰⁶ См. выше: с. 85.

¹⁰⁷ Примеры из Гизы: Junker H. Giza IV; Junker H. Giza VIII. Taf. 21; Junker H. Giza XI. S. 114; Capart J. Chambre funéraire de la VI^e dynastie aux musées royaux du Cinquantenaire. Bruxelles, 1906 (время правления Меренпа, Саккара); Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. Vol. II. Taf. 2–6 (начало VI династии).

изображение житниц с зерном. В конце VI династии, в условиях постепенного обнищания столичных некрополей и ощутимого ослабления монархии, такое оформление погребальной камеры еще более распространено¹⁰⁸. Так зарождается принципиально иной способ оформления гробницы, тип, переходный новому, Гераклеопольскому.

Заботы, вызвавшие необходимость списка жертв, привели и к умножению статуй¹⁰⁹. Она, оформленная всячески изящно, помещалась, если позволяли обстоятельства, в отличие от свободно стоящих мастаб, внизу, в недоступном, предназначенном специально для статуй месте, так называемом сердабе; связью с внешним миром служила тонкая щель; через нее передавались жертвенные дары, проникал запах воскурений, а жрец общался с обитателем. В Гизе иногда и статуе в сердабе приносят особые «ложные» жертвы, намереваясь путем более чем подробной детализации ритуала еще глубже удостоверить его истинность. Время от времени здесь, в сердабе, статую для максимума защиты охраняет каменный ящик¹¹⁰.

Суеверный страх перед фигурными изображениями мертвого долго препятствовал развитию практики изготовления и размещения статуй в его жилище. В связи с этим в конце V династии сердаб, из соображений безопасности, строят уже ближе к коридору, ведущему в погребальную комнату, а то и вообще внутри

¹⁰⁸ Многочисленные примеры из некрополя в окрестностях пирамиды Гиопи II в Саккара: *Maspero G. Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis // Memoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire I. Le Caire, 1884. Tabl. 1 pass.; Jequier G. Tombeaux de particuliers contemporains de Pepi II. Le Caire, 1929; Провинция: Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir IV. L., 1924. Tabl. 18–21; Petrie W. M. Fl. Deshasheh. L., 1898. Tabl. 3.*

¹⁰⁹ *Shoukry A. Die Grabstatue im Alten Reich. Le Caire, 1951. Junker H. Giza XII. S. 59 ff.*

¹¹⁰ *Junker H. Giza V. S. 104 ff.*

нее¹¹¹. А в начале Гераклеопольского периода уже окончательно укрепляется обычай помещать статуэтки умершего в погребальной комнате или даже в самом саркофаге. Там их, разумеется, прятали — либо в самой стене саркофага, либо, как всегда, в гробнице в зависимости от типа постройки или местных обычаев¹¹². Все это — лишь новая веха уже проложенного ранее пути, начавшегося вместе с практикой захоронения «резервных голов» статуй.

При этом, по существу, между статуями, размещавшимися в разных местах гробницы — «статуей Ка» покойного и культовой в доступной части гробницы, — нет отличия. Это следует уже из наблюдений за этапами развития этой практики, а именно: сама статуя — и в гробницах VI династии этот момент наиболее отчетлив — отделяет царство мертвых от жизненного пространства в культовом помещении. Иногда на плоскости ложной двери, служащей рубежом двух миров, помещалась либо скульптурная голова умершего, либо его полуфигура¹¹³. Такие изображения существенно повышали силу воздействия ритуальной речи жертвующего и гарантировали выполнение желаний покойного. Этот порядок жертвоприношений был предпочтительнее обычной практики подношения даров одиночной статуе, даже скрытой внутри сердаба, потому что жизненноважные фигуры не так-то легко было

¹¹¹ *Junker H.* The Austrian excavations, 1914: excavations of the Vienna Imperial Academy of Sciences at the pyramids of Ghizah // JEA. 1. 1914.

¹¹² См. ниже: с. 332. Уже в конце Старого Царства гробничные статуи помещаются в подземной части гробницы, в погребальной камере, а не в сердабе: *Junker H.* Giza VII. S. 85 ff., 125 ff.; *Junker H.* Giza VIII. S. 140. Означало ли это возврат к традициям тинитских царских гробниц? Ср.: *Junker H.* Giza XII. S. 55.

¹¹³ Примеры: *Capart J.* Une rue de tombeaux à Saqqarah. Tab. 94, 107; *Klebs L.* Die Reliefs des Alten Reiches (2980—2475 v. Chr.): Material zur ägyptischen Kulturgeschichte. Heidelberg, 1915. Abb. 6. Особенно своеобразно выглядит торс Иду (*Idw*), вставленный в основу его ложной двери (Гиза, VI династия): *Shoukry A.* Die Grabstatue im Alten Reich. Le Caire, 1951. S. 247. Abb. 79.

унести, с целью, например, использовать их потом как строительный материал. Поэтому статую можно было оставить и без призора. Так поступали в скальных гробницах, где фигуры высекали прямо в скальной породе, в стене культового помещения. Не нужно было там строить и сердаба. Возможно, этот обычай, практичный для скальных гробниц, которые мы можем видеть и в каменоломнях плато Гизы, а иногда и в провинциальных некрополях Хаммамийе, Техне, Шейх Саида и др. со времен V династии¹¹⁴, повлиял и на оформление ложных дверей в мастабах, в котором появился новый элемент — пластические фигуры. При этом известны и случаи, когда статую умершего укрывали за двустворчатой деревянной дверью, открывавшейся жрецом только в ходе проведения культовых действий, подобно наосу со статуей бога¹¹⁵.

На первый план выступает теперь еще один вид приношений, на удивление хорошо обработанных, — так называемые *фигурки челяди*. В пору расцвета Старого Царства это чаще всего на удивление хорошо обработанные статуэтки из известняка, изображающие домашних слуг, женщин и мужчин, занятых конкретно домашним бытом покойного, — это пекари, пивовары, повара, женщины, растирающие на жернове зерно и т. п.¹¹⁶ Иначе говоря, вся домашняя прислуга, а также его жена и иные семейные присные. Они повторяют в пластике рельефные изображения культовых помещений покойного — дом и его хозяйство. Будучи тесно связаны с хозяином, владельцем гробницы, они сопровождают его на всех этапах транспортировки, а с конца Старого Царства добирются и до сердаба; в Гераклеопольский период это уже явление типичное. Собственно, отдельные фигурки из камня и скульптурные

¹¹⁴ Ср.: Kees H. Studien zur ägyptischen Provinzialkunst. Leipzig, 1921. S. 18, 26. Taf. 3.

¹¹⁵ The Mastaba of Mereruka. Vol. II. Ed. by P. Duell et alii. Chicago, 1938. Tab. 147—148 = Wreszinski W. Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. Leipzig, 1942. Teil 3. Taf. 20.

¹¹⁶ По типам статуэтки классифицированы Л. Борхардтом (Borchardt L. Die Dienerstatuen aus den Gräbern des Alten Reiches // ZÄS. 35, 1897. S. 119 ff.).

группы нельзя отделять от деревянных моделей, характерного признака времени. Вероятно, каменные — особенность столичных некрополей, а деревянные миниатюры — скорее представители провинций, появившиеся в связи с упадком культуры, обнищанием и невозможностью нанимать каменотесов для постройки подземной части гробницы; позднее эта практика была принята и некрополями мемфисской резиденции. Остатки таких деревянных моделей, во всяком случае, были найдены в нижней части провинциальных гробниц, причем довольно раннего периода¹¹⁷, а как раз некоторые, весьма характерные для позднего времени, каменные фигурки слуг появляются вместе с деревянными статуэтками покойного и его жены в сердабах позднейших гробниц в Гизе: это женщины-крестьянки с корзинами на головах, модели кораблей с мужской командой¹¹⁸ — впрочем, они, в качестве жертвенных даров, нередко встречаются и в гробницах, тяготеющих к высокой архаике.

Мысль о том, что домашняя челядь должна оставаться в окружении хозяина и сопровождать его после смерти в загробный мир, принадлежит временам первобытным. Уже в древних погребениях засвидетельствованы находки грубо сделанных женских фигурок для гарема покойного, часто без ног, чтобы они не смогли убежать; в окрестностях царских гробниц архаического периода — ряд за рядом гробницы придворных, челяди, даже дворцовых карликов и собак. Трудно определить, в какой степени в гробницах вельмож исторической эпохи это является отражением реальной практики человеческих жертвоприношений. Перенятый из древности обычай умерщвлять врагов у гробницы царя — явление особого порядка, и обсуждать его здесь мы не станем. Но позже еще встретим — как признак нетрадиционных ритуалов осирического типа, заметный иногда по окончании эпохи Среднего Царства при погребении лиц нецарского происхождения¹¹⁹.

¹¹⁷ Например, в Медуме, Нага эд-Дэйр, Асуане, Седменте (период VI династии).

¹¹⁸ *Junker H. Giza VII. S. 94. Taf. 19 pass.*

¹¹⁹ См. ниже: с. 393.

В затратах на строительство гробницы и в обеспечении собственного погребения вельможа подражал царю. Прежде всего, он уже давно заимствовал и практику составления длинных списков всего необходимого для загробной жизни, по принятому названию — «меню» покойного, что не совсем верно, ибо перечисляются не только жертвенные продукты, но и все сопутствующие торжественно-церемониальные ритуалы перед статуей: очищения, воскурения, ритуал отверзания уст, облачения, умащения и т. д. Ввести этот ритуал в круг общего употребления, ритуал, по своей символике уже насквозь проникнутый мифологией осирического толка, было шагом немаловажным, и мы увидим, что именно в сфере, относящейся к личному обеспечению умершего, он был усвоен достаточно быстро. Напротив, обещаниям небесного блаженства царских заупокойных текстов даже высокопоставленный чиновник не придавал покуда особого значения.

VIII. ОСИРИС

С конца V династии, и мы не раз уже могли почувствовать это по надписям на гробницах вельмож, заупокойные представления начинают испытывать влияние нового бога мертвых, Осириса. Это имя выходит на первый план в поворотный исторический момент религии Старого Царства, в период правления царей Исеси и Унаса, когда Осирис вместе с древним богом мертвых Анубисом упоминается в жертвенных формулах, особенно в текстах, что просят о таинственном прекрасном пути на Запад и о заупокойной жертве во все праздничные дни¹. Уже в начале VI династии имя Осириса неизменно упоминается в этой молитве. При этом вначале его называют «владыкой Бусириса», затем иногда ставят рядом с абидосским богом-шакалом Хенти-менту («владыкой западных»), или «владыкой Абидоса», «владыкой Запада».

Загадочная легенда из культа Осириса и его семейного предания целиком дошла до нас лишь через Плутарха и его трактата «Об Исиде и Осирисе», некоторые подробности мы можем вос-

¹ Среди датированных памятников ничего ранее правления Ниусерра не засвидетельствовано, ср.: *Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. D48. British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. P. 30 (№ 718)*. В Гизе Осирис впервые появляется в гробничных формулах уже в позднейших гробницах, ср.: *Junker H. Giza IV. S. 18: «впервые — на рубеже V—VI династий»*.

становить уже по намекам в «Текстах пирамид» и «Текстах саркофагов», а также из гимнов в честь Осириса, среди которых особенно выделяется обширная песнь в гробнице XVIII династии (ныне находится в Париже²). Везде Осирис — могущественный и победоносный властелин древности. Такая характеристика полностью выдержана в стиле царских гимнов, где прототипом, начиная с Гелиопольского периода, являлась фигура бога солнца и неба, Ра. «Сияющий на троне своего отца (Геба) подобно Ра, восходящему на горизонте, чтобы подарить свет тем, кто пребывал во мраке. Он сияет... и наполняет обе земли (светом), как солнце по утрам» — воспевают его гимн XVIII династии. Впрочем, роль правителя — не самая отличительная черта для фигуры Осириса. Как все восточные владыки — и люди, и боги, — он не избавлен от преследований соперников. Роль ревнивого претендента на трон в сказании исполняет его брат, Сетх.

Но вот что здесь важно: Осирис не стремится главенствовать, как, например, Сесострис, или Сетон, легендарные цари, вышедшие из битвы с ним победителями. Напротив, Сетх добивается успеха своей злонамеренности, хотя рядом с Осирисом оберегающая его женщина, как это было с Ра, Всевластным. Того также защищала дочь, его Ока, «добрая девушка», потому что с ранних пор считалась царю равноподобной и в виде урея (Уто) красовалась у царя на лбу. В осирическом цикле — это роль *Исиды*, сестры и жены Осириса; она «оберегающая, та, что отражает врагов и отвращает деяния злодеев благостью своих уст, та, что с проникновенным языком, чье слово добросердечно, его слышит ухо».

Сетх убивает Осириса; но, как мы видим, именно его смерть разные редакции сказания описывают по-разному. По «Текстам пирамид» Сетх сразил своего брата Осириса в мифической местности «на берегу Недит»³; место смерти Осириса здесь едва

² Самая ранняя стела № 20 Национальной библиотеки, теперь в Лувре (С. 286). О важнейших фрагментах мифа см.: Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 28 ff.

³ Рут. 819a, 1256b.

ли географическое; есть в названии что-то общее с «местом преступления»⁴. Более определенно — в «Стране газелей»⁵; идейная взаимосвязь с краем пустыни — немаловажный факт для разъяснения того, как попал образ Сетха в осирический цикл. Все ритуальные тексты о заклании жертвенного быка⁶ намекают вместе с прочим, что Сетх зарезал Осириса, быть может, уже под влиянием традиции расчленения тела, которое позднее, как возмездие, ожидает и самого Сетха⁷. Сюда примыкают и реликвии — останки Осириса распространяются по всей стране: в Абидосе — голова, в Летополе — шея, на острове Биге — левое колено⁸. В поздней традиции даны четырнадцать частей тела Осириса, явно магическое число (2×7 , т. е. полное расчленение), попытавшееся, однако, довольно скоро объединить себя (иногда возрастая до 16⁹) с четырнадцатью самыми значительными культовыми местами. Эти «реликвии» невозможно слить в единую плоть, поскольку нередко на отдельную часть тела претендовали сразу несколько областей. Например, древние фетиши действуют в Абидосе, Летополе, Бусирисе, Гелиополе. Так, словосочетание из «Текстов пирамид» — «твое колено — в Тинитской области, его нога — в нубийской области»¹⁰, — говорят о частях расчлененного жертвенного быка, символизирующего его врага, Сетха, у ног Осириса, но ни в коем случае не о частях тела самого Осириса, как это толковалось впоследствии. В частности, на острове Биге как ре-

⁴ Рут. 1267с.

⁵ Рут. 972с, 1033б, 1487с, 1799б.

⁶ Рут. Изр. 580.

⁷ Ср.: Рут. Изр. 542–545; Kees H. Lesebuch. S. 37. О возможном влиянии этого мотива на культ «расчлененного» быка, практиковавшийся в восточной Дельте (11 нижеегипетский ном) см.: Kees H. Götterglaube. S. 258.

⁸ Kees H. Götterglaube. S. 129.

⁹ Junker H. Götterdekret über das Abaton. Wien, 1913. S. 43, 86; Kees H. Götterglaube. S. 405.

¹⁰ Рут. 1867а; ср.: Хархотеп, стрк. 120–211.

ликвию Осириса почитали левое колено, а в Абидосе — голову, которая, думалось, таится в древней эмблеме Тинитского нома¹¹. Такие толкования были данью времени и явно вторичны, почему, в зависимости от обстоятельств, могли и меняться.

К древности, вероятно, относится и эпизод сказания, по которому труп Осириса брошен Сетхом в воду и утоплен — неповрежденным, в греческой передаче, где Сетх заманивает Осириса в саркофаг, заколачивает и опускает под воду, или расчлененным. По другой, более поздней версии, какая-то рыба, лепидот, фагрус или оксиринх, проглотила одну часть тела Осириса, фаллос, и потому самовозобновление оказывалось невозможным¹². Об утопленном Осирисе говорят уже «Тексты пирамид», сообщают и так называемый «Памятник мемфисской теологии», и гимн XVIII, где Исида «прошла в скорби через всю страну и не успокоилась, пока не нашла его; она ликовала, найдя и вернув своего брата на сушу».

Мотив бросания в воду изначально воспринимался карой злейшего преступления: для верующего египтянина такая смерть издавна символизировала самую несчастную долю. Еще не минули времена, когда потопление в Ниле или смерть в пасти крокодила расценивались как священное наказание¹³. Так, в известном литературном произведении «Разговор разочарованного со своей душой» душа говорит: «измученные, умирающие на плотине, не оставив потомства; река забирает их себе, а солнечные лучи и рыбы возле берега ведут с ними беседу»¹⁴; мудрец, сетуя на жизнь, так описывает ужасное бедствие: «Случилось так: многие обрели покой в

¹¹ Kees H. Götterglaube. S. 331–332, 408.

¹² Ptutarch. De Iside 18. По ходу мистерии птицы и рыбы должны были искать части тела Осириса; Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen / Hrsg. u. erläutert von Kurt Sethe. Leipzig, 1928. S. 115 ff.

¹³ Kees H. «Apotheosis by drowning» / Studies presented to F. Ll. Griffith. London, 1932. P. 402.

¹⁴ «Разговор разочарованного со своей душой», стрк. 63–67. Перевод: Erman A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923. S. 125.

водах реки, река стала могилой, а чистые места превратились в реку»¹⁵; эта кара грозит мятежникам («У него нет гробницы, его труп брошен в воду»¹⁶ и нерадивым чиновникам: «Они выброшены в океан, и его воды скрыли их тела; не заслужили они знатного положения оправданных»¹⁷. Еще на демотической стеле эпохи императорского Рима умерший жалуется Осирису, что его убили, а труп бросили в воду, хотя он не совершал преступления¹⁸. Соответственно и бог солнца во время путешествия по преисподней в 10 часу ночи встречается среди разных казненных преступников и несчастных «утопленников»¹⁹. Тот же мотив встречаем и в одном сказании, где место действия — тоже Дельта: здесь Исида с помощью магии отнимает Хоровы руки, запятнанные Сетхом, и бросает их в воду. Но характерно, что в обоих случаях по приказу Ра является помощник, самое могущественное существо из всех обитающих в воде — крокодил Себек (Сухос). Он рыболов и достает Хоровы руки со дна реки²⁰, а много позднее осирический цикл вспоминает, как Себек вытащил «божественное тело» Осириса из болотной трясины²¹.

¹⁵ Gardiner A. H. The Admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto). Lpz., 1909. («Сетования Ипувера») 2, 6—7. Пер.: Erman A. D. Literatur d. Ägypter. Lpz., 1923. S. 133.

¹⁶ Mariette A. Abydos: description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. P., 1880. V. 2. Taf. 25. Z. 19 (Kairo 20 538).

¹⁷ Декрет для гробницы Аменхотепа, сына Хапу; ср.: Möller G. Das Dekret d. Amenophis, des Sohnes des Hapu // SPAW. 1910. S. 932 ff.

¹⁸ Spiegelberg W. Neue demotische Inschriften // ZÄS. 45. 1908—1909. S. 97; ср. обычай бросать ночью в Нил труп приговоренного к смерти: Erman A. Ein Fall abgekürzter Justiz in Ägypten. B., 1913. S. 9, 11.

¹⁹ Schott S. Das blutrünstige Keltergerät // ZÄS. 74. 1938. S. 90.

²⁰ Тб. Kap. 113; ср.: Sethe K. Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107—109, 111—116) // ZÄS. 58. 1923. S. 57a. = Kees H. Lesebuch. S. 35—36.

²¹ Junker H. Götterdekret über das Abaton. S. 41 ff; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 18, 134, 403.

Связь смерти Осириса с водой прошел через века. Гробница бога в Бусирисе располагалась «на берегу к северу от Бусириса», там, где Исида вытащила на берег мертвое тело брата²², или на заросшем кустарником острове; эта топографическая деталь становится прообразом для множества мнимых гробниц Осириса в иных местах: Абидосе, Мемфисе, на острове Абатон (Биге у первого нильского порога близ Филэ).

Расчленение трупa Осириса в поздней передаче Плутарха является ключевым моментом драмы: здесь Сетх вновь находит труп Осириса и вновь его расчленяет, — таким образом, мы вновь встречаемся с явным случаем раздвоения сюжетной линии мифа. После этого Осирис появляется в пассивной на удивление роли: он нуждается в помощи, чтобы возродиться к жизни через посредничество магической силы. По приказу царя богов Ра, приходит Анубис (или, в другом варианте мифа, один из четырех его сыновей), чтобы бальзамировать расчлененное тело Осириса и предать погребению со всеми подобающими ритуалами; здесь в оживлении должна помочь и Исида своим волшебством. Впрочем, эти боги могут обеспечить ему в загробном мире лишь призрачную власть.

Но вдруг в этой истории для Осириса, жалкого и низвергнутого в преисподнюю героя, лишенного возможности добиться новой божественности своими силами и защищаемого от новых поползновений со стороны врага лишь бдительными богами, появляется новый, светлый момент: это то, что во все времена утешало египтянина в виду грядущей смерти — его сын и наследник получит статус и должность отца и тем продолжит его жизнь на земле.

После того, как Исида волшебством оживила Осириса, «изготовив тень своими перьями и сотворив воздух своими крыльями»²³, «взбодлив изможденного и усталого», он сумел таинственным образом зачать с ней сына, *Хора*, как именует его

²² *Junker H.* Die Stundenwachen in den Osirismysterien: nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philæ. Wien, 1910. S. 84.

²³ Т. е., подразумевалось, что она являлась в образе хищной птицы как плакальщица.

сказание — то ли потому, что и на смертном ложе не потерял созидательной силы, как описывают «Тексты пирамид»²⁴, тексты Абидосского храма Сети I и тексты, более поздние по времени, храма Дендеры, то ли, согласно позднейшим теологическим размышлениям, отраженным в свидетельстве Плутарха, Осирис зачал Хора еще в теле матери²⁵. Итак, в этом сюжете на передний план намеренно выдвигается момент чуда — активность творческой силы после смерти. Подспудно здесь ощущается и апофеоз веры в силу погребального обряда и, как его следствие, возрождения. Установлено, что к мужским мумиям при V династии бальзамировщик приделывал искусственные фаллосы, чтобы сохранить в них производящую силу²⁶.

Далее активную роль в мифе начинает играть сын Осириса Хор. Предание о юности Хора в болотных зарослях, где он скрывался от преследований враждебных сил, находит параллели с мифом о рождении божественного ребенка из яйца в гнезде болотной птицы. Миф не называет места, говорится лишь, что это случилось «в уединенном месте, неизвестно где»²⁷. Но в некоторых культовых местах Хора усиленно прилагались немалые усилия в попытках доказать, что именно тут находится мифическое место рождения Хора или его «трон», и более прочих на этом настаивал *Бутто* (Хембис). Здесь Хор вырос под опекой богов-хранителей и стал таким же великим царем, как и его отец. Он отомстил Сетху за своего отца, и боги признали по решению суда легитимность

²⁴ Рур. 632.

²⁵ Plutarch. De Iside 12.

²⁶ Smith E. Egyptian Mummies. JEA 1, 1914. P. 74; ср.: Petrie W. M. Fl. Deshasheh. L., 1898. P. 15. Обычно фаллос прикреплялся таким образом, чтобы он выглядел как эрегированный (как на мумии Тутанхамона). Все эти меры, конечно, не свидетельствовали о «посмертной кастрации», как пытался объяснить этот обычай Видеман (Wiedemann A. Das alte Ägypten. Heidelberg, 1920. S. 143: «Пережиток древней практики расчленения трупа»).

²⁷ Лувр С. 286 = Kees H. Lesebuch. S. 29; vgl.: ebenda. S. 13 (memphitisch), 14.

его власти. «Живой Хор» с момента объединения государства рассматривается как классическое воплощение царя. Его деяния — это отражение могущества его отца, о котором уже в сказании ясно говорится, что он потерял царскую власть на земле и занял место в загробном мире, т. е. Осирис — именно *мертвый царь*, чья «оправданность» перед лицом врагов зависит от деятельности Хора, царя живого.

Рассматривая культ Осириса в чисто историческом аспекте, мы увидим следующее: он появился на свет в *Бусирисе*, в восточной части Средней Дельты, центре 9 нижнеегипетского нома. «Владыка Бусириса» — так он именуется в гробничных формулах Старого Царства. Однако уже в «Текстах пирамид» местом происхождения Осириса называется *Абидос*, место культа бога мертвых древности Хентииментиу, который, в свою очередь, отождествлялся с Анубисом — оба изображались в виде шакалов²⁸; здесь Осирис именуется «властью в Тинитском номе»²⁹, покойному царю желают быть «наделенным образом Осириса на троне Хентииментиу»³⁰, а в молитвах, начертанных на стенах частных гробниц VI династии, к нему обращаются как к «владыке Абидоса», отождествляя его, следовательно, с «Тем, кто во главе западных» (т. е. Хентииментиу). По соседству с божествами-шакалами он расположился не только в Абидосе, но и в других местах их почитания, где они, из-за своего облика и образа жизни, считались покровителями мертвых: в тех же «Текстах пирамид» его именуют «владыкой *Асьюта*», т. е. приравнивают к «открывателю путей» (Упуауту)³¹, образ которого, как мы уже знаем, в первую очередь, вследствие его близости к Анубису, владыке пещер, постоянно тяготел к смешению с образами других «шакальных» божеств. «Потаенная душа владыки пещер» — называет Осириса великий гимн времен XVIII династии.

²⁸ Напр.: Рут. 220с. О проникновении культа Осириса в Абидос см.: Kees H. Götterglaube. S. 329 ff.

²⁹ Рут. 754с; ср.: Рут. 627b, 867a ff.

³⁰ Рут. 759; ср.: Рут. 2021.

³¹ Рут. 630; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 181.

Круг отождествлений «Текстов пирамид» все расширялся. Сокар, в то время бог мемфисского некрополя в Саккаре, сближался с образом Осириса настолько, что к Осирису обращались «в имени твоём Сокар»³². Конечно, не стоит переоценивать важность подобных теологических спекуляций, ведь мертвый царь отождествлялся со многими богами и символами только из соображений магической защиты, но все же нельзя не признать, что отождествление Осириса с теми божествами, чьи древние культы (из-за их местоположения или же характера самого божества) были тесно связаны с *миром мертвых*, было отнюдь не случайно. Напротив, ясно, что в период VI династии Осирис как *бог мертвых* уже начал свой победоносный поход от Мемфиса в Верхний Египет.

О локализации традиции именно в Бусирисе мы имеем слишком мало сведений, так как памятники и храмы Дельты исчезли почти без остатка. Но по древним свидетельствам знаем, что эмблемой Бусириского нома был божественный фетиш, названный по имени одной из частей нома «(бог) Анеджти». Это фигура человека с изогнутым посохом и своеобразным бичом в руках; на голове раздвоенное перо. Из всех известных данная эмблема нома единственная, представляющая собой антропоморфный образ бога. Этот локальный бог присутствует в «Текстах пирамид» с эпитетом «глава восточных номов», или нечто подобное³³. Итак, он, будучи, вероятно, некогда главенствующим богом крупного блока номов, распространил свое влияние за пределы родного, Бусириского, и стал соперничать за власть и влияние с Западной (Ливийской) Дельтой и ее главными номами в Ксоисе и Саисе, где религиозным центром был, как мы знаем, Буто (Пэ). Буто по египетской царской догматике уже *исторического* времени противостоял верхнеегипетскому Иераконполю-Нехену и прежде всего как родина и тронное место *царствующего* бога, бога-Хора, как это было в Иераконполе, но отнюдь не рядового божества³⁴. Слияние Осириса как правителя с бусириским местным божеством

³² Рут. 620с, ср.: Рут. 1236а. ³³ Рут. 620с, 220с, 1833d.

³⁴ Название Пэ означает «Трон». О божестве из Буто (район Джебаут, *Dbswt*) ср.: Kees H. Götterglaube. S. 50 ff.

ством началось, судя по «Текстам пирамид», весьма рано. Возможно, именно благодаря этому божеству образ Осириса приобрел характерные черты царя.

То, что культ Осириса сначала распространился в Дельте, подразумевается само собой, однако по некоторым особенностям культа Осириса и сюжетам цикла сказаний о нем мы можем еще определеннее проследить этапы того пути, по которому осирические представления проникли в сферу «Текстов пирамид».

С конца V династии в аристократических гробницах мемфисского некрополя получают распространение сцены с изображениями погребального ритуала, включавшего символическое посещение покойным очень древних культовых мест Нижнего Египта, и это убеждает нас в том, что тинитский царский ритуал, впитав ряд религиозных обычаев Западной Дельты в древности, ориентировался на осирический комплекс представлений³⁵. Этот погребальный ритуал сформировался на основе синтеза традиций мелких царств Дельты с преобладающим влиянием Саиса и Буто, т. е. той области, где, согласно преданию, появился на свет Хор (но не Осирис). Путь, по которому он в дальнейшем проник в номы западной Дельты, прослеживается уже на основании скудных свидетельств времен превращения Египта в централизованную монархию. Так Осирис воплотил в себе образ отца молодого бога, культ которого уже получил признание как в Буто, так и других местностях, где он зарекомендовал себя прабогом, творцом мироздания. Он родился в Хембисе, близ Буто, где скрывался от угрожавших ему опасностей, а Хором стал именоваться с той поры, когда земные цари Египта начали носить красную корону Буто, т. е. со времен царей Скорпиона и Нармера, и Хор стал главным богом царской власти и резиденции. Итак, это было прямым следствием объединения государства под властью Хоров-царей из Иераконполя.

³⁵ Kees H. Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte / Mercer S. A. B. The Pyramid Texts in Translation and Commentary. Vol. IV. New-York; London; Toronto, 1952. P. 123 pass. (Excursus № 35.)

Ясно видеть эту взаимосвязь необходимо, чтобы понять внутреннюю сторону того, почему при руководящей идее «Хоровой» монархии цикл мифов об архаическом юном прабоге из Буто воспринял в себя нить мертвого бусириесского царя-Осириса. Переплетение оказалось возможным лишь тогда, когда с Западной Дельтой стал связываться образ Осириса, считавшегося уже умершим царем, не просто богом плодородия. Кроме того, примерно с конца II династии мемфисское или гелиопольское жречество легенды о Хоре, трактовавшиеся в нижнеегипетской редакции и потому предполагавшие место рождения и тронные места царственного бога именно в Дельте, с большей готовностью включило их, связав с Верхним Египтом, в состав своих религиозных композиций. С III династии они были переосмыслены с позиций «мемфисского» правящего царского дома. Нижнеегипетская религиозная традиция восходила напрямую к области Буто, возможно потому, что это был последний крупный центр власти, подчиненный царям Верхнего Египта, и благодаря этому мог и в дальнейшем оказывать сильное влияние на единое египетское государство, ведь корона Буто стала нижнеегипетской короной. Об этом можно судить по тому, какие боги в эпоху Старого Царства были тесно связаны с представлениями о монархии³⁶.

Так Осирис был признан олицетворением мертвого царя, при этом не было оказано предпочтения ни одной из связанных с ним местных традиций. В одном из древнейших догматических свидетельств об Осирисе, 219 изречении «Текстов пирамид», сначала стоит: «в твоём имени „Житель Гелиополя“», а затем следует эпитет по месту рождения бога: «житель Анеджит»; позднее и другие местности, связанные с осирическим культом: Буто, Дом величайшего из быков (Ксоис?), а также южный и северный Гермополь (близ Буто), уже известные нам поселения Западной Дельты³⁷.

³⁶ Kees H. Götterglaube. S. 203 ff.

³⁷ См. с. 180. О градации текстов по формулам имен (гимны и литании) см.: Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 42 ff.

Очевидно, гелиопольцы восприняли миф об Осирисе уже почти полностью сложившимся — вероятно, под воздействием монархической идеи и праздничных ритуалов, связанных с этим мифом. Так как обожествленный царь в древнейшие времена играл двойную роль, Хора и Сетха, убийца Осириса проникает в миф о собственном брате под культовым именем великого бога Сетха, «владыки Омбоса». Как противника царственного Хора его называют также «владыкой Верхнего Египта». Во всяком случае, уже со времен Джосера (III династия) появляются изображения Сетха, а сам он включается в канон богов осирического цикла, в великую эннеаду богов из Гелиополя, ныне избавившуюся от своей первоначальной анонимности. Теперь Осирис и Исида, а также Сетх и Нефтида входят в нее как две супружеские четы братьев и сестер.

К сожалению, о роли Исиды мы осведомлены недостаточно: в «Текстах пирамид» она представлена лишь в сказаниях об Осирисе. Ее родиной считали нынешний Бехбет эль-Хагар, город «божественного» озера³⁸, к северу от Себеннита, т. е. в номе, пограничном с Бусириским. Этим соседством и объясняется тесная связь культов Исиды и Осириса. Будучи богиней трона, как поясняет ее эмблема, она слыла и великой богиней материнства³⁹. Согласно текстам мистерий, для зачатия ребенка ей не нужно было мужского участия, ибо, подобно великой богине Нейт Саисской, ей была свойственна природа двуполого существа⁴⁰. Поэтому еще в каноническом предании она играет более активную роль, нежели мертвый Осирис. Так же и за пределами осирического цикла Исида выступает доброй волшебницей и матерью бога. Посему ей нетрудно было войти в миф о юном боге, родившемся где-то в болотных зарослях северной Дельты или же на западе, в священной роще Бутто. Только в осирическом цикле Исида выступает в роли плакальщицы в паре с Нефтидой и носит, как та, имя Лунь,

³⁸ Егип. *нечери* (*nṯrj*). Он нем, как очистительном водоеме см.: Руг. 1236b, 1293c, 1902 c.

³⁹ Kees H. Götterglaube. S. 101.

⁴⁰ Kees H. Götterglaube. S. 256; ср.: Kees H. Lesebuch. S. 30.

хищной птицы: так называли и плакальщиц, участвовавших в погребальном ритуале, из-за их громких причитаний, которыми они старались разбудить мертвого⁴¹. Подобным же образом женщины из гарема поутру приветствовали царя песней⁴².

В ее образе отражена также борьба между богом солнца из Гелиополя и богом из Бусируса. Не случайно волшебница Исида играет ведущую роль и в цикле сказаний о Ра, а Гелиополь имеет версию сказания о рождении младенца Хора в болотных зарослях, конкурирующую с другой — о Хоре как сыне Осириса. Даже чета архаических богов древнегелиопольской традиции — Шу и Тефнут, — оказывается, были рождены Исидой в Хембисе⁴³. Сходным образом Исида считается матерью четырех детей Хора, поделивших между собой власть над двумя резиденциями — Пэ и Нехеном, и оказывается в связи с образом нейтрального архаического бога, «старшего Хора»⁴⁴, ассоциировавшегося с соколиным божеством из Летополя, поскольку именно он, согласно «Текстам пирамид», являлся отцом тех самых Хоровых детей⁴⁵.

Таковы теологические оценки значения Исиды как материнского божества, уподобленной здесь в определенном смысле космической матери богов Нут. Поэтому и древнее изречение «Текстов саркофагов» описывает рождение Хора Исидой, «чье зачатие состоялось в Пэ, а рождение — в Хембисе», как событие еще до начала времен, равное по значимости отделению неба от земли, т. е. наведению порядка во вселенной; и хотя Хор приветствуется как «сын Осириса», о нем говорится: он «завладел родными местами для своего отца, для Атума»⁴⁶. Египетская теология создала удобное для себя объяснение того факта, по которому Хор стал считаться наследником Атума, и в замечательном фрагменте

⁴¹ См. выше: с. 180, 196.

⁴² См. ниже: с. 242.

⁴³ Pap. Ebers 95,8.

⁴⁴ Tb. Kap. 112; ср.: *Selhe K. Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte // ZÄS. 59. 1924. S. 1 ff.*

⁴⁵ Рут. 2078.

⁴⁶ Coffintexts IV, spell 286; ср. ниже: с. 293.

«Текстов саркофагов» из Асьюта⁴⁷, одном из древнейших, рассказано о рождении Исидой Хора из семени Осириса и подчеркивается устами Атума: «Приготовьте защитную (магию) сокола, (исшедшую) из этого моего тела, — сказал Ра-Атум, владыка богов: — Выходи на землю! Я награждаю тебя, а слуги твоего отца Осириса служат тебе».

Сходным образом в мемфисской теологической концепции юным богом мироздания объявлялся местный бог Нефертум, который, как и бог солнца, возник из океана Нуна в образе бутона лотоса! Мифологически он потомок Геба и Нут, но одновременно и сын Исиды. Исида обращается к нему так же, как и к своему сыну Хору⁴⁸: «Великий — это ты, кто вышел из земли, кто появился из древних вод (Нуна), кто вышел из Нут, великая мощь, порожденная Гебом». Здесь Исида, как мать бога, сопоставлена с богиней неба Нут⁴⁹.

Вполне понятно и появление Сетха в осирическом цикле. Мотив сказания о враждующих друг с другом братьях, призванный объяснить факт смерти Осириса, нередко встречается и в египетской мифологии, и в исторических преданиях — в мифе о борьбе Ра со змеем за «наследство» Гелиополя⁵⁰, в широко распространенном цикле сказаний о борьбе братьев Хора и Сетха за власть над Египтом. В обоих случаях сказание разъясняло обстоятельства культовой топографии: вытеснение культом Ра древних змеиных культов в Гелиополе, соперничество относительно верхне-египетского бога-царя. Примечательно, что в обоих сказаниях привлекаются космические аналогии, подчеркивая специфические черты богов: Хора как бога неба, Сетха как бога бури, приходящей в страну из пустыни и несущей всяческие бедствия. В этой

⁴⁷ Coffintexts II, 219 (spell 148 = *Lacau*. TR Nr. 17).

⁴⁸ *Kees H.* Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // *ZÄS.* 57. 1922. S. 97; ср.: *Kees H.* Götterglaube. S. 289.

⁴⁹ Почти то же — в Рут. 972 (Исида как небесная лестница).

⁵⁰ Tb. Kap. 115; ср.: *Sethe K.* Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107–109. 111–116) // *ZÄS.* 57. 1922. S. 11 ff. = *Kees H.* Lesebuch. S. 22.

роли Сетх, владыка пустыни, священное животное которого там и обитало, ставится в один ряд с демонами мрака и непогоды, с которыми, согласно преданиям, бог солнца должен вечно воевать. Однако и луне пришлось пострадать из-за этих сил: мы встречаем разрозненные и несомненно древние упоминания в текстах, где даже бог луны тот — носитель беды, проявление злой воли, и, вопреки своему деятельному участию в наказании Сетха, о котором, правда, «Тексты пирамид» не забывают, Тот, будучи братом и Сетха и Осириса, виновен в смерти последнего⁵¹.

Итак, налицо образ злокозненного брата, который в мифе об Осирисе носит имя «Сетх». Сюжет, проникнутый враждебностью по отношению к «владыке Верхнего Египта», несомненно, восходит к нижеегипетской традиции и отражает его соперничество с Хором в период борьбы за объединение государства. Его влияние на царскую догматику выразилось в том, что царя начинают считать и Хором и Сетхом одновременно, воплотившим в себе мощь обоих божеств. Идея родилась скорее в Мемфисе, месте расположения царской резиденции, нежели в Гелиополе периода бурного мифотворчества при царях Хасехемуи и Джосере (II—III династии)⁵². Некоторая противоречивость оценки образа Сетха в религиозных произведениях Старого Царства объясняется тем, что его могущество в любом случае нужно было принимать во внимание. Но так или иначе идея параллелизма Хора и Сетха как царских богов, получившая бурное развитие в тинитской догматике, находилась в связи с включением Сетха в осирический цикл под угрозой.

Вероятно, существовала еще одна линия связи — совокупность Сетха как бога пустыни с иными землями — древнее, чем принято думать. Отсюда прежде всего складывается односторонне негативная характеристика Сетха как бога чужеземных стран, откуда в Египет вторгаются враги. «Хороподобное» божество восточной Дельты, вероятно, Нефертум, уже в неоднократно прежде

⁵¹ Рут. 163, 175; ср.: *Kees H. Götterglaube. S. 265.*

⁵² См. также: *Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 117.*

упомянутом мемфисском гимне называется «противостоящим Сетху в его буйстве»⁵³, т. е. он, как рассказывается о «сыновьях Апопа»⁵⁴ в поздних божественных «Анналах» храма в Сафт эль-Хенне, бог, воюющий с азиатами, совершающими из пустыни набеги в цветущую Дельту. И если Осирис-Анеджти, «правитель восточных номов», действительно пал в сражении с врагами на границе или, согласно преданию, в Стране газелей, на краю пустыни, то ассоциация врага с Сетхом выглядит более чем последовательной.

Древние отголоски этих связей содержатся в преданиях, локализующих место смерти Осириса в восточной Дельте. Несмотря на скудость такого рода свидетельств, в источниках Позднего Царства можно отыскать следы традиции, согласно которой убийство Осириса произошло в 11 нижнеегипетском номе, т. е. в окрестностях Хорбейта и Сафт эль-Хенне⁵⁵. Поэтому в нем не было осирических культов и именно там врагов богов настигла месть. Плутарх отмечает, что гроб с телом Осириса был выброшен в море в нильском рукаве у Таниса, и эти сведения также восходят к традиции, связанной с известными местами культа Сетха в северо-восточных городах Дельты (Танис-Аварис и др.).

Независимо от этого предания, мы уже в «Текстах пирамид» встречаем образ Осириса как фигуру отчасти умозрительную. Все они без исключения направлены на то, чтобы трактовать его как первобытного бога растительности, бога Нила и т. п.⁵⁶ Но именно формальная сторона такого рода спекуляций показывает, что мы ошибемся, приняв их за основу культовой истории Осириса, или повторим ошибку Рамсеса IV, который, исследуя по древним записям абидосского храма сущность Осириса, счел, что он «много загадочнее, чем все прочие боги».

⁵³ Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext z. Opfertafel. S. 97.

⁵⁴ Ræder G. Urkunden z. Religion d. alt. Ägypten. Jena, 1915. S. 152.

⁵⁵ «Ритуал праздника в месяце Хойак» из Дендеры, стрк.88—89.

⁵⁶ Сравнительно-религиоведческий материал по этой проблеме собран в кн.: Frazer J. G. Adonis, Attis, Osiris: studies in the history of Oriental religion. London, 1914—1922.

Тогда нам следует сначала отследить, на основании изречений «Текстов пирамид», не являющихся изложением собственно осирического предания, черты той борьбы, которая велась между гелиопольским культом Ра и трагическим образом Осириса⁵⁷. Миф об Осирисе отбросил представления о светлом царстве бога неба, напротив, он был ориентирован на «мистерии», традиции которых бережно хранили посвященные, связан с историями о нанесении вреда великому богу, в частности, Очам бога неба, чьи параллельные судьбы можно проследить в царских заупокойных текстах. Конечно, эти предания не слишком годились для представлений о загробном мире с их поиском непреходящего, зато были близки народной вере о загробном мире в некрополе, на Западе, в краю, где ночует солнце.

Иногда в «Текстах пирамид» встречаем нечто вроде вспышек острого спора, где судьба Осириса рассматривается отдельно от судеб созвездий ночного неба, или даже, вопреки представлениям о светлом царстве бога солнца, где живут блаженные умершие, рассматривается как участь совсем не желательная. Так, мертвому царю говорят⁵⁸: «Ты открываешь свое место в небе меж звезд небесных, ведь ты — единственная звезда, носитель Ху (Орион?)⁵⁹, ты свысока взираешь на Осириса, когда он приказывает просветленным. (Ведь) ты отстоишь так далеко от них, ты не прислушиваешься к ним, и ты не услышишь их (никогда)». А вот что говорится о боге солнца⁶⁰: «Он разматывает бинты и срывает пелены. Так он освободил NN от Херти⁶¹ и не выдал его Осирису. Ведь ему не суждено умереть, ему суждено стать просветленным в светлой стране и жить в вечной стране». Здесь совершенно очевидна связь Осириса с судьбою смертных. С той же точки зрения можно понять и изречение, где себя прославляет мертвый царь: «Пиопи расколос ваши горные цепи, о мертвые. Он ниспроверг

⁵⁷ Далее ср.: Kees H. Götterglaube. S. 264 ff.

⁵⁸ Руг. 251.

⁵⁹ Ср.: Руг. 882b.

⁶⁰ Руг. 349—350.

⁶¹ Бог Летополя и Страны Запада, ср. выше: с. 112.

ваши межевые камни, вы, те, что у Осириса. Он изведal тропы Сетха, и он встретил вестников Осириса; ни один бог не сможет остановить его!»⁶².

Иногда это отражается и в сопоставлении Осириса с царем: «Ты на троне Осириса, ты замещаешь Хентииментиу, ты завладел его властью и принял его корону. Воистину, о царь NN, как это прекрасно, как это величественно, что сделал для тебя твой отец Осирис. Он передал тебе свой трон, чтобы ты раздавал приказы тем, кто на тайных тронах, и руководил их вельможами»⁶³. «Те, кто на тайных тронах» — это, конечно, «обитатели гробниц»⁶⁴, мертвые в некрополях прекрасного Запада. Можно вспомнить к тому же и о том, каким отвращением пронизаны царские заупокойные тексты по отношению к мертвому телу, лежащему в земле, в царстве Геба, где кости его раздроблены, его тело расчленено, а то он и вообще блуждает во мраке ночи как неприкаянная душа и смотрит на мир, как и его собратья, «стоящие вниз головой» в преисподней. Но ведь именно это и есть царство Осириса, оно в недрах земли, анти-небе так называемого нижнего Дата, воплощения преисподней впоследствии.

Теперь можно понять, почему Осирис оказывается в столь тесной связи с Датом, особенно там, где противопоставляется «светлому небу». На западной стене гробничной комнаты царя Меренра царь назван «Осирисом, владыкой Дата»⁶⁵, что близко представлениям о «Хоре (т. е. владыке) Дата», называемом иногда утренней звездой, и о Дате — царстве звезд⁶⁶. Осирис в данном случае соответствует царю как «Хорахти, владыка неба», ведь они оба дети Нут, небесной богини.

В ходе этого процесса, обусловленность которого совершенно ясна, Осирис стал рассматриваться как некая аллегория самого главного светила южной части неба, *Ориона*⁶⁷. «О NN, ты — та

⁶² Руг. 1236—1237.

⁶³ Руг. 2021—2023.

⁶⁴ Руг. 1641.

⁶⁵ Руг. 8d (Меренра).

⁶⁶ Руг. 5d (Тети).

⁶⁷ Егип. *сах* (*š3ḥ*); см. выше: с. 137 след.

великая звезда, спутник Ориона, путешествующая с Орионом по небу, а по Дату — с Осирисом»⁶⁸. В другом изречении об этом говорится еще яснее⁶⁹: «Смотри, он появляется как Орион, как Осирис, воплотившийся как Орион» — та же дефиниция, что позднейшее объяснение сущности Атона при Аменхотепе IV: «Отец Ра, воплотившийся как Атон». В эпоху Позднего Царства Орион почитался, помимо прочего, и как гелиопольское божество: «Я — великий Орион среди душ Гелиополя» — гласит изречение «Книги мертвых» в редакции того времени⁷⁰. В этом проявляется его значение в специфическом культе светил в Гелиополе.

В изречении⁷¹ о «старшем Хоре», где описывается его деятельность как «разделителя двух спорщиков» и установителя миропорядка и говорится о его дневных и ночных явлениях, он хватает Ориона двумя когтями (?) Сетха, он тот, кто решает вместо Ра на этом небе, его ночной заместитель — как, впрочем, обыкновенно луна и понимается. В главе 69 «Книги мертвых», известной под названием «превращение в Осириса»⁷² в древнейшей редакции, Осирис обозначается как главный в роду и старейший из пяти богов (т. е. детей Нут, родившихся в дни эпагомен) и как наследник Геба. Кроме того, он ассоциируется с Орионом: «Ты — Орион, милостивый к вам тем, что творит, успокаивающий их (звезды) в сумерках неба в теле его матери Нут»⁷³. Орион направляет ход звезд, а значит, и определяет судьбы умерших, их душ, превратившихся в звезды⁷⁴. И так же, как встреча с Орионом, столь желан-

⁶⁸ Руг. 882.

⁶⁹ Руг. 819с (Пиопи).

⁷⁰ Тб. Кар. 23 по тексту саркофага Cairo 41068 = Gauthier H. Cercueils anthropoides des pretres de Montou. Le Caire, 1913. V. 2. P. 485.

⁷¹ Coffintexts IV, spell 280 (Sakk. TR Nr. 16).

⁷² Coffintexts III, spell 227 (Sakk. TR Nr. 43); Kees H. Göttinger Totenbuchstudien, Totenbuch Kapitel 69 und 70. Berlin, 1954.

⁷³ Т. е. звезды исчезают на западе, а темнота начинает опускаться с другой стороны, на востоке.

⁷⁴ См. цитируемое на с. 427 изречение из Coffintexts I, spell 44.

ная для умершего, параллельна сюжету о встрече с Ра и его утверждением на престоле как сына солнца, одно из изречений «Текстов саркофагов»: «для того, чтобы достигнуть Ориона» — связывает с этим утреннее пробуждение Осириса⁷⁵. Между владыкой звезд и владыкой преисподней проводится, таким образом, поистине египетская ассоциация. Прислушаемся и к гимнам, прославляющим Осириса как владыку неба: «И небо, и его звезды ему послушны, а великие врата открыты перед ним, его встречают с ликованием на южном небе и приветствуют на северном небе. Вечные под его присмотром и обитель его, где живут никогда не устающие»⁷⁶.

Соответственно, главная звезда-женщина, которая уже в «Текстах пирамид» ставится рядом с Орионом, *Сотис*, «острая», как называют ее египтяне, воплощена в Исиду, в душу Исиды. Ее утренний восход знаменовал начало нового года, начало поры половодья. Поэтому образ Сотис наделялся по преимуществу природной символикой и был связан с нильским половодьем, источником плодородия, гарантом которого выступал Осирис. Отсюда понятна и их отмеченная уже в «Текстах пирамид» связь с годом, когда Осирис божество, начинающее год, подобно тому, как появление бога солнца на горизонте знаменует начало новой жизни на земле: «Осирис появляется — и очищена власть, высок владыка справедливости, что принадлежит первому дню года, владыка года»⁷⁷.

Подобные сопоставления были особенно доступны уму египтянина, сведущего в звездах, так как Орион и Сотис провожают звезды *Деканы* на небо, а первая из них *Хорово* воплощение, и следовательно, начало правления Хора-царя, наследника своих родителей, Осириса-Ориона и Исиды-Сотис, было, так сказать, звездами предопределено.

Египетская теология, вполне в своем духе, не ограничивалась космической интерпретацией образа Осириса, напротив, она

⁷⁵ Coffintexts V, spell 469—470.

⁷⁶ Цитата из большого гимна.

⁷⁷ Руг. 1520.

разработала множество аллегорических модификаций. Так возникает толкование образа Осириса как бога луны. Контакты с культом светил в Гелиополе должны были неизбежно привести египтян к тому, что Осирис стал отождествляться с луной. Из сказаний о затмении луны, проглоченной или поврежденной демоном, об оке, похищенном у бога неба и впоследствии возвращенном ему, в которых сам бог луны выступает то трагическим божеством, то героем, сокрушающим врага, жрецы провели параллели к богу, покоящемуся в гробнице, но после смерти вновь обретающему силы для того, чтобы породить сына и тем самым «омолодиться». Множество текстов, вещающих об этих тайнах, вполне отчетливо проводят данную аналогию⁷⁸. Так, уже в «Текстах пирамид» покойный царь вынужден оправдываться как ответчик⁷⁹: «NN не глотал око Хора, так что люди могли бы сказать: он умер бы от этого; он не глотал и член Осириса, так что боги могли бы сказать, он умер бы от этого».

Отождествление Осириса с луной особенно показательно для произведений позднего периода развития древнеегипетской религии; например, оно выражается в классическом тексте Нового Царства, в гимне Осирису времен Рамсеса IV⁸⁰: «В те дни, о которых говорят, что Нут тогда еще не была беременна твоей красотой, тогда ты (уже) жил. (Ты рассеиваешься) в богах, как люди, а также многоножки, птицы и рыбы. Смотри, ведь ты же луна в высоте, ты молодеешь по своей воле и стареешь по своей воле. Когда ты восходишь, чтобы изгнать тьму, ты умащен и облачен для эннеады богов, а чародеи встают, чтобы просветлить их величие и прогнать врагов в их логова. Это ясно записано, ибо горожане считают, чтобы узнать день и месяц, и одни передают другим, чтобы узнать время их жизни».

Спекулятивная концепция времен Старого Царства еще не была столь развернутой, но мы видим, как стремительно она шла

⁷⁸ См. выше: с. 186; см. ниже: с. 339.

⁷⁹ Рут. 1450.

⁸⁰ Mariette Aug. Abydos. V. 2. Tabl. 54–55. Line 4–7 = Kees H. Lesebuch. S. 16.

по этому пути, и уже можем понять, сколь огромное значение имели такие отождествления для умершего, желавшего разделить судьбу Осириса. Бог луны всегда считался хранителем миропорядка и его принципов, и поэтому бог луны Тот в осирических преданиях выведен как действующее лицо для оправдания скорее Осириса, нежели Хора; он представлен также хранителем мудрости и мощных магических заклинаний, которые способствовали ее зарождению.

Это отождествление, по крайней мере его теологические основы, также явно гелиопольского происхождения. Солнце и луна в паре занимали центральное место в солнечной концепции. Луна — естественное дополнение бога солнца, второе (левое) Око владыки неба, а также его женский коррелят⁸¹. В позднее время Осирис как бог луны выступает в основном под именем гелиопольского фетиша-столпа Иуну, от которого Гелиополь получил свое имя — Иуну (Он). Подобно тому, как священный Бенбен рассматривался как камень солнца, столп выступал символом луны⁸². Египетская теология протянула тысячи нитей между ними⁸³; чтобы их отследить, нам понадобилось бы отступить от нашей главной задачи, преследующей цель объяснить наиболее существенные черты Осириса как главного божества в заупокойных представлениях.

Следует сказать еще об одной теологической реминисценции, которая предположительно рассматривала различные варианты сопоставления Ра и Осириса: солнцу, Ра принадлежит небо и дневной свет, Осирису — мир подземный и ночь. Этот параллелизм был использован для выражения идеи, согласно которой в Гелиополе «Очи-отроки» Шу и Тefнут объявлялись солнцем и луной, а Ра и Тот становились двумя владыками неба. Решение отодвинуть Осириса на место «заместителя Ра», вероятно, исходило из Гелиополя, но проводилось в жизнь, насколько можно

⁸¹ Kees H. Götterglaube. S. 241 ff.

⁸² Ibid. S. 266.

⁸³ Луну часто называли «быком неба»; таким образом, налицо связь символа луны и Осириса с культами быков.

судить по данным религиозных произведений, едва ли серьезно. «Смотри, ты — царь этого неба», — лишь раз говорит одно речение из «Текстов саркофагов» об Осирисе, а другое, параллельное, как о «царе нижнего неба»⁸⁴, т. е. своего рода сопарнике-сопернике Ра под землей. В «Текстах пирамид» Осирис определяется однажды чуть ли не парадоксально: «...в твоём имени „Светлая страна“ (т. е. горизонт), из-за которой восходит Ра»⁸⁵, что можно понять как вариант Дата.

Собственно осирическое предание шло здесь своим путем, не только не отграничивая себя от солнечной концепции, скорее, соперничая с всевладыкой-Ра.

Еще более глубока, чем идея отождествления с луной, в осирических верованиях космическая аналогия. Она основывалась на сходстве возрождения деятельной силы умертвленного, а затем спасенного из бездн вод Осириса, с ежегодно повторяющимся половодьем, чьи воды, согласно древним представлениям, поднимались из глубин земли, «пещер источников» Нила. «Ведь ты же Нил, великий на нагорьях в пору разливов. И боги, и люди живут твоими разливами» — гласит гимн Рамсеса IV после характеристики Осириса как бога луны.

Здесь представление об Осирисе как хтоническом божестве, т. е. источнике всякого роста, совершенно ясно: из его тела вытекает плодородный Нил. О древности такого рода реминисценций можно судить по некоторым изречениям «Текстов пирамид», где даже ветер, в особенности несущий прохладу, северный, выходил из пещеры Осириса⁸⁶, или другое представление, что Сетховы бури выдыхают пещеры пустынных нагорий⁸⁷. И уж вовсе универсален образ Осириса, в каком он предстает в другом изречении: «Смотри, ты черен и велик в своём имени „великий чёрный“,

⁸⁴ Coffintexts I, 225 (spell 50 = *Lacau*. TR Nr. 90).

⁸⁵ Рут. 621, 636, 1887.

⁸⁶ Рут. 1551.

⁸⁷ *Pauly-Wissowa*. Realenzykl. Art. Seth. Sp. 1909; ср. ниже: с. 318, 337.

ты велик и зелен в своем имени „деликий зеленый“ (т. е. океан), ты велик и всеохватен в своем имени „великое кольцо“ (океан), ты сферообразен и округл, как овал, окружающий морские острова» и т. д.⁸⁸

Благодаря этим свидетельствам, представляющим Осириса в столь важной для египетской заупокойной религии ипостаси, всеяющей надежду на возрождение, в наше время его стало привычным трактовать как образ бога природы, олицетворяющего смерть и возрождение растительности, сопоставимого с Аттисом и Адонисом⁸⁹. Спору нет, такая мысль действительно близка египетской богословской, причем уже в довольно раннее время, ведь не случайно и праздники Осириса, связанные с церемониями его погребения, справлялись именно в конце последнего месяца сезона половодья, накануне наступления нового сезона, «всходов» урожая.

Связь с «молодой водой» половодья может быть и древнее всех остальных натурсимволических проявлений и характеристик Осириса и привнесена, вероятно, нижеегипетской группой изречений (литаний), где она бесспорно засвидетельствована, еще до включения Осириса в гелиопольскую систему богов. Но все-таки образ Осириса восходил к представлениям о мертвом царе, покоящемся в гробнице, т. е. как полагают также Зете и Гардинер, к *культу героя*⁹⁰. Исходя из этого, можно найти и объяснение его роли как носителя силы плодородия. Так же, как нынешний шейх, Осирис чудотворит в своей гробнице и наполняется силами земли, из которых для египетского землевладельца наиболее важными были силы нильских вод, проистекающих из глубин праокеана. Равным образом и деятельность земного царя можно было сравнить с благословенной деятельностью половодья. По тем же причинам и его воцарение праздновалось как возрождение цикла первого

⁸⁸ Рур. 628–629; ср.: Рур. 1630–1631.

⁸⁹ Frazer J. G. Adonis, Attis, Osiris...

⁹⁰ Kees H. Götterglaube. S. 112 ff; ср.: Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930. § 79 ff; Gardiner A. H. (реп. на K. Sethe. Urgeschichte...) // JEA. 2. 1915. S. 121 ff.

появления солнца из первозданных вод⁹¹. Кроме того, для египтянина деятельность Осириса проявлялась не только в активизации нильского половодья. Осирис был связан и с животными божествами, которых египтяне наделяли, в соответствии с их природой, сверхъестественными силами. Это боги, живущие на земле; среди них и мемфисский Сокар, и даже крохотная тысяченожка Сена.

В Дельте по соседству с Бусирисом получил распространение туземный культ крокодила, так как могучий водный зверь воплощал мощь родной стихии. В связи с этим «Тексты пирамид» изображают прибытие царя в преисподнюю как всплывающего во время паводья крокодила-Себека (Сухоса), сына Нейт Саисской⁹²: «Царь Унас прибыл ныне из толщи вод. Он — Себек с зеленым виском, строгим ликом и высоким лбом. Он прибыл своими водными путями, что в краю древней реки великих вод, прибыл к местам блаженства с зелеными лугами, что находятся в Светлой стране. Он делает траву зеленой на обоих берегах Светлой страны». Крокодил здесь представлен таким же божеством плодородия, как и Осирис, и, подобно ему, Себек именуется «владыкой Нила» и господствует в Бусирисе⁹³.

Далее: в Дельте относительно рано засвидетельствована связь Осириса с различными культурами быков, прежде всего, «великим черным» в Атрибисе⁹⁴, чей эпитет «черный», хтонический, позаимствовал Осирис. В культе тысяченожки Сены особенно примечательна близость культового места в районе Старого Каира, к древней границе Нила, где, по египетским поверьям, находились истоки «нижнеегипетского Нила»; итак, даже эта скромняга

⁹¹ Grapow H. Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache. Leipzig, 1924. S. 62; Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients; Abschn. 1). S. 175 ff.

⁹² Рут. 507—508.

⁹³ Coffintexts IV, 4-5 (spell 268 = Sakk. TR Nr. 23); ср.: Kees H. Der Name des Suchosheiligtums von Illahun // ZÄS. 59. 1924. S. 155.

⁹⁴ Рут. 628b, 1658a; ср. выше: с. 228.

располагала милостью Нила, благодаря чему и в гераклеопольском номе был распространен культ Осириса⁹⁵.

В близлежащем Мемфисе то же самое коснулось Сокара, который играл большую роль, будучи не только владыкой некрополей, расположенных по соседству с местом его культа, но и богом плодородия, в честь которого в начале сезона всхода озимых справляли сельскохозяйственные праздники. В гимнах Нового Царства Сокар-Осирис почитается именно как *бог земли*⁹⁶, причем эта ипостась Осириса восходит еще к Старому Царству, ко времени составления «Текстов пирамид»⁹⁷. Теологи Мемфиса объявили культовые места Сокара гробницей Осириса⁹⁸, а другие говорили, что «возвышенные престолы» в том месте, где началось творение, принадлежат «владыке Зенент» так же, как и Птаху Мемфисскому⁹⁹. «Тексты саркофагов» Гераклеопольского периода вкладывают в уста мертвого в образе милосердного бога земли следующие слова¹⁰⁰: «Я — тот, кто принял к устам Осириса (т. е. кормил его) в день, когда его родила его мать, моей милостью проросли зерна на его подошвах». В случае необходимости то же самое можно было приписать и нильскому разливу, и *богу зерна Непри*, например, если не хотелось называть имя какого-нибудь определенного местного бога. Но при этом всегда выдвигается лишь одна сторона деятельности Осириса, и именно потому его нельзя определить ни как бога Нила (как полагал Брестед¹⁰¹), ни как бога зерна. И в той и в другой роли задачи его оказываются слишком

⁹⁵ Kees H. Götterglaube. S. 59 ff., 394, 403. Anm. 3.

⁹⁶ Erman A. Gebete eines ungerecht Verfolgten u. andere Ostraka aus d. Königsgräbern // ZÄS. 38. 1900. S. 30 = Kees H. Lesebuch. S. 14.

⁹⁷ Рут. 620с, 1256с; см. выше: с. 135.

⁹⁸ По Памятнику Мемфисской теологии: Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. S. 37.

⁹⁹ См. ниже: с. 300.

¹⁰⁰ Coffintexts IV, 139 (spell 318).

¹⁰¹ Breasted J. H. Development of religion and thought in ancient Egypt: lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary. New York, 1912. P. 18 sq.

ограниченными. Напротив, теологическая мысль египтянина решительно жаждала найти в Осирисе универсального бога. Это следует и из изречений «Текстов саркофагов», в которых говорится о превращении мертвого в упомянутого бога зерна Непри¹⁰². В нем одном нижеегипетское зерно было столь же «зрелым, как на ребрах Геба» и «наливным, как на ребрах Осириса», а умерший — «живым, тем, кто вышел из Осириса» благодаря Исиде, сотворившей благо для своего сына Хора и вскармливавшей его, родив — если следовать смыслу египетского сюжета, — от семени Осириса. Другой текст вносит в область ассоциаций ряд дополнительных созидательных сил: это Ху, персонификация изречения, которым прабог Атум сотворил мир, а также бог-художник Птах Мемфисский, отождествлявшийся с мемфисским же «владыкой Зенент», божеством — владыкой «возвышенных престолов», как именовался мемфисский первозданный холм, и, наконец, сам Осирис: «Я (тоже) Осирис. Я вышел из тебя (зерна). Я вошел в тебя, я налился в тебе, я созрел в тебе, я упал на тебя, я упал на мой бок, так что боги живут мною. Я живу как зерно, я расту как зерно, что приносят достопочтенные, меня покрывает Геб. Я буду жить, я не умру. Я — ячмень, я не умру».

В том же смысле можно понять и мифологическую основу, заложенную в древнемемфисском учении, согласно которой Мемфис, как столица государства, является «житницей бога» — ведь именно там, предполагалось, тело Осириса достали из воды и похоронили¹⁰³. Таким образом, обладание священным телом сулило плодородие. Срезанный же колос — воплощение Осириса, погубленного Сетхом¹⁰⁴. Здесь аллегория между судьбой умершего и обретшего новую жизнь через сына Осириса и природным циклом, от смерти к новому расцвету, толкуется так же, как в «Текстах пирамид», где повреждения телу Осириса сравниваются с фазами луны, причем

¹⁰² Coffintexts IV, 269 и 330 (Sakk. TR Nr. 24; Lacau. TR Nr. 58).

¹⁰³ Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. S. 72 ff.

¹⁰⁴ Ibid. S. 134 ff.

ответственность и за то и за другое несут те же враждебные силы, олицетворенные *Сетхом*¹⁰⁵. Так же, независимо от Осириса, в «Текстах саркофагов» Гераклеопольского периода от бога зерна Непри, «дышащего жизнью и после своей смерти», ждут, что он заберет к себе душу человека как нечто непреходящее, но покоящееся в земле, и вознесет на небо¹⁰⁶. Тем самым путь окольный, через Осириса, здесь оказывается ни к чему.

В целом тема утонувшего Осириса в «Текстах пирамид», по сравнению с рассказом о его убийстве Сетхом, более фрагментарна¹⁰⁷. Толкование его образа как «молодой воды» также ограничивается, в сущности, рядом специфических изречений, текстами, посвященными теме очищения и возливания, которые называют эту воду скорее «излиянием, что вышло из тебя», указывая, кроме того, что она берет начало в Элефантине, т. е. из Нила или из священного озера в городе Бехбет, культовом месте Исиды¹⁰⁸. Однако там, где мертвый царь в сходных выражениях описывает свою древнюю власть и происхождение¹⁰⁹: «Я бурный поток, я вышел, возникнув как вода», писец подразумевал иной древний образ — змеи Нехебкау, «со множеством извилин», гелиопольского божества, праздник которого, справлявшийся в первый день месяца тиби, знаменовал начало зимы и следовал непосредственно за праздником мемфисского бога Сокара (в 26 день месяца хойак)¹¹⁰. Любую возможность отыскать нечто связующее божества в их мире египтянин всегда воспринимал как

¹⁰⁵ *Sethe K.* Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. S. 209.

¹⁰⁶ *Coffintexts II*, 95, 100; ср.: *Otto E.* Die Anschauung vom Ba nach *Coffintexts Sp.* 99–104 // *Miscellanea Gregoriana*. [Citta del Vaticano], 1941. P. 153.

¹⁰⁷ *Pyr.* 615d, 766d.

¹⁰⁸ *Pyr.* 766, 788, 868 ff.; ср.: *Blackman A. M.* The significance of incense and libations in funerary and temple ritual // *ZÄS.* 50. 1912. P. 69 pass.

¹⁰⁹ *Pyr.* 1146.

¹¹⁰ *Kees H.* Götterglaube. S. 295, 318.

свидетельство правильности своего мышления. Верная опора осирической природной символики виделась в священных символах Осириса — необычайном столпе, священной *Джеде*, воздвижение которого торжественно праздновалось в Мемфисе в день предполагаемого погребения Осириса¹¹¹. Этот фетиш, чье «облачение» идола бога прекрасно демонстрирует нам изображение в храме Осириса в Абидосе¹¹², стал в Египте одним из самых распространенных амулетов. По свидетельству 155 главы «Книги мертвых» Нового Царства, он символизировал хребет Осириса. Если еще учесть, что столп *Джед* почитался в основном в Мемфисе, где уже со времен Старого Царства считался образом, связанным с Птахом, то едва ли можно сомневаться, что имена Бусири-са-Джеду и Мендеса-Джедет восходят к названию этого символа, подобно тому как имя города Иуну (Она, т. е. Гелиополя) — к имени столпа Иун.

В связи с этими толкованиями стоит обратить еще внимание на то, что действительно древние источники, упоминающие о *Джеде*, связаны не с Осирисом, а с Ра, вследствие чего при V династии его культ был включен в государственный культ солнца. В одном из изречений «Текстов пирамид» перекладины небесной лестницы, изготовленной богом Ра для своего сына, чтобы он мог подняться на небо¹¹³, называются как раз именем *Джед*. В другом изречении *Джед* рассматривается как одна из принадлежностей дневной ладьи бога солнца¹¹⁴, а в магическом заклинании говорится: «...вот стоят два столпа (*Джед*) Ра»¹¹⁵. Здесь же он отождествляется с двумя «птенцами», детьми-Очами Ра-Атума, Шу и Тефнут, интерпретируя тем самым понятие божественной четы как смешанной. Та же взаимосвязь выражена в комментариях к 17 главе «Книги мертвых», правда, там ее пытаются истолковать в осирическом духе, с целью дать объяснение форме, в которой

¹¹¹ *Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysteryspielen. S. 155 ff.*

¹¹² Kees H. Götterglaube. Taf. II, a.

¹¹³ Рур. 389b.

¹¹⁴ Рур. 1255 = Coffintexts I, 303.

¹¹⁵ Coffintexts V, spell 417.

Осирис и Ра встречаются в Мендесе (Джедет) как две «души». В результате истолкование их как «двух птенцов» опять указывает на чету Шу и Тefнут, в том смысле, что душа Ра (как Шу) «обнимает» душу Осириса, которая занимает место (женского) Ока — луны. И действительно, в позднейшей теологии мы встречаем богиню, именуемую Джедет, столп, воспринимаемый как женское божество, символ Луны, т. е. так вместе с одним из Хоровых божеств называли богиню Тefнут¹¹⁶.

Но ничто не подчеркивает вторичность такого рода теологических спекуляций больше, чем свидетельство, что в тинитском ритуале коронации столп Джед, подлежащий свержению, устанавливается как символ обезглавленного бога Сетха, убийцы Осириса!¹¹⁷ Надо отдать должное представителям молодой мемфисской монархии, при которой ритуал свержения и возведения столпа должен был означать конец старого и начало нового правления. Мифы интерпретируют это в связи со смертью Осириса и началом владычества Хора, а поверженный столп, таким образом, символизировал Сетха, т. е. смерть Осириса. Возведение столпа Джед устраивалось, как уже говорилось, в Мемфисе, в последний день месяца хойак, накануне празднования нового года божественного царствования (первого дня месяца тиб)¹¹⁸. Сцены, сохранившиеся в гробнице фиванского вельможи Хериуфа (время XVIII династии), свидетельствуют, что ритуальная победа над врагами непосредственно предшествовала восхождению на престол; здесь за основу были приняты обычаи нижнеегипетского царства в Буте, впоследствии перенесенные в Мемфис при содействии царства Западной Дельты уже как составная часть ритуала бутического (осирического) погребения. Возведение столпа, гарантирующего защиту, символизировало при этом еще и

¹¹⁶ Junker H. Die Onurislegende. Wien, 1917. S. 105 ff.

¹¹⁷ Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. S. 153 ff.

¹¹⁸ Sethe K. Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. Leipzig, 1905. S. 134 ff. О первом дне месяца тиб как празднике богини Нехебкау см. выше: с. 233.

прочность монархии, в подтверждение чему можно привести параллельные данные о других культовых памятниках — например, установка двух змеиных камней у врат святилища или дворца, обелисков или столпов-Иуну в Гелиополе, процесс возведения которого перед лицом бога этого города Ра-Хорахти, или Агума, изображен, в частности, в Эдфуском храме и выглядит как возведение и освящение характерной часовни бога Мина перед самим богом¹¹⁹. Эти церемонии также обуславливались природной символикой, поэтому установка двух змеиных камней, например, была связана с восхождением прабога из первозданных вод в виде змеи¹²⁰, возведение двух обелисков или двух столпов-Иуну — с небесными Очами Шу и Тefнут, и т. п.

Несмотря на все космические ассоциации, изначальный Осирис, именно как мертвый царь, а не бог растительного мира, вполне узнаваем. Особенно показателен в этом отношении тот факт, что в древнейшей версии «Текстов пирамид», сохранившейся в пирамиде Унаса, во всем жертвенном ритуале обозначение «Осирис» механически перенесено в самое начало изречений, хотя речь идет именно о царе. В записях жертвенного ритуала использовался и мифологический эвфемизм «Око Хора», которое Хор даровал своему отцу Осирису. Здесь Осирис выступает лишь как «умерший царь», которому его сын, «живой Хор», приносит заупокойные жертвы. Такая божественная генеалогия подходила, конечно, только для царского культа, но никак не для обычных смертных. С другой стороны, примечательно, что обращение «Осирис (царь) NN» следует непосредственно за записью архаической молитвы, в которой сын обращается к отцу в его гробнице со словами «отец мой». Так, по данным «Текстов пирамид» можно заметить, что осирические элементы закреплены преимущественно

¹¹⁹ *Rochemonteix M. de. Le temple d'Edfou. Publ. in extenso d'après les estampages & les copies par Émile Chassinat. Paris, 1897—1928. V. 2. Tab. 40 i-j. Text II. P. 88, 91, 94; ср.: Kees H. Götterglaube. S. 86, 96 ff., 270, 295.*

¹²⁰ *Kees H. Die Schlangensteine und ihre Beziehungen zu den Reichsheiligtümern // ZÄS. 57. 1922. S. 133.*

в текстах, где речь идет о семейном культе в гробнице отца, где сын уверяет его: «ведь я твой сын, твой наследник». Они относились к древнейшему слою источников, включенных впоследствии в корпус заупокойных текстов, наряду с другой, синхронной им группой изречений, содержащих заклинания о собирании конечностей воедино, что применялись еще в ходе простейшего ритуала погребения в песчаной могиле. В них действует и мотив тоски по умершему отцу, который можно найти у всех народов: «Твой сын стоит на твоём почетном месте, на него возложены твои обязанности. Он делает то, что когда-то старался делать и ты, будучи правителем живых. По приказу Ра, великого бога, он поставляет ячмень и эммер и дарит все это тебе»¹²¹.

Эти идеи звучат в заупокойных молитвах всех сословий. Ведь официальное название титула одного из верховных жрецов в осирическом ритуале гласит: «возлюбленный сын» (или «любящий сын»?). Это подчеркивает роль Хора, собравшего и скрепившего кости Осириса¹²², хотя, по преданию, это делает его жена, чародейка Исида, выступая в роли богини неба Нут, накрывшей тело мертвого царя и заботившейся о защите телесных членов. И то и другое — версии общей идеи, просто в разных циклах мифов им находили различное применение.

К повседневной сфере восходит и сюжет осирических представлений, в котором Исида и Нефтида поутру, на восходе солнца, пробуждают ото сна мертвого царя жизнеутверждающими песнями — впрочем, сторонник теории природно-мистической сущности Осириса может заглянуть и глубже. Уже Эрман, а впоследствии Брестед, занимавшийся мифологическим сюжетом более обстоятельно, подчеркивали, что в нем отражены стороны человеческого восприятия образа Осириса, указывая при этом, что в процессе эволюции божественных прообразов Осириса и Хора именно культ заложил основы для дальнейшего распространения осирических представлений.

В отличие от уже отмеченной ориентации осирических сюжетов на обычаи семейного культа в гробнице, идея возрождения

¹²¹ Рут. 760—761.

¹²² Рут. 635.

собственными силами, как свойство, заложенное от природы, едва ли нашла применение на практике прежде, чем полностью завершился процесс синкретизации образа Осириса. Ведь, помимо прочего, эту идею нельзя было привести в соответствие и с основной концепцией образа Исиды, которая совершила чудо рождения ребенка своими силами, без мужского вмешательства! Несмотря на всю торжественность, сопровождающую культ Осириса, хотя мы осведомлены о его подробностях по источникам периода расцвета теологической мысли, главной остается мысль о воцарении сына Осириса, т. е. царя-Хора, непосредственно за днем смерти и погребения его отца, подобно тому как солнце, согласно законам природы, восходит утром следующего дня. Таким образом, Осирис не возрождается сам собой, а *обновляется в собственном сыне*.

«О как счастливы обе земли! Устранено зло и кончились несчастья. Страна осчастливлена приходом своего владыки. Правда обратилась к своему владыке, а несправедливость отвержена. Радуйся, Уннефер*! Сын Исиды принял корону, в зале Геба ему передана должность его отца...». Так завершается великая песнь времен XVIII династии. При всей осторожности, необходимой при обращении к ранним свидетельствам, связывающим Осириса с природной символикой, нельзя отрицать факта, что в гимнах в честь Осириса вплоть до Нового Царства об этом нет и речи¹²³. Эти характеристики, чрезвычайно изысканные местами, но трудно понимаемые вследствие метафорической структуры, рождались, скорее всего, в головах высшего жречества. Они то и дело мерцают в виде таинственных намеков, но от народных верований все еще весьма далеки.

Миф об Осирисе строился на основе царской Хоровой идеологии уже в период исторически сложившегося государства и уже существующего ритуала мертвого бога-царя, иначе говоря, миф отражал жизнь человеческого общества. И потому по «Текстам пирамид» мы знаем Осириса как божество в человеческом образе,

* Источник нашего имени Онуфрий. — *Ред.*

¹²³ На то же указывает и А. Х. Гардинер в своей весьма информативной рецензии на книгу Фрэзера. (JEA. 2. 1915. С. 122).

весьма далекое в своей божественности от древних богов-животных: «...в твоём имени бог»¹²⁴. Семейное право и семейный культ определили и место Осириса в мемфисско-гелиопольской системе. Только в этой форме его образ мог быть задействован в заупокойном культе бога-царя. Так же, как царь-Хор, «наследник Геба», обязан выполнять свои обязанности правителя, умерший царь-Осирис требует этого в мире загробном. И потому Гелиопольская система восприняла Осириса как перворожденного сына Геба и Нут и отдавала ему среди пяти дней эпагомен, дней рождения великих богов, день первый. «Поставь себя во главе богов, как старший сын, как наследник, а именно, на троне Геба» — говорится в «Текстах пирамид»¹²⁵, и победа Осириса генеалогически обоснована¹²⁶: «Он (Тот) позволил, чтобы ты смягчил сердце Сетха, ты величественнее (древнее), чем он, ты вышел перед ним, твоя рука перед ним, Геб увидел твою сущность, и он поставил тебя на (достоинное) место». Теми же словами боги обеих эннеад приветствуют его появление на небе¹²⁷: «Вот идет один из наших братьев. — Вот идет к нам один из нас. — Старший сын своего отца идет к нам, — перворожденный своей матери!».

Царскую догматику исторического периода необходимо учитывать, вероятно, и в случае эпагомен: во второй день, т. е. прежде Сетха, брата Осириса, родился Хароерис, который в ранних текстах прозрачно именуется «старшим Хором»¹²⁸, что должно было подчеркивать его право первородства перед Сетхом. Кроме того, в ряде текстов «старший Хор» показан как супруг Исиды и отец детей Хора¹²⁹. Этого бога, игравшего, в частности, немаловажную роль в летопольском учении в качестве бога неба и всего мира, нельзя было обойти стороной. Его, как «сына Осириса», не могли исключить из числа великих богов в угоду осирической

¹²⁴ Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 98 ff. (к Руг. 25, 590b, 630c).

¹²⁵ Руг. 1538; ср. Руг. 1992.

¹²⁶ Руг. 576.

¹²⁷ Руг. 1696—1699.

¹²⁸ Хор семсу (*Hr šmsw*).

¹²⁹ См. выше: с. 218.

религии, как это случилось в системе гелиопольской эннеады. Систематизированная теология вынуждена была отделить «старшего Хора (Хароериса) от «Хора, сына Исиды» (Харсиесе), несмотря на то, что оба носили черты молодого бога, образа, восходящего к эпохе архаики. Тем самым Хор, сын мертвого Осириса, стал соперником Хора как ипостаси бога солнца в государственном культе времен расцвета Старого Царства.

Для верной оценки исторической ситуации следует обратить внимание, что праздники и ритуалы, составлявшие основу царского церемониала (явно древние как по языку, так и по содержанию), широко используют сюжеты осирической мифологии для формирования своей собственной, тогда как влияние культа солнца полностью отсутствует¹³⁰. Отсюда можно заключить, что ко времени формирования этих текстов (полностью или частично) гелиопольский культ Ра еще не оказывал на царскую идеологию особого влияния. Местом, где перерабатывалась эта осирическая мифологическая традиция, предположительно Мемфис, а не Гелиополь¹³¹. К тому же можно констатировать, что речи богов из «Текстов пирамид», имеющие сильный уклон в сторону осирической религии, насыщены архаической лексикой, а именно: местоименная форма представлена в нижеегипетском произношении, в эпоху Старого Царства практически вышедшем из употребления. Эти цитаты также восходят к временам, когда солнечное учение еще не возвысилось до статуса государственного культа и в то же время уже были открыты возможности для нижеегипетского влияния. Все это снова говорит о периоде меж перенесением царской резиденции в Мемфис и до начала IV династии. Внедрение в эту сферу цикла представлений об Осирисе и его мифологии состоялось при тех же условиях, что и «введение» культа Ра при V династии, т. е. как *итоговый* момент долгого развития, сразу завоевав положение оп-

¹³⁰ Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen; ср.: Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. S. 55, 125 ff.

¹³¹ Ibid. S. 57, 62: «Гермопольская теология... адаптировала мемфисский миф об Осирисе уже когда он полностью сформировался».

ределенной культовой сферы царской догматики, которую желали подключить к уже сформировавшейся и действующей системе. Тем более, что к тому времени он уже получил широкую известность. Ко времени фиксации данной редакции «Текстов пирамид» — скорее всего, в правление Пиопи I — Осирис, почитавшийся как бог мертвых в Саккаре и Асьюте, получил признание и в Абидосе. Почти в то же время «Осирис, что во главе Бусириса», появляется и в гробничных формулах мемфисских частных гробниц.

Итак, цикл сказаний об Осирисе был признан в Дельте, а затем в Мемфисе включен в систему царской идеологии, и с той поры его ритуал приобрел господствующее положение. Потому и гелиопольское учение не могло пройти мимо него. Восприятие мертвого царя как Осириса, конечно, стало промежуточным звеном между «сыном Ра» и его божественным отцом, к которому после смерти он возвращается на небо. Образы двух предков царя, Геба и Нут, земли и неба, сохраняют свою дуалистическую природу, сначала как некие создания, стоящие в начале генеалогической линии после Шу и Тefнута, а затем выступая в своей главной роли — древнейших божеств, от которых произошел некогда и сам владыка неба. Нам это может показаться противоречием, но оно проясняется в слиянии различных мифологических построений и совершенно не чуждо египетскому синкретизму.

В царских заупокойных текстах того времени Осирис, естественно, подчиняется Ра, так как занимает место мертвого царя, «сына Ра». Таким образом, «Осирис», живой и могущественный, восходит в преисподней на вечный трон богов, трон Атума и Геба. Иногда чувство превосходства гелиопольского учения возрастало настолько, что, как мы могли заметить, даже обходило стороной судьбу Осириса. Ра, бог этого мира, живущий на небесах, должен разбудить мертвого Осириса, ставшего богом природы, подобно тому, как бог солнца, преодолев ночной мрак, будит ото сна людей. Поэтому с течением времени это получило признание как бесспорное свидетельство возрождения к жизни и возвращения молодости: «Я живу после смерти — так же, как Ра живет вечно»¹³².

¹³² Coffintexts II, spell 153 (Tb. Kap. 3).

Не забывали и примитивные представления: как некогда сын, желавший принести отцу жертвенный дар, вызывал того из гробницы заклинанием; для этого читалось¹³³: «Голова того великого, что упал на свой бок¹³⁴, обессилев в Недит, будет восстановлена Ра, он отвергает сон, он ненавидит усталость. Плоть этого NN, не отдавай себя гниению, не издавай зловоние, твой запах да не будет дурным!». Или в древней утренней песне-гимне умершего приветствуют: «Проснись в мире, Осирис проснулся в мире; тот, что в Недит, проснулся в мире!»¹³⁵; а по аналогии с восходом солнца: «Проснись в мире, Ра проснулся в мире!»¹³⁶.

Здесь мы, скорее всего, имеем дело с противостоянием двух религиозных сфер, которое едва ли можно было преодолеть в итоге многовекового развития. В осирическом учении упор делается не столько на гарантию вечной жизни ввиду божественного происхождения, что сулит «сыну солнца» гелиопольское учение, но более широко: на обещание продолжения жизни после смерти по аналогии с судьбой самого бога. В одном из наиболее ранних изречений «Текстов пирамид», касающихся образа Осириса, это выражено такими словами¹³⁷: «Пока живет Осирис, живешь и ты, пока он не умирает, не умираешь и ты, пока он не погибнет, не погибнешь и ты». Тем самым царь в гробнице, став богом мертвых, мог наконец уравниваться, а то и превзойти в чине далекого от мира бога солнца.

Однако в сфере царской идеологии, решающей для формирования заупокойных представлений, Ра и Осирис обрели единящую их для дальнейшего развития точку: *у двух богов был один и тот же сын — Хор*, а именно «живой Хор» на троне фараонов. Теперь можно было сказать: «я твоё семя, Осирис» и «я твоё семя, Ра»¹³⁸. Царь-Хор имел на это полное право.

Оттого осирическая концепция развивалась тем же путем, что и концепция о царе как сыне Ра. Так как наследник Ра в загробном мире заступал на место своего отца и непосредственно с ним

¹³³ Рут. 721–722; впоследствии: Coffintexts I, 292 (spell 69).

¹³⁴ Т. е. умер.

¹³⁵ Рут. 1502.

¹³⁷ Рут. Изр. 219.

¹³⁶ Рут. 1518.

¹³⁸ Рут. 1505, 1508 (от 1-го лица).

отождествлялся, Осирис становится достойным заместителем Ра как бога неба. Подробности его господства на земле, описанные в мифологии, это право подтверждали. Как только Осирис как мертвый царь достигает Неба, он должен считаться «владыкой Неба». В связи с этим Унаса, Пиопи и других царей, как особых «Осирисов», отличают от Осириса вообще, владыки преисподней: «Точи свой нож, Тот, острорежущий, отсекающий головы и вырезающий сердца, чтобы отсечь им головы и вырезать сердца тем, кто противостоит Пиопи, когда он идет к тебе, Осирис, и кто ему хочет помешать, когда он идет к тебе, Осирис. Пиопи пришел к тебе, о владыка неба¹³⁹, Пиопи пришел к тебе, Осирис, чтобы очистить твое лицо и облачить тебя в божественные одежды»¹⁴⁰. И сразу же вслед за этим следует вторая часть, в которой культовая роль возглашающего царя переносится уже на Хора, который служит Осирису, исполняя ритуальные процедуры.

Во многих изречениях обозначение «Осирис» не имеет вообще никакого отношения к преданиям осирического цикла, а передает мифическое имя мертвого царя, которому и были адресованы данные заупокойные тексты. Так, небесное путешествие приписывается Осирису: «Небо хмурится и трясется земля в страхе перед тобой, Осирис, когда ты совершаешь восхождение... Ведь он совершает восхождение, ведь он поднимается на небо среди своих братьев, богов»¹⁴¹; или в сходном тексте, которым мы располагаем еще в древней редакции, не проникнутой осирическим духом, говорится: «Как радостно видеть тебя, говорит она, говорит Нефтида своему отцу, Осирису-Пиопи, когда он восходит на небо среди звезд, бессмертных»¹⁴². Но кроме того, во время путешествия по преисподней Осирису предстоит встретиться с теми же опасностями, что подстерегают и сына Атума, и точно так же всё подчиняется порядку, который переносила туда человеческая фантазия.

¹³⁹ В более древней версии текста следует читать: «я пришел к тебе, о мой владыка».

¹⁴⁰ Рут. 962–964.

¹⁴¹ Рут. 549–550.

¹⁴² Рут. 939; ср.: Рут. 476.

Утверждение места Осириса в генеалогии богов как сына Нут, помимо прочего, способствует приближению его образа к богу солнца как владыке неба. Уже на саркофаге царя Тети, на восточной стороне, Нут дарует власть над страной света своему сыну Осирису под именем Харахте, т. е., по гелиопольскому варианту, как солнечному богу утра, а на западной — как Хору Дата, т. е. как владыке ночного звездного неба или преисподней¹⁴³. Чуть позднее, при царе Меренра, «Хор, владыка Дата» в образе мертвого Хора-царя превратился уже в «Осириса, владыку Дата»¹⁴⁴. Поэтому совершенно естественно, что в изречениях, где мертвый царь выступает наследником Геба и первенцем Нут, ему присвоены черты Осириса. Крупницы осирической традиции видны всюду, где пересекаются эти две линии взаимосвязи. Они проступают даже в тех царских текстах, что возникли на почве, изначально чуждой осирической религии, причем по причинам, менее всего связанным с ролью самого Осириса. Добро стран-данников воспринято его образом уже в эпоху Старого Царства. В конце концов и все сказание о триумфе Осириса над Сетхом перешло из иноземных преданий, как и имена участвующих в нем богов: Хора, его сына, мстящего за отца, Сетха, его врага Тота, вместе с детьми Хора принимающего его сторону и уничтожающего Сетха и его воинство. Все вместе слышится эхом мифа о борьбе Хора и Сетха, тем более, когда мы узнаем к тому же о суде Осириса пред лицом Геба из гелиопольского царственного дома, где его судьба решается в пользу первородства перед Сетхом¹⁴⁵. Когда в записях ритуалов мы читаем о наказании Сетха, о том, что он был повержен в присутствии Осириса и осужден на вечные муки¹⁴⁶, это означает, видимо, мифологизацию царского трона, символизируемую в изображениях поверженными народами, громадами связанных врагов или, ранее, кораблем, перевозящим царскую часовню и саркофаг. Сетх обязан держать на воде плывущего Осириса —

¹⁴³ Рут. 4—5, см. выше: с. 199—100.

¹⁴⁴ Рут. 8d; см. выше: с. 223.

¹⁴⁵ Рут. 576, 1219, 1689.

¹⁴⁶ Рут. 581, 588.

достойное возмездие за потопление бога! Прочитываются здесь и космические связи: так, есть мотив небесной лестницы, о которой Сетх, вероятно, как древний бог бури и непогоды, должен заботиться.

Величайшая услуга Хора, оказанная им, по «Текстам пирамид», Осирису, — дар тому собственного глаза, Ока Хора. Эта ассоциация проходит через весь жертвенный ритуал. Само понятие заимствовано из сказаний о войнах соколиного бога Хора, в которых он должен был отвоевать глаз у своего противника Сетха. С Осирисом это могло быть связано только мотивом обоюдного противостояния¹⁴⁷. В царской идеологии аналогичную роль играло небесное Око, охранитель царя, также именуемое Оком Хора, которое соответствовало урею на царской диадеме, также с ориентацией на образ Осириса: «Твоя тень (=защита) над тобой, Осирис, твое головное украшение (=урей) отражает Сетха, добрая дева, творящая благое этому просветленному из места Газелей»¹⁴⁸.

Таким образом Осириса всячески стремились уравнивать с владыкой небесного потустороннего мира. Это превращение произошло отчасти внезапно: небесные перевозки и ладьи бога солнца становятся принадлежностью Осириса, старый перевозчик через небесный океан — «Назад смотрящий» — объявляется «привратником Осириса»¹⁴⁹, а в некоторых изречениях Осирис просто-напросто вытесняет «Хора Небосклонного»¹⁵⁰, одного из четырех солярных Хоров, т. е. собственно гелиопольского бога утреннего солнца — вероятно, так же, как на саркофаге Тети Осирис — сын Нут, владыка горизонта на востоке и Дата одновременно, т. е. владыка Вселенной. Не удивительно, что начинают стираться границы между представлениями о царственном усопшем как Осирисе, наследнике Геба и наследнике Осириса, Хора осирических преданий.

¹⁴⁷ Kees H. Götterglaube. S. 239 ff.

¹⁴⁸ Руг. 1487.

¹⁴⁹ Руг. 1201.

¹⁵⁰ Руг. Изр. 479.

Точь-в-точь как звездный сонм, отражение просветленных мертвых, суть верноподданные бога солнца или царя на его месте, они же, звезды, составляют свиту царя Осириса. «Тети плывет по небу по направлению к Тростниковым полям, Тети желает отдыхать в Тростниковых полях среди Вечных (звезд), в окружении свиты Осириса»¹⁵¹. В отдельных случаях почти невозможно понять, насколько важно здесь для Осириса его тождество с царем, или бог Осирис — как таковой — царь. Как повелителя неба и звезд ясно трактуют его уже гимны позднего времени.

В этой путанице не разобраться, следуя только источникам Старого Царства, долгое время подверженным настойчивому влиянию позднейшей религиозной литературы, хотя постепенно хтонические черты Осириса, подчеркивающие его связь с природной символикой, приобретали все большую важность, а значимость солнечного учения и небесного загробного мира заметно бледнела.

Во всяком случае Осирис так никогда и не стал богом солнца; мыслительный полет «Текстов пирамид», впрочем, создал для этого все предпосылки, но последнее слово так и не было сказано. Остался лишь идеальный образ, когда, например, в храме в Дендере как символы Осириса почитаются две ладьи бога солнца¹⁵², а в эпоху Позднего Царства брат и сестра, Осирис и Исида, уподоблены солнцу и луне, как когда-то Шу и Тефнут¹⁵³. Этому способствовало, прежде всего, представление о луне как владыке ночи, воспринятое символическим кругом Осириса.

Поэтому и последние по времени слои «Текстов пирамид» дают в наше распоряжение не очень много нового: существенным остается проникновение сюда вместе с Осирисом множества новых имен и ассоциаций, бесчисленные эпитеты, через которые он призывается. Большое значение приобретают и его культовые элементы.

¹⁵¹ Рут. 749.

¹⁵² Mariette Aug. Dendérah: description générale du grand temple de cette ville. Paris, 1873. V. 4. Tab. 64.

¹⁵³ Diod. I, 11.

Теперь сошествие в преисподнюю, в царство Осириса, стало ассоциироваться с путешествием в Абидос, причем лишь с целью соединить с ним представления о небесном загробном мире и о путешествии по звездному небу: «Ты двигаешься к каналу и плывешь вверх по течению в Тинитский ном, ты проплываешь Абидос в этом своем облике просветленного, который тебе изволили даровать боги. Тебе подготовлена площадка для схождения в Дат, в место, где пребывает Орион, а бык неба берет тебя за руку»¹⁵⁴. Здесь речь идет уже о паломничестве в Абидос, приобретший отныне большую известность и как верхнеегипетский культовый центр вступивший в соперничество с Бусирисом. Между тем, в частных гробницах Старого Царства мы еще не находим свидетельств о путешествии умерших к Осирису — как в Бусирис, вниз по течению, так и вверх по течению, в Абидос¹⁵⁵. Лишь несколько позже, на волне перемен, происшедших в Гераклеопольский период, это становится для доверчивого народа великой исцеляющей идеей. Однако важные предпосылки для ее развития можно найти и раньше: так, в мастабе начальника жрецов матери царя, писца сокровищницы Ахтихотепа, в некрополе Хефрена в Гизе, за перечислением важных праздничных дней, когда приносились жертвы, следует молитва о том, «чтобы ему были пожалованы жертвоприношения и прочие хорошие вещи в некрополе и (прежде всего) в Бусирисе, Абидосе и в припирамидном поселении Хефрена»¹⁵⁶. Здесь два знаменитых города, посвященных Осирису, уже равнозначны в заупокойной службе семейному некрополю с его жертвенниками.

¹⁵⁴ Рут. 1716—1717.

¹⁵⁵ Приведенный по этому поводу пример в кн. (Klebs L. Die Reliefs des Alten Reiches (2980—2475 v. Chr.): Material zur ägyptischen Kulturgeschichte. Heidelberg, 1915. S. 105), взятый из гробницы Ахтихотепа (конец V династии), так называемой «Луврской мастабы», согласно описанию Бенедит, базируется на неверном понимании.

¹⁵⁶ Selim Hassan. Excavations at Giza. Vol. 1. Oxford, 1932. P. 77, Рис. 136 (вероятно, время VI династии).

Победа Осириса как бога-владыки мертвых, тем самым объявленная, означала сохранность старых обычаев при погребении, изготовлении мумии, заупокойной службе и отправлении семейных культов. В противном случае гелиопольская концепция загробного царства в логической переработке Солнечного учения со временем была бы забыта, как ненужная или вовсе вредная для умершего. В связи с этим можно сказать, что и предпосылки борьбы Аменхотепа IV за торжество представлений о загробном мире в духе его солнечного учения уходят далеко в глубь веков.

Кто знает, насколько искренно скромный жрец, живший за счет средств от семейного культа в гробнице, воспринимал учение о небесном бытии по сути? Ему все-таки были ближе местные боги-покровители мертвых, такие, как Анубис, Хентииментиу и Сокар, и незатейливые надежды на благополучие умершего в гробнице некрополя. Вера в Осириса всему этому противодействовала, так как довела себе в поиске пути в страну Запада, куда можно было войти через темноты гробниц, по гробничному коридору, туда, под землю, где протекала непостижимая духовная жизнь обитателей, «тех, чьи места сокрыты».

Тем самым, если осирические верования ввиду своей роли в заупокойном культе и могли рассчитывать на всеобщность, мы все же не вправе забывать, что отождествлению умершего с Осирисом было предпослано подспудно уже существующее: культ покойного царя. В заупокойных формулах частных гробниц того времени влияние осирических представлений почти не ощущается. Напротив, к концу VI династии концепция небесного загробного мира как будто укрепляется в «Текстах пирамид». Но впечатление обманчиво, и, вероятно, ближе к истине такая оценка осирических верований: они помогли сохранить древние представления о Западе, о богах мертвых, Анубисе и Хентииментиу, но устранили односторонность их приноравливания к одному лишь царскому, по «Текстам пирамид», загробному миру.

При этом стоит отметить, что и в резиденции, и в провинции (в Верхнем Египте) осирические верования воспринимались в той форме, в которой они были зафиксированы в «Текстах пирамид», т. е. с преобладанием гелиопольско-мемфисских культовых эле-

ментов. Поэтому даже культы некоторых местных богов, вроде мемфисского Сокара и Сокара-владыки Зенент, Анубиса, владыки Туры и Гизы, приобрели новое значение и признание. Вероятно, не случайно мы видим в гробницах мемфисских верховных жрецов отчетливое сопоставление Осириса как «великого бога», доверителя мертвых на Западе, с образом гелиопольского небесного бога: «Жертва, которую дает царь, жертва, которую дает Осирис, великий бог, владыка справедливости, чтобы он достиг преклонного возраста на своем месте как почтенный у Птаха и затем был погребен в пустыне прекраснейшего Запада»¹⁵⁷. Это свидетельство тем примечательней, что представители высших жреческих чинов уже близки были ко времени расцвета культа Ра в Гелиополе.

Благодаря этой связи с издревле почитавшимися местными божествами культ Осириса в Мемфисе и окрестностях приобрел большую популярность, способствовавшую его дальнейшему развитию, хотя собственные святыни Осириса так и не появились и не сложилось жречество его культа.

В текстах пирамиды Пиопи звучит победительным возгласом следующее: «Ты свободен, о Пиопи, от ненужного изречения в тот прекрасный день возвращения. „Сетх виновен, Осирис прав!“, (возглашают) уста богов в этот прекрасный день восхождения на горную вершину»¹⁵⁸. Так возникает новая формула счастья, сулившая усопшему благополучный путь в загробное царство.

¹⁵⁷ Mariette Aug. Les Mastabas de l'Ancien Empire. P. 130 (C9), 375 (E1), 377 (E2); два последних примера относятся ко времени правления Тети (нач. VI династии). В Рут. 2000a-b (Нейт) под «великим богом» также следует подразумевать Осириса.

¹⁵⁸ Рут. 1555–1556.

IX. ГЕРАКЛЕОПОЛЬСКИЙ ПЕРИОД

1. Приметы времени

Конец VI династии, означающий одновременно конец эпохи Старого Царства, ознаменован быстрым распадом страны. Ее раздирают внутренние смуты, а цари уже не могут препятствовать самовластью удельных князей. Тенденции к упадку царской власти обозначились уже с конца IV династии, Благочестивые цари V династии практиковали щедрые пожертвования храмам, особенно святилищам солнца, и огромных раздач земельных наделов родственникам и придворным. На них и лежит большая часть вины за падение центральной власти. Нуждаясь в средствах для обеспечения своих культовых комплексов, цари обложили налоговым гнетом всю страну. Прибегали и к помощи магии. Теперь к стремлению обеспечить вечную жизнь путем возведения монументальных пирамид добавилось и записывание ритуалов «просветления» на их стенах; пирамиды в некрополе, не столь грандиозные по размеру, наполнились текстами с чрезмерных претензиями на божественность. Ибо время величественных заупокойных храмов, пирамид, подтверждение значительности которых не нуждалось в надписях, ушло. После крушения мемфисской VI династии роль царя снизилась до уровня первого среди равных. Царских памятников от той эпохи почти не сохранилось. Поэтому нам придется оперировать данными заупокойных памятников нецарственных персон, откуда можно почерпнуть кое-какие сведения.

Главными источниками по религии первого Переходного периода являются «Тексты саркофагов». Они характеризуются тремя важными факторами: употребление царских «Текстов пирамид» для всех умерших, принадлежавших к новой знати; присвоение частным лицом царских инсигний: корон, скипетра, посоха, украшений и бесчисленных амулетов, с которыми царя отправляли в последний путь (все это должно было смягчить недостаточность реальной силы); наконец, новое направление в литературе — магические заклинания, насыщенные еще более ярко выраженными ассоциациями, чем в заупокойных текстах эпохи пирамид.

Упадок догматики хорошо заметен в различии «Текстов пирамид» со сборниками изречений; мы называем их «Тексты саркофагов» и «Книга мертвых». Раньше египтяне старались придать словам характер учения, и мы видим теологические умозрения, исследование которых увлекает до чрезвычайности. Теперь же компилятивный труд ведется не так тщательно — важнее количество, а не содержание изречений. Приходит время, когда для отдельных разделов понадобилось подбирать заглавие, разъяснение: чем именно полезно их содержание, так как в сумбуре представлений никто не смог бы создать для себя целостную картину. Характерна для эпохи неопределенность и алчное *желание иметь*, неважно — для чего это сгодится. Как следствие: аристократизму учения эпохи пирамид это время противопоставляет лишь вульгарные ужимки.

Для историка такое положение дел оказывается не без пользы. Ведь благодаря ему мы обретаем изрядных багаж религиозной традиции: тексты — возможно, даже ровесники «Текстам пирамид», магические заклинания, молитвы, гимны, фрагменты ритуала, сказания о богах из древних сводов и, прежде всего тексты, что занимаются единичными божественными таинствами, те, что мог читать, наверное, лишь посвященный, желающий уединения с богом, и чем более глубоко оно оказывалось, тем таинственнее сила «знатока». Сюда же относится и пласт провинциальной традиции, представления, которые донныне официальное учение резиденции обходило стороной, из тех смежных сфер религиозной жизни, что зачастую дают нам возможность понять египтян даже лучше, чем «Тексты пирамид».

Оценить ход этого процесса довольно сложно. Так как царские памятники того периода до нас не дошли, датированные документы также отсутствуют, то общую его протяженность, вплоть до победы фиванцев при царе XI династии Ментухотепе, можно определить весьма ориентировочно — в 150 лет¹. Это подтверждается и археологическими находками, и фактами религиозной истории. Основные источники найдены при раскопках гробниц как в окрестностях Мемфиса, так и в Среднем Египте, значительно услившемся при царях IX—X (Гераклеопольской) династии.

Здесь есть и неблагоприятные для нас обстоятельства. Хотя в гробницах некрополей важнейших номов, таких, как Саккара (Мемфис), Асьют (13 верхнеегипетский ном) и Рифе (11 верхнеегипетский ном), Бени-Хасана (16 верхнеегипетский ном), Эль-Берше (15 верхнеегипетский ном), Меира (14 верхнеегипетский ном), и фиванского региона сохранилось достаточное количество «Текстов саркофагов», чтобы на этой базе составить общее впечатление о заупокойных представлениях того времени, хронология их развития представляет сложности. Некоторые важнейшие некрополи, например в Асьюте, одном из важнейших опорных пунктов власти гераклеопольских царей, а также в Кусийа близ Меира уже разорены в результате безграмотных раскопок, сведения о других, таких как Эль-Берше или Бени-Хасан, опубликованы лишь частично, так что исследования местной истории, хронологии некрополей и социальной градации по данным погребений ставятся по ряду факторов невозможными.

Также невозможно проследить стадии составления текста, поскольку мы имеем дело с копиями древних рукописей, протографы которых не сохранились. Более того: на одном и том же саркофаге можно встретить тексты различного происхождения и разного возраста. Вследствие этого приходится выяснять вопрос не о том, к саркофагу какого периода, Гераклеопольского или уже XII династии, восходит то или иное изречение из «Текстов саркофагов»

¹ Stock H. Die erste Zwischenzeit Ägyptens. Untergang der Pyramidenzeit, Zwischenreiche von Abydos und Herakleopolis, Aufstieg Thebens. Roma, 1949.

или какая-либо глава «Книги Мертвых», а о согласовании разных частей текста путем выборки. Помимо прочего, следует всегда обращать внимание на те источники, откуда взят данный материал, если они носят отпечаток местных влияний.

Итак, чтобы оценить значение Гераклеопольского периода, необходимо установить религиозные основы жизни в начальный период или, лучше, в период подъема среднеегипетской провинции, а вместе с тем на этап завершающий, где следует обратить особое внимание на то, каким образом могла повлиять на них смена политической обстановки после покорения Севера Югом.

Важнейшие источники по ранней истории религии этого периода происходят из Асьюта. Помимо этого, полезный для нашей задачи текстовый материал можно найти лишь в гробницах мемфисского некрополя, в Саккаре. Там помнили наследие великого прошлого, и традиция культа царей эпохи пирамид среди жрецов заупокойного культа соблюдалась для многих поколений вплоть до начала XII династии, хотя совершался культ уже главным образом в полуразрушенных заупокойных храмах, например в храмах царей Сахура и Ниусерра, а также в городе при пирамиде Тети.

Провинция шла своим путем. Исследования некрополей номов Кау (10 верхнеегипетский ном), Кусийа, Гермополя и Бени-Хасана (16 верхнеегипетский ном) позволили установить как несомненный факт, что самые богатые погребения с саркофагами, содержащими надписи и «фризы предметов», а также с моделями приношений и многим другим датируются концом Гераклеопольского периода, когда номархи, высшая знать вновь начали вырубать большие, украшенные изображениями скальные гробницы.

Все это следует считать отличительными признаками политической и экономической нестабильности Гераклеопольского периода. Вероятно, многие или даже большинство исторических источников, касающихся вопроса представлений о загробном мире периода XII династии (в частности, «Тексты саркофагов» из Эль-Берше и Бени-Хасана) могут гераклеопольскими признаками. Из других источников, например, из надписей среднеегипетских номархов, подчиненных гераклеопольским царям, мы знаем: их самостоятельность достигла вершины в конце XI династии, когда они

чувствовали себя уже не просто мелкими царьками, но имели для этого реальную власть и средства, отблески чего ощутимы даже к сер. XII династии, т. е. времени усиления царской власти в центре.

Из надписей номархов Гермополя, представителей потомственной знати, и Асьюта, — области в ту пору самые могущественные — нам известно, что и в Гераклеопольский период, и позже, при Аменемхете I, они сохраняли право ставить после своих имен элемент царской именной титулатуры — «жив, невредим, здоров» — и датировать события, происходившие в их владениях, по годам своих правлений. Их власть достигает своего апогея в правление князя Нехери I, который, по примеру фараона, «сына Ра», в обращениях к богу своего родного города гордо заявлял о себе так: «(Я) поистине его (Тота) собственный сын, порождение его, от которого он произошел, рожденный от двух эннеад Ра, (единственный) в этой стране вечный древний змей, тогда как все прочие люди превратились в пыль»², оговаривая, следовательно, свое божественное происхождение и потому добавляя сюда царский предикат: «тот, кто живет вовеки». Как говорится в надписях Нехери из Хатнуба, в молодости он вместе с отцом противостоял экспансии царей из фиванской династии и, по его словам, спас свой ном «от злой угрозы со стороны царского дома». Так как его правнук, нареченный в честь царя Аменемхета I, при правлении которого родился, был жив еще на 31 году правления Сенусерта I (1939 до Р. X.), то Нехери умер где-то за 50 лет до прихода к власти XII династии и, следовательно, уже в преклонные годы увидел победу фиванцев, которые поначалу и не посягали на его власть³.

Эти обстоятельства следует учитывать для понимания, что этапное развитие не всегда совпадает с исторической хронологией.

² *Anthes R. D. Felseninschriften v. Hatnub. Lpz., 1928. S. 61. Gr. 26; ср.: Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients. Abschn. 1). S. 203; Götterglaube. S. 301 (о сходном обычае в Асьюте).*

³ *Anthes R. D. zeitl. Ansetzung d. Fürsten Nhrj I. vom Hasengau // ZÄS. 59. 1924. S. 100 ff; Faulkner R. O. The rebellion in the Hare nome // JEA 30, 1944. P. 61 pass.; Stock H. Op. cit. S. 62 ff.*

Здесь очевиден своего рода закон инерции: мгновение реальной вспышки социальных или политических преобразований, проявляющихся иной раз, когда история уже подготовила почву для нового переворота почву.

Номархи, конечно, брали за образец религиозные устои гераклеопольских царей, и едва ли какой вельможа мог с ними в этом соревноваться. Но гераклеопольцы по своему статусу были лишь эпигонами мемфисских властителей Старого Царства. Поэтому мы не удивимся, увидев здесь влияние царского учения о загробном мире на провинцию. Тем интереснее становится вопрос: какие изменения внесены в религиозную сферу с приходом к власти фиванских царей; и тут нас ожидают важные открытия — в отношении Осириса и факта возвышения Абидоса в противовес гераклеопольской традиции. Серьезного влияния на провинцию следовало ожидать и в связи с переменами в центральной власти при воцарениях Аменемхета и Сенусерта. Впрочем, насколько долго продолжали жить гераклеопольские традиции в некрополях Эль-Берше, Бени-Хасана и Меира, сказать сложно.

Но в любом случае один пример в качестве свидетельства мы имеем: оформление саркофага из Эль-Берше⁴, находящегося рядом с шахтой, уже содержащей оформительские элементы нового дворцового типа времени XII династии, в котором использованы заупокойные тексты из гробницы царя Уахкара Ахтоя (II)⁵, одного из последних представителей гераклеопольского царского дома, и открытом по близости. Саркофаг был найден в захоронении, близком к шахтному погребению, а по характеру оформления — новым принципам, укоренившимся в некрополях придворных при царях XII династии⁶: судя по стилю «фриза предметов», он появился к концу Гераклеопольского периода, а еще вероятнее, во

⁴ Cairo 28087—28088.

⁵ Lacau P. Le roi [*W^h-k^c-R^c h^{tj}*]. Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 24, 1902. P. 90 pass. Ахтой II был современником и противником фиванского царя Антефа II.

⁶ Cairo 28083—28084.

время XII династии, когда привычно придерживались старых провинциальных традиций. Таким образом, за образец были приняты гераклеопольские религиозные устои. Но это не умаляло актуальности внедрения новых идей, например, в формулировки заглавий или формул, фиксировавшихся на саркофаге. Поэтому не всегда легко понять, действительно ли эти представления были в ходу уже в Гераклеопольский период. Как бы то ни было, в своем описании религиозных основ того времени нам следует опираться на древнейшие тексты из Асьюта и Саккары, вопреки опасениям, что картина получится слишком односторонней. Различий придется коснуться уже при обсуждении темы взлета популярности Осириса и расцвета Среднего Царства.

Для понимания причин подъема традиций Гераклеопольского периода, а также основ, способствовавших продолжению религиозного развития в прежнем ключе при новых фиванских правителях, важную роль играют источники из некрополей времени правления Ментухотепа, происходящие, прежде всего, из Фив. Они представлены, главным образом, подробными текстами из гробницы царского посланника Хорхотепа, отдельными из фиванских саркофагов, датируемых весьма ориентировочно — с конца XI до начала XII династии⁷, и текстами из гробниц в Гебелейне (к югу от Фив), относящимися к тому же периоду; также частный саркофаг некоего Беба из Дендеры, чья мастабаобразная форма и орфографические особенности текстов свидетельствуют о происхождении из местного некрополя времен правления Ментухотепа⁸.

Чтобы решить вопрос по существу, мы начнем с истоков процесса развития в конце Старого Царства. Обходя пробелы в свидетельствах царских гробниц, попытаемся вначале все же по внешним способам выражения проследить развитие принципов, заимствованных из сферы царской идеологии. Вслед за тем возникает вопрос о реализации колоссального гелиопольско-мемфисского наследия в религиозной литературе, т. е. о «Текстах пирамид», их ис-

⁷ Cairo 28024—28027.

⁸ Cairo 28117; ср.: Petrie *W. M. Fl. Denderah*. L., 1900. P. 17 pass. (датируется VII династией).

пользовании и значении. Затем постепенное вычленение духовного содержания «Текстов саркофагов» и закрепление отпечатка высокой теологической мысли в заупокойных формулах и молитвах. Тогда, после разбора предыдущего, вполне можно ожидать решения вопроса связей осирического культа с культом бога солнца в Гелиополе с точки зрения историко-религиозной.

2. *Притязания покойного на царскую власть:
по «фризам предметов» на саркофагах
и спискам жертвоприношений*

Как мы знаем, уже в эпоху расцвета Старого Царства вельможи, «почитаемые у царя», начали применять царскую атрибутику и при оформлении мест собственного упокоения — иногда по милости царя, иногда ввиду долгих лет вельможной службы. И богато разукрашенный вход в гробницу (по существу, полное подобие дворцовых ворот), и длинный список жертвоприношений, который подразумевает ритуал «отверзания уст» в целом, существовали уже много столетий. Да и скипетр-жезл, символ власти, к периоду расцвета Старого Царства был обычной принадлежностью любого придворного сановника.

Если мы представим себе зрительно роскошь гробниц везирей VI династии, то уже не удивимся, что на гробничных рельефах этого времени вельможи изображались в одеждах древних царей — в килтах, после раскраски видимо, золотившихся и украшавшихся местами бисером⁹. Даже такие формальные проявления царской милости, став в конце концов законом, могли удовлетворять честолюбие сановников. Эта традиция была отрадна и

⁹ *Maspero G. Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis / Memoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire I. Le Caire, 1884. Fr. 1,2. Tab. 1, 5b, 7 (из гробниц придворных, родившихся еще при Пиопи II); Capart J. Chambre funéraire de la VI^e dynastie aux musées royaux du Cinquante-naire. Bruxelles, 1906. Tab. 4 (сановник VI династии); Petrie W. M. Fl. Denderah. L., 1900. Tab. 3 (номарх VI династии).*

сохранилась вплоть до эпохи Среднего Царства: и здесь мы находим на «фризах предметов» изображения точь-в-точь тех же килтов¹⁰. Вероятно, это касается и изысканных опахал¹¹, которые, с достоинством восседа в паланкине, держат в руках высокие вельможи VI династии; опахала суть признак сана, и мы так и воспринимаем их; например, в руках придворных в сценах шествия во время праздника Хеб-сед в заупокойном храме царя Ниусерра в Абусире. Образцы таких декоративных вееров из кладов гробничных приношений в погребениях дворцовых некрополей XII династии в Дахшуре и в Лиште украшены пестрыми фаянсовыми бусинами. На «фризах предметов» они являлись неотъемлемой частью инвентаря и представлены в самых разнообразных формах¹² (даже в форме «бича», известного атрибута правителя¹³).

В условиях ослабления царской власти во время правления престарелого Пиопи II противостоять претензиям знати было уже невозможно. Атмосфера анархии, охватившей страну, выразительно изложена в знаменитых «Сетованиях Ипувера». И даже если они предвещают то, что будет впоследствии, во время крушения влас-

¹⁰ В Асьюте см., например: *Chassinat E., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. Le Caire, 1911. Tab. 20,2.* Другие примеры собраны в кн.: *Jequier G. Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire. Le Caire, 1921. P. 107.*

¹¹ Гробница Ипи в Саккаре: *Wreszinski W. Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. Leipzig, 1942. Teil 1. Taf. 405.* Как «управляющий бургом» он носит жезл сановника и длинный посох государственного служащего; ср.: *Wreszinski W. Atlas Leipzig, 1936. Teil 3. Taf. 5* (ве- зирь Мерерука).

¹² *Schäfer H. Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des Alten Reiches bis zur griechischen Zeit von Totentempel des Ne-user-Re. Leipzig, 1908. S. 5. Abb. 67;* ср.: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1904. V. 1. Tab. 46, №357;* другие примеры: *Jequier. Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire. P. 255 pass.*

¹³ *Quibell J. E. Excavations at Saqqara. Vol. II. Le Caire, 1908. Taf. 22, 24.*

ти, иначе говоря, не обходятся без некоторых преувеличений, симптомы нынешней призрачности власти все-таки достаточно наглядны¹⁴.

Первые люди в государстве — прежде всего, крупные землевладельцы из знати — захватывают в свои руки все больше власти, так как царь не может обходиться без их поддержки. Эту ситуацию прекрасно иллюстрирует декрет одного эфемерного царя, которого от времени Пиопи II отделяет весьма непродолжительный промежуток¹⁵. Декрет касается везира Иди, сына царской дочери, потомка аристократической семьи, господствовавшей в Коптосе в конце VI династии. Ее представители носили титул «правителя Верхнего Египта»¹⁶ и фактически владычествовали над Фиваидой. Царь был вынужден передать Иди права на все свои заупокойные владения, а именно: культовые статуи, жертвенники, поминальные молельни и другие культовые памятники в тех или иных святилищах. Таким образом, культ этого властителя приобрел столь весомый статус, о котором дворцовая знать при Пиопи II и не мечтала.

Времена изменились, и знатнейшие роды уже вполне приравнивали себя к представителям царского дома. Собственно то, что провинциальная знать устанавливает в храмах местных божеств свои прижизненные статуи, уже представляется жестом, указующим в сторону царственного подобия, хотя это и может казаться лишь постепенным совершенствованием заупокойного культа Старого Царства ввиду распространения его во всех египетских пределах, когда это касалось мест погребения знати. Культовый ритуал статуй происходил в той же форме, что и прочие, о чем можно судить по изображениям из Бени-Хасана и также, прежде

¹⁴ Gardiner A. H. *Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*. Lpz., 1909 = Erman A. *Die Literatur der Ägypter*. Leipzig, 1923. S. 130 ff.

¹⁵ Urk. I, 304–306; ср.: Hayes W. Chr. Royal decrees from the temple of Min at Coptus // JEA. 32. 1946. P. 3 pass.

¹⁶ Kees H. *Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung*. Göttingen, 1932. S. 108.

всего, по договорам из Асьюта эпохи Среднего Царства, учреждающих культ статуй местных номархов¹⁷. Как раз они курировали жрецов при местных божествах и вознаграждали правивших культ их собственных статуй, как это делал прежде один лишь царь.

Несмотря на это, примерно в половине погребений, содержащих саркофаги с «фризом предметов», можно отметить интересный факт: ритуальная формула (если мы позволим себе применить этот термин к заупокойному объекту, оформленному таким способом) фактически не соответствует веяниям времени, т. е. новшества обретают каноническую форму довольно неторопливо. Наиболее примечательные элементы царского заупокойного инвентаря, — особенно, те, что не утратили с течением времени своего значения царских инсигний, подобно уже упомянутому скипетру, жезлу, вееру, килту и другим, — включаются в состав *фриза предметов*, крайне неохотно.

Зато роскошные украшения, ожерелья и подвески, судя по пояснениям, изготавливавшиеся из дорогих самоцветов и украшавшиеся бисером, здесь представлены в изобилии; ими во внутреннем саркофаге обвивали шею мумифицированного умершего; покойный мог взять с собой и всевозможные жезлы и посохи, подчеркивавшие и подтверждавшие его высокое положение — не случайно же они присутствуют среди тех немногих вещей, которые помещали рядом с телом¹⁸, чтобы они, согласно поясняющим надписям, были буквально «в руке» покойного владельца; но все-таки в погребениях сановников среднего ранга, например, жрецов заупокойного культа в Саккаре или государственных чиновников, чисто царская атрибутика отсутствует.

И все же новизна ощутима: хотя бы то, что в своей фиванской гробнице Хорхотеп¹⁹, царский сопровождающий при Ментухотепах, велит изобразить над дверью, ведущей в место его погребения

¹⁷ См. ниже: с. 396 след.

¹⁸ Ср.: Quibell. Excavations at Saqqara. Vol. II. Taf. 28; Schäfer. Priestergräber. S. 60. Abb. 85.

¹⁹ Maspero G. Trois années. Fr. I,2 (восточная стена — табл.).

ния целый арсенал оружия и царских инсигний, среди которых неперенны «бич», пастуший посох, различные палицы с круглым или плоским навершиями и даже священный символ Мекес, «завет двух владык» (Хора и Сетха), вкладываемый богами в руки царю во время великих праздников посвящения на царство. О шаге вперед свидетельствуют и изображения на саркофаге Гераклеопольского периода в Саккаре, принадлежавшем знатной женщине Неферсмадет: здесь видим оружие и прочие предметы, необходимые умершей в загробной жизни; помимо лука и ножа, есть и уже упомянутый «бич», и палица с круглым навершием, и короткий пастуший посох — все это напоминает о царственном отличии.

Некоторые вещи, типичные для царского погребального инвентаря, в изобилии представлены на саркофагах из Эль-Берше, Бени-Хасана, Меира, Фив и других некрополей. Все они датируются периодом с конца указанного времени до начала XII династии. Среди них есть и шейные ожерелья, украшенные по краям соколиными головами, ожерелья с «уреями» и «коршунами», в сочетании образующие амулеты в виде пары богинь, хранительниц царя. Как и у царя, уреями украшены ленты килта, к которому сзади прикреплялся хвост — тоже атрибут царского достоинства. В той же связи следует упомянуть и царские головные платки, двойную корону обеих земель, а также предмет с выразительным названием «сосуд для мытья царских ног».

Все это теперь можно встретить не только в гробницах номархов. Причина здесь та, что статус властителя мало-помалу снизился и до представителей иных, менее родовитых слоев населения. Когда положение в стране стабилизировалось, отыскиались и средства для зримой реализации того, что существовало до сих пор лишь теоретически — так как вследствие все большей известности царских «Текстов пирамид» оснащение умершего в загробном мире царскими инсигниями и украшениями стало практической необходимостью. Ибо в формулировках «Текстов пирамид» весьма часто говорится: у покойного, будь он в солнечной ладье да и где бы то ни было в загробном царстве, в руках «скипетр; он повелевает жезлом владыки».

Почти в то же самое время процесс, которому не могли препятствовать даже вновь окрепшие цари XII династии, происходит уже более сознательно; начиная с некрополей царских резиденций — в Дахшуре и Лиште — укореняется новый тип оформления гробницы²⁰. Уже в сценах с изображениями погребальных церемоний вельмож Старого Царства уподобление мертвому царю ощущается бозошибочно, но теперь этот аспект подчеркнут: покойного сопровождают придворные, свита из членов семьи и жрецов заупокойного культа владельца гробницы. Ритуал театрализуется, и участвующие в нем лица получают дополнительные, в соответствии с ролью, имена.

Смысл этой фикции проясняет маленькая сцена, запечатленная рядом с большим списком пожертвований на западной стенке саркофага одного сановника в должности «главного казначея» из Асьюта²¹. По всем признакам саркофаг относится к Гераклеопольскому периоду, а именно к «золотой» поре асьютских саркофагов. В сцене — жрецы, выполняющие ритуалы «отверзания уст» и жертвоприношения для покойного. Некоторые детали заставляют вспомнить рельефы из мастаб Старого Царства: коленопреклоненный человек, другой наливает воду в жертвенник для ритуала «возлияния воды». О воскурении же, обычно сопровождавшем это действие, говорится лишь в пояснительной надписи. За этой группой люди с поднятыми руками — они декламируют гимн. Судя по более древним изображениям, посвященным тому же сюжету, здесь читается ритуал «просветления». Эти лица носят следующие титулы и ранги: *наследный князь, друг, ими-хент* (т. е. «камергер») и *казначей бога*. В верхнем ряду — еще две группы: «магистры»²² и «друзья». Еще выше идут четыре жреца заупокойного культа, одетых в шкуры пантеры, а внизу, рядом со жрецом-чтецом, снова ими-хент, тоже со свитком в руке. За ним читают ритуал два персонажа, обозначенные как «служитель(?)»

²⁰ См. ниже: с. 409 след.

²¹ Chassinat, Palanque. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. P. 68, Tab. 19, 1.

²² Егип. *srw*.

земли» и «главный из великих»²³. Они присутствуют и в сценах осирического погребения времен Среднего Царства²⁴.

Процессия сопровождает в гробницу чиновника местного управления сокровищницы, захороненного в Асьюте; ее участники придворные, они прославляют, как того требовали для «просветленного» в древности царские заупокойные тексты, его могущество в загробном мире. «Магистров» и «друзей» легко узнать по их жреческим облачениям с перевязью. Они выполняют столь же важные функции, что и ими-хент, еще при VI династии в погребальном шествии придворных и номархов выступавший как предводитель двора²⁵.

И этот покойный сановник уже не просто вельможа. И так, раз, начиная с мемфисского времени, здесь главенствует проникнутый мифом об Осирисе жертвенный ритуал и действующие лица несут в гробницу царя, ставшего Осирисом, то, следовательно, перед нами свидетельство первого шага к рождению осирических мистерий. Как мы уже видели, так называемый бутический ритуал, заимствованный из царского культа, появляется еще на рельефах мемфисских гробниц, принадлежавших высшим сановникам, на рубеже V—VI династий, и значит, он, без сомнения, заимствован из ритуалов, проведение которых изначально являлось царской привилегией. И так, возникают ли они впервые или просто крепнут, но «осирические» мистерии решительно входят в божественную историю²⁶.

Насколько распространенным явлением была царская атрибутика уже тогда, доказывают и «фризы предметов» — при всей оформительской скромности она уже здесь присутствует. В Гераклеопольский период даже на женских саркофагах около «священного глаза» изображается маленький нахохлившийся сокол, бог-

²³ Егип. *hrj wrw*.

²⁴ Davies N. de G. Five Theban tombs (being those of Mentuherkhepeshef, User, Daga, Nehemawāy and Tati). London, 1913. Taf. 7 (время XVIII династии).

²⁵ См. выше: с. 181 след.

²⁶ См. выше: с. 178 след.; 382 след.

хранитель Хора, разнообразно засвидетельствовавший себя значительно позже; маленькие царские короны (как правило, из серебра): они прикрепляются к шейным ожерельям мумий, являясь, разумеется своего рода амулетом²⁷. Теологическая выдумка о царственности всякого просветленного понималась, следовательно, все-таки отнюдь не буквально, как и учение о загробном мире в заупокойных молитвах Старого Царства. Все это служило *магическим* средством защиты.

Противоречивость такого рода демократизации в вопросах загробных верований египтяне понимали. Жрец может обеспечить покойному защиту богов, как некогда, по преданию, мертвому Осирису помогли боги — будь то богиня неба Нут, четверо Хоро-вых сыновей, владыка мира Ра-Атум и боги его эннеады; или звезды Деканы на небесном своде, которые охотно рисуют на внутренней стороне крышки саркофага в Асьюте. Для человеческого восприятия это ничуть не сложно: да, мертвый во все времена оказывался под опекой «великого бога», Анубиса. Однако того, что образ станет реальностью, египтянин страшился.

Отсюда колебания в оформлении «фриза предметов» и гробницы: сохранить традицию с одной стороны, с другой — защитить себя в прибежище магии. Земного человека и земные желания вдохновляли больше, нежели посулы солярной теологии.

3. «Тексты пирамид» и их предназначение

Предполагая заняться вопросом о распространении и значимости «Текстов пирамид» в Гераклеопольский период, мы не станем заниматься текстологическими исследованиями их использования в позднейшей религиозной литературе, но рассмотрим лишь способы такового и практическое предназначение.

При этом нельзя забывать, что все ритуалы (причем не только жертвенный ритуал для богов и покойных, но и праздничные це-

²⁷ Chassinat É., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. P. 23 (женское изображение), 244 (мужское).

ремонии, а также, что особенно важно для нашего исследования, погребальные ритуалы) заимствовали большую часть изречений именно из «Текстов пирамид». С историко-текстологической точки зрения весьма важно установить, имеем ли мы здесь дело с позднейшими переработками или же с эволюцией более древних текстов. При этом необходимо принять во внимание, что сборники изречений в текстах царских пирамид никоим образом не представляют собой основной массив литературы того времени. Однако многочисленные вариации одних и тех же текстов показывают, что эти произведения были еще актуальны. Известно большое число изречений, которые ранее вообще нигде не фигурировали, а когда мы находим, например, среди «Текстов пирамид» в фиванской гробнице Хорхотепа изречения, выдержанные в том же стиле, то мы можем с полной уверенностью рассматривать их в совокупности, даже если и те и другие содержат поздние вставки²⁸.

С первого взгляда бросается в глаза своего рода «взаимоподдержка» «Текстов пирамид»: они появляются тут и там, по преимуществу, большими кусками, причем настойчиво обособляясь от остального текста. Это касается как памятников Гераклеопольского периода, так и следующей за ним по времени XII династии. Расчлененность определяется отчасти местными привычками, но бывают и исключения. Нельзя забывать, что трудовой процесс гробничного оформления был в то время поставлен в общем-то «на поток».

Рассмотрим образцы из разных областей, и в первую очередь — прекрасную гробницу Хорхотепа в Фивах, относящуюся ко времени XI династии. Здесь «Тексты пирамид» отличаются от «Текстов саркофагов» тем, что зафиксированы на стенах погребальной комнаты, а последние — непосредственно на самом саркофаге. Этот принцип можно наблюдать и в иных местностях: например, почти полное отсутствие «Текстов пирамид» на одном из сохранившихся саркофагов князя Беба из Дендеры того же времени²⁹.

²⁸ В тексте из гробницы Хорхотепа (стрк. 54—64) это может объясняться случайностью.

²⁹ Kaigo 28117, к датировке см. выше: с. 256 след.

можно было бы объяснить тем, что их предполагали записать на другом, не сохранившемся, либо на стене его гробницы, как в гробнице Хорхотепа.

Еще пример: речь идет о находке, обнаруженной в месте, где были ощутимы фиванская власть и влияние; тут мы встречаем сходное положение вещей — в гробнице, к сожалению, недатированной; правда, она могла быть возведена в Нижнем Египте, на границе с Летополем во время Неха из Эль-Ката³⁰ — на это указывает многое и, в частности, следование общепринятой традиции. И здесь, в гробнице Неха, предпочтительно помещены пространственные выдержки из «Текстов пирамид» на стенах гробничной комнаты, тогда как «Тексты саркофагов» были записаны, вероятно, на самом саркофаге (не сохранился).

Дальнейшее развитие указанного обычая прослеживается по данным саркофагов из города Эль-Берше в Гермопольском номе (средний Египет); с конца Гераклеопольского периода и до XII династии «Тексты пирамид» наносятся на стенки саркофага снаружи³¹, т. е. примерно по тому же принципу, что и в Фивах, так как здесь стены погребальной комнаты надписей не имеют. То же самое мы видим и на одном небольшом саркофаге из Меира (14 ном с центром в Эль-Кусийя) — «Тексты пирамид» начертаны только с внешней стороны саркофага, а на внутренних их нет³². Однако подобная практика не была общеегипетским правилом: об этом свидетельствуют несколько саркофагов с текстами из больших некрополей времени Среднего Царства близ Бени-Хасана, где подборка изречений из «Текстов пирамид» произведена достаточно бессистемно; более того — «Тексты пирамид» значительно чаще находятся на крышках саркофагов, чем внутри; обычно же на крышках помещались «формулы Нут» того же происхождения³³.

³⁰Chassinat É. Fouilles de Qattah. Le Caire, 1906.

³¹Например: Kairo 28092 (эпохи XII династии), 28086, 28088.

³²Kairo 28037 (внешний саркофаг к саркофагам 28038–28039).

³³Ср.: Lacau P. Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang // ASAE. 5. 1904. P. 229 pass.; Blackman A. M. Some Middle Kingdom religious texts // ZÄS. 47. 1910. P. 116 pass.

Упомянем для целостности картины еще фиванский саркофаг Ментухотепа из Каира³⁴, так называемый саркофаг «Амаму» из Британского музея (тоже фиванский), где запечатлены целые блоки изречений из «Текстов пирамид»; кроме того, как доказательство могут быть приведены саркофаги, найденные Квибеллом в нижнеегипетском регионе, в Саккаре, и в жреческих гробницах при заупокойном храме Ниусерра³⁵. В хронологическом срезе можно отметить как нечто достоверное явное преобладание такого рода памятников в гробницах, построенных в поздний Гераклеопольский период, до победы фиванского царя Ментухотепа. Это было время, когда притязания высшей знати, прежде всего, номархов, на древние царские привилегии казались чуть ли не целиком реализованными. За образцы здесь принимаются, как мы уже установили по данным из Эль-Берше, цари Гераклеопольского периода и их гробничные комплексы (не сохранились).

Все же главные образчики старогераклеопольских саркофагов, — из Асьюта, — пока на удивление скромны. Помимо «Текстов пирамид», сведенных преимущественно к так называемой формуле Нут, вплоть до эпохи расцвета Среднего Царства на саркофагах встречаем только два изречения «Текстов саркофагов»; но и здесь они предназначались для «эксклюзивного» применения и потому снабжены титлами.

Первое изречение служит для «превращения в сокола»³⁶ и соединено с похожими по тематике³⁷; второе также входит в состав «изречений для превращений»³⁸. Так же дело обстоит и с одним

³⁴ Kairo 28027 (вероятно, времени правления Ментухотепов).

³⁵ Quibell. Excavations at Saqqara. Vol. II; Schäfer. Priestergräber. S. 143 ff.

³⁶ Coffintexts IV, spell 326 = пирамида Униса (далее — W.) 443—447 (Руг. 304—308).

³⁷ Напр.: Kairo 28118. Р. 3, стрк. 131—133; Chassinat E., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la necropole d'Assiût. Р. 38 pass. — перед Coffintexts I, spell 147 (Lacau. TR № 16).

³⁸ Kairo 28118. Р. 4, стрк. 66—80 = W. 496—525 (Руг. Изречение 273—274).

заклинанием, случайно попавшим сюда из бесчисленных «Текстов саркофагов» и из «Книги Мертвых» на саркофаг князя Беба из Дендеры, и главное, также снабженным *целевым* заголовком: «Изречение дабы достигнуть Запада»³⁹. Перед нами особый случай употребления «Текстов пирамид», кардинально отличающийся от более пространных фрагментов: жрец-составитель «Текстов саркофагов» объединил разрозненные куски изречений «Текстов пирамид» как материал, подходящий к данному сюжету⁴⁰, касающемуся уничтожения врагов, и вставил в новое собрание изречений под особым заглавием. И это вовсе не формальная компоновка: например, начало второго из упомянутых фрагментов «Текстов пирамид» присутствует и на более позднем саркофаге из Эль-Берше, правда, как искусственная вставка среди других текстов, и не содержит заглавия⁴¹.

Именно в заглавиях и проявляется исключительное своеобразие той эпохи, ее склонность к переосмыслению традиционных текстов. В той или иной древней рукописи выискивается отрывок, который можно целенаправленно связать с иным текстом. Так, в Саккаре одно из изречений «Текстов пирамид» Унаса было включено в состав изречения «Текстов саркофагов», скомпонованного из трех прежде самостоятельных изречений, и весь текст, ориентируясь на последние слова второго: «ведь сей NN — это амулет на шее Хора, когда он прибывает на северное небо», получил общее заглавие: «Для прибытия на северное небо»⁴². На одном более позднем саркофаге из Эль-Берше (времени XII династии) был запечатлен отрывок изречения пирамиды Пиопи II, имевшего за собою давнюю историю, а теперь пригодившегося для того, чтобы кто-то «изречением мог вскрыть завещанное им» в загробном мире, причем не-

³⁹ Стрк. 356—383 = W. 416—433 (Руг. Изречение 254).

⁴⁰ Ввиду изречения 254 ср. выше: с. 158.

⁴¹ Kairo 28086. С. 2, стрк. 36 = W. 496—498.

⁴² Coffintexts IV, spell 288 (Sakk. TR № 9, первая часть) = Руг. 334—326 (W.). Третья часть содержит начальные фразы позднейшей Тб. Кар. 67!

сомненно там, так как здесь — и это начальные слова обращения! — «Осирис говорит своему сыну, Хору»⁴³.

Вместе с заглавиями тексты получают и новый смысл, отличный от того, что вкладывался в них предками в «Текстах пирамид» и, как следствие, они становятся для нас «Текстами саркофагов». От них следует отделить прочие группы изречений, которые объединяет с ними лишь то, что они были взяты из общего корпуса «Текстов пирамид» в виде разрозненных фрагментов. Это тексты без целевого названия, но явно для «особого» употребления, какое чаще всего то же, что и во времена Старого Царства. Но теперь *ритуал* явственно сочетает в себе многие черты божественного, царского и заупокойного культа, становясь своего рода связующим мостом.

К этим текстам можно отнести и «формулу Нут», получившую в этот период широкое распространение среди ведущих поминальных изречений и записывавшуюся, главным образом, на крышке саркофага, символе небесного свода; эти тексты имели значение для блага покойного не только в широком смысле этого слова, но были и вполне конкретны, как «Тексты умащения» или «Тексты воскресения и жертвоприношений», наносившиеся на соответствующие стенки саркофагов. Их мы рассмотрим ниже.

Именно на примерах «Текстов саркофагов» Гераклеопольского периода, происходящих из тех регионов, которым традиция Старого Царства была особенно близка (например, из Саккары; раскопки Квибелла), можно отметить в высшей степени примечательные способы трактовки «Текстов пирамид». В большинстве своем записанные на них изречения, даже если они выступают как фрагменты в числе типичных «Текстов саркофагов», не имеют заглавий. Некоторые из них — явно изречения о жертвоприношениях из «Текстов пирамид»⁴⁴; другие же, хотя также не содержат целевых заглавий, да к тому же, впрочем, не встречаются ни в

⁴³ Kairo 28083; *Lacau*. TR № 34 = Руг. 1978b-с, 1980a-с, 1982a (N).

⁴⁴ Sakk. TR № 14, 41.

пирамидах, ни в гробнице Хорхотепа, здесь, судя по расположению, примыкают к собранию «перефразированных» изречений, засвидетельствованных среди прочих и на саркофаге Амаму⁴⁵. Другие группы изречений, взятые из «Текстов пирамид», там уже фиксировались вместе с формулами Нут, а при Пиопи II заняли определенное место в корпусе, были перенесены в свод изречений Нут на свое обычное место, крышку саркофага, но для весьма оригинального употребления⁴⁶.

Там, где «Тексты пирамид» встречаются в изрядном количестве, у исследователя возникает вопрос: а может быть, все изречения просто методично переписывались лишь из одного свода «Текстов пирамид»? Очевидно, корпусу изречений пирамиды Унаса, наиболее краткому и древнейшему из всех собраний, отдавалось явное предпочтение перед прочими; так, большая его часть зафиксирована в уже упоминавшейся гробнице Неха близ Эль-Катта в Нижнем Египте, другая, содержащая преимущественно начальные разделы корпуса Униса, — на саркофаге Амаму из Фив, а также на саркофагах Хоршефхотепа из Абусира⁴⁷, третья — на фиванском саркофаге Ментухотепа, хранящемся в Каире⁴⁸. Известная согласованность в процессе распространения текстов по регионам явно присутствует. Его ход можно проследить и далее, по данным саркофагов из Эль-Берше и Бени-Хасана, и даже из таких царских некрополей XII династии, как Лишт и Дахшур⁴⁹. А среди главных образцов из Эль-Берше, Бени-Хасана и отдаленного от них фиванского региона четкая согласован-

⁴⁵ Sakk. TR № 32 = Coffintexts IV, spell 279 (Sakk. TR № 34).

⁴⁶ Sakk. TR № 38 = Руг. Изречение 589–590 (Пирамида Меренра (далее — М.) 80–81); № 39 = Руг. 628–629 (Пирамида Тети (далее — Т.) 274 bis 75).

⁴⁷ Schäfer. Priestergräber. S. 143 ff.

⁴⁸ Kairo 28027.

⁴⁹ См. в особенности: Kairo 28086, 28092, 28111 (из Эль-Берше); Lacau P. Note sur les textes religieux. P. 230 pass.; Blackman. Some Middle Kingdom religious texts. P. 128 (из Бени-Хасана).

ность проявляется даже в самом предпочтении текстов из пирамиды Униса⁵⁰. При всей неизбежности разночтений, можно отметить, что как в фиванском регионе, так и зоне влияния Гераклеополя в выборе текстов заявляет о себе соглашательская тенденция — опираться на источники общетрадиционные.

Если этот вывод более всего важен с точки зрения истории развития, то, с другой стороны, метод использования «Текстов пирамид» содержит ценное указание на цель. Лучше всего это показывают тексты в уже много раз упоминавшейся гробнице Хорхотепа. Там заимствование происходит не путем схематической фиксации самостоятельно фрагмента, а путем соблюдения определенной системы отбора изречений из «Текстов пирамид», главным образом, Унаса, Пиопи I и Пиопи II (Неферкара), точнее, позднейших собраний этих текстов, подобранных в несколько ином порядке. Исходной точкой для выбора является использование ритуальных текстов, и особенно текстов, касающихся *жертвоприношений*.

Сначала идут формулы Нут: согласно принципам использования «Текстов пирамид», на северной стене гробничной комнаты короткое изречение о жертвоприношении⁵¹; затем два изречения,

⁵⁰ Особенно популярны были изречения W. 206 и след. (Pут. 134 след). Возможно, они образуют особый раздел: сначала идут собственно заупокойные тексты, посвященные жертвоприношениям, к которым непосредственно примыкают «Тексты владычества» W. 269 след. (Pут. 194 след.); ср.: Тексты из Эль-Берше (Kairo 28086, 28092); Бени-Хасана (*Lacau*. Note sur les textes religieux. P. 230 pass.; *Blackman*. Some Middle Kingdom religious texts. P. 127 pass.); Фив (Kairo 28026, 28027; Хорхотеп стрк. 148–152); а также с саркофага Амаму. Для них характерно частое (если не постоянное) подчеркивание значения западной стенки саркофага (сторона 3 по Лако: *Lacau* P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire).

⁵¹ Стрк. 6–7 = Пирамида Пепи I (далее — П.) 107 (Изречение 449). Текст элементарный, поэтому здесь мы цитируем лишь параллельное место из древнейшей пирамиды, в текстах которой встречается данный текст.

которые, если не иметь в виду их теологическую связь с текстами Нут, легко узнаваемы — это изречения для *воскурения*⁵²; затем еще одно краткое изречение для жертвоприношения, связанное с *формулой очищения*, далее еще три, того же характера и происхождения⁵³.

За обычным для египетской ритуальной практики введением, следует изречение для *облачения*⁵⁴, что соответствует порядку уже в корпусе текстов пирамиды Пиопи I; за ним, вопреки порядку, помещены два изречения, которые, однако, в текстах пирамиды Пиопи II Неферкара связаны с предыдущим⁵⁵, так как первое из них там примыкает непосредственно к одному из вышеназванных изречений для очищения (изречение 451 по нумерации Курта Зете), а второе следует за изречением для облачения (изречение 453), в гробнице Хорхотепа, наоборот, им предшествующим. Оба, впрочем, способом выражения указывают на свою зависимость от формул Нут. Они при всем том изображают Хора как помощника умершего, рассказывают о сопротивлении врагу (Сету), соединении телесных членов и защите покойного.

Несмотря на множество вариаций в частностях, мы видим абсолютное единство определенных групп изречений начиная с VI династии. К ним относится и текст из гробницы Хорхотепа, где именно в заключительных фразах отчетливо ясно предназначение ритуальных жертвоприношений⁵⁶. Затем следует изречение для *возлияния*⁵⁷, к которому примыкает собственно хорхотепов-

⁵² Стрк. 7–8, 8–17 = Р. 103–104 (Изречение 428). Р. 104–107 (Изречение 447).

⁵³ Стрк. 16–18 = Р. 107 (Изречение 428); стрк. 18–27 = Р. 107 (Изречение 449, 448); стрк. 18–27 = Р. 107–111 (Изречение 450); стрк. 27–30 = Р. 113–114 (Изречение 451); стрк. 30–37 = Р. 114–117 (Изречение 452).

⁵⁴ Стрк. 36–40 = Р. 117–118 (Изречение 453).

⁵⁵ Стрк. 40–44 = Т. 277–278 (Изречение 367); стрк. 44–53 = Т. 170–176 (Изречение 356).

⁵⁶ Стрк. 54–63.

⁵⁷ Стрк. 67–67 = Р. 66–69 (Изречение 436).

ский текст, по характеру, несомненно, являющийся вариацией «Текстов пирамид»⁵⁸; далее привычный призыв к покойному вернуться к жертвователю⁵⁹ и, наконец, в завершение, свободная от комментариев древняя редакция 17 главы «Книги мертвых».

Согласно сценарию, по которому проводился ритуал жертвоприношений, на западной стене покоя сначала помещен большой список жертв. Затем идет несколько текстов, не вошедших в корпус пирамиды Пиопи: изречение о *короне*, как мы уже установили, особенно излюбленное, за ним, по логике вещей, засвидетельствованной уже в пирамиде Униса⁶⁰, известное изречение о *коронации*; изречение о *воскурении*⁶¹ завершает этот раздел, следуя за отсутствующим в «Текстах пирамид», но широко употреблявшимся в более поздних божественных и заупокойных ритуалах⁶².

Эту промежуточную церемонию продолжает группа текстов *облачения*, первый из них известен уже по текстам пирамиды Униса. К нему примыкают еще два, засвидетельствованные только в пирамиде Меренра и нашедшие применение в более позднем ритуале «отверзания уст»⁶³; затем следуют изречение о жертве *маслами*, еще одно, того же назначения, но отсутствующее в «Текстах пирамид»⁶⁴ и, наконец, последнее, впервые встречаемое в текстах пирамиды Пиопи II⁶⁵.

Затем — вновь группа текстов для очищения, начинающаяся словами, связанными по смыслу Нут и посвященные очищению тела ради сохранения его целостности; сюда включен небольшой самостоятельный фрагмент⁶⁶; затем подчиненная группа из восьми

⁵⁸ Стрк. 67–71. ⁵⁹ Р. 204+1 след. (Изречение 482).

⁶⁰ Стрк. 148–152 = W. 269–277 (Изречение 220–221).

⁶¹ Стрк. 167–170 = W. 5–9 (Изречение 25).

⁶² Стрк. 170–174.

⁶³ Стрк. 174–178 = W. 66–71 (Изречение 81); стрк. 178–181 = М. 122–124 (Изречение 591); стрк. 181 = Т. 374.

⁶⁴ Стрк. 182–183 = W. 61–63 (Изречение 77); стрк. 183–186.

⁶⁵ Стрк. 186–190 = Пирамида Нейт (далее — N.) 481–487 (Изречение 637).

⁶⁶ Стрк. 190–192 = Р. 105–107; стрк. 192–193 = Р. 111.

изречений, которые в «Текстах пирамид» не найдены, но встречаются на саркофагах того времени в Фивах и позднее в Эль-Берше⁶⁷. Два первых и два последних изречения отчетливо говорят о ритуале *возлияния*, а пятое — жертвенная молитва в форме утренней песни.

Этот ряд продолжают тексты схожей направленности: древнее изречение, скомпонованное из разных фрагментов «Текстов пирамид», и пространный текст Хорхотепа. Оба объединены одной темой: пробуждение умершего-Осириса, его очищение, трапеза и т. д.⁶⁸; все это переходит к древнему изречению о путешествии по небу, известное уже из текстов пирамиды Униса⁶⁹. Заключение в текстах для жертвоприношений соответствует приведенному выше⁷⁰.

Как уже было сказано, отдельные группы изречений на саркофагах в тех или иных регионах страны следуют друг за другом в определенном порядке. Здесь можно привести пример, прекрасно демонстрирующий, каким значением наделялись эти тексты: на саркофаге Неферсмадет, жены вельможи из Саккары перед вышеупомянутым изречением для возлияния (соответствует хорхотеповским стк. 245–257) приведены два коротких изречения, оба под характерным заглавием: «Дать хлеб просветленному»⁷¹, являющиеся, безусловно, что ясно уже из начальной фразы: «О Осирис NN, возьми себе этот свой хлеб», текстами жертвоприношений.

⁶⁷ Стрк. 195–257; ср. Kairo 28024 (и с западной, и с восточной сторон; ср.: LD II, 147b–147a); Kairo 28027, Kairo 28092; Quibell. Excavations at Saqqara. Vol. II. P. 23 (западная стенка); а также: Chassinat E. Fouilles de Qattah. P. 50 pass. (западная стенка). Тексты = Coffintexts I, spell 63–69, 72.

⁶⁸ Стрк. 257–265 = P. 474–479; стрк. 265–286 = Coffintexts I, spell 73–74.

⁶⁹ Стрк. 286–294 = W. 584–590 (Изречение 306).

⁷⁰ Стрк. 294–300 = стрк. 72–86.

⁷¹ Coffintexts I, spell 70 (Sakk. TR № 40); spell 71 = Pyr. 64b.

Тем самым не остается сомнений, что все эти тексты всюду служат одной цели — реализовать все перечисленное в ходе ритуала жертвоприношения в гробнице, в том числе и все церемонии, относящиеся к ритуалу «отверзания уст», — очищения, облачения, коронования и т. д. — это приравнивает умершего к богам и царям. При этом совершенно не обязательно понимать все фразы в «жертвенных формулах» буквально. На роль «сопроводительных гимнов» вполне годятся и описания божественного могущества покойного, песни и прочее.

Таков ритуал «многочисленных просветлений» жреца-чтеца, которые столь часто упоминаются в пояснениях к сцене жертвоприношения еще со времен Старого Царства. Можно предположить, что во многих диалогах, лучше всего представленных в записях ритуала «отверзания уст», один из жрецов произносил изречение за здоровье умершего, которое по своему содержанию относилось к царскому культу. Таким образом, жрец выступает здесь в роли самого умершего. Многие изречения составлены от лица покойного и наиболее выразительны многократно повторяемые магические заклинания от змей⁷² — они, как и другие тексты, составленные в исходном варианте от первого лица, согласно общему замыслу, должны были зачитываться в ходе погребальных церемоний.

Мы можем с полным правом предположить, что «Тексты пирамид» употреблялись подобным же образом и в период расцвета Старого Царства. Например, как при XII династии древнемемфисский гимн в честь бога Нефертума входит в состав текстов, относящихся к ритуалу жертвоприношения, и представлен в тесной взаимосвязи со всеми прочими группами «Текстов пирамид»⁷³.

⁷² Например, собрание магических изречений против змей из пирамиды Униса (W. 300—333) в гробнице Неха близ Эль-Камма, в Менре (Kairo 28037 = W. 300—320), в Саккаре (Kairo 28034 и 28036, время правления XII династии).

⁷³ Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // ÄZ. 57. 1922. S. 119 ff.

Так же, например, в гробнице вельможи Неха из Эль-Катта тексты, относящиеся к ритуалу жертвоприношения, угадываются безошибочно, хотя и не столь явственные, как в фиванской гробнице Хорхотепа. На западной стене его гробничной комнаты под коротким списком помещен текст изречений, относящихся к путешествию умершего по небу⁷⁴; их, после краткого жизнеописания, продолжают изречения, относящиеся, несомненно, к ритуалу жертвоприношения; еще более ясна взаимосвязь в текстах на южной стене, включающих строки 361–391 (изречения 245–248, т. е. те, с которых начинается корпус текстов пирамиды Униса, — там они примыкают к возгласию жертвоприношений), и на восточной стене с большим списком⁷⁵. Нижние пояса восточной стены также заполнены текстами, из которых начальный (строки 295–297) представляет собой древнее изречение для жертвоприношения, а примыкающая группа уже в пирамиде Униса следует непосредственно за текстами жертвенной литургии⁷⁶. В эпоху Среднего Царства они также использовались как тексты, сопровождающие ритуал. Так, на одной стеле из Абидоса все они собраны под заглавием «Изречение для процветания жертвенника» (т. е. для того, чтобы он ломился от угощений), а впоследствии, при XVIII династии, в заупокойном храме в Дейр эль-Бахри и в гробницах того же времени они присоединены к списку жертвоприношений⁷⁷.

Таким образом, традиция передачи «Текстов пирамид» развивалась по тому же пути, что и традиция списков жертвоприношений, начиная еще со времен Старого Царства: из заимствований ритуальных изречений царского и божественного культов состоит

⁷⁴ W. 567 ff. (Изречение 302 след.).

⁷⁵ Ср. W. 341–359 (начало изречения 199: посвящение «божьей жертвы» с ритуальной пометкой).

⁷⁶ W. 166–205 (Изречение 204 след.). Заслуживают внимания ритуальные пометки, как, например, в Рут. 124d: «четыре пригоршени воды», и вечные жалобы на голод и жажду.

⁷⁷ Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel. S. 119.

ритуал для каждого «оправданного» умершего. По назначению и характеру они не слишком отличаются от кратких посвячительных формул, добавлявшихся к списку жертв, которые уже при VI династии записывались на стенах гробничной комнаты⁷⁸, ибо и здесь покойный — «этот Осирис NN», и следовательно, его заупокойный культ строится по принципам божественного.

То, что способы использования текстов, приведенные здесь, действительно соответствуют нормам египетского мышления той эпохи, подтверждают нормы употребления тех или иных изречений «Текстов пирамид» в определенных местах саркофагов. Некоторые примеры позволяют объяснить это явление.

Так, на крышке саркофага Каренена из Саккары, как положено, помещены тексты Нут, а известные изречения об *умащении* из «Текстов пирамид» — на *переднем* торце⁷⁹, т. е. на той стенке, где логичнее всего поставить изречения о благовонных маслах для умащения и сохранности головы. Большинство саркофагов того же времени из Саккары и Фив и более поздние экземпляры из Меира следуют тем же принципам⁸⁰. Позже эта идея эволюционирует: так, на переднем торце одного из саркофагов из Бени-Хасана, не поддающегося точной датировке, но не ранее XII династии, записаны уже соответствующие изречения из глав 56, 106 и 43 «Книги мертвых»⁸¹. На *заднем* торце того же саркофага

⁷⁸ Погребальная комната Мени в Дендере (*Petrie W. M. Fl. Denderah. L., 1900. Tab. 3*); *Capart J. Chambre funéraire de la VI^e dynastie. Tab. 1 pass.*; *Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. I. Text. II. Plates. Le Caire, 1926. Taf. 2 pass. P. 117 pass.* (Каремни).

⁷⁹ *Quibell J. E. Excavations at Saqqara. Le Caire, 1908. Vol. 2. P. 21*; ср.: *ibid. P. 22* (стрк. 1–6, 15) = W. 56–60, 61–63 (Изречение 72–77).

⁸⁰ *Фивы*: например, Kairo 28027. P. 1. Line 1–4 = W. 56–60; *Меир*: Kairo 28037. P. 1. Line 1–12 = N. 696–697; Kairo 28062. P. 1? = W. 61–64.

⁸¹ Саркофаг Нефери (Kairo 37563); *Lacau. Note sur les textes religieux. P. 240.*

читаем: «Не ходить вниз головой». В тех же источниках можно отыскать параллели и к идеям, отраженным еще в ритуальных текстах пирамид, составленных с той же целью. Так, на заднем торце уже упомянутого саркофага из Саккары изображены сандалии и приведено изречение для воскресения, заимствованное из «Текстов пирамид» и начинающееся словами: «Ты, склонившийся великий, обессилевший в Недит, твою голову воспрявил Ра, да очистишься ты сном» и т. п.⁸² Цель заклинания в заключающем призыве⁸³: «Воистину ты — Осирис NN, стой во главе двух земель как Хор во главе государственных святилищ, будь во главе просветленных» и т. п. Итак, как мертвому в преисподней сандалии магически помогут «располагать своими ногами ежечасно»⁸⁴, помогут не оказаться опрокинутым «вниз головой», так и тексты ритуала воскресения с их многозначительным «стой» не случайны и таят в себе сходное волшебство.

Декламирование таких изречений, естественно, должно было пойти на пользу самочувствию мертвеца, однако искренность верований, свойственная древним царским текстам при этом слабела. «Слово» и «дело» постепенно расходятся. Обращение в великого бога, как это было в эпоху пирамид в случае царя, сына небесного владыки, восходящего к отцу, перестает быть чем-то безоговорочным, и теперь сказать: «Я — Хор» — всего лишь магическое средство, не более. Отныне ожидаемое от чтения заклинаний «Текстов пирамид» мы можем сформулировать для себя так: «Быть сильным на небе и на земле и правым в споре с врагами».

Деградация значимости «Текстов пирамид» во времена Нового Царства привела к появлению в «Книге мертвых» новых «глав». Так, в одном из древнейших ее списков, папирусе XVIII

⁸² = Хорхотеп, стрк. 237–245; ср. Рут. 721 ff., 1500 ff.; см. выше: с. 242.

⁸³ Sakk. TR № 1, а также на фиванских саркофагах Kaïro 28024 и 28027, — в конце изречения, приведенного здесь, однако, не у ног умершего, на задней торцовой стенке (сторона 2 по Лако: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*; сходно и у Хорхотепа).

⁸⁴ Ср.: Хорхотеп, стрк. 54–64.

династии (Aa), находим главу 178, которая по большей части состоит из той же группы изречений «Текстов пирамид», скомпонованных в эпоху Среднего Царства в «Изречение для процветания жертвенника»⁸⁵. Оно предполагает, что «воскрешение трупа, (отверзание) очей, отверзание ушей и укрепление головы необходимо для защиты», т. е. для материальной регенерации, на что незаметно, но по существу и была издавна направлена практика заупокойных жертвоприношений. Столь же малая, как и в древности, тщательность в разграничении между заупокойным ритуалом и заупокойными текстами для индивидуального использования ощущается и впоследствии. Это прекрасно показывает, например, то, что в более поздних списках «Книги мертвых» есть два изречения, заглавия которых — «Изречение для изготовления носилок» и «Изречение для сооружения носилок» — подчеркивают их чисто ритуальный характер, хотя в них используются те же источники, что и в прочих произведениях заупокойной литературы⁸⁶.

4. Саркофаги и ковчег загробной веры

Духовное содержание заупокойных молитв, несмотря на глубокое влияние царских заупокойных текстов, так и не смогло к концу Старого Царства безусловно принять идею о небесном загробном мире. Осирис был богом, не игравшим никакой существенной роли, в нем видели лишь посредника для жертвоприношений.

В Гераклеопольский период обычаи, на первый взгляд, остаются прежними. Как принципы сооружения и оформления гробниц, что хорошо заметно на примере некрополей в Ахмиме или Дейр эль-Гебрави (12 верхнеегипетский ном), не демонстрируют никакого разрыва с традициями Старого Царства, так и построение заупокойных молитв, которые предпочитали записывать на крышках или на стенках саркофагов, продолжало зависеть от традиций резиденции. Содержание этих формул, фиксировавшихся в

⁸⁵ См. выше: с. 278; подобный текст есть и в «Книге мертвых» (Тб. Кар. 174, 177).

⁸⁶ Тб. Кар. 169 (ср.: Coffintexts I, spell 20–25), Кар. 170 (Рb.).

важнейших местах гробницы, следует считать чем-то вроде *лейтмотива* загробных верований того времени. Их необходимо иметь в виду, когда приступаешь к рассмотрению «Текстов саркофагов». Конечно, приходится помнить и о местонахождении; здесь наиболее употребительна одна формула, там — другая. Соответственно и оформление в разных местах своеобразно, а именно, в Фиваиде (например, в Ахмиме, Фивах и Гебелейне) оно развивается собственным путем, отличным от того, как это происходит в Среднем и Нижнем Египте. Но основные идеи формулировок одни и те же, и новые признаки быстро распространяются по всему Египту. В частности, заметна афористичность и характерная прерывистость, что происходит из-за сращения подобного рода лейтмотивов с целью сделать их краткими и иметь возможность записать колонками на стенах саркофага.

На крышке саркофага повсюду обязательна формулировка, предвещающая покойному благостный путь в загробный мир; две продольные стены преследуют ту же цель: снаружи восточной, на которую смотрит умерший и где иногда есть ложная дверь для выхода, помещалась молитва Осирису о праздничной жертве, а на противоположной, западной стенке — молитва Анубису о добром погребении.

По содержанию сами тексты почти не отличаются от текстов конца Старого Царства. Так, на саркофагах из Ахмима, вероятно, древнейших из этого ряда, за покойного молят, «чтобы он был препровожден в добром здравии на прекрасный Запад, в свою гробницу в некрополе»⁸⁷; также на фиванских саркофагах XI династии (хотя здесь обычно представлены «Тексты пирамид»), наиболее актуальным остается все же пожелание «доброго чистого пути в некрополь», в котором покойный уже располагает собственной гробницей⁸⁸. Тому же посвящена и надпись на саркофаге женщины того времени из среднеегипетского города Дешаше (Гераклеопольский ном): «чтобы она была погребена в своей

⁸⁷ По тексту на саркофаге Kairo 28002.

⁸⁸ Kairo 28026 и 28027.

гробнице в некрополе и была препровождена своими *Кау* на прекрасный Запад, куда отправляются почтенные»⁸⁹.

Между тем, формулировка на гераклеопольских саркофагах в Асьюте — «чтобы его *Ка* препроводило его к чистым местам на небе, чтобы он прибыл и пересек Далекое, чтобы горный перевал простер к нему свои руки и заботливо принял его, чтобы он поставил его трон выше почтенных, которые снискали его по его желанию»⁹⁰ — удостоверяет, что небесные солярные представления вполне уживались с мирскими желаниями. По великим праздникам, среди которых главную роль играет местный праздник (Упу-аута, впрочем, как и давнишние праздники Тота, Сокара), происходит раздача жертвоприношений, которую на асьютских саркофагах обещает бог Ра — Ра-Атум в Гераклеопольский период. При этом он вступает на место, которое в гробничных формулах Старого Царства принадлежало Осирису, бусиридскому владыке! В надписях на передних торцовых стенках саркофага часто говорится, что Ра принимает покойного и отдает его под защиту Сопду, владыки Востока, и Ха, бога ливийской пустыни⁹¹. Далее на передний план выходят и другие боги гераклеопольского круга: Шу и Тefнут, Геб и Нут, слепой бог из Летополя (в окрестностях Мемфиса), будто бы со своими детьми, а также гелиопольское божество, женское дополнение Ра, в древнейших сказаниях о творении известное как «его рука»⁹²; все они будут к покойному благосклонны. И Ра на торцовых стенках саркофага обещает ему: «Ра говорит: Я усадил Исиду у твоего изголовья, чтобы она плакала о тебе и скорбела о тебе»; а у изголовья: «Ра говорит:

⁸⁹ Petrie W. M. Fl. Deshasheh. L., 1898. Taf. 28.

⁹⁰ Chassinat É., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. P. 79.

⁹¹ См. выше: с. 44.

⁹² Erman A. Beiträge zur ägyptischen Religion // SPAW. 1916. S. 1144 ff.; ср.: Chassinat E. La deesse Djéritef // BIFAO. 10. 1912. P. 159.

Я усадил Нефтиду у твоих ног, чтобы она плакала о тебе и скорбела по о тебе».

Займствование обеих «святых» как плакальщиц не ново, их можно встретить уже в гробницах знати Старого Царства; примечательно, однако, то, с какой настойчивостью здесь покровителем усопшего выступает Ра.

В откровенном выдвижении роли богов гелиопольского круга тексты из Асьюта странным образом превосходят даже опорную тематику текстов из Саккары, приблизительно того же времени, где Ра хоть и благодетельствует мертвому, но совсем иначе. И это в городе, где почитались боги-шакалы: Упуаут и родственный ему Анубис!

И потому не удивляет расцвет этого эпигонства и в более поздних гробницах региона, находившегося в сфере власти гераклеопольских царей. Так, на одном саркофаге в Эль-Берше молитва взывает о «жертве, которую дарует Осирис, дарует Тот, даруют верхне- и нижнеегипетское святилища... и великая эннеада в Гелиополе»⁹³. Иногда Осирис носит такие чисто мемфисские эпитеты, как «Осирис, владыка Анхтауи»⁹⁴, т. е. мемфисского некрополя, или именуется, по названию одного культового места в Старом Каире, «великим пыльщиком»⁹⁵. При этом особенно почитается, конечно же, и местное божество «Анубис, владыка пещер»⁹⁶. В конце концов даже резиденция в Лиште, начиная с XII династии, оказала влияние на всяческое поддержание мемфисских дворцовых традиций времен Старого Царства⁹⁷.

~~~~~  
<sup>93</sup> Kairo 28085 и 28086 (восточная внутренняя стенка).

<sup>94</sup> Kairo 28091 (восточная внутренняя стенка). Время XII династии.

<sup>95</sup> Kairo 28088 (восточная внутренняя стенка).

<sup>96</sup> Kairo 28088 (восточная внешняя стенка). *Petrie W. M. Fl. Gizeh and Rifeh*. London, 1907. Taf. 13G (время поздней XII династии).

<sup>97</sup> По поводу божеств в скальных гробницах Кау (сер. XII династии) ср. мои замечания: GGA. 1936 (S. 395); см. также ниже: с. 412 след.

Возвышение роли Ра на саркофагах Асьюта только подчеркивает усиливающееся смятение духа загробных представлений — но ведь оно даже в позднеемфисских заупокойных текстах всего лишь замаскировано. Надрыв ясно слышен и в главной формуле на крышке саркофага, мертвец взывает о помощи «Анубиса из залы бога, владыки поля» или «Осириса, владыки Бусириса, Хентииментиу, владыки Абидоса, где бы он ни был», «чтобы его Ка отвело его к чистым местам на небе, чтобы он пристал к берегу<sup>98</sup> и пересек „медное“», и «ведом бы прекрасными дорогами, по которым велись благочестивые», а «склон горы простер к нему свои руки». Правда, эти формулы уже давно вошли в употребление, но теперь люди открыто признались себе в том, что «чистые места» следует искать на небе, как требовала теология в отношении лиц царского дома.

То же отражено — по крайней мере, ближе к концу Гераклеопольского периода — в молитве о «пересечении „медного“», т. е., следуя фразеологии «Текстов пирамид», неба, а иногда<sup>99</sup> вместо старого поэтического «Медное» говорится прямо: «небо»<sup>100</sup>. Но все новое вводилось в действие осторожно, одновременно совершенствуясь: так, со времен XI династии, и сначала, вероятно, в фиванском регионе, старую формулу стали украшать метафорическими параллелями вроде: «чтобы он пересек „медное“ и переправился через „далекое“»<sup>101</sup>. Египтянин находил в этой игре слов особую прелесть, так как обозначение неба как «далекого» было созвучно старинному обозначению некрополя — «верхний»,

<sup>98</sup> Т. е. был погребен.

<sup>99</sup> Schäfer H. Priestergräber. S. 35, 48; Эль-Берше: Kairo 28 088.

Часто встречается при XII династии.

<sup>100</sup> Егип. *p.t.*

<sup>101</sup> Примеры: из Курны: Kairo 28022 (XI династии); из Гебелей-на: саркофаги — публикация Г. Штайндорффа (Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Berlin, 1901. Bd. II); из Моалла: Kairo 28116 (XI династии); стела из Фив: British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. P. 49—50 (XI династии).

поскольку он находился на возвышенности<sup>102</sup> и напоминал тем самым о погребении как о переправе на небеса.

Торжественная звучность словесной композиции наведет любого на следующую мысль: египтянин всегда склонен к символическому восприятию погребальных церемоний. Ведь, как и прежде, главное пожелание — быть похороненным в своей гробнице на прекрасном Западе — пребывает неизменным на западной стенке саркофага.

Противоречия в содержании и направленности формул сохраняются вплоть до XII династии. Несмотря на новшества, особенно отслеживаемые по текстам саркофагов в Эль-Берше, колебания в выборе между небом и землей и Осирисом, владыкой Запада, и богом солнца Ра, все же остаются.

Насколько мы можем судить, в Асьюте Осирис — никак не владыка неба, каким его хотели видеть гелиопольцы и мемфисцы конца Старого Царства. Скорее всего, вместе с местным богом Хентииментиу из Абидоса, он — «владыка Запада, повелитель просветленных»<sup>103</sup>, подобно Ха, богу-покровителю ливийской пустыни, именно в Асьюте награждаемому подчас теми же эпитетами<sup>104</sup>.

Весьма знаменательно и применение формулы *Нут* на саркофагах частных лиц. В царских гробницах VI династии большую роль играли изречения о богине неба и звезд Нут, которая должна возвести на небе гробницу для своего сына. Эти тексты, начиная, по преимуществу, с редакции пирамиды Пиопи I присутствуют, правда, пока, видимо, как исключение из правил, и на одном из красивейших асьютских саркофагов номарха Имсахти (ныне в Каире)<sup>105</sup>. Здесь именно Нут усаживает Исиду и Нефтиду у изголовья и ног покойного, чтобы они «взяли за руки Осириса Имсахти» и «даровали ему его сердце от плоти» — точь-в-точь как

---

<sup>102</sup> И то и другое содержит консонантизм *ḥrj.t*.

<sup>103</sup> Chassinat É., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. P. 8.

<sup>104</sup> См. выше: с. 44.

<sup>105</sup> Kairo 28118—28119.



записано на саркофаге царя Тети<sup>106</sup>; здесь приведены, со всеми восхвалениями божественности умершего, и гимны Нут, как сына, как бога, как звезды. Подобные тексты, ориентированные на традиции царских заупокойных памятников того времени, встречаются и на саркофагах, найденных Квибеллом, где «Тексты пирамид» вообще используются значительно в большей мере, чем на саркофагах из Асьюта. С конца Гераклеопольского периода — начала XII династии тексты Нут распространяются по всему Египту: в Гебелейне, Фивах, Меире, Бени-Хасане, Лиште, Дахшуре и Саккаре, — т. е. становятся наиболее предпочитаемым украшением крышки саркофага, своего рода канонем.

Свидетельством того, насколько неясны представления о загробном мире на пороге XII династии могут служить примеры формул на саркофагах из Эль-Берше. Так, раз уже на исходе времени Старого Царства была употребительна формула, происшедшая из представленического круга царских заупокойных текстов: «...чтобы он мог подняться к великому богу, владыке неба», то не стоит удивляться, когда встречаешь ее в связи с местным богом, Тотом из Гермополя, где умершему обещан дружеский прием: «Да поднимешься ты на небо, к богам, а Тот возьмет твою руку». Эти слова, по существу, переосмысление представления времени пирамид, где говорится о верительной грамоте, которую вручает сам великий бог.<sup>107</sup> Но это может быть выражено и по-другому: «Ты сможешь (вправе) подняться на небо, к эннеаде, и ты станешь там как великий бог, владыка Запада»<sup>108</sup>.

Найдутся и формулы, свидетельствующие о том, что мифически сферы влияния — как Ра, так и Осириса — здесь взаимосвязаны, причем значительно глубже, чем в более ранних, проникнутых гелиопольской окраской главных формулах асьютских саркофагов. Достаточно привести два варианта одного из ведущих текстов; помещенные на стене внутри саркофага, они уже самим месторасположением давали понять, что обращены, главным

<sup>106</sup> Руг. Изр. 4—5.

<sup>107</sup> См. выше: с. 172.

<sup>108</sup> Kairo 28090.

образом, к загробному миру: «Говорит Геб: „Ты — мой сын, о этот NN, мой наследник, властитель Запада. Горный перевал принял тебя в свои объятия в царстве мертвых Осириса (!)“. Великий бог говорит Нут: „Твои руки обнимают моего сына Осириса NN, блаженного. Скрепи его кости и сделай сильными его члены в его доме вечности!“»<sup>109</sup>. И тут же, на саркофаге одной женщины: «Говорит Геб: „Ты — моя дочь, о эта NN, любимая мною, о эта NN, наследница и владычица Запада. Горный перевал принял тебя в свои объятия в царстве мертвых у великого бога, владыки неба“»<sup>110</sup>. Великий бог говорит Нут: „Твои руки обнимут мою дочь Осириса NN! Скрепи ее кости и сделай сильными ее члены в ее доме вечности, как (у) Осириса, что живет в преисподней!“».

Если мы представим себе, что на тех же саркофагах, как правило, на внешней поверхности восточной стенки, стоят и действительные изречения Нут, из «Текстов пирамид», то не так уж сложно увидеть и точки соприкосновения, с помощью которых все разом собрано: богиня Нут, ее сын — ставший Осирисом покойный, Запад — место его пребывания, но, однако и небо, где живет великий бог Ра. А в результате — слаженная связь меж небом и непонятным иным бытием, где поселяется мертвый. И хорошо еще, что щедрый источник, «Тексты саркофагов», помогает — так или иначе — понять, как египетский богослов умел найти выход из этой бури противоречий и вдобавок, вопреки ей, вникнуть в вековые чаяния людей на земле.

### *5. Отражение представлений о небесном загробном мире царя*

Намереваясь окунуться в заросли «Текстов саркофагов», со всеми их мифологическими аллюзиями и толкованиями, мы не можем, для целостности картины, не попытаться выяснить, насколько действительно сейчас гелиопольское учение о небесном загробном мире и в какой мере оно уступает переработкам. По понятным

---

<sup>109</sup> Kaigo 28094 и 28085.

<sup>110</sup> Здесь, вероятно, уже имеется в виду Осирис.

причинам нам опять предстоит оперировать в основном данными «Текстов пирамид».

Определим еще раз точки взаимосвязи между солнечным учением и представлениями о царстве мертвых. И то и другое связано с западом, где заходит солнце, чтобы с началом утра вернуться вновь. Это случается ежедневно, но впечатляет тем более сильно, ибо как человек по утрам освобождается от суеверных ночных страхов, тут бог, солнце, побеждает на востоке силы тьмы и прокладывает на заре путь на небо. Этот лейтмотив солнечной теологии в эпоху Старого Царства стал преобладающей идеей и в представлениях о загробном царстве.

Параллель ясна: как бог солнца сбрасывает с себя путы преисподней, так и блаженному удастся наконец освободиться от сумеречного мира мертвых, гробничного покоя. При этом рассказ о судьбе бога солнца действует подобно симпатической магии: великое пристрастие к изречениям о восходе солнца, об открытии врат горизонта по утрам, зачастую в совокупности с описаниями явления бога-творца в начале мира и начале его владычества, становится тем более понятным. Эти идеи, заимствованные из мира «Текстов пирамид», оказались поразительно живучими, а во время расцвета Среднего Царства они даже обретают новую силу и исчезают лишь в эпоху Нового, сойдя на нет из-за пылкости солнечных гимнов.

Итак, египтяне прилагают все усилия, чтобы магическими средствами помочь покойному *покинуть гробницу* — за образец берется царь, но еще лучше сам бог солнца или по меньшей мере (и то и другое можно встретить в одном изречении) какое-либо божественное существо, долженствующее открывать врата утром и представленное к ним в качестве стража. «Я тот, кто сверкает как фаянс в светлой ауре, что позволяет мне подняться ввысь в этот сокроуенный час... Мне открыт верхний Дат, я — Ра (солнце) этого дня, я — Хор в глубине его Ока. Мне гораздо лучше сегодня, чем вчера. Как хорошо было бы мне там! ... Мне оказывает милость Шакал (Упуаут) вместе с Тотом, мне оказывает милость Дикий пес вместе с владыкой Верхнего Египта (Сетхом). Открой же мне врата Дата, о Дегнег, отвори врата горизонта! Я — внушающий ужас,

я — лев (Шу)... мое излияние — Мечир (небесная королева), мой шаг — это шаг Анубиса...»<sup>111</sup>. Все это — изречения под заглавием «Выход днем», сюжет которых господствует в заупокойной литературе той эпохи: «Изречения для выхода днем»<sup>112</sup> — так называется одна из заупокойных формул для просветленного на небе, сохранившаяся на фиванском саркофаге конца эпохи Ментухотепов.

Из множества текстов, носящих этот заголовок, наибольшую популярность в дальнейшем получит в особенности один — 17 глава «Книги мертвых», переданная в своей наиболее ранней редакции текстами гробницы Хорхотепа. В первой части этого текста содержится большой монолог Ра-Атума, «владыки вселенной», прославляющего собственное всемогущество. Именно поэтому в «Книге мертвых» Нового Царства он играл важнейшую роль — знание этого текста и обладание им сулило умершему выполнение всех желаний, что отражено и в поздних заголовках главы. В другом изречении это вознесение понимается более реалистично: «О Осирис NN, для тебя земля отверзает свои уста, для тебя Геб прикрепляет бороду к подбородку, чтобы ты мог есть свой хлеб и принимать свое возлияние, чтобы ты достиг великой лестницы и пришел к великому городу (Абидосу), чтобы ты отряхнул свое тепло (разлагающееся тело) к земле и стал богом (вар. Осирисом), обновленным, прекрасным»<sup>113</sup>.

Таким образом, преисподняя открывает умершему путь так же, как и богу солнца или иным богам, выплеснутым из покоящегося в недрах праокеана: «Глубины разверзлись пред обитателями Нуна, и путь открылся обитателям света. Открылась гробница Одному (Шу), чтобы он вышел, так же вышел и этот NN из Великого (озера)...»<sup>114</sup>. Правда, составитель изречения дал ему заглавие

<sup>111</sup> Coffintexts II, spell 107 (*Lacau*. TR № 61).

<sup>112</sup> *Kairo 28024* (конец XI — нач. XII династии); ср.: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. V. 1. P. 57.

<sup>113</sup> Coffintexts I, 11–12, spell 104 (сходно: *Lacau P. TR № 28*). Эль-Берше.

<sup>114</sup> Coffintexts II, spell 151 (Тб. Кар. 67) = *Sakk. TR № 9*, часть третья.

«Открытие гробницы ночью»<sup>115</sup>, хотя оно и не соответствует его первоначальному смыслу.

С «выходом днем» связано одно ограничение, которое становится понятным из солярного характера заложенной в нем идеи. Только днем хотел умерший покинуть гробницу, ибо ночью, как наивно полагал египтянин, наверху было крайне опасно. «Выйти — днем, возвратиться — ночью в свою гробницу» — коротко и выразительно говорится в заупокойных молитвах XVIII династии<sup>116</sup>. Даже звездные верования древних времен оказались не в состоянии преодолеть эти представления — хотя звезды, правда, вырастают в служителей бога солнца или Осириса, но, будучи ночными божествами, они не всегда желанны<sup>117</sup>. К тому же остатки представлений о звездах с течением времени делаются все бледнее, превращаются в рудименты, не имеющие реальной силы, в поэтические картины небесного мира. Человек, по ночам во всяком случае, чувствовал себя в безопасности в собственном доме под защитой своей магии, а в загробном мире — под защитой бога солнца, который светит всем умершим. Тут слышится и еще одна нотка: *живому* вовсе не хотелось, чтобы по ночам мертвецы слонялись по земле, ибо он испытывал перед ними суеверный страх, считая, что «мертвый» или «мертвые» могли принести в дом несчастья и болезни<sup>118</sup>.

Пожалуй, к той же группе изречений можно отнести и текст для «Открытия врат (человеку) на земле и в Дате» с его нарочитой многозначностью намеков: «Откройте врата Дата для NN! Вы, жители (неба), простертого Шу, вы, жители Света, дайте дорогу Осирису NN. Откройте ему врата на земле и в Дате, ибо ему принадлежит все, ему принадлежит вся земля»<sup>119</sup>.

Это ведет к беседам с привратником, которого умерший должен убедить в своей праведности, чтобы тот не мешал ему пройти.

<sup>115</sup> Kairo 28083 (Эль-Берше. XII династии) = Coffintexts II, spell 255.

<sup>116</sup> Urk. IV, 148.

<sup>117</sup> См. выше: с. 140 и 312.

<sup>118</sup> См. выше: с. 57–58.

<sup>119</sup> Sakk. TR № 6.

Поскольку человеку не так-то просто, в отличие от богорожденного царя, доказать свою безгрешность, то он должен заручиться помощью могущественных чародеев, сведущих в магических писаниях, — прежде всего, бога Тота или богини письма Сешат. В изречении: «Открыть гробницу, принести мужу писания в царство мертвых» покойный обращается к разным богам, ясно свидетельствующих свое небесное происхождение<sup>120</sup>. «Этот NN пришел к тебе, чистый как Кнумис<sup>121</sup>, ведь он свободен от вины дурных людей, этот NN пришел к тебе, чтобы ты открыл ему, привратник, чтобы ты отодвинул перед ним великий затвор<sup>122</sup>. Да узрит этот Осирис NN Ра в его облике, чтобы он услышал то, что говорит ему этот NN; приведи к нему Тота, со всем, что он может, и Сешат со всем, что она может, чтобы они доставили ему то писание, то знание и то просветление с Огненного острова. Снабди его способностями для того, чтобы он узрел их там, среди почтенных».

Но говорящий предостерегает и демона-привратника: «О Огненная рука, берегись, берегись! Ты, не ведающий границ, сторонись меня!.. Створки врат небесного поста открыты для меня, путь света открыт для меня, чистого, кем я являюсь, для меня, кто направляет лучи Ра ежедневно. Открой мне это!»<sup>123</sup>. Заглавия изречения «Открыть запертое» и следующего далее текста «Закрывать запертое (вновь)»<sup>124</sup>, вероятно, связаны с тем, что они позволяли мертвому вырваться из замкнутого гробничного коридора, после чего вновь заблокировать помещение охранительным затвором. Но и это не избавляло от опасности (ведь грозные имена привратников не сулили ничего хорошего), потому считалось полезным обрести персонификации «изречения», созидательную силу приказа с помощью заклинания «Превратиться в Ху»<sup>125</sup>. На ас-

<sup>120</sup> Sakk. TR № 10.

<sup>121</sup> Егип. *knmt*. Первая звезда Деканов.

<sup>122</sup> Егип. *hns*. Бог-хранитель покоев у египтян, изображался в виде быка с раздвоенным туловищем; ср.: Рут. 416а, 1266, 1306а.

<sup>123</sup> Coffintexts IV, spell 323 (*Lacau*. TR № 56).

<sup>124</sup> Coffintexts IV, 153 spell 324.

<sup>125</sup> Coffintexts IV, spell 325 (*Lacau*. TR № 57).

ютских саркофагах оно, находясь в тесном соседстве с вышеназванной группой изречений, должно было дать мертвому возможность, посредством теологического отождествления Ху с первоизданным богом Шу, принять его образ, подобно тому, как некогда «око Ра-Атума появилось из зарослей кустарника, око Ра-Атума из улады», т. е. посредством акта самоудовлетворения — ведь Шу «победил око, когда оно было в ярости и кипело гневом, чтобы провести великих и иметь власть над богами». Иначе говоря, он вылечил поврежденное око луны, его сестры Тефнут, успокоив ее ярость (как Сохмет-Уто), — все это явно перекликается с циклом мифов о светилах как очах<sup>126</sup>. На то же указывает и призыв к привратнику: «О ты, „рука на документе“<sup>127</sup>, освободи мне путь, я — великий, ищущий Великую, я пришел, я ищу ту бороду Ра-Атума, что была похищена в тот день гнева» — все это должно помочь «превратиться в Ра-Атума» или хотя бы в его писца<sup>128</sup>!

Тем самым умершим одновременно оказываются преодолены те опасности, с которыми при рождении должен был бороться бог солнца: хтонические силы, могущие его задержать, или мрак, который по преимуществу олицетворял Апоп, демон в облике змеи. К тому же силы, которые помогли богу солнца победить — или, судя по тому или иному изображению, палящее око Хора, когда он неистовствует среди недругов, или изрыгающая пламя змея-урей, или огненные стрелы солнца — невластны над умершим, и он говорит: «Ты, о бык, меня не поймал Шу, меня не схватил дух земли<sup>129</sup>, меня не поразил Ра, а свет не имеет надо мной власти... Я открыл зарю дня, я открыл врата гробниц»<sup>130</sup>.

Здесь пробивает себе путь способ *заблаговременно охранить себя от опасностей* путем заклинания богов и событий, в их кругу происходящих. Точно так же, как в «Текстах пирамид»

<sup>126</sup> Об этих сказаниях: *Junker H. Die Onurislegende. Wien, 1917; Kees H. Götterglaube. S. 241 ff.*

<sup>127</sup> Вероятно, демон-писец, который держал свиток папируса.

<sup>128</sup> Coffintexts III, spell 252 (*Lacau. TR № 52*).

<sup>129</sup> Егип. *3krw*, детерминировано знаком змеи.

<sup>130</sup> Coffintexts II, spell 105 (*Lacau. TR № 59*).

телесное благополучие есть главная предпосылка тому, чтобы восстать из гроба — это подразумевают и ритуал, и искусство балзамировщика. Потому в том же изречении далее объяснено, как помочь мертвому скрепить кости, облечь их плотью: «Мои уста — это уста сокола, моя гортань чиста, ибо комья, бывшие у меня во рту, устранены, и мой кишечник открыт; так что мои уста могут принять (пищу), а мои чресла опорожняться». Все объясняет примечательный заголовок: «Выйти днем, принять человеческий облик»! Ведь ни одно божество, ни один просветленный не может смириться с тем, чтобы его конечности не функционировали. Развившись из примитивных умозаключений, базировавшихся на имитативной магии, это представление так никогда и не покинуло сферу заупокойных верований египтян. Однако вывод, сформулированный заглавием, представляет собой чистого вида отказ от теологической доктрины загробного учения!

К концепции вознесения прямое отношение имеет группа текстов, включавшаяся в состав изречений о *превращении*, где мертвому стремятся облегчить небесный полет, обращая его в стремительную птицу и наделяя полной свободой действий. Представления о душе в образе птицы очень популярны, именно поэтому эти тексты показывают еще большую образность, чем «Тексты пирамид». Наиболее привлекательной оставалась царская птица, сокол Хора, ведь именно он позволял зримо представить господство в загробном мире. Вот к какому приему на небесах, согласно изречению «Для превращения в сокола»<sup>131</sup>, стремился умерший: «Эй ты, воинственный на своем горизонте, на своих тронах, эй ты, воинственный на обоих Жертвенных полях<sup>132</sup> ... сделай мне путь (свободным)! Я — тот, чье Око проглочено на вершине небесной крыши. Я пришел, я открыл Великую (Нут), чтобы сбросить (оковы) и распространиться (повсюду). Я открыл створки неба ляпис-лазурной голубизны, я слышу ликование богов при открытии затворов, что доносится с западного края неба»; в одном из

<sup>131</sup> Coffintexts II, spell 147 (*Lacau*. TR № 16).

<sup>132</sup> Бог неба.



вводных текстов умерший славит себя<sup>133</sup>: «Посмотрите же на Хора, о боги! Я — Хор, сокол на стенах дома того, чье имя сокрыто. Я прилетел в Страну света. Я опередил богов Нут и поставил мой трон впереди тех, кто был до меня. Не догнать меня Яау<sup>134</sup>, когда я взлетаю ввысь. Мой трон далеко от Сетха, врага моего отца Осириса, я прошел пути вечности к свету солнца на закате, я взлетел ввысь, нет бога, которому бы удалось достичь того, что сделал я... Я — Хор, рожденный Исидой, я тот, кто был под защитой (уже) в яйце. Так что дыхание ваших уст не коснется меня, а то, что вы говорите против меня, не достигнет меня. Я — Хор, мой трон далек от людей и богов. Я — Хор, сын Исиды».

Однако до этого описывается появление умершего в образе сокола-Хора, т. е. рожденного Исидой, отчего при нем страшится все небо: «Созвездие Крокодила дрожит, и трепещут боги. Исида бодрствует, беременная от семени своего брата Осириса», и начинающийся таким образом сюжет заканчивается обещанием вседержителя: «Готова защита (магия) сокола, (рожденного) этим моим телом, — сказал Ра-Атум, владыка богов, — выходи на землю! Я одарю тебя, а свита твоего отца Осириса последует за тобой. Я создам твое имя»<sup>135</sup>.

Другой текст под названием «Для превращения в сокола» повествует о появлении Хора, представляя его как циклическое повторение древних событий<sup>136</sup>: «Да будет господствовать страх перед этим NN и трепет перед ним, о обе эннеады, а именно — перед Хором! О предвечные, вы созерцали еще отделение неба от земли, что некогда сделал для Осириса его отец. Смотрите же теперь на зачатие этого NN как Хора, как наследника! Он сотворен

<sup>133</sup> Coffintexts II, 222 след. (spell 148 = *Lacau*. TR № 18).

<sup>134</sup> Бог в образе птицы, спутник западного ветра (Coffintexts II, 396).

<sup>135</sup> Coffintexts II, 209 след. (spell 148 = *Lacau*. TR № 17).

<sup>136</sup> Coffintexts IV, spell 286 (Sakk. TR № 31 и *Lacau*. TR № 38, часть третья).

для вас, владыка эннеады. О подданные, смотрите на него. Он сын Осириса, чье зачатие состоялось в Пэ, а рождение — в Хембисе. Он появился на свет в поле его пламени<sup>137</sup> в день, когда он родился на месте рождения, которое он принял во владение для своего отца, для Атума, который передал ему наследство его отца Геба». Из этого видно, как сюжет о небесном путешествии покрывается новым мифологическим налетом.

Вспомогательным средством для вознесения на небо могли послужить и другие птицы: «Этот NN летит как ибис, он машет крыльями как Кад»<sup>138</sup> или «Он летит как ласточка, он машет крыльями как нильский гусь, он взлетает на возвышенность и спускается к большому пруду. Он садится на него и делает там остановку, он садится на него, ставши богом, он ест и вкушает там от магических сил»<sup>139</sup>. В еще большей степени магически окрашено изречение «Превращение в Нут» (вид цапли), как, по-видимому, обозначалась какая-то звезда<sup>140</sup>: «NN — это цапля на холме, «Не знающая границ», он посылает плоды земли Атуму в ту ночь обогащения лет. Он (Атум) повергает в страх перед NN служителей культа<sup>141</sup>, велит уважать его управляющих жертвенными животными. Так что NN не потащат на место жертвенных закланий для богов»<sup>142</sup>.

Эти изречения, подчеркивая, с одной стороны, значение пищи и важность устранения для покойного опасности самому стать пищей богов, дают просветленному возможность превратиться в со-

<sup>137</sup> Буто как место почитания огненного урея, аспиды, крепившегося на царской короне.

<sup>138</sup> Coffintexts IV, 9 (spell 271 = Sakk. TR № 26).

<sup>139</sup> Coffintexts IV, spell 278 (Sakk. TR № 30) = Tb. Kap. 149, 11 Stätte.

<sup>140</sup> Ср. Рут. 2179a.

<sup>141</sup> Егип. *hrjw hmw*.

<sup>142</sup> Coffintexts IV, spell 272–273 (Sakk. TR № 27) = Tb. Kap. 149, 8. Stätte. О бойне, где приносились жертвы богам см. ниже: с. 303, 331, 420, 427, 474.

кола, во имя власти «подняться и воссесть в божественной ладье»<sup>143</sup>. «Он распоряжается своим скипетром и управляет посохом. Люди на правой корме — под его управлением, а люди на левой корме — в его распоряжении. Он сопровождает бога (Ра), когда тот держит путь к Тростниковым полям, огибая северное небо»<sup>144</sup>. Эти слова заимствованы из идейной кладовой «Текстов пирамид». Умерший вступает во всяческие взаимоотношения с «теми богами, что следуют к своим яствам и своим недельным жертвам»<sup>145</sup>: «Если они пресмыкаются как змеи, я пресмыкаюсь на их изгибах, если же они поднимаются в небо как соколы, я поднимаюсь на их крыльях. Жертва шестого дня для меня завтрак, недельная жертва для меня ужин»<sup>146</sup>. Я — Ра-Атум». Здесь примечательно то, какую большую роль, наряду с теологическими идеями, играют и естественные потребности, желание получить доступ к праздничным жертвам богов и ради них влиться в их среду. Все происходит пока соответственно традициям гелиопольского культа и праздникам на основе принятого в них лунного календаря.

Народные представления о перевозчике загробного мира, которого умершему предстояло победить в споре благодаря своей магической силе, чтобы тот его переправил, не утратили своей ясности. Но всевозможные представления о цели путешествия контаминированы много более, нежели в «Текстах пирамид». Ряд таких изречений объединен в главе «Текстов саркофагов» под названием «Изречение семи заклинаний Мечиэр»<sup>147</sup>, «великого потока», обратившегося небесной коровой. Все они служат для того, чтобы умерший мог достигнуть неба. Первое гласит: «Ты, тот, кто

<sup>143</sup> Хорхотеп, стрк. 385 след.

<sup>144</sup> Coffintexts IV, spell 274 (Sakk. TR №28): «Для превращения в божественного сокола» (ср. Sakk. TR №15).

<sup>145</sup> Coffintexts III, 24 (spell 167 = Lacau. TR № 4); ср.: Coffintexts III, spell 175 (Lacau. TR № 5).

<sup>146</sup> Ср.: Рур. 716a-b.

<sup>147</sup> Coffintexts V, spell 407 (Lacau. TR № 1).

вяжет свой причальный канат, кто связывает плот, перевозчик душ Гелиополя, свяжи свой причальный канат, свяжи свой паром, чтобы я отчалил к южному небу и причалил к северному небу. Доставь быка на северное небо, мне принадлежит Мечиэр».

Примечательно, что это заклинание носит уже универсальный характер для покойного. Герой резюмирует в заключении: «О те семь заклинаний Мечиэр, я знаю вас, я знаю ваши имена. Вы дадите мне процветание, вы дадите процветание моей плоти и моим членам (тела), вы позволите восстановиться моим костям. Вы освободите меня от всего враждебного». Более поздний текст из Эль-Берше параллельно этому формулирует идею еще более отчетливо: «Так что я не умру, я не бедняк, я не слепец, я не глух, ведь я — тот, кто среди богов». Сходные настроения просматриваются в одном изречении, впервые засвидетельствованном в гробнице Хорхотепа<sup>148</sup> и начинающемся словами: «Я Хефри, самовозникающий, на коленях своей матери». Затем он произносит три заклинания, из которых второе обращено к перевозчику: «Ты, тот, кто доставляет паром Ра, укрепи свой причальный канат, чтобы твой паром не затонул, когда ты переправляешься на Огненный остров». Всякий раз чародей заверяет: «Теперь я направлю себе во благо эту мою магию всюду, где она существует и у всякого, у кого она есть: (она) более стремительна, чем борзая, более быстрая, чем Шу (бог Воздуха)». В эпоху Нового Царства «Книга мертвых» повторяет эту композицию, ориентируясь на вторую часть заголовка в тексте Хорхотепа и помещает его ключевую идею в заглавие своего текста: «Изречение для того, чтобы доставить NN магическую силу в загробном царстве»<sup>149</sup>.

Проверка перевозчика, который, о которой мы уже знаем по «Текстам пирамид», есть и в следующем тексте<sup>150</sup>: «Я тот, кто возвращается как львиная чета, кто отправляется в вечерней ладье и прибывает в утренней ладье, пока я вещаю правду под водительством Ра в эти вечера.

<sup>148</sup> Стр. 353–360 = Coffintexts V, spell 402.

<sup>149</sup> Тб. Кар. 24.

<sup>150</sup> Coffintexts II, spell 118 (*Lacau*. TR № 65).

— Гляди\*, ты, идущий просветленным и обеспеченным, по какому пути ты идешь?

— По великому пути наследия того, о ком люди не ведают, по которому и (даже) боги не ходили, по которому идут лишь избранные, когда они следуют к великому богу.

— Гляди, ты, идущий просветленным и обеспеченным, по какому пути ты идешь?

— По великому пути наследия того, по пути, которым Сетх не мог (больше) пойти.

— Гляди, ты, идущий просветленным и обеспеченным, по какому пути ты идешь?

— По великому пути, по которому шел воинственный.

— Это запад (или) восток? Это тайное место неба?»

Ответ на этот каверзный вопрос в тексте отсутствует.

Поскольку умерший выступает как бог солнца или как львиная чета, т. е. его дети-очи, Шу и Тефнут, в теологии также ассоциировавшиеся с двумя солнечными ладьями, то ему не вправе помещать даже великие боги. Здесь действует та же система мер, что и в «Текстах пирамид». Доля блаженного отнюдь не считается достоянием любого, напротив, она выпадает лишь избранным. Сведущий пытался скрыть целительную истину и защитить ее от других. Так, в этой группе текстов просветленный может обязать себя — также под руководством, — к совершению переправы через небесные воды, что одновременно гарантирует «правильность» миропорядка. Он призывает для этого помощь иных сил<sup>151</sup>. «Придите, мы хотим изгнать этот закон, мы хотим этот канат для отмеривания установить правильно на шее (?)<sup>152</sup>, мы хотим указать пути Назад смотрящему (перевозчику), который любит правое и ненавидит неправое, что в беспредельных далях, чья сердцевина — правое, которое ведет богов».

~~~~~  
* «Гляди, глянь» в данном случае уместнее переводить обращением «Эй!». — *Прим. ред.*

¹⁵¹ Coffintexts II, 138 (spell 118 = *Lacau*. TR № 64).

¹⁵² Вероятно, изначально здесь упоминались части корабля.

На асьютских саркофагах к этому тексту совершенно логично примыкают изречения, по которым умерший становится легитимным владыкой неба¹⁵³: «Я — сын Атума, друг правого (Маат)... Я пришел как один из тех четырех богов, что вышли из головы Геба. Я пришел как один из вашей четверки, о предвечные, что составляют анналы для Хепри и что появляются пред теми, чьи места сокрыты», т. е. появляются перед умершими как звезды. Но эти высокопарные речи, где умерший представляется держателем миропорядка, еще на асьютских саркофагах снабжены заголовком, который по своему характеру явно отражал мир простонародных представлений и для чуткого уха предполагаемого слушателя был совершенно понятен: «Заклинание для того, чтобы построить в царстве мертвых дом, вырыть пруд и посадить фруктовые деревья»¹⁵⁴.

Несмотря на все эти перемены, о полной ликвидации древних представлений о переправе через загробные воды и не думали, ибо они уже прочно укоренились в народном сознании. Модели ладей для плавания вверх и вниз по реке и впредь остаются неотъемлемой составляющей оборудования гробниц, и даже когда, исходя из насущных потребностей, были предприняты меры с целью сокращения числа особых культовых операций¹⁵⁵, практика снабжения мертвого изречениями для доставки парома или хотя бы списками частей корабля¹⁵⁶ не прекратилась — ведь без этого переправа оказывалась невозможной. Какой смысл имело бы внушать мертвому «Изречение для объединения обоих берегов»¹⁵⁷, если бы реально никто не верил, что в преисподней — те же препятствия, что и во время переправы по Нилу? Поэтому не окажись, в худ-

¹⁵³ Coffintexts II, 145–147 (spell 121, 123, 125 = *Lacau*. TR № 67).

¹⁵⁴ Заголовок к Coffintexts II, 134 (spell 115 = *Lacau*. TR № 64) и заключение к Coffintexts II, 144 (spell 119 = *Lacau*. TR № 66).

¹⁵⁵ См. ниже (с. 362 след.) об осирическом толковании.

¹⁵⁶ Тб. Кар. 99; см. выше: с. 121. Coffintexts V, spell 398 (*Lacau*. TR № 27).

¹⁵⁷ Coffintexts III, spell 169–172.

шем случае, у мертвого плота, заклинание помогало ему «соединить запад с востоком».

Из гелиопольской культовой практики выросло представление о том, что две солнечных ладьи поставляют жертвоприношения из Гелиополя, так что, когда герою задавали коварный вопрос о том, откуда он добыл яства, он мог заверить, что «вечерняя барка мне их доставляет, а утренняя ладья — сгружает»¹⁵⁸. Ведь и корабль богов назывался Маат, «Правда», а именно Правдой (Маат), считавшейся дочерью Ра, живет бог. Впрочем, для того, чтобы получить к ней доступ, человеку необходимо было не только сохранить свое тело в целостности, но и поступать так, как велели обычаи и правила, принятые для церемоний божественных торжеств: сохранять в чистоте руки и ноги и очищать уста натроном и миррой. Такое условие ставил и сам перевозчик, пропускавший, согласно царским «Текстам пирамид», лишь «очищенных»¹⁵⁹, поэтому умерший взывал¹⁶⁰: «Приведи мне того, кто бы перевез меня на твоём пароме, предназначенном для тех, кто с чистыми устами, владык зубов, кто разжует (мне) мирру, кто живет правдой».

К этому времени относится огромное число текстов, которые прямо или косвенно посвящены защите умершего от голода и жажды, давая ему возможность участвовать в трапезе богов — частенько, что само собой понятно, после путешествия на небо. Примечательно, что вместе Ра в нем участвует и Хатхор. И то и другое свидетельствует о происхождении текстов из мемфисско-гелиопольской культовой сферы, на что указывают и некоторые другие детали. Так, желание «отведать хлеба с жертвенного стола Ра и отправить жертвоприношения в Гелиополь» умерший выражает следующими словами¹⁶¹: «О ты, чьим деяниям радуются люди, тот, кто ежедневно приносит Маат Ра, чтобы печень Ра»¹⁶²

¹⁵⁸ Хорхотеп, стрк. 374–375; ср. также: Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel. S. 119 (Лигт, время XII дин.).

¹⁵⁹ См. выше: с.154.

¹⁶⁰ Хорхотеп, стрк. 362–363.

¹⁶¹ Coffintexts III, spell 165 (Lacau. TR № 3).

¹⁶² Игра слов: «корона Ра».

ежедневно здоровела благодаря Маат, когда она соединяется с „великой сутью“ (Хатхор). Если ты здоров, выздоравливаю и я от всех напастей, что исходят из уст всякого бога, всякого просветленного, всякого мертвого и всякой мертвой в этот год, в этот праздник „высокого трона (Зенент)“¹⁶³, чтобы ни один праздник не пустел на «высоком троне». Обеспечь моего *Ка* в этот праздник на „высоком троне“ как того, кто у его жертвенника (четырежды), куда приходят эти жертвоприношения из Гелиополя с алтаря Ра ежедневно. Я — тот, кто появился из-за горизонта...».

По той же причине умерший желает не только путешествовать в ладье солнца, но и «взойти на ладью *Хатхор*»¹⁶⁴. Текст, посвященный этому сюжету, заимствован из божественной культовой практики и касается роли царя, сидящего в священном корабле Хатхор во время ее водного путешествия, цель которого — достигнуть храма: «Я очищаю свои руки, пересекая горизонт, когда я на нем оказываюсь. Я прохожу в ладью, что везет «великую суть (Хатхор)», ведь я должен соединить „золото“ (Хатхор) с Небесным островом, как бог объединяется со своим доверенным, излучающим свет. Я поднимаюсь в корабль, я занимаю свое место, я беру свое весло в это прекрасное начало месяца, Хатхор, в летний сезон, в сезон половодья и зимы. Сотис отправляет меня в плавание по течению с каждым началом года. Как хорошо, что я здесь!». В гробнице Хорхотепа это изречение идейно связано с путешествием умершего на Запад, благодаря чему его включают, в качестве второй части, в главу под общим названием «Доставить человека к великому богу, посадить в ладью Ра». В первой его части содержится приветствие «великому богу, владыке Запада» и говорится о прибытии на западную половину неба. Хатхор же именуется «той великой, что сидит в ладье перед Ра». Поэтому и

¹⁶³ Мемфисское святилище, считалось первозданным холмом, затем гробницей Осириса (см. ниже: с. 356).

¹⁶⁴ Хорхотеп, стрк. 381—384, 389—394; ср.: *Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 37—38.*

другие изречения, без сомнений, восходящие к культу Хатхор, также входят в эту группу текстов¹⁶⁵.

Помимо прочего, у нас появляется хорошая возможность представить и Хатхор, так как образ ее, в соответствии с воззрениями того времени, синкретичен: она «владычица (шкур) пантеры, змея-урей, смеющаяся как Уто», уничтожающая врагов Ра как змея на его темени¹⁶⁶. Хатхор также и «предвечная, всевладычица, питающаяся Маат», так что умерший в ее роли мог сказать: «Я извивающаяся (змея-урей), питающаяся Маат, возвышающая лик каждого бога, ибо всякий (другой) бог — под моими ногами. Ведь я та, что несет свою красоту, что возложила на себя просветления (магические заклинания)»¹⁶⁷. Ядовитая змея и огонь с ранних пор рассматриваются египтянином как нечто идентичное, и заклинания против змей встречаются уже в магических изречениях «Текстов пирамид»¹⁶⁸: «Да падет змея, вышедшая из-под земли, да падет огонь, вышедший из Нуна»; или о змее говорится весьма образно: «Огонь погашен, не найти больше светильника»¹⁶⁹ в доме, которым владеет тот, кто из Омбоса (Сетх)».

Правда, при этом необходимо было любым способом смирить яростный змеиный взгляд, как это сделал некогда, по сказанию об Очах, Шу, брат Хатхор-Тэфнут. Итак, умерший должен выполнить его роль: «Я погасил пламя, я охладил Огненную, я усмирил Раскаленную, строптивую... Я (сам) — пылающий язык пламени, так что дыхание из ваших уст не может меня сжечь»¹⁷⁰.

Поскольку же Око Хора как Уто-Тэфнут-Хатхор могло быть воплощением победоносной силы бога солнца, то его качества

¹⁶⁵ См., например: *Lacau*. TR № 81; см. ниже: с. 195, 216.

¹⁶⁶ *Lacau*. TR. № 33 (время XII династии). Об этих мифах см.: Kees H. *Götterglaube*. S. 243 ff.

¹⁶⁷ Coffintexts IV, 172–173 (spell 331).

¹⁶⁸ Руг. 237, 247.

¹⁶⁹ Егип. *tk3* — «светильник», «лампада». Детерминировано знаком змеи-урея.

¹⁷⁰ Изречение о душе Шу: Coffintexts I, 378–380 (spell 75).

необходимо передать и мертвому, произнося изречение «Для превращения в огненное Око Хора»¹⁷¹. И еще: «Я — огненное Око Хора, появившееся из Ужаса, владычица убийства, великая силой, возникающая из пламени света, та, которой Ра даровал свое явление, та, для которой Ра установил свою твердыню, та, которой Ра сказал: „Велик страх перед тобой, величав твой облик, велика твоя ярость, велика твоя магическая сила для твоих врагов. Пред тобой другие падают ниц, из-за твоей ярости все склоняются пред тобой, пред тобой трепещут все, кто видят тебя в этих твоих новых обликах, что даровал тебе владыка эннеады“». Изречение заканчивается многообещающе: «Я питаюсь жизнью, я не исчезну, мое имя вовек не прейдет в этой стране!».

Для того чтобы развить в себе эти способности, необходимо было, как это описывают еще «Тексты пирамид», усвоить их субстанцию телесно. Так, умерший, желающий воссесть на троне Хепри и править в качестве «семи Уто», утверждает: «Я проглотил семь уреев»¹⁷². Благодаря этому он завладевал силами пылающего солнечного Ока. По той же причине полезно и «превратиться в Таит», богиню облачения и ткачества, которую можно также считать Оком Хора и Уреем. Для этого-то умерший и говорит¹⁷³: «NN проглотил Обволакивающую, NN разжевал Обволакивающую»¹⁷⁴. При произнесении этих слов он выдыхает Таит и тем наводит страх перед своей персоной. „Ох, страшно“, — раздается на горизонте, и боги, мертвые и просветленные падают на свои лица, видя NN в его первом восхождении, как он величав и высок внутри каюты (солнечной ладьи). NN принадлежит власть единого владыки, ему подносят дары обитатели ладьи, увидев, что он — ее господин, после того, как Таит (Око Хора) допустила его на свое место». Однако и этот текст, который, как может показаться на первый взгляд, наиболее пригоден для чтения в божественном ритуале, в похоронной практике применялся в особых,

¹⁷¹ Coffintexts IV, spell 316 (*Lacau*. TR № 80).

¹⁷² *Lacau*. TR № 33. Восходит к Руг. Изр. 318; см. ниже: с. 311.

¹⁷³ Coffintexts IV, spell 282 (*Sakk*. TR № 18).

¹⁷⁴ Т. е. как благоухающую субстанцию.

утилитарных целях, а именно: был необходим для того, чтобы «не проводить ночи в местах заклания», том адском месте, которого страшится египтянин¹⁷⁵.

В другом тексте вновь на переднем плане свойство огнедышащего Ока солнца; цель фрагмента — получить возможность «превращения в огонь в некрополе и в любом (другом) месте Запада»¹⁷⁶. Для этого используется отрывок из гимна Хору, носившему, как подобает богу неба, на голове солнечный диск с уреем: «О Осирис NN, ты Хор, которому принадлежит Великая,ладычица огня, Великая на верхушке диска, излучающего свет, кусающая пастью и колющая хвостом¹⁷⁷; в страхе перед ее огненным дыханием живут все люди». Для временной характеристики представления примечательно употребление выражения «на Западе» для обозначения потустороннего мира, в то время как небесный уже отсутствует.

И потому все сведения о цели путешествия по загробному миру намеренно затемнены. Правда, в текстах, использовавшихся на практике, нам встречаются имена всех местностей, известных из потусторонней географии эпохи пирамид. Здесь встречается не только известный «перевозчик через извилистое озеро»¹⁷⁸, его господин крокодил-Себек¹⁷⁹, упомянута однажды в связи с Тростниковыми полями даже идиллическая местность северного неба, перекочевавшая из звездных верований архаических времен как конечный пункт пути¹⁸⁰. В одном древнем изречении, которое, являясь одним из редких примеров прямого заимствования сюжета из небесного учения, даже и названо так: «Для того, чтобы достигнуть северного неба»¹⁸¹, путь умершего на небо описывается как полет птицы и заканчивается призывом к сонму богов:

¹⁷⁵ См. выше: с. 296.

¹⁷⁶ Coffintexts IV, 34 (spell 284 = Sakk. TR № 21).

¹⁷⁷ Как змея или скорпион.

¹⁷⁸ Хорхотеп, стрк. 379.

¹⁷⁹ Coffintexts IV, spell 285 (Sakk. TR № 22).

¹⁸⁰ См. выше: с. 297.

¹⁸¹ Sakk. TR № 9, часть вторая.

«Взгляните на этого Осириса NN, явившегося как бог, позвольте ему спуститься к извилистому озеру, чтобы он сверг презренного, ведь NN — это тот амулет на шее Хора, когда он пристает к (окраине) северного неба». Известны и другие мифические местности потустороннего мира, например, поля Искен¹⁸², которые «Тексты пирамид» также переместили на небеса, Тростниковые поля¹⁸³, или уже известная гора Сахсех¹⁸⁴.

Представляя себе картину *Тростниковых полей*, рядом с которыми располагаются иногда и *Бирюзовые сады*¹⁸⁵, египтяне опирались на традицию гелиопольского учения: хотя умерший появляется на небе как душа или бог звезд, он еще причаливает к Тростниковым полям и открывает на Жертвенных полях оросительные каналы¹⁸⁶. Пожелавшему стать «белым быком во главе Тростниковых полей»¹⁸⁷ изречение «Входа и выхода из восточных врат неба в сопровождении Ра» помогает поселиться на Тростниковых полях Ра, в его городе, вместе с восточными душами. В то же время он стремится, по старому обычаю, увидеть и «извилистое озеро у срединных врат, из которых Ра выходит на востоке»¹⁸⁸.

С Тростниковыми полями коррелируют и вовсе призрачные *Жертвенные поля*, иначе именуемые *Полями жертв Ра*¹⁸⁹: там тоже живет бог солнца, под псевдонимом «Воинственный» (Изену)¹⁹⁰. Следовательно, когда мы среди изречений, посвященных обеспечению питанием в потустороннем мире, находим слова: «Я

¹⁸² Coffintexts IV, 164 (spell 328 = Sakk. TR № 15).

¹⁸³ Coffintexts IV, 24 (spell 278 = Sakk. TR № 30) = Tb. Kap. 149, 11. Stätte.

¹⁸⁴ *Lacau*. TR № 81; см. ниже: с. 341.

¹⁸⁵ Sakk. TR № 15 и Coffintexts III, 206 (Эль-Берше).

¹⁸⁶ Coffintexts IV, 26 (spell 279 = Sakk. TR № 32).

¹⁸⁷ Coffintexts III, 263 (spell 227 = Sakk. TR № 43) = Tb. Kap. 69;

под заголовком «Для превращения в Осириса».

¹⁸⁸ Tb. Kap. 109 и 149b; ср.: Kees. Lesebuch. S. 52.

¹⁸⁹ Coffintexts III, 61 (spell 175, *Lacau*. TR № 5).

¹⁹⁰ См. выше: с. 294.

переправился по небу, я пересек Нут. Мой дворец — в Тростниковых полях, моя держава — в Жертвенных полях»¹⁹¹, то происхождение их понятно. Потом умерший изъявляет желание «превратиться в писца Жертвенных полей Осириса»¹⁹² или по крайней мере быть с тем, чье имя «распорядитель провианта», добрыми соседями, ибо тогда не только богов, но и его, умершего, коснутся древние слова: «Две трапезы принадлежат небу у Ра-Атума, две — земле у Геба»¹⁹³.

Для продолжения жизни умершему также важно завладеть привилегией доступа на божественные праздники в Гелиополе и получать долю от царских жертвоприношений. Церемонии «раздачи хлеба в Гелиополе» и «прибытия в Гелиополь»¹⁹⁴ переносятся в загробное царство, где покойный обращается к богам под видом распорядителя яств для богов: «тот, у кого много яств на вершине высших владений и хлебных поступлений из Гелиополя»¹⁹⁵. Между землей и небом здесь столь же мало отличий, как и в «Текстах пирамид», из идейной сферы которых были заимствованы наши изречения.

Иногда (в основном, в текстах, относящихся к концу этого периода) место действия перемещали на западную часть неба, чтобы увязать сюжет с учением о Западе, снова обретшим силу. В частности, в Бени-Хасане заглавие изречения «Для того, чтобы проникнуть на Запад» уже сменяется другим: «Для того, чтобы добраться до Тростниковых полей»¹⁹⁶, как если бы именно там (на Западе) их и стоило искать. Впрочем, все еще раздавались редкие голоса в поддержку гелиопольского учения наперекор представлениям о западной «Стране жизни».

¹⁹¹ Coffintexts III, 55 (spell 173; *Lacau*. TR № 23. Эль-Берше).

¹⁹² Coffintexts IV, spell 329; ср.: Тб. Кар. 144 (Nu).

¹⁹³ Хорхотеп, стрк. 402—403; ср.: 404.

¹⁹⁴ Coffintexts V, spell 360, 362; ср.: Тб. Кар. 63А.

¹⁹⁵ Coffintexts III, spell 179 = Тб. Кар. 106. Восходит к Рут. 212, 400.

¹⁹⁶ Coffintexts III, 329 (spell 243), ср. также: Хорхотеп, стрк. 385—386, где умерший достигает Тростниковых полей по пути к западному Небу.

Когда же перед умершим все-таки «открываются пути в небо», в сопровождающую его, как бога солнца, на пути к западному небосклону¹⁹⁷ свиту входят звезды, созвездия, светила, из них самые главные — Орион, Большая Медведица и Сотис, спутники Хатхор; в память о древнем споре, предмет которого — путь наилучший, умершему предлагают: «Иди туда, по пути на запад, ибо он широк, он удобен. Путь на восток тягостен, он узок»¹⁹⁸. Вообще же теперь, если речь заходила о Стране мертвых (некрополе), о том, например, «чтобы дышать воздухом в Стране мертвых», подразумевалось «вдыхать воздух на Западе»¹⁹⁹.

В одном изречении из «Текстов саркофагов», части которого в Гераклеопольский период соединяются в самых разных комбинациях и которое вновь обрело популярность в эпоху Среднего Царства, особенно в Эль-Берше, в Бусирисе к Осирису обращаются с просьбой рекомендовать покойного как собственного сына (Хора) богине Запада²⁰⁰: «Ведь он твой сын, твой ребенок от чресл твоих, которого зачал ты сам». „Услышь это своими ушами, — говорит Осирис величеству Запада, — приди в мире, к этому NN“, и она (Запад)²⁰¹ выйдет ему навстречу в блеске своего облачения, в венце из сердолика, с жертвенными дарами на руках и с яствами следом за ней. И говорит ему: „Приди, приди, стань богом в свите быка Запада (Осириса), пусть будет твое достоинство каким ты его хочешь. Ты сын, владыка дома“. Итак, богиня Запада, выступающая здесь в мифической роли Исиды, радушно приветствует умершего как сына и наследника Осириса.

Некоторые представления о загробной жизни Старого Царства в какой-то мере сохранили свою актуальность и в последую-

¹⁹⁷ *Lacau*. TR № 81.

¹⁹⁸ *Coffintexts* II, 150 (spell 129, *Lacau*. TR № 69); ср. выше: с. 98.

¹⁹⁹ Ср. *Sakk*. TR № 2, 7, 46.

²⁰⁰ *Coffintexts* I, spell 32. Восходит к Руг. 282–284.

²⁰¹ В египетском — женского рода, здесь Запад отождествляется с Исидой.

щие времена, и в первую очередь, представления о небесной иерархии, отвечавшие чиновничьему духу египтян. Так, наряду с должностью писца Жертвенных полей считается престижной и обязанность писца Атума или писца Ра, который, впрочем, в этот период представлен как «Керкеру, писец Осириса, подсчитывающего тех, кто на подходе»²⁰². Эта должность подразумевает уподобление писцу Анубиса в «Текстах пирамид», который ведет учет сердцам в загробном царстве.

Иногда это проскальзывает и в мистической магии. Именно из мелких фрагментов текстов, в которых умерший стремится разбить чернильницу и разорвать документы судебного писца в загробном мире, снимающего с него показания и выведывающего с целью возможной кары его магическую искусность, сложились изречения «Для отвращения двух птиц Гебг» — одно из них даже составлено по образцу волшебного заговора с целью наведения порчи: «О богатый ядом... я пришел к тебе, о богатый ядом, чтобы сломать твой грифель и разорвать твои записи благодаря всей этой порче, что я принес с собой»²⁰³.

Но, так или иначе, даже «божественный путь», на который хочет вступить покойный²⁰⁴, не свободен от опасностей. Как и в сюжете о небесном путешествии, в этом мифе возникает целый сонм, причем постоянно пополняющийся, образов мифических существ, враждебно настроенных к солнечной ладье. Потому умершего необходимо снабдить заклинанием, уберечь от «тех, что живут в своих норах, чьи заклинания нужно знать точно»²⁰⁵; сказать змею: «Твои глаза за тобой! Поберегись... твоя пасть на замке!»²⁰⁶. Эти простейшие магические заклинания переплетаются с сюжетом о свержении исконного врага богов в змеином облике,

²⁰² Coffintexts III, spell 253 (Sakk. TR №33), spell 254 (Lacau. TR № 53).

²⁰³ Coffintexts V, spell 430 (Lacau. TR № 9); ср. Рур. 2029—2030.

²⁰⁴ Заголовок: Coffintexts III, 345 (spell 250, Lacau. TR № 50).

²⁰⁵ Sakk. TR № 4.

²⁰⁶ Sakk. TR № 5.

известного, главным образом, под именами Рик («Противник») или Апоп. Лучше всего в этом случае притвориться богом солнца, произнося: «Назад, Чернолицый, тебе не дано стать более просветленным, чем я!»²⁰⁷, ибо он «безглазый, лежащий ниц», или, более подробно: «Твое лицо избито, ты, чьи силы иссякли, твое лицо разбито, ты здесь, чьи силы от собственной мощи, власти и духовной силы сломлены с тем, чтобы Ра не упал. Я — Атум, у меня есть своя мощь. Я отразил мощь того, чьи силы сломлены. Когда я слаб, устает и Ра, когда я стою, стоит и Ра!». Все это служит тому «чтобы отразить противника, отразить крокодила магией».

Мало-помалу отказались и от представления о борьбе солнца на восточной части неба с силами мрака на пути к западу. Так, в знаменитой 108 главе «Книги мертвых» описывается, как Ра, уже к вечеру, приближаясь к западному нагорью, сталкивается с гигантским змеем, который обращает взгляд на Ра. Вся команда корабля парализована ужасом, пока всемогущий Сетх не изгоняет заклинанием опасность, освободив Ра покойный путь в Страну жизни. И здесь, стало быть, внесла свою лепту мысль о сумеречном страхе, когда оживают демоны тьмы. Ведь народные верования крепки, и по ночам непременно должны вредить и злые духи, и ядовитые гады, как говорится в гимне солнцу фараона Аменхотепа IV: «Все львы выходят из своих пещер, и все змеи выпускают свои жала!». Сходный смысл несет и название указанной главы в текстах асьютских саркофагов: «Чтобы процветать на земле, не умереть в загробном царстве, не умереть от змеи, быть здоровым на земле». Изречение, таким образом, стало магическим заклинанием от змей, как в *этом мире*, так и в *потустороннем*.

К той же группе относится и изречение под названием «Достижение их на небосклоне», где есть заговор от «тех змей небосклона, что входят в него и выходят из него» (надо полагать, чтобы угрожать умершему, как это было с Ра)²⁰⁸. Но поскольку сила змеи велика, то неплохо и ее обратить себе на пользу. Это стремление

²⁰⁷ *Lacau*. TR № 73 (из Асьюта).

²⁰⁸ *Coffintexts* III, 374 (spell 259, *Lacau*. TR № 77).

обнаруживается уже в обсуждавшемся выше тексте о Хатхор-Тэфнут как урее и огненном Оке Хора. Обращались тогда преимущественно к хтоническим божествам: Хепри, а иногда и самому Атому в образе змеи. Первобытным змеем представлялся и Нехеб-кау, «Тот, кто назначает *Кау*»²⁰⁹, демон начала зимы, весьма важного рубежа в крестьянском природном календаре. Его облик и могущество умерший мог принять при произнесении древнего заклинания: «О NN, ты — та змея, бык Нуна, тот Великий Атума, что проглотил семь уреев»²¹⁰. NN стар и велик, как Нехеб-кау, он идет к вам, о боги, он определяет ваши жизненные силы (*Кау*) или забирает ваши духовные силы»²¹¹. Произнесения этого изречения чародем было достаточно, чтобы сохранить жизнь в этом мире, что подтверждается и параллельным текстом из Меира: «Я змей, бык двух эннеад, не доступный никакой магии, не горю в огне, не тону в воде. Ведь я каждый день — как Ра, который возрождается каждый день»²¹². И в этом речении весьма примечателен страх перед порчей, насылаемой недругами.

Особую роль, связанную с оценкой змеиной силы как Ока Хора, в этих текстах-эпиграфах играет представление о *солнечном огне*, то защищающем, то опустошительном. Уже в «Текстах пирамид» мы встречаем рассказ о небесных демонах, вооруженных копьями из солнечных лучей, а много позднее, уже у Плутарха, мотив палящего солнца расценивается как тифоновский²¹³. В «Текстах саркофагов» этого времени часто упоминается *Огненный остров*, известный нам как потаенная родина бога солнца еще по «Текстам пирамид»²¹⁴. И следовательно, сейчас — это лишь

²⁰⁹ Праздник в его честь в эпоху Нового Царства падал на 1-й день 1-го месяца (Тиби) зимнего сезона.

²¹⁰ Coffintexts II, 51 (spell 85 = Sakk. TR № 29, часть вторая) = Тб. Кар. 149, 10. Stötte.

²¹¹ См. выше: с. 302.

²¹² Kairo 28050 = Coffintexts II, 54 (spell 88).

²¹³ De Iside 41.

²¹⁴ См. выше: с. 161; Kees H. Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch // ÄZ. 78. 1943. S. 41 ff.; Kees H. Götterglaube. S. 309 ff.

производное от главного: с помощью ли богов позволит спасительное «просветление»²¹⁵ здесь очутиться, или — чаще всего — как уверяет рекуший, он доберется сюда самостоятельно. Итак, Огненный остров постепенно становится местопребыванием просветленных; сюда же перенесен и загробный суд²¹⁶. Мы знаем, что именно в Гермополе это представление созрело и Огненный остров стал священным наименованием здешних некрополей, приютом блаженных. Перенесена сюда и традиция приветствовать появляющегося в образе бога Нила просветленного как явившегося с Огненного острова — ведь он восходит, как солнце, из нижнего Дата, к тому же истоки Нила мыслятся в далекой «стране богов», достичь которой можно в направлении востока²¹⁷. В редких случаях положение меняется настолько, что умерший, в соответствии с ге-лиопольским учением о загробном мире как стране Света, стремится к Огненному острову или зовет на помощь перевозчика²¹⁸.

Здесь вступает в дело в высшей степени характерная для египтянина черта — забота о собственной безопасности. Умершему тотчас же подыскиваются средства, чтобы предотвратить возможный ущерб от огня. Ведь разве в море его не ждала гибель в огне, как то с отвратительными подробностями описывают путешественники по преисподней? Для сохранения от этого было придумано изречение: «Произойти из огня во имя великого бога»²¹⁹. В нем умерший выступает то как Ра, владыка Ока Хора, то как какой-либо иной бог, согласно сказанию, впитавший и, тем самым, преодолевший огненное Око Хора²²⁰. Он должен пообещать «узнать те четыре имени Ока Хора, более могущественные, чем их создатель, те, что были в том сундуке Ра», а также возгласить²²¹:

²¹⁵ См. выше: с. 290.

²¹⁶ Coffintexts II, 248 (spell 149, *Lacau*. TR № 83).

²¹⁷ Coffintexts IV, spell 317 (*Lacau*. TR № 19).

²¹⁸ Coffintexts II, 253 (spell 149, *Lacau*. TR № 83); Тб. Кар. 24. по: Хорхотеп, стрк. 356, см. выше: с. 189.

²¹⁹ Coffintexts III, 339 (spell 247, *Lacau*. TR № 49).

²²⁰ См. выше: с. 291, 302.

²²¹ Coffintexts III, spell 249 (*Lacau*. TR № 49, заключение).

«Я — Тот, который познал Великую, я пришел в поисках Ока Хора, я его получил, я его усовершенствовал, я нашел его невредимым, совершенным и здоровым». Умерший мог выступить и как Ра²²²: «Я — тот, чей облик сокрыт²²³ при свете, я вхожу в огонь, выйдя из огня. Солнечный свет мне не вредит, а (вновь) великий найденный (луна) меня не сжигает. Я — разящий нож в руке Тота»²²⁴. И это гарантирует покойному «Прохождение сквозь огонь и выход из огня» — действительно превосходный заговор!

В «Книге мертвых» (глава 22) приводится еще более реалистичный рассказ о том, как умерший на Огненном острове пытается загасить огонь, чтобы выйти из него невредимым. Правда, это не стоит воспринимать слишком буквально, ведь тем же выражением — «погашение буйства» — в мифологии обозначался и исход небесной битвы богов на заре, означавший приход к власти бога солнца²²⁵, и уже в «Текстах пирамид» говорится о мертвом царе, как выходящем поутру из мрака солнца: «Не сгинет он в вашем огне, о боги»²²⁶ — ибо им побеждены враги богов в образе Ока Хора или яростной Сохмет.

Чародей разит своего врага теми же средствами. В магическом заклинании для «отражения Апопа от ладьи Ра» боги, с целью защиты от смутьяна, приказывают: «Зажгите светильники в домах Сепал!»²²⁷. Это, несомненно, старинное народное верование, призванное отразить духов ночи, проникшее не только в заупокойный культ освещения гробниц во время праздников, но и в культ

²²² Coffintexts III, spell 246 (*Lacau*. TR № 48).

²²³ Егип. *sfg irw*.

²²⁴ Лунный серп считался либо оружием, либо, иногда, Оком Хора.

²²⁵ Например: Tb. Kap. 112, ср.: *Sethe K. Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte* (Totb. Kap. 107–109, 111–116): *Göttinger Totenbuchstudien* von 1919 // Hrsg. von Kurt Sethe. ÄZ. 58. 1923. S. 23.

²²⁶ Рур. 323.

²²⁷ Coffintexts V, spell 414 (*Lacau*. TR № 35. Эль-Берше).

божеств в храмах, и особенно примечательно, что во время ночной вахты у ложа Осириса таким образом стремились защитить его от козней врагов²²⁸. «Отец Тети, что во мраке, да известит тебя Тети в твоей стороне, что он зажег для тебя лампаду, что он тебя защитил» — эта мольба есть в «Текстах пирамид»²²⁹, как и молитва времен Нового Царства просит ночного упокоения в гробнице, «где Око Хора зажигает для тебя (светильник), пока над твоей грудью не взойдет солнце»²³⁰.

Исходя из аналогий со звездным путешествием просветленного и, прежде всего, из его отождествления со звездами, нельзя было не прийти еще к одной непреложной мысли, витавшей уже в эпоху пирамид и отвергающей всякую общность с гаснущими на западе звездами²³¹. Может быть, и благодаря ей возникло заблуждение, что, став одной из них, будешь переворачиваться с ног на голову и волочиться по земле, собирая ртом все отбросы. Вкушение кала и мочи казалось признаком ужаснейшей доли, какую только можно представить в стерильно-чистом потустороннем мире. Теперь это оказывается связанным. В бесчисленных изречениях, направленных на предотвращение этой омерзительной картины, повторяется вновь и вновь: я стою прямо, следовательно, мне не нужно есть испражнения. Поэтому человек огораживает свою судьбу вертикальными священными символами, такими, как два столпа Джед бога Ра²³², или защищает себя имитативной магией: «Не войти в царство мертвых вниз головой»²³³. «Лоб это-

²²⁸ См. ниже: с. 422 след.

²²⁹ Рут. Изр. 362 (Т).

²³⁰ Urk. IV, 117, 148 и др.

²³¹ См. выше: с. 135 след., об этом представлении ср.: *Sethe K. Alt-ägyptische Vorstellungen v. Lauf d. Sonne. Sitzungsberichte d. Preussischen Akademie d. Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1928. S. 259 ff.

²³² Coffintexts V, spell 417 (ср.: Sakk. TR № 45 и *Lacau*. Note sur les textes religieux. P. 236.).

²³³ Coffintexts V, spell 366—368 (Sakk. TR № 12 = *Lacau*. TR № 43—44).

го NN Шу подпирает своей рукой, которой он подпирает Нут (небо). Если мой лоб упадет на землю, то упадет и лоб Нут на землю. Моя ступня укреплена Исидой на земле и духе земли, чтобы Исида ее, NN, живого бога, укрепила на земле и духе земли. Мой лоб крепок Исидой, как крепок (лоб) корабля Ра ее сыном Хором ... Если NN встанет вниз головой, то и он встанет вниз головой». В конце изречения в более поздних текстах добавляется еще и заклятие против испражнений, подкрепленное божественной угрозой: «Прочь, кал, ведь твое имя — не кал, твое имя — Ра, твое имя — Ихи!... если ты заставишь меня съесть это, то Ра должен будет съесть нильскую черепаху!». Т. е. в этом случае даже Ра лишится своей небесной трапезы и вынужден будет есть на дне Нила самое нечистое для него водяное животное, так как небесный свод рухнет вместе с Нут²³⁴. То, что покойный хочет, наперекор всему этому, обеспечить себе в преисподней изысканную пищу, вполне понятно. Он утверждает этим свое право, будучи богом, делить трапезу с Ра на небе и с Гебом и эннеадами на земле²³⁵ и к тому же, по одному весьма распространенному изречению — «было бы ложью сказать, что я питаюсь хлебом Геба (т. е. земным), ведь это мерзость для меня, я не питаюсь ею, я питаюсь хлебом из красного эммера, я пью пиво из эммера, что чище чистого. Я сижу в ветвях мирры-сикоморы в обществе Хатхор, ведь она же на лбу «Строптивного» (солнца), когда она идет в Гелиополь с писаниями божественных речей, с книгой Тота», — быть в преисподней хозяином над членами своего тела²³⁶. И здесь у нас есть случай приступить к более подробному описанию жизни, чаемой в загробном мире. Она происходит пока в кругу богов Гелиополя, как будто именно здесь находится рай.

²³⁴ О подобном заклятии из «Книги мертвых» (Тб. Кар. 65) ср.: Grapow H. Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen // ÄZ. 49. 1911. S. 51.

²³⁵ Grapow H. Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51–53 // ÄZ. 47. 1910. S. 106; см. ниже: с. 429.

²³⁶ Coffintexts III, spell 233–241 (ср. Тб. Кар. 68).

6. Людские желания

До сих пор главной нашей целью было вспомнить заветы времен предшествующих. Теперь же попробуем с помощью деталей разобраться в духовной жизни новых времен. Теолог хотел видеть в умершем царя неба, для чего имеется и конкретное изречение: «...чтобы стать царем», неоднократно встречающееся в асьютских текстах и использующее монолог бога солнца, выдержанный в стиле «Текстов пирамид»²³⁷: «Я объял Страну света своею рукой, я принял Дат из руки Ра, а корону — из руки двух эннеад. Усадите для меня царя на троне Хора, чтобы он уничтожил для меня героев ножа и приготовил для меня гекатомбы! Пожертвуйте, я принял во владение Страну света, я связал шеи живых». Но здесь надо отметить некоторый смысловой сдвиг. К этим словам примыкают и такие²³⁸: «Я сила, я отражаю косматых, я прокладываю себе путь, по которому я пройду! Я почитаемый царем неба. (Это) вышло из его уст по отношению к Ра, когда он стоял посреди неба». Однако в Берше это же изречение называется: «*Чтобы стать почтенным у царя*», т. е. у земного владыки!²³⁹

Конечно, для покойного было, несомненно, выгодно играть в загробном царстве господствующую роль, в которой очевидны солярные черты мемфисской традиции. Однако судьба, низведшая царские инсигнии до уровня амулетов, постигает и образ владыки. Он делается магическим фантомом, средством защиты от враждебных сил в загробном мире. Заголовки переосмыслиются настолько, что мы имеем дело уже с нечастыми и смыслово узкоограниченными основными понятиями — признак того, что к этому времени изобразительная самодостаточность Старого Царства потеряна. В обстоятельном описании, рисующем нам умершего как «душу Шу», человека, приписавшего божественному монологу заупокойный характер, интересовали лишь такими местами, где он «возник от плоти великого бога, Самосущего (Атума), он со-

²³⁷ Coffintexts III, spell 256 (*Lacau*. TR № 14).

²³⁸ Coffintexts III, 368—369 (spell 257. *Lacau*. TR № 15).

²³⁹ Kairo 28083, 28085 (время XII династии).

творил меня из своего сердца (разума), он сотворил меня из своей просветленности»; или: «твоя душа принадлежит тебе, так сказал мне Самосуший (Атум), (поэтому) мою душу не склюет сокол, мою душу не загрызет собака»; и, наконец, положительный результат: «я возложил свой царский плат на голову, я изгнал свою знать, я отнял знать у насельников пещер, мне не нужно слушаться магических заклинаний, ибо я появился еще до них». Редактору это давало желанное ключевое слово. Еще в древнейшей редакции текста на одном из асьютских саркофагов²⁴⁰ это изречение примыкает непосредственно к намеренно вставленному изречению 273–274 «Текстов пирамид», посвященному поглощению магических сил²⁴¹.

Отсюда и выдвижение на первый план мифических богов, выразителей насилия, с которыми отождествляется умерший. В качестве такового был воспринят и образ слепого соколиного бога из Летополя, которого мы уже встречали в роли жестокого владыки Запада²⁴². Понять этот образ помогает следующее изречение: «Я — владыка Летополя, великий ужасом, великий обликом. Я — золотой сокол, похищающий яства в небесных далях, чтобы отвесть их на местах жертв Хора. Я — душа, пожирающая свои внутренности в облике своих друзей, свою кожу в облике своих товарищей. Кто же я ночью, что сменяется днем? Нет подобного мне. Я — дикий зверь, жаждущий битвы, чей зад — в джебеле, а грудь — в Ниле, поражающий жителей Востока и азиатов, так что они под моею восточной пятой»²⁴³.

Здесь мы находим ту странность, что повторяется и в иных заупокойных текстах. Египтянин, с его совершенной привязанностью к земле и всему земному, не мог не заботиться о том, чтобы в стерильно чистом инобытии не терялась возможность — ввиду недостатка подходящего случая или из-за обездвиженности закутанной в погребальные пелены мумии — воспроизводить себя в потомстве.

²⁴⁰ Kairo 28118, с. 4, стрк. 81–102 = Coffintexts II spell 75.

²⁴¹ См. выше: с. 147 след.

²⁴² См. выше: с. 159.

²⁴³ Coffintexts IV spell 322 (Lacau. TR № 55).

И посему посмертное зачатие Хора Осирисом воспринималось как настоящий триумф над смертью. Для споспешествования мертвому в гроб еще в древности укладывали фигурки наложниц.

Не исчезают они и в Гераклеопольский период: как обнаженные, так и в одежде, статуэтки встречаются во многих захоронениях, причем это не только фигуры челяди, например, держащие на головах корзины²⁴⁴, напротив, большинство из них, в частности, в Асьюте, изображают, судя по надписям, представительниц знати, имевших в том же гробничном комплексе собственные погребения, т. е. принадлежавших к высшим слоям общества²⁴⁵. Как это было принято на Востоке, они входили в гарем. Обычно закутанные в ткани фигурки означают не столько необходимость одения, сколько дань норме заупокойного культа.

Возможно, по тем же причинам в гробницы помещают иногда и статуэтки обнаженных мужчин — чтобы для ожившего в загробном мире наличествовал орган воспроизводства; например, фигура *Ка* царя Хора из Дахшура, которая как свидетельством его пола была прикрыта набедренная фартуком. Так или не так, но в любом случае статуэтки нагих мужчин появляются временами как сопутствующие, не притязая при этом на членство в семье покойного, что было правилом в эпоху Старого Царства²⁴⁶.

И все же умерший стремится к простейшему удовлетворению своих потребностей по-прежнему, так, как это описано еще «Текстами пирамид» в сцене торжественного появления царя на небе, где он отнимает жен у мужей и наслаждается с богинями. Именно: в вышеназванном речении о душе Шу говорится: «Я оплодотворяю и моя душа оплодотворяет (тоже), моя душа оплодотворяет людей на Огненном острове, я оплодотворяю даже богинь»²⁴⁷.

²⁴⁴ Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. II. S. 28 (Гебелейн).

²⁴⁵ Chassinat É., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. Tabl. 2, 8, 27, 3, 32.

²⁴⁶ Carstang J. The burial customs of ancient Egypt as illustrated by tombs of the Middle Kingdom. London, 1907. Fig. 136.

²⁴⁷ Coffintexts I, 364—367 (spell 75).

Примечательно, что именно *душа*, отделившись от тела, по представлениям того времени, должна сохранить способность прежде живого к воспроизводству, подобно тому, как, по воле богов, жизненная сила Осириса продолжает жить в его сыне Хоре как «в его (Осириса) живой душе», чтобы «выходить днем (из гробницы) и возлечь с ней (в ее обличье)»²⁴⁸. Заодно есть намеки и на педерастию. В Египте это считалось признаком полного подчинения, означавшего для побежденного лишение мужской природы и полный позор. По преданию, Хор проделал это с Сетхом, дабы родился бог луны Тот. Ясно, что покойный хотел обезопасить себя от такого стыда, пусть даже со стороны верховного бога; наоборот, он хотел быть свободным в своих нуждах и способностях: «Ра не властен надо мной, ведь я тот, который вдыхает свой воздух. Атум не властен надо мной, ведь я совокуплялся за его спиной; вождение богов не властно надо мной...» — и т. д.²⁴⁹. Да и почему, собственно, не прийти было египтянину к подобной мысли, если и сказаниях сообщали, что Геб в эпоху богов изнасиловал однажды свою мать Тефнут²⁵⁰, а дети Атума Шу и Тефнут вынуждены были спастись от порочных побуждений собственного отца, итифаллического бога-творца²⁵¹!

Для того, чтобы умерший не испытывал ни в чем нужды, его обеспечивали всем жизненно необходимым. Подчас это выражается так же, как и в заклинаниях против голода и жажды в «Текстах пирамид»: «Вот сидит тот, кто сидит, чтобы отведать хлеба, Ра сидит, чтобы отведать хлеба, вода дана двум эннеадам. Богатство на жертвеннике богатства. Я пришел к тебе, трапеза Ра, я пришел к тебе, тому, к кому благосклонен лик Ра и дружелюбен лик двух эннеад, ведь ты дал мне хлеб и пиво, когда я был голоден и испытывал жажду»²⁵².

²⁴⁸ Coffintexts II, spell 94, 96; ср. выше: с. 67 след.

²⁴⁹ Sakk. TR № 44.

²⁵⁰ Kees. Lesebuch. S. 23.

²⁵¹ Kees. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel. S. 110.

²⁵² Coffintexts III, spell 167 (*Lacau*. TR № 4), ср. spell 215 и «Книгу двух путей» (Berlin, Kap. 16, 23–36).

Характерно для текстов нового времени и частое упоминание об отказе питаться в загробном мире калом и мочой, при этом утолять жажду полагается скромно, «водой», в противовес изобильному меню покойного. Изречения с таким заголовком относятся, в основном, уже к концу Гераклеопольского периода; в числе самых жизненно важных изречений они заимствуются впоследствии «Книгой мертвых» вместе с другой, не менее веской просьбой: «дышать воздухом в царстве мертвых»²⁵³. Здесь, чтобы стать просветленным, достаточно воздуха и воды²⁵⁴.

Примитивная вера в то, что мертвый или его душа бродит по земле и нуждается в утолении жажды, так навсегда и осталась в народе. В Нижней Нубии и поныне покойнику на могилу ставится миска с водой и время от времени приносятся яства²⁵⁵. Естественно, житель Египта не мог не знать мук жажды и в науке справляться с ней поднаторел лучше, чем житель Севера, — особенно если был рабочим, крошившим камни вдали от Нила, в пустыне, или охотником, пересекавшим вадии*.

И завершение — «чтобы дышать воздухом» — всегда присутствует в заупокойных верованиях, особенно с тех времен, как народные воззрения приобрели определенное влияние. Древнейшие речения по преимуществу кратки и целенаправленны. Прибегали, в частности, к имитативной магии: «Воздух в носу NN, как и в ноздрях Сетха»²⁵⁶. Эти тексты были столь важны, что их встретишь чуть ли не в каждом саркофаге Среднего Царства. Еще более желанна приятная прохлада северного ветра, что освежит умершего, словно он на земле.

²⁵³ Тб. Кар. 57–59; ср.: Тб. Кар. 60–62.

²⁵⁴ Ср. заголовок к изречению на восточной стенке саркофага Kairo 28118.

²⁵⁵ Blackman A. M. Libations to the dead in modern Nubia and ancient Egypt // JEA. 3. 1916. С. 31.

* Сухие долины потоков в Северной Африке и Аравии. — Прим. ред.

²⁵⁶ Sakk. TR № 7. Ветры веют из пустыни, владений Сетха; см. ниже: с. 337.

Все же весьма знаменательно, насколько мало тогдашний египтянин доверял царству мертвых и как страшился утратить самую малость того, что необходимо в жизни! Ну конечно, ведь гробницы располагались вне жизненного пространства, в безлюдной пустыне! А его мечты навсегда связаны с земной жизнью, и чтобы убедиться в этом, достаточно взгляда на обстановку комнаты. Всевозможные сосуды и горшки для провизии здесь, конечно, присутствуют, но еще милее, если б покойный возымел в загробном мире возможность, как на земле, молоть зерно, печь хлеб или варить пиво. Тут помогали фигурки-прислужники. В Гераклеопольский период их изготовление было поставлено на поток, развивалась, в зависимости от экономических возможностей, и их типология, ведь, помимо прочего, они должны были выступать заменой отсутствующих изображений в культовых помещениях.

Столь богатые прежде наземные строения стали холодноваты, неприятельны — отчасти из-за бедности и страха перед грабителями. Однако на предмет крайней нужды грудь мертвеца украшалась бутылкой для воды, из дерева и с позолотой, а в правую руку вкладывался деревянный муляж хлеба²⁵⁷.

И царь не мог теперь жаловать своих подданных богатыми погребальными приношениями. Для более или менее крупных памятников недоставало материала и искусных мастеров-ремесленников. «В Библии никто ныне не плавает. Что делать нам, как добыть кедр для наших мумий? Жрецов хоронили с их дарами, князей бальзамировали их смолами... а теперь их нет. Золото оскудело, и... кончается то, в чем везде нуждаются»; «смотрите, художники больше не работают, враги разоряют страну его мастерства», — сетует мудрец в своих увещеваниях²⁵⁸. Как поступали в такой ситуации, мы знаем: для постройки просто вырывали камни из древних гробниц, несмотря на все проклятия мертвых.

²⁵⁷ Firth C. M., Gunn B. *Teti Pyramid Cemeteries. I. Text. II. Plates.* Le Caire, 1926. P. 54. Taf. 27C.

²⁵⁸ Gardiner. *Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden.* 3, 6—8, 9,6; ср.: Erman A. *Die Literatur der Ägypter.* S. 135, 143.

Но мы видим у покойного полную кладовую, изображение которой уже довольно рано стало появляться на саркофагах: кухня со всем необходимым, пекарня и бойня. Богатый вельможа брал с собой в гробницу даже «бланк» учета скота, с учетом всех мелочей, о которых мы знаем по гробничным изображениям из мастаб: здесь и пастух, и подсчитывающие и записывающие чиновники, деревенские жандармы, руководящие процессом с начальническими палками в руках, чтобы кое-кто мог «отведать» — как говорит египтянин — палочного удара». Процессия статуэток-прислужников также не более чем пластическая инсценировка жертвенных шествий из старших по возрасту гробниц. Что покойному больше всего было по сердцу может продемонстрировать трезвый подсчет: в одиннадцати гробничных комнатах некрополя в Бени-Хасане, где были найдены такие модели, есть гребные суда и амбары для зерна, в десяти из них представлены пекари и пивовары, в девяти — служанки, в шести — мясники²⁵⁹. При более скудных средствах модели амбаров и домов изготавливали из глины, оформляли как жертвенники для приема пищи и отправляли вместе с умершим в путь. «Дома душ» — так их стали называть исследователи-открыватели²⁶⁰. В Фивах, в гробнице одного из дворцовых сановников времен Ментухотепов, до наших дней сохранилась целая серия деревянных и раскрашенных моделей жилищ, выполненных с такой любовью и мастерством, что хочется взять их в руки, как искуснейшие игрушки²⁶¹.

Даже в высших кругах общества стиль мышления тот же. Прекрасные рельефы на саркофагах фавориток царя Ментухотепа III

²⁵⁹ Garstang J. The burial customs of ancient Egypt. P. 99 = Lacau. Note sur les textes religieux. P. 224.

²⁶⁰ Petrie. Gizeh and Rifeh. Taf. 15 сл.; Schäfer H., Andrae W. Die Kunst des Alten Orients (Propyläen Kunstgeschichte II). Berlin, 1930. S. 279.

²⁶¹ Metrop. Mus. of Arts (New York): Winlock H. E. Models of Daily Life in Ancient Egypt. Cambridge (Mass.), 1955; Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients; Abschn. 1). Abb. 2, 9, 20, 21, 33.

из склепов в заупокойном храме в Дейр эль-Бахри демонстрируют ту же чисто предметную тематику, что и росписи на саркофагах бедняков из Гебелейна или деревянная доска из гробницы Мери в Дешаше²⁶²: туалет покойного, камерные сцены домашней повседневной жизни, жертвы, закляние и т. п. Соответственно и название изречения «Для того, чтобы построить дом в загробном мире, вырыть пруд и посадить фруктовые деревья»²⁶³ убеждает нас, что египтяне не надеялись найти за гробом ничего другого, как продолжения земной и, насколько возможно, благополучной жизни.

В текстах магического характера прочитать между строк можно многое. Но особенно примечательна 109 глава «Книги мертвых»: вкрапленная на асьютских саркофагах среди речений о душах, насельниках священных мест, она своим описанием райских Тростниковых полей на восточном небе, несмотря на всю его сказочную роскошь, могла быть изобретена только сознанием крестьянского народа: «Я знаю Тростниковые поля, стены, которые окружают их — из меди. Его нижеегипетское зерно достигает в высоту 4 локтей, 1 локоть — колос, и 3 локтя — стебель. Высота его эммера составляет 7 локтей, 2 локтя — колос, и 5 локтей — стебель. Жители Востока собирают там урожай, по 9 локтей каждый, во благо восточных душ».

Бесценных поручителей такого благополучия необходимо было, правда, скрывать во внутренних помещениях гробницы, что с житейской точки зрения диктовалось безжалостной действительностью, которой дает слово сочинитель «Уставшего от жизни» в полном скепсиса разговоре последнего со своею душой: «Те, что строили из гранита, те, что возводили свои гробницы как пирамиды, те, что производили прекрасное столь прекрасным трудом, едва только их хозяева стали богами, как их жертвенники

²⁶² *Naville Éd. The XIth dynasty temple at Deir el-Bahari. London, 1907. Pt. 1. Taf. 20—23. Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. II. S. 28; Petrie. Deshashe. Taf. 27.*

²⁶³ См. выше: с. 398.

опустели, как и жертвенники нищих, умерших на окраине, не оставивших потомства».

О том, что это соответствует истине, свидетельствуют и исторические тексты конца этого периода, иначе князь Антеф из Гермонта, современник Ментухотепа III, царя XI династии, не сообщал бы: «Я нашел гробничную часовню наследного князя Нахтикера заброшенной, стены ее ветхими, статуи ее разрушенными, и не было никого, кто бы вспомнил о ней. Тогда я отстроил ее и увеличил ее размеры, восстановил ее статуи и изготовил для нее ворота из камня. Это случилось сегодня, совсем недавно, чтобы его место стало выше иного высокопоставленного господина. Я сделал все это, чтобы мое имя было прекрасно на земле и ради доброй памяти обо мне в царстве мертвых, чтобы люди видели это и возводили для меня еще более прекрасное, чем это, когда мое Ка придет жить»²⁶⁴.

Это время должно было испытать ужас разрушения «домов вечности»²⁶⁵ и «разграбления царства ничтожными несмышленими людишками», когда произошло то, «чего не случалось в далекие времена — царь захвачен бедными людьми». Тогда обнаружилось, что вечные договоры об исполнении заупокойного культа более не выполняются, что по одному слову все стало *бесполезным* и появились сомнения в истинности понятия «вечный». Когда оказалось ложью все то, о чем писали вельможи в своих гробницах: они кормили голодных, одевали нагих, справедливо судили и никого не обижали; когда простолюдинов угнетали дурные чиновники, как о том рассказывается в «Истории красноречивого поселянина», и в стране уже не правила справедливость и все зло всплыло на поверхность, давая простор для действия всем самым низменным инстинктам; когда все нищие в стране стали богатыми и должностные лица потеряли свои места; когда царили грабеж и

²⁶⁴ Berlin 13272; Lange H. O. Zwei Inschriften der Fürsten von Hermonthis // ÄZ. 34. 1896. S. 33 ff.; см. ниже: с. 403.

²⁶⁵ Цитаты приводятся по изданиям: Gardiner. Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden; ср.: Erman A. Die Literatur der Ägypter. S. 132 ff.

разорение и от них не спастись было даже гробницам; когда стали правдой слова пророка: «И пришло время, когда те, что были в своих чистых местах, были выброшены в пустыню, и раскрылись тайны бальзамировщика»; когда множество умерших находили свое упокоение в реке, — словом, когда страна перевернулась, подобно гончарному кругу, тогда пошатнулась и уверенность в загробной жизни, о которой возвещали жрецы.

Совершенно естественно, что в период распада государственного режима, имевшего надежнейшую опору в идеологии власти, вновь вспыхнул и примитивный страх перед смертью как следствием болезни, перед тем, что за смертью — состоянием вечной немощи, появился страх, что в загробной жизни ничего нет из того, что человек ценил на земле. Эти пессимистические голоса проникают и в литературу, лишь наступило время покоя для размышлений о чудовищности происходившего, и так и не стихают вплоть до конца истории египетской культуры.

Впервые мы читаем это в философской «Беседе разочарованного со своей душой», пока еще все-таки как отзвук поучительных сентенций, затем в песнях, исполняемых во время поминальных трапез и воспевавших житейские улады²⁶⁶. Прекрасный Запад, Страна жизни оборачивается здесь краем печали, где не светит солнце и тоскуешь о воде и ветре. Как ощущалось это в народе, можно понять из сохранившегося в «Книге мертвых» времени Нового Царства теологическом диалоге Атума с Осирисом: Осирис не хочет идти в царство мертвых, а Атум, выступающий здесь в роли теолога и следуя догме, восхваляет его как желанную цель²⁶⁷: уставший от жизни, полностью утратив свое «я», себя, ищет разрешения невзгод и земных разочарований в царстве мертвых.

«Осирис сказал: „О Атум, зачем мне идти в пустыню. Там нет воды, там нет воздуха, она очень глубока, очень темна и бескрайняя!“

(Атум): „Там ты заживешь без забот“.

²⁶⁶ См. ниже: с. 439.

²⁶⁷ Тб. Кар. 175 = Kees H. Lesebuch. S. 27.

(Осирис): „Но ведь там я не найду удовлетворения своей плотской природы“.

„Я дал просветленность вместо воды, воздуха и удовлетворений, избавление от забот вместо хлеба и пива“, — так сказал Атум». Далее он обещает Осирису, что тот еще увидит лик бога солнца, и его место унаследует сын, и жизнь его будет продолжаться миллионы лет. Этот текст, хотя и сохранился для нас в списках времени XVIII–XIX династий, восходит, несомненно, к Гераклеопольскому периоду.

Мы видим, что обостренная зависимость от жрецов, которые готовы были встретить любую опасность и потому изощрялись в выдумках о всевозможных невзгодах в загробном мире, не могла не усиливать в человеке естественное чувство противостояния смерти. Вместо душевного спокойствия и божественного просветления в нем взращивали смятение и страх. Напротив — тает убежденность в правдивости блаженной картины за гробом и все более ненасытно желание сохранить хотя бы имеемое при жизни. Для бедняка тем самым вера в загробную жизнь становилась и вовсе безутешной, он мог рассчитывать лишь на помощь со стороны, которую слезно вымаливал на земле у своего господина.

Не зря сановники того времени, перечисляя в своих идеальных биографиях примеры образцовых деяний во благо подданных, уверяют: «Я хоронил умерших в своей гробнице, я облачал их в свои одежды»²⁶⁸. И это было большей заслугой, чем накормить и одеть живого! Бедняка же в особенности искушала мысль, о которой спрашивает душа уставшего от жизни в своей беседе с ним: «К чему ты стремишься? Ты заботишься о погребении, как если бы ты владел сокровищами». Не заботятся ли боги в загробном мире лишь о богатых, как это делают ремесленники и жрецы заупокойного культа? — звучит здесь исподволь протест.

Эпоха жила отблеском прошлых лет. Но нажитое египтянином добро таяло под рукой, раскрадывалось: история текстов показы-

²⁶⁸ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. V, 1–2. London, 1920. № 1628, время XI династии).

вает его судьбу — оно становится, по необходимости дробясь или сшиваясь по кусочкам, защитно-магическим средством.

Более жизнестойкими оказываются изречения, имевшиеся уже в поминальных молитвах, где выражено желание соединиться в загробном мире со своей семьей. Древнейшее свидетельство содер­жится в текстах из Асьюта, оно полностью выдержано в русле гелиопольской идеи о божьем царстве. Три его части объединены под общим заглавием: «Запечатать указ касательно семьи, передать человеку семью в царстве мертвых»²⁶⁹. Он представлен как эдикт царя богов и потому подписан в форме царских декретов, фиксировавшихся на стеле. Формула «Хор, предвечный, владыка Тростниковых полей» — заменяет здесь царскую титулатуру. Затем следует основной текст: «Гёб, наследный князь богов, приказал»²⁷⁰, чтобы мне были переданы моя семья, мои дети, мой отец и моя мать, моя челядь и все мои близкие, освобожденные от повинности Сетху, от налогов великой Исиде во благо Осириса, владыки Запада. Гёб, наследный князь богов, сказал, чтобы ко мне допустили мою семью (и т. д.), свободную от всякого бога, от всякой богини, от всякого мертвого, от всякой мертвой. Я — Атум, тот, кто создал великих. Я — тот, кто сотворил Шу и произвел на свет Тефнут» — и т. д. И наконец: «Я пришел к вам, о владыки диадемы, чтобы вы приказали величайшему в Совете богов запечатать указ о моей семье. Я пришел сегодня с Огненного острова... И Тот сказал мне: „Да будет запечатан договор, данный тебе“, так он сказал. Как он прекрасен, этот указ, этот прекрасный документ владычицы диадемы, что передал мне мою семью и мои поля (вновь) в моем праве, мой дом — мое владение».

Наряду с неизбежной магией проводится как наиважнейшая мысль о том, что умерший защитит в загробном мире свою семью от посягательств с помощью правового решения и семья будет подвластна только его воле. Но если он не принесет этот документ, возможно, все прекрасные статуэтки окажутся бесполезны,

²⁶⁹ Coffintexts II spell 131—135 (*Lacau*. TR № 72).

²⁷⁰ Как распорядитель божественной эннеады.

а его семья и челядь попадет в руки враждебных богов и в служители мертвецам. Ведь то было время беспорядка и несправедливости, о которых и сетовал мудрец: «Случилось так, что чиновники погибли, а их списки были похищены, и все из-за нашего бедственного времени!.. Случилось так, что законы судебной палаты сложены в приходежей, их топчут на улицах, а бедняки рвут их в переулках»²⁷¹. И это несмотря на всю веру в установления!

Что эти опасения были не напрасны, свидетельствует лучше всего один, видимо, более поздний текст из Эль-Берше, первой ступенькой к которому являются саркофаги Гераклеопольского периода в Саккаре. Цель его составления вполне определена: «Чтобы соединить семью человека с ним в царстве мертвых»²⁷². Вот этот текст: «О Ра-Атум, Геб и Нут! Взгляните на этого NN, когда он восходит на небо, когда он ступает на землю, когда он ступает в воду, чтобы обнять свою семью, чтобы обнять своего отца, чтобы обнять свою мать, чтобы обнять своих детей, братьев и сестер, чтобы обнять своих слуг, чтобы обнять своих друзей, чтобы обнять своих присных, их слуг и тех, что готовили ему на земле трапезу, чтобы обнять свою спутницу, которую он признал. Ведь ты, NN, именно тот, кто создал великих»²⁷³. Ведь NN собрал свою челядь и тех, что готовили ему на земле трапезу.

А если будут медлить, колебаться, юлить, не отдавая ему отца и не допуская к нему мать, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с его семьей, его отцом, его матерью, (прочими) его мужчинами и женщинами, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с его детьми, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с его братьями и сестрами, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с его челядью, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с его дру-

²⁷¹ Gardiner. *Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*. 6,8–11; ср.: Erman A. *Die Literatur der Ägypter*. S. 139.

²⁷² Coffintexts II spell 146 (*Lacau*. TR № 2). Здесь же (spell 146 след.) приведены и тексты из Саккары.

²⁷³ Ср. с другим текстом (к примеч. 271).

зьями и его спутниками, если будут медлить, колебаться, юлить, не соединяя его с теми, что готовили ему на земле трапезу, тогда да будет ... (?) убран от Ра*, тогда куски бедер да будут убраны с алтарей богов, тогда жертвенный хлеб да не будет преломлен, а белый хлеб да не будет замешен, тогда ни единая часть ноги да не будет доставлен в жертвенные бойни богов! Да не будет тогда завязан для них причальный канат, и да не будет для них связан плот. Если же ему отдадут отца, если к нему допустят мать, если с ним соединят семью, его отца, его мать, его мужчин и женщин, если с ним соединят его детей, если с ним соединят его челядь, если с ним соединят его друзей и спутников, если с ним соединят его детей и спутниц, как это угодно его сердцу, если с ним соединят его челядь и тех, что готовили ему на земле трапезу, если с ним соединят его семью, как на небе, так и на земле, и в царстве мертвых, и в праокеане, и в краю печали, и в Ниле, и в праисточнике, и в доме величайшего из быков (Ксоисе?), и в Бусирисе, и в Мендесе²⁷⁴, и в великом Пэ, и в Вавилоне (Старый Каир), и в Абидосе — тогда да будет преломлен жертвенный хлеб, тогда да будет замешен белый хлеб, тогда да будет доставлен кусок ноги в жертвенные бойни богов, тогда да будет завязан причальный канат и связан плот. Тогда да будет каждый корабль Ра ведом этими двумя командами, Непреходящих и Неутомимых. Тот, чье имя неведомо, музыкант Хатхор, защищает жизнь NN. А посох NN — сын, а сестра NN — жена, принадлежащая древу великого поля. И тогда сказала сестра этого NN, жена, принадлежащая древу великого поля²⁷⁵: „Смотри, ты идешь ликуя, довольный сердцем“, так сказала она ему: „Эй, разве тебе не дали указ для этой твоей семьи?“. Но вот NN спускается с ликованием, ведь ему отдали его семью. Старейшие в его семье идут, ликуя, радостные сердцем,

* «[Корабль] убран от Ра». — Прим. ред.

²⁷⁴ В одном тексте сюда еще добавлены и «те, что в Гелиополе и в Летополе».

²⁷⁵ В качестве его сестры фигурирует богиня древа, готовящая угощение. Как правило, она отождествлялась с такими небесными богинями, как Хатхор или Нут.

видя его приближение. И тогда побросали они свои орудия, свои корзины, свои мотыги и свои сумы на землю, ведь он свободен от повинности в пользу Исиды, от налогов в пользу Нут, от великой повинности для четы львов. Что же до какой-либо души, какого-либо бога, что попытается забрать у NN его семью, у того NN снесет голову на лобном месте Ра.

Заключение: (О том, как) соединить семью, отца, мать, детей, друзей, спутников, спутниц, челядь, слуг и все прочее из владения человека с ним самим в царстве мертвых. Проверено надежно бесконечно много раз».

Несмотря на чисто египетскую дотошную обстоятельность в юридических документах, похожую на наш средневековый канцелярский стиль, бросается в глаза, что в текстах значительно больше заботились о претензиях умершего на привилегированное положение в загробном мире, мотивированное его божественностью. Позднейший же — это неприкрашенный магический текст. Формула угрозы главенствует, а приписка заверяет надежность, как часто находим впоследствии в «Книге мертвых». Вместе с тем, освобождение семьи от повинностей в пользу чужаков имеет народный привкус. О нем говорит и практика изготовления статуэток слуг, и более поздних «ушебти», которые должны были работать на умершего, причем *только* на него.

Да и бог в загробном царстве велит пришедшим под его начало душам работать — велит беспощадно, как и правители на земле; в их числе мог оказаться и умерший. Занять место владыки загробного царства, которое покойный все-таки намерен был обрести, было слишком нереально при столь сомнительном положении дел.

И вот, чтобы чиновник в загробном царстве не призвал на работы и не обложил повинностью самого покойного, тот ищет защиты путем особого изречения на манер поздней формулы ушебти: «Не допустить, чтобы просветленный был призван на работу» или «чтобы не выполнять никакой работы в загробном царстве»²⁷⁶. Тяже-

²⁷⁶ Sakk. TR № 13. Kairo 28118: *Lacau P.* Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1906. V. 2. P. 126; Kairo 28083: *ibid.* V. 1. P. 173 = Coffintexts III spell 210.

лый труд, который был хорошо знаком египтянину из низкого социального на государственной службе, общественные, ирригационные, строительные работы или работы в каменоломнях, в лучшем мире должны были достаться «осужденным». Именно об этом говорится в одном изречении «Текстов саркофагов»: «Плотины поседевших, на коих стоят приговоренные, которые были за что-либо осуждены на Огненном острове», т. е. перед судом владыки загробного царства²⁷⁷.

Один из князей того времени, видимо, особенно ревностно старался обеспечить себе власть в загробном царстве, о чем автобиография повествует весьма оригинально: «Я вышел из своего города, я спустился из своего нома, мой дом обустроен, мое место прочно... Я пожелал в этом моем месте, коего я достиг, оказаться рядом с высокими тронами, на которых приятно сидеть. Теперь и я счастлив, я сижу с теми, кто на высоких тронах. Я создал для себя толпу (батраков), я создал для себя работников, ведь мое тело было крепким, пока я пребывал на земле среди живых. Я создал себе статуи, я создал себе амбар и прислужников. Я создал себе работников, которые полагались мне как заупокойная жертва, когда они прибыли с Огненного острова... Я снискал их среди уполномоченных, я послал их к себе, чтобы они стали моими работниками, пока я пребываю среди владык Кау (мертвых). Я определил четверых на первые полдня и четверых — на вторые полдня. Эти четверо и еще раз четверо, у которых есть напарники, когда я говорю своим собравшимся рабочим: „Да дадут им хлеб, да пошлют им пиво“»²⁷⁸.

На «фризах предметов» саркофагов того времени присутствуют все орудия: пила, топор, резец, мотыга, сверло и т. п. Но зажиточный египтянин, конечно, сам не трудится, для этого есть батраки: рядом с образчиками пищи в богатых гробницах есть и такие,

²⁷⁷ Coffintexts IV spell 317 (*Lacau*. TR № 19) — о превращении в Нил. О каре виновных пред богами в загробном царстве см. ниже: с. 331, 420.

²⁷⁸ Гробница Неха, по: *Chassinat E. Fouilles de Qattah*. P. 44–45, стрк. 12–25, составлен от третьего лица.

что имитируют домашнее хозяйство египетского частного дома: столярное дело, ткачество и текстильное производство, последнее — в женском помещении. Есть, конечно, и все необходимое для развлечений. На рельефах Старого Царства часто изображали певцов и танцовщиц, радовавших хозяина с супругой; так и теперь представлена подобная сцена: хозяин сидит на троне с жезлом в руке, рядом с ним — его жена, а хор певиц поет под аккомпанемент арфиста. Музыкальные инструменты, точно такие же, как и те, что изображались на «фризах предметов», встречаются в гробницах далеко не редко. И все же мудрец в своих увещеваниях насмехается над нуворишами своего времени: «Смотрите, тот, кто ничего не смыслил в игре на арфе, теперь владеет арфой, а тот, перед кем никто не пел, теперь восхваляет музу!»²⁷⁹.

Итак, со времен расцвета Старого Царства идеальная картина загробного мира мало изменилась, но конечно, иной стала тональность и методы теологического порядка, в которой ее воспринимал египтянин.

Обращению к магии как средству самозащиты способствует страх перед жизнью после жизни. А именно: для сохранения физической целостности, что являлось основным условием достижения блаженства, в конце этого периода создается ряд изречений, защищающих части тела от наиболее ощутимых повреждений. Так, в гробнице Хорхотепа появляются изречения вроде «Чтобы не пропала голова человека» или «Чтобы не пропало сердце человека», впоследствии почти без изменений перекочевавшие в «Книгу мертвых» Нового Царства²⁸⁰. Сердце как место сознания выполняло очень важную функцию — сохранения знаний умершего. Иначе могло случиться так, что он забывал все хорошие изречения, которые для него так заботливо записывали,

²⁷⁹ Cardiner. *Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*. 7,13–14; ср.: *Erman*. *Die Literatur der Ägypter*. S. 141.

²⁸⁰ Хорхотеп, стрк. 367 след. (Coffintexts V spell 390) = Tb. Кар. 43. Хорхотеп, стрк. 335–343; ср.: Tb. Кар. 25, 28–29.

или больше не мог их читать, поскольку сознания он уже был лишен. В отличие от большинства внутренних органов в грудной клетке и в брюшине, сердце не подлежало удалению, бальзамовщик должен был избегать этого. В противном случае возникла опасность того, что души преисподней могут принять покойного за жертвенное животное, у которого сердце подлежало удалению.

Таким образом, именно в текстах, переосмысленных в осирическом духе и потому восприимчивых к любым сторонам страданий, прилагаются немалые старания к тому, чтобы заверить умершего: «...у тебя есть сердце, оно не отнято теми, кто стоит на дорогах»; или: его сердце на месте, и он не отправлен в места тяжелого труда «вместе с теми, кто выполняет повинности для бога»²⁸¹.

По тем же причинам в Гераклеопольский период начинают избегать места, где в жертву богам закалывают животных, бойни; она оценивается умершим как «владыкой жертвоприношений» негативно: он не должен находиться там, где демоны закалывают для богов животных, не должен ни с того ни с сего попасть под их жертвенные ножи²⁸², так как застрахован от такого насилия со стороны. На это направлено изречение «Чтобы не попасть на жертвенную бойню для богов»²⁸³, а в другом проводится идея еще более ужасная — возможности спать там (как мертвому)²⁸⁴. Не удивительно, что бойня постепенно превращается в подобие ада, где караются осужденные, среди которых и само воплощение зла — змей Апоп, низвергнутый туда в наказание. Подобно земным узилищам, она именуется «Палочным домом»²⁸⁵.

²⁸¹ Coffintexts I, 210 (spell 47, *Lacau*. TR № 87). I, 196–197 (spell 45, *Lacau*. TR № 86); ср. также: I, 212 (spell 48, *Lacau*. TR № 88).

²⁸² См. выше: с. 294, 303.

²⁸³ Coffintexts I, spell 114 (*Lacau*. TR № 63); ср. Coffintexts V 59 (spell 389 = Tb. Kap. 28, часть третья).

²⁸⁴ Coffintexts IV, 31 (spell 282. Sakk. TR №18).

²⁸⁵ Хорхотеп, стк. 366 (*pr hrj knkntjw*).

В таком виде представление было с готовностью воспринято осирическими верованиями как описание злой доли врага. То, что место для ада нашлось именно в восточной части неба, нисколько не удивительно, ведь именно там, по исходному сюжету сказания, и происходило утреннее сражение бога солнца с Апопом. Согласно этому новому представлению, уже как религиозно обоснованному учению, Страна жизни отодвигается на запад, по левую сторону от стороны негодной. И теперь покойный, направляясь утром или вечером, куда угодно, в любой час, со светильником, огражден от опасности «попасть на бойню, где казнят смутьянов»²⁸⁶.

С заблаговременными мерами по сохранению тела в целости оказывается связан и порядок ритуала, о котором следует коротко упомянуть для полноты картины. В это время усиленно разрабатывается способ изготовления маски для мумии, зачин к которой существовал и прежде; теперь же она — своего рода ступень к антропоидному интерьеру саркофага, здесь охотно помещают — например, в Меире, — особое магическое изречение для головы (позднее 151 глава «Книги мертвых»²⁸⁷).

Созвучна с этим и особая забота об облике мертвого, разработка деталей маленьких деревянных статуэток, путь пока и недорогих из соображений экономии. Одна или несколько таких фигурок как необходимый реквизит²⁸⁸ вкладывались в саркофаг рядом с умершим, или, во избежание вероятности грабительского набега,

²⁸⁶ Хорхотеп, стрк. 54—64.

²⁸⁷ Kairo 28073: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. Tab. 21* (время XII династии); текст приведен у Ж. Даресси (*Daressy G. Remarques et notes // RT. 14. 1893. P. 165; ср.: Kamal Ahmed. Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déorout, au nord, et Déor-el-Ganadlah, au sud // ASAE. 12. 1912. P. 116*); см. выше: с. 31.

²⁸⁸ *Garstang J. The burial customs of ancient Egypt. Im. 170; Schäfer H. Priestergräber. S. 82.*

прятались в стенке²⁸⁹. В Саккаре их хранили в маленьком помещении на дне погребальной шахты²⁹⁰. Сходным образом поступали и в скальных гробницах времен Ментухотепов в западных Фивах, вырубая в фасаде гробницы специальное помещение и создавая в нем сердабообразные ниши для статуй покойного²⁹¹. Возникший в эпоху Старого Царства обычай перемены платья и головных уборов у некоторых статуй будет учитываться, по крайней мере, в Асьюте, и впредь. Итак, старые традиции сохранялись также и здесь.

Еще раз следует подчеркнуть значимость новой, магической точки зрения на заупокойные представления, благодаря которой древний, полный жизни образ превращается в магический фантом. В основе всего комплекса представлений о разнообразных воплощениях покойного лежит магическая идея, и теперь намечается тенденция целенаправленно отразить их и в большей части заголовков к изречениям. Насколько мы можем судить об особенностях, здесь на первый план выходит свобода передвижения умершего (в частности, благодаря превращению в птицу), физическая безупречность как условие вечной жизни и, наконец, постоянная поставка продовольствия.

Выбор божественного образа, как и в «Текстах пирамид», по существу наивен. Совершенно так же, как и в «Текстах пирамид», выражается желание «превратиться в Себека, владыку извилистого озера»²⁹², корнящееся в том, что могущественный бог,

²⁸⁹ Garstang J. The burial customs of ancient Egypt. P. 103. Im. 93 (вероятно, времен XII династии).

²⁹⁰ Firth C. M., Gunn B. Teti Pyramid Cemeteries. I. Text. II. Plates. Le Caire, 1926. P. 39. Taf. 19A, B, D (начало I Переходного периода).

²⁹¹ The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York. Dec. 1923. Sect. II. P. 19–20.

²⁹² Coffintexts IV, spell 283 (Sakk. TR № 22); см. выше: с. 232. К изречению Руг. 317.

«который изведет острова, с хищным ликом, который изведет берега, ... который питается рыбой, питается тем, что он почитает важным для собственного укрепления, тот, которому отдан канал для установки капканов и северное озеро (в Файюме) для охоты, который питается самыми крупными обитателями вод, перед которым трепещут (даже) величайшие обитатели рек», более всего годится как наиболее подходящий образчик для безоглядно алчущего мертвеца.

Еще прозрачней выглядит стремление умершего превратиться в бога плодородия, прежде всего в Нил, связанное с древними представлениями, уподоблявшими деяния царя благотворному влиянию половодья. Излюбленная в асьютских «Текстах саркофагов» группа изречений содержит самовосхваления бога Нила²⁹³, и вместе с ролью бога, «который преподносит этому царю (Осирису) жертвы и провизию, ... предвечный на земле» здесь говорится о всевластии писца «Текстов саркофагов»: он, мол, владевает и на небе, и на земле, и даже в нижнем Дате, откуда он поднялся, или на Огненном острове. Его никто не в силах остановить, ведь «всякий противник, что преградит мне путь, всякий проклятый, что попытается выступить мне навстречу, всякий, кого я встречу на моем пути, да схватят того яростные (крокодилы) передо мной, да сожрут того духи из моей свиты, ведь я — возник сам собою, я возник от плода Ра, сверх того, он даровал мне свою духовную силу, так что никто не сможет выступить мне навстречу».

Как заупокойных текстов такие заклинания особенно ценны, потому что в них настойчиво подчеркиваются и характер бога как волшебника, и его способность к воспроизводству²⁹⁴: «Мои чары возникли в сфере неба и земли, так что я превосхожу всемогущих богов. Я — тот, кто создал жертвенные доли для Осириса в великом изобилии, я свершил магические действия с великим возглашением. Я вскормил травы и заставил зазеленеть высохшее.

²⁹³ Coffintexts IV spell 317 (*Lacau*. TR № 19).

²⁹⁴ Coffintexts IV spell 318.

Я разделил орошающие плотины и отделил орошающие озера, когда я был в этой стране. Я — тот, кто вышел к устам Осириса в день, когда он был рожден своей матерью. По моей воле прорастают зерна на его подошвах. Мне благоволит сердце великого и убогого, которые в Дате, так как я (сам) — дитя Дата, поставивший Хора головой на Сетха, а Сетха — головой на Хора».

Для обретения жизни и здоровья на первом месте стоит *сила знания*. Это соответствовало, согласно житейским правилам мудреца, идеалу образованного человека, о котором пеклись, с одной стороны, чиновники, «писцы», с другой, — жрецы. Жрецы-чтецы или жрецы заупокойного культа, рисуя картину, стремились подчеркнуть то, как важно знать нужное изречение в нужное время, и «Книга Тота» с божьим словом и «заклинаниями здоровья» играет как вспомогательное средство для просветления основополагающую роль²⁹⁵. К тому же именно в Гераклеопольский период возрастает значение города Тота, Гермополя, и этому обстоятельству мы обязаны тем, что Тот проникает в религиозную литературу, в частности, в «Книгу двух путей».

И эта установка обнаруживает себя небывалым ростом популярности заупокойной литературы. Она определялась не столько человеческим страхом, сколько творческой силой воображения. И потому вскоре возвращаются к путям более удобным, к путям, на которых умерший обретает *полную* власть над магией. Достижению этой цели способствовали и заупокойные тексты бога-царя. Оставалось довериться сноровке книжных ученых в изобретении особо целительных заголовков. Определенные руководства по применению заклинаний, принятые в позднейшей магической литературе, в «Текстах саркофагов» еще не столь часты, но многие из них содержатся уже на саркофагах номарха Имсахти из Асьюта. Таково, например, изречение для сохранения души после отделения от тела: «произнести над статуей Хентииментиу, написать на его руке»; еще одно посвящено обеспечению погребения на прекрасном Западе — его нужно «произнести над

²⁹⁵ См. выше: с. 181, 290; см. ниже: с. 341.

песком храма бога Анубиса, который в нем находится (повторяется дважды)»²⁹⁶.

Очевидно, что низшие жрецы, выходцы из слоя недоучек, жившие в некрополе и изыскивавшие себе доходы не только поминальной службой, но и всевозможными занятиями магией, получили широкое поле для деятельности. И это тоже примета времени, от которого египетское учение о загробной жизни не изменится уже никогда. Изречениями должен был пользоваться сам умерший, поэтому они фиксировались на стенках саркофага по направлению к умершему, в соответствии с его положением в саркофаге, фиксировались так, чтобы были видны после чтения ритуала. Неслучайно очи и уста фигурируют в ритуале как основные. Согласно всем известному магическому правилу и превосходству ученого над невеждой, знание предмета позволяет владеть им. Вот почему заупокойные тексты буквально пестрят фразами вроде: «я знаю тебя, мне известно твое имя». Это прием наидревнейший и характерен не только для Египта. А чтобы знание получило еще и надлежащее применение, нужно выдумывать «тайные» имена, населять потусторонний мир множеством демонов, знакомить покойного с ними; теперь это бесчисленные привратники, бесчисленные врата с постоянно меняющимися по правилам имитативной магии именами, бранными и угрожающими, когда речь идет о врагах и призраках. Отсюда делается понятной прямо-таки болезненная мания египтянина населять преисподнюю демонами, во всех мыслимых жутких обликах и со всеми мыслимыми именами. И оттого столь малопривлекательными оказываются для нас произведения позднейшей заупокойной литературы, прежде всего, «Книга двух путей», «Книга врат» и «Книга Амдуат».

Имя бога, священной местности или культового символа, по мнению египтян, возникало посредством божественного изречения, как о том сообщают многочисленные культовые легенды.

²⁹⁶ Coffintexts II, 97 (spell 100); II, 126 (spell 111); другие: II, 105 (spell 101); II, 110 (spell 103); II, 149 (spell 119).

Для обозначения этой созидательной силы египтянин уже в древности придумывает понятие божественной персонификации *Ху*, обычно употреблявшееся вместе с другим — *Сиа* (сознанием)²⁹⁷. Особенно важным оно становится для чародея, так как теперь он может служить рупором, провозглашающим волю владыки мира. Поэтому среди существ, считавшихся особенно полезными уже в древний период, присутствует и персонификация *Ху*²⁹⁸. В одном древнем магическом заклинании защиты герой с гордостью утверждает²⁹⁹: «Мое слово острее, чем пламя, моя магия острее, чем пламя... она уязвляет сильнее, чем пламя». Можно произнести имя ветра, чтобы дышать в преисподней³⁰⁰: «Мне дарован воздух, потому что я знаю его. Я не называю то дыхание, имена которого знакомы людям, я называю тот ветер, что живет в доме Сетха: такой-то, сын такого-то³⁰¹ — имя его. Я — Исезти, владыка ветров. Я знаю ветер в этом его имени „Сетх-Исезти“». В другом тексте³⁰² умершему пытаются передать имена ветра четырех небесных направлений, чтобы он мог сказать: «Приветствую вас, о четыре небесных ветра, о быки неба! Я называю твое имя и имя того, кто их дал мне, ведь я знаю, откуда ты».

С недоверчивой дотошностью, присущей юридическим документам, египтянин стремится подчинить всех до единого обитателей преисподней своей магической власти, исключая наималейшую возможность ее избежать: «Все боги, все просветленные, все мертвые мужчины и мертвые женщины, видящие меня, когда я

²⁹⁷ Kees H. Götterglaube. S. 228, 290 ff.

²⁹⁸ Coffintexts IV spell 325 (*Lacau*. TR № 57); см. выше: с. 290.

²⁹⁹ Kairo 28117, стрк. 523–524 = Тб. Кар. 83, хотя там эта фраза отсутствует.

³⁰⁰ Sakk. TR № 11 (переделано в речь от 1-го лица).

³⁰¹ Имена испорчены.

³⁰² Coffintexts II, 399 (spell 162); ср. также заголовок к Coffintexts IV spell 294 (Эль-Берше).

совершаю свое первое вознесение, падают ниц»³⁰³. Особенно отметим тут разграничение «он» и «она», «мертвый» и «мертвая», представленное теперь как магическая защита от враждебных душ на земле, своего рода достижение сочинительского духа египтянина.

Наиболее ясно знание может быть оценено во время допроса, которому подвергают умершего для права называться «превосходным просветленным». Сначала это всего лишь примитивная проверка на знание числа пальцев, о которой говорится и в беседе с перевозчиком, в 99 главе «Книги мертвых», а намеки на нее содержатся и в «Текстах пирамид»³⁰⁴. Позже ответчик становится уже «чародеем», дающим ответы на каверзные вопросы, чтобы доказать свою осведомленность в тайнах мира богов³⁰⁵. Но и эти вымышленные споры при XII династии забываются. Позднее все строится по линии систематизации. Умершему доверяли всю науку постройки судна, знания о составляющих частях ловчей сети³⁰⁶, чтобы в ходе большой птичьей охоты, которую божественный ритуал позволял проводить царю в обществе богов, или во время рыбной ловли, он мог вырваться из сетей, расставленных врагами богов, и не попасть в места, где происходит жертвоприношение богам.

Иные тексты, относящиеся к сфере божественного культа дают сведения о погребальных облачениях. Так, одно изречение из асьютских «Текстов саркофагов», явно часть ритуала культа богини Хатхор, было предназначено для столеста*, который приближался к богине, в роли царя как ее сын или возлюбленный, чтобы

³⁰³ Coffintexts IV, 32 (spell 282. Sakk. TR №18).

³⁰⁴ Ср.: Gunn B. «Finger-numbering» in the Pyramid Texts // *ÄZ.* 57. 1922. P. 71 (Pyr. 599–600).

³⁰⁵ См. выше: с. 119.

³⁰⁶ Lacau P. Note sur les textes religieux. С. 247, стрк. 10–40; ср.: Тб. Кар. 153; Coffintexts IV spell 343 (заголовок).

* Титул, пришедший из немецкого средневековья; человек, ведавший облачением господина. — Прим. переводчика.

совершить обряд облачения статуи богини³⁰⁷. Вот как он оправдывает свой приход: «Смотри, я исполняю свои обязанности, я певец Хатхор, я пришел в место моей госпожи, я вижу ее красоту, я даю ей украшение». На что это было направлено, объясняется далее: «Боги пришли ко мне с поклоном, увидев, что я исполняю свои обязанности, *ведь я занимаюсь тем, о чем я раньше не имел права знать*. Я путешествую в свите этого великого к западному небосклону. Я заседаю в совете богов. „Откуда идет этот твой путь?“, — спрашивают меня они, жители небосклона. „Я пришел сегодня из Дельты, достигнув горы Сахсех“». Право посвященного, имеющего доступ к богам, войти в святилище, играет связующую роль.

По той же причине уже на асьютских саркофагах изречения о знании душ, а также божеств известных священных мест, Гелиополя и Гермополя, Буто и Иераконполя, Востока и Запада, и душ новолуния, используются в качестве заупокойных текстов³⁰⁸. Большая часть этих текстов оперирует легендами о богах и посвящена непостижимым событиям, о которых не дано знать ни одному смертному. Речь идет о недугах богов, в частности, о том, как Сетх повредил Око Хора, о битве Ра со своим исконным врагом, об увечье, нанесенном Хору чародейкой Исидой, о болезни истекающей кровью короны Нижнего Египта.

В одном изречении³⁰⁹, кажется, лишь однажды снабженном особым заголовком: «Вступление в дом Осириса из Бусириса», умерший оправдывается перед недоверчивым привратником. На его вопрос: «Кто там идет с такой душой? Откуда он идет с такой душой, над которой высится земля? *То, о чем не дано знать!*», умерший отвечает: «Откройте мне! ... Я — тот, чья душа сокровенна. Я отношусь к дому Осириса... Я знаю, что из

³⁰⁷ *Lacau*. TR № 81 (Асьют); ср. также с. 301, 426.

³⁰⁸ *Sethe* K. Göttinger Totenbuchstudien von 1919 // *ÄZ.* 57–59, 1922–1924.

³⁰⁹ *Coffintexts* II spell 155; ср.: *Kees*. *Lesebuch*. S. 26–27.

трупа отсутствовало в руке Анубиса в ту ночь.... Откройте мне! Я тот, кто знает свое заклинание. Я посвящен в тайну, которую не открою злоумышленникам».

Умерший требует пропустить его к Осирису как жреца-бальзамовщика в облике Анубиса — вероятно, одна из сцен мистерий Осириса; часто используемая аналогия между страданиями Осириса и поврежденным или невидимым Оком неба объединена с «Вхождением в сферу владык Гелиополя», где говорится о нанесении ущерба Оку бога неба, причем умерший объявляет себя посредником, сведущим в магии: «Я знаю, что было выщерблено из Ока Тебя»³¹⁰ в тот день, ибо его части были пересчитаны, когда солнце стали сильнее мрака, а свет — сильнее тьмы». Весь этот конгломерат должен теперь дать возможность умершему «достичь земли, стать просветленным в загробном мире ... подняться на небо, вступить в преисподнюю (Дат)».

Далее, в изречении «Знания душ Гелиополя»³¹¹, герой представляет себя в знаменательных словах: «Откройте мне, чтобы я восстановил поврежденное Око! Я один из вас. Я знаю эннеаду Гелиополя и то, куда не посвящен даже „Величайший из видящих“»³¹². Мы видим, что подтверждена лишь фикция тайны «мистерий». Ее хранили писец и жрец, а тихая погребальная комната была закрыта для посторонних глаз. И это позволяет говорящему спокойно поведать о ней герою, правда, обычно сопровождая заверение: «Я знаю это, я посвящен в это своим жрецом-семом. Я не рассказывал об этом богам, я не пересказывал это богам ... Я вошел как сила из-за того, что я знаю, я не скажу об этом людям, я не повторю того, о чем мне было сказано»³¹³.

Владение этим знанием преследовало не только ритуальные цели «вступления в сферу тех, кто в Гелиополе», но одновременно

³¹⁰ Видимо, бог неба.

³¹¹ Coffintexts II spell 154 = Tb. Kap. 115; ср.: Kees H. Lesebuch. S. 22.

³¹² Верховный жрец Гелиополя.

³¹³ Coffintexts II spell 156 = Tb. Kap. 114.

и обобщало идею «явления в свите Осириса из Бусириса, распорядиться водой, не ходить перевернутым (вниз головой), не умереть еще раз». Согласно приписке к 115 главе «Книги мертвых» значительно более позднего времени, на пользу шло и знание «Выхода и входа в Абидос, достижения высот Бусириса»³¹⁴. В этом ясно просматривается влияние осирического учения на представления о загробном мире.

Герой одного текста благодаря знанию культовой легенды Буто, в которой Сетх в облике черной свиньи повреждает Око Хора, хочет постичь тайну, как «оказаться за Хором в его свите», тайну, которую знают только в Буто. В обобщающем заголовке этого текста прослеживается магически-заупокойная тенденция служить умершему и «для обеспечения питанием в загробном мире, чтобы ему быть почтенным и любимым на земле»³¹⁵.

В этих заголовках уже заметно начало пути, который впоследствии, в «Книге мертвых» Нового Царства, например, в многословном заголовке 17 главы помогает овладению магического заклинания, которое, помимо обещания блаженства в загробном мире, сохранит и на земле свою волшебную силу. Поэтому ко всей группе изречений приложена и обобщающая надпись-адрес: «Как узнать то, что знает Тот по волшебным заклинаниям, узнать все святилища, достичь просветления в загробном мире». Сильная ориентация таких руководств на здешний мир особенно обращает на себя внимание, когда читаешь оригинальную приписку, которая на некоторых саркофагах из Эль-Берше добавлялась к тексту, впоследствии ставшему 70 главой «Книги мертвых»: «Всякий, кто знает это изречение, проживет 110 лет, из них 10 лет без забот, без нечистот, без обязательств, без лжи, как это свойственно человеку, который был невеждой, а стал знающим. Когда же он достигнет царства мертвых, он будет есть хлеб рядом с Осирисом»³¹⁶.

³¹⁴ Саркофаг их Фив царицы Ментухотеп XIII–XVII династий.

³¹⁵ Coffintexts II spell 157 = Tb. Kap. 112; ср.: Kees H. Lesebuch. S. 33.

³¹⁶ Coffintexts III 292–293. О нем см.: Kees H. Göttinger Totenbuchstudien (Unters. 17). S. 37 ff.

Чтобы постичь эту двойственность, нужно помнить: египтянин никогда не стремился отделить жизнь после смерти от земли, но старался продлить ее, продлить там, где располагалась его гробница — справлялся его поминальный культ. С покойным и дальше будут обращаться как с живым существом. В гробнице и на саркофаге у него есть ложная дверь, чтобы выйти через нее днем, глаза, чтобы осмотреться, — поэтому их изображают в саркофаге со стороны покоящейся головы. Стол для трапез изображают также как можно ближе к покойному, чтобы он мог без усилий дотянуться до даров, а рядом с головой — умощения. Его жезлы и показатели статуса, как поясняют надписи, вкладываются «в его руку», а сандалии надеваются «на его ноги». Устанавливая ладьи, точно определяют направление, как и многое другое, в чем нуждается умерший, чтобы оставаться попутчиком живых: гребное судно для спуска вниз по реке — к северу, парусное, чтобы подняться по реке вверх — к югу³¹⁷.

Да и сама теология должна была считаться с тем, что человек зависил от земных проявлений божественного мира, связан с богом своего города и культовыми местами, с осирическим Абидосом, а теперь и с Бусирисом так же, как раньше с Гелиополем и Мемфисом, «чтобы быть почтенным у великого бога, владыки неба, во всех его местах, в которых он *живет на земле*»³¹⁸. Именно заупокойные формулы позднего Гераклеопольского периода чрезвычайно искусно балансируют над пропастью. Так, например, Геб обещает умершему, своему сыну, что тот «будет чистым на небе и *просветленным на земле у богов неба*» или «у городского бога»³¹⁹. Быть просветленным на земле — вот так искажение старого смысла! А формула «*быть просветленным на небе*», столь ча-

³¹⁷ Schäfer. Priestergräber. S. 17.

³¹⁸ Gauthier H. Sarcophages du Moyen Empire provenant de la nécropole d'Assiût // ASAE. 23. 1923. P. 15 (Асьют).

³¹⁹ Kairo 28 085. P. 4; Kairo 28 090. P. 3 (Эль-Берше, время XI—XII династий).

сто встречающаяся в заупокойных текстах, в эпоху Среднего Царства уравнивается наиболее часто употребляемой формулировкой: «быть могущественным на небе и на земле»³²⁰.

Синкретическая направленность теология нашла выход и здесь. Подобно притязанию вседержителя: «Мне принадлежит небо, мне принадлежит земля»³²¹, умерший необходимо искал, как «взойти на небо, спуститься в преисподнюю», стать *всемогущим*, подобно царю эпохи пирамид. Умершего можно уверить в его царственности и божественности: «Ты завладел небом, ты наследовал землю. Кто бы мог отнять у тебя небо, (у тебя), прекрасно возрожденного бога, если ты оправдан на суде перед твоими врагами?»³²²

На примере текстов самых разных групп мы много раз имели случай убедиться об усилиях людей того времени достигнуть и укрепить в себе способности к познанию. Так же и здесь встречаем стремление испробовать все, что возможно. Уже в «Текстах пирамид» мы находим невиданное разнообразие намерений. Так, например, умерший находит способы обрести власть, дающую ему право ношения шакалового скипетра, и *Кау*, и просветление, то есть духовную силу всего сущего, получает заодно с этим и качества знатного вельможи (*Сах*) путем «превращения в *Сах*»³²³ и через текст о небесной коронации, где говорится: «Они дают этому Осирису NN его сан (*Сах*), чтобы он принял свою корону вместе с единственным владыкой как родственник Ориона».

Наверное, еще решительнее, чем в «Текстах пирамид», человек выдает себя теперь за «божественного просветленного, имеющего и умеющего всяческое волшебство», а также «тело, волшебством

³²⁰ По Coffintexts IV, 38.

³²¹ Хорхотеп, стрк. 561 след. Под заголовком «Для того, чтобы стать просветленным на Небе».

³²² Coffintexts I spell 5 (Асьют, Эль-Берше, Меир).

³²³ Sakk. TR №36. Параллель: Coffintexts III spell 176 (*Lacau*. TR № 6). Эль-Берше.

наполненное»³²⁴. Сохранность всего этого еще более важна, и тут поможет речение, предназначенное «для того, чтобы помнить волшебство»³²⁵ во имя главной цели: «поднять жертвенник из дома Ра, а целебные заклинания — из дома Тота, ибо я сохранил все вошебное, что есть в моем теле». Ввиду этого — особенная забота о сердце и о том, «чтобы в загробном царстве у человека не отняли магические способности»³²⁶. Тот из Гермополя становится в этот период настоящим отцом-защитником.

Понятна и предпочтительность текстов, посвященных богине Маат, ибо она — дочь, а раньше — и пища бога Солнца: ее изображение преподносилось ему во время храмового богослужения. Особую прелесть для чувств египтянина эти соответствия приобрели в «беседе с перевозчиком» и в текстах о «небесном путешествии» еще и потому, что ладью проносили одновременно со Справедливостью: она, символизируя изгоняемое беззаконие, входила в устоявшуюся терминологию текстов, сопровождавших ритуал интронизации³²⁷.

Для превращения в бога *Магии* (*Хека*) самым надежным, конечно, было вспомнить о прежних приемах. Хеку посвящены два текста, один из Асьюта, и один из Саккары³²⁸. Текст из Асьюта рассуждая больше о теологическом понимании бога и считая его праязлом созидающей силы Атума, в какой-то степени полемизирует все-таки с ученой трактовкой понятий *Ху* и *Сиа*: «Я — тот, кого создал единственный владыка прежде, чем возникли еще те две сущности на земле», т. е. прежде, чем на земле возникло дуалистическое начало, подчинившее себе земную жизнь как таковую и все теоретические размышления.

³²⁴ Coffintexts I, 86, 90 (spell 5, Асьют и др.); см. ниже: с. 416.

³²⁵ Хорхотеп, стрк. 408–412.

³²⁶ Coffintexts IV spell 350 (*Lacau*. TR № 7). Эль-Берше.

³²⁷ См. выше: с. 136, 164.

³²⁸ Coffintexts IV spell 261 (*Lacau*. TR № 78) = *Kees*. Lesebuch. S. 32; Coffintexts IV spell 281 (*Sakk*. TR № 17).

Другой текст в духовном смысле менее значим, но в качестве заупокойного примечателен: «Приветствую тебя, познавший силы, достопочтенный бог! Приди и услышь ее, эту речь! Изреки как просветление эту магию для Осириса NN: „Осирис NN является как сокол, сильный горлом, ястреб богов. Он захватил вашу духовную силу, он отнял вашу магию. Все просветленные, знающие свои заклинания, способные сотворить собственную магию, — их всех он захватил в великом покое на восточном небосклоне неба. Все древние боги возликовали, и сердце великой эннеады возрадовалось, когда они узрели явление этой великой Нейт, владычицы Саиса, когда она взяла себе документ Великого за ними. Спешите в мире, спешите в мире! Вы сделали так, что вы услышали то, что сказал вам Осирис, так что вы не скажете против него ничего плохого. О Осирис NN, ты — сам Хека“».

В этой роли можно было, как в «Текстах пирамид»³²⁹, с полной уверенностью угрожать богам, ведь кошунствует не умерший, а бог Хека. С другой стороны, впрочем, появился страх противоборства, знаменующий признак любого духовного нажима. Боялись даже собственных ближних, живых, которые могли сходным образом приобрести для себя магическую силу. Это опасение мелькает в изречениях многожды: так, например, в описании небесного путешествия, где герой мнит себя божественным соколом, неуязвимым для «дыхания уст»³³⁰. Даже философская литература того времени, например в известном царском поучении, предостерегает от несправедливых наказаний сановников, сновавших раньше по дворцу: их души могут сюда вернуться³³¹: «Душа идет в то место, которое ей известно, и не сворачивает со вчерашних дорог. Ей не помеха волшебство, и она доберется до тех, кто пролил ее воду».

³²⁹ См. выше: с. 114, 136.

³³⁰ См. выше: с. 293.

³³¹ Pap. Petersburg 1116A, стрк. 52; ср.: *Erman A. Die Literatur der Ägypten*. S. 112.

Подсказываемое интуицией представление о том, что покойный в гробу совершенно беспомощен и подвержен опасности со стороны всех злых сил, ибо окружен зловещей тьмой, остается в силе. Это ощущение главенствует во всех сюжетах, где говорится об оправдании умершего и загробном суде, однако наиболее ярко оно выражено в серии текстов из Асьюта под названием «О превращении в сокола» и дает ключ к целостности понимания идеи загробного суда. Так и заключительная часть другого пространного изречения — «О душе Шу. Превращение в Шу» — перерастает в угрозы уничтожения врагов³³². «Он (Атум) повергает передо мною моих врагов. Я изгнал их из их гробниц, я вытеснил их из их жилищ, я изгнал „тех, кто там“ (мертвых) с их мест, я развеял их достоинство, я разрушил их *Kau* и сломил их духовную силу. Я заставляю их вечно каяться, как Самовозникший (Атум) приказал сделать с моими врагами среди мертвых, среди живых, будь то на небе или на земле, теми, что уничтожают кормовые травы на моих полях, или теми, что не поднимают меня ввысь, теми, что не хотят мне показать дорогу к ладье солнца. Я — тот, чей облик сокрыт»³³³.

Мысль ясна: покойный получил указ от прабога Атума, похожий на тот, что предписывал освободить его семью. Он дает ему полное право преследовать своих врагов жесточайшими средствами. Угрозы расправы содержатся еще в гробничных надписях позднего Старого Царства. Врагов можно было подвергнуть самому страшному по представлению египтян наказанию — разрушить их гробницы и забрать у них все силы, способствующие их блаженному существованию в дальнейшем³³⁴. Это было лишь обобщением древних принципов об обязанностях господина, предписывавших уничтожать зачинщика смуты вместе со всей его семьей и истребить всю память о нем на земле³³⁵. Здесь же, как и в сюжете о небесном путешествии в «Текстах пирамид», угроза

³³² Coffintexts I, 400 след. (spell 350. *Lacau*. TR № 84).

³³³ Егип. *sfg lrw*; ср. Рут. 1061c; см. выше: с. 313; ниже: с. 351.

³³⁴ См. выше: с. 157.

³³⁵ См. выше: с. 86.

направлена как на земных людей, так и на враждебно настроенных к людям богов.

Несколько сложнее по структуре другой асьютский текст, посвященный защите от противников³³⁶. В нем герой произносит такую речь: «Я человек во плоти, я пришел с Огненного острова, я недоволен. Пустите меня в зал суда, ибо навредил мне враг мой! Я снискал себе образ человека-сокола, скитающегося среди людей, чтобы выйти, не будучи пойманным богом. Ведь я — человек-сокол, скитающийся среди людей, с которым ничего худого не случится. Теперь я на пути Хора, чтобы настигнуть того врага среди людей, ведь я одержал над ним победу еще на суде Хентииментиу. Я судился с ним в течение ночи в присутствии жителей царства мертвых. Его защитник тоже был на суде, он стоял там, его руки были у его лица, когда он увидел, что моя речь справедлива (т. е. что я оказался прав), поэтому этого моего врага предали в мои руки, и я схватил его в присутствии людей, пришедших, чтобы бороться вместе со мной магией своих слов. Я явился как великий сокол. Я схватил его своими пальцами, мои уста стали сверкающим ножом для него, мои когти стали для него как стрелы Сохмет, мои рога стали для него как рога дикого быка, мои крылья стали для него как крылья хищной птицы, мой хвост стал для него как хвост живой души, я полетел и опустился на его спинной хребет, я освежал его пред лицом его семьи, я вырвал его сердце, которое они больше никогда не узнают. Я — воистину человек-сокол, которому образ сокола дарован в доме Хентииментиу за правую речь. Я высказал ее из-за того, что мой враг причинил мне ущерб...

И вот я подумал в сердце своем и сказал тем, что были на суде в доме Хентииментиу: „Посмотрите на меня! Я пришел, я обогнал моего врага, я прогнал его семью, я сокрушил его дом, я убрал все, что осталось от него на земле, я убрал плуг с его поля. И стало сердце просветленных счастливо и сердце Осириса радостно, когда он увидел, что я взлетаю как сокол, хотя и хожу своими ногами, как будто я еще человеком. Теперь я человек-сокол, изрекающий в

³³⁶ Coffintexts II spell 149.

чертоге Осириса. Я поведал Осирису так, как я говорил на Огненном острове. „Как просветлен он, этот бог“, — сказал мне Хентииментиу. Я вернулся, пожаловавшись на своего врага. И было приказано в зале суда, и повторено в присутствии обеих истин, что я властен делать все что угодно над своим врагом: „Да будут они виновны, Сущий и Грядущий, которые должны были стоять за твоего врага, должны были способствовать на суде его победе над тобой и освободить его от тебя!“».

Образцом для этого описания служит тяжба, которую Хор вел против Сетха в судебном зале Гелиополя, и разрешенная приговором, позволяющим Хору в образе стремительного сокола разорвать противника. Мифическую фигуру Сетха, впрочем, здесь заменяет образ абстрактного врага среди людей, предполагаемые защитники которого подпадают под обвинительный приговор судьи так же, как и на земле. Заупокойный характер этого текста объясняет новый заголовок: «Превратиться в сокола, просветлить человека в царстве мертвых, дать власть человеку над его врагами». Обожествленная душа умершего потом должна отомстить в облике царственного сокола. В текст включены также несколько руководств по его применению; одно из них: изречение должно зачитываться человеком в царских сандалиях из белого льна, имеющего нагрудник. Таким образом, царское облачение становится магической маской!

Третий текст, также зафиксированный впервые на асьютских саркофагах, разрабатывает ту же тему с многозначительным заголовком³³⁷: «Изречение для того, чтобы человек отправил свою душу и (победил) на суде своего врага». Душа трактуется здесь как способная перемещаться: «Я пришел к тебе, в прибежище богов, страж на поле божественной битвы, отражающий злоумышленников³³⁸. Я удал, я вышел днем³³⁹, чтобы поразить своего врага. Освободи мне путь, чтобы я положился на свои ноги, чтобы я вышел против моего врага. Сегодня я пришел с суда, где я подверг

³³⁷ Coffintexts II spell 89.

³³⁸ Ср. его представление в «Книге двух путей»; см. ниже: с. 465.

³³⁹ Лунный серп как нож, см. выше: с. 311.

его допросу. „Да освободят ему путь против него“, — сказал тот, чье лицо сокрыто. И тогда его ноздри закрыли для воздуха еще прежде, чем вернулись мои дни³⁴⁰. Он принес меня на это место, а мои яства остались на земле».

Еще проще было провести непосредственную аналогию между оправданием просветленного умершего и триумфом Хора на суде богов по гелиопольскому образцу³⁴¹: «NN сидит перед Гебом, наследным князем богов: Ты — Хор, на голове которого белая корона. Исида родила его, Нехбет его воспитала, а кормилица Хора его вскормила. Ему служат (даже) силы Сетха вместе с его собственными силами. Его отец Осирис даровал ему эти два скипетра. Так NN явился с ними, признанный оправданным (победителем на суде)».

Вот так выглядело оправдание перед загробным судом. Его идеальная картина, где прославляется царство мертвых, читаем в «Разговоре разочарованного со своей душой», где описано, как блаженный господствует там, подобно богу солнца, причем ему обещают, что «живущий здесь станет живым богом и будет карать за грехи тех, кто их совершает». В то же время житейский эгоизм понимает царство мертвых как место, где есть неограниченные возможности для исполнения своих желаний. Египтянине, начиная с царя и заканчивая чиновниками, считали себя обязанными защитить те принципы жизни, которые предписывались в житейских правилах мудрецами, а в своих гробничных надписях доказать, что им неукоснительно следовали в жизни. Однако из-за такой скрупулезности в послушании они оговаривали и свое право на истребление всего враждебного, на право карать под прикрытием морали. Конечно, и так называемые культурные народы нашего времени еще далеко не полностью избавились от своих эгоистических жизненных принципов. В Египте же дидактическая литература Среднего Царства перед «Кантом» этого времени «зерцало истины» не выставляла: в заупокойных верованиях для осознания того, что в царстве мертвых взвешиваются не слова, а дела,

³⁴⁰ Т. е. немедленно, сразу.

³⁴¹ Coffintexts II spell 16.

места почти не находится. В эти эпохи понятие «быть оправданным» имело фатальный привкус жестокого насилия и «священного эгоизма».

Уничтожение врагов умершего еще в эпоху Среднего Царства обеспечивалось ему бог как служитель³⁴², и *Kúrie Sarápi, dōs aítō tēn katēxousían katà tō ēxthrō aítōi* * даже в императорскую эпоху обращено к верховному богу³⁴³. Как же мало с течением времен изменился человек! Прекрасная идея о боге солнца как судьбе в преисподней, помогающем правде восторжествовать над ложью, чье владычество постоянно оставалось образцом для царского правления и последней инстанцией в урегулировании отношений между людьми, превратилась в злую карикатуру.

Как следствие — уже исподволь само собой разумеется злонамеренность у всех до единого. И сказания о богах переполнены восстаниями против своего владетеля — и со стороны подданных, и со стороны наследников, будь то рассказ об уничтожении человеческого рода, о восстании детей Нут против Атума³⁴⁴, о мятеже сыновей Апопа против Египта, или о борьбе с Сетхом и его партией.

Отсюда и ясно выраженное недоверие к соплеменникам в формулировках. Уже «Тексты пирамид» называют «все зло, что причинили тебе (Оку Хора) люди» как параллель «всему тому ущербу, который нанес тебе Сетх»³⁴⁵, словно люди сторонники Сетха и от них трудно защитить себя и свои святыни. Но разве действительность не давала права на существование этих воззрений, разве смутяны не разрушали все святое? Разве не творили они как раз то самое, что предрекал первому поколению Атум в разгово-

³⁴² Kairo 28025.

* О владыка Сарапис, дай ему силу против врагов его (греч.).

³⁴³ SIG III 4700, поминальный памятник из Асьюта.

³⁴⁴ Так в Тб. Кар. 175,1. Фрагмент приведен в кн.: *Kees H. Lesebuch. S. 27.*

³⁴⁵ Руг. Изр. 587.

ре с Тотом в главе 175 «Книги мертвых»: «Они затеяли смуту, они чинят насилие, они всех берут в плен, кроме того, они во всем, что я сотворил, великое сделали ничтожным»³⁴⁵. Разве положение в стране, разоренной смутой, не было столь шатко, что воинственный номарх Асьюта, оборонявший для своего государя границы от фиванцев, был вынужден взять армию надежных солдат-статуэток с собой в преисподнюю, чтобы не остаться там беззащитным?

Не случайно теперь, пожалуй, впервые в истории человечества, громко раздаются настороженные голоса сомневающих: быть может, помыслы людские по природе злы?! Мудрец мечтает о «пастыре человечества»: «Ах, если бы он познал их сущность еще в первом поколении, он бы проклял ее, он простер бы руку свою против нее и уничтожил бы семя и наследство их!»³⁴⁶. И ничего удивительного, что теперь литературную канву обретает множество мифов о наказании первого рода человеческого.

Так как идеалы Старого Царства оказались под вопросом после его краха, а учение о мертвом, «Осирисе», напротив, стало рассматривать оправдание как нечто, по необходимости требующее ритуальных мер, исключающих всякую вероятность допущения на загробном суде ошибки, возможной лишь в мире людей, то учение о мудрости создало новую этику, обозначившую далеко идущие требования насчет истинной праведности. Что же касается недостатков земной жизни, которые разоблачает, в частности, «История красноречивого поселянина», то они в загробном мире подлежали официальной корретировке. Утверждениям о безошибочности суда гробничных надписей, например, царское поучение для Мерикара противопоставило тезис³⁴⁷: «Добродетель поборника правды лучше, чем жертвенный скот того, кто творил

³⁴⁶ Gardiner. Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden. 12,2—3.

³⁴⁷ Pap. Petersburg 1116A, стрк. 129, ср.: Kees H. Lesebuch. S. 44.

несправедливость». Быть может, из этого принципа начала развитие идея о загробном суде, на котором взвешивается совесть³⁴⁸. Однако она никак не могла прийти из осирических представлений. Напротив, если с конца Гераклеопольского периода умершего, согласно догматике, называли «оправданным», а уже начиная со Среднего Царства этот эпитет употребляется постоянно, так же как ранее — «обеспеченный» или «испытанный», то это означало прежде всего то, что покойный сумел одолеть своих врагов, подобно царю на земле и Осирису в преисподней.

О важности оправдания такого рода и о средствах, с помощью которых жрец надеялся его обеспечить, свидетельствует один Берлинский папирус, составленный, вероятно, в конце Гераклеопольского периода и также, вероятнее всего, в Асьюте³⁴⁹. Здесь сразу начинается словами: «Изречение, благодаря которому человек становится победителем своего врага на суде в царстве мертвых»; за ними следуют «Изречение для соединения двух берегов» и «Изречение для достижения Запада», далее изречения: «Для того, чтобы стать писцом Поля жертв Осириса» и «Для того, чтобы не ходить перевернутым вверх ногами», — все уже известные нам темы. Заключение представляет собой два текста, венчающих и все повествование: «Изречение для того, чтобы человек отправил свою душу и стал (победителем на суде) своего врага» и «Изречение для человека-сокола». Так оправдание становится основополагающей идеей для умершего, и зачин жреца это вполне подчеркивает: «Да будешь ты всемогущ и да победишь ты на суде своего врага!»

Помимо прочего, в папирусе разъясняются и принципы употребления «Текстов саркофагов». Вначале стоит маленький список

³⁴⁸ Spiegel J. Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion. Glückstadt; Hamburg; New York, 1935. Другая интерпретация: Junker H. Pyramidenzeit. Einsiedeln, 1949. S. 90 ff.

³⁴⁹ Pap. Berlin 10482, no: Grapow H. Über einen ägyptischen Totenpapyrus aus dem frühen Mittleren Reich // SBAW. 1915. S. 376 ff.

жертв, под которым приведены в качестве руководства и введения названные изречения: «Этот постоянный ритуал праздничного жертвоприношения предназначен для почтенного и уважаемого богом его города, возлюбленного в нагорьях, любимого отцом и матерью, почтенного у великого бога, владыки неба, и у Осириса, владыки Запада, хранимого и оправданного NN... во всех местах его. Эти просветления, направляющие того, кто лежит в этой гробнице, предназначены для хранимого и оправданного NN, хранимого просветленного, чтобы его домашнее хозяйство обосновалось и на земле, и на Огненном острове. Да вымолишь ты у богов, чтобы они даровали детям детей, а также жизнь, благополучие и здоровье на Земле тем, кто унаследует мои владения на земле».

Итак: «Тексты саркофагов» составлялись не только для того, чтобы пойти на пользу умершему в загробном мире, но должны были, как и «Тексты пирамид», зачитываться жрецом-чтецом из писания об искусстве херихеба при отправлении заупокойного ритуала «У погребальных врат».

В данном случае, как нам кажется, речь идет об утверждении постоянных принципов ритуала праздничного жертвоприношения, своего рода непрерывающей, со всеми присущими ей признаками мессы: победа на суде над врагом, праведный путь в Царство мертвых на Западе и пропитание в загробном мире: все достигаемо, когда непоколебима вера во всемогущество знания и слова.

7. Осирис по «Текстам саркофагов»

При рассмотрении материала более раннего пласта «Текстов саркофагов» бросается в глаза отход на задний план Осириса и сказаний его цикла. Гелиопольское небесное учение верховодит и подавляет его образ. Мы отмечали, говоря о заупокойных формулах из Асьюта, что в Гераклеопольский период Средний Египет находился в сильной зависимости от мемфисского наследия эпохи

пирамид, и потому вряд ли удивительно, что герой, не называя при этом себя Осирисом³⁵⁰, выступает в роли «сына Атума и соратником правды», и «величайшим, пришедшим из Геба». Здесь, наряду с «Текстами пирамид», используются столь же древние тексты. Несмотря на это, симптоматична неизменная практика заимствования: редакторы и копиисты собраний текстов, которыми поначалу и являлись составители «Текстов саркофагов» в Среднем Египте, отнюдь не были приверженцами осирических представлений как новой формы религии.

Бесспорно, сказание о рождении Хора от семени Осириса нашло свое отражение в этих текстах, как и мифологическая параллель о победе Осириса по справедливому решению божественного суда над своими врагами, однако оба персонажа, в полном соответствии с гелиопольской традицией, представлены потомками Атума и наследниками Геба³⁵¹, причем умерший нередко должен исполнять роль царя Хора древних времен. Осирические трактовки — еще со времен «Текстов пирамид» — прослеживаются и в пожеланиях умершему «стать писцом Жертвенных полей Осириса»³⁵² или «Керкеру, писцом Осириса». В последнем случае, впрочем, фигурирует уже новый заголовок, результат редактирования того времени: «стать писцом Ра(-Атума)»³⁵³, а там, где упоминаются мистерии Осириса, как, например, в изречениях о знании храмовых тайн, вместо соседнего Абидоса стоит нижнеегипетский Бу-сирис³⁵⁴. Там же, где Сетх со своими сообщниками или какие-либо другие опасные демоны играют вредоносную роль, в большинстве случаев они действуют как враги бога света и неба.

Впрочем, можно допустить, что Саккара, которой мемфисская традиция была ближе всего, подверглась большему влиянию осирических представлений, чем Асьют. Как раз саккараские тексты

³⁵⁰ Coffintexts II spell 120–121 (*Lacau*. TR № 67).

³⁵¹ См. выше: с. 298, 349.

³⁵² Coffintexts IV spell 329; см. выше: с. 304, 352.

³⁵³ См. выше: с. 307.

³⁵⁴ См. выше: с. 306, 341.

и включают изречение под заголовком «Превращение в Осириса»³⁵⁵. То, что обращение к умершему как к Осирису было здесь распространено больше, чем в Асьюте, где оно присутствует только в формулах, заимствованных из «Текстов пирамид», имеет сходные причины: помимо того, что в редакции асьютских текстов речь ведется от первого лица, в отличие от саккарских, где стоит имя определенное, здесь явным соучастником является ориентированный на традицию царских текстов мемфисский ритуал.

Примечательный факт: осирическое толкование особенно важное значение придавало чтению формул жертвенного ритуала. Так остается и впредь. В качестве примера можно привести заимствование изречения об очистительном сосуде непосредственно из серии кратких посвячительных формул к изображениям сосудов, ящичков и тому подобных даров на асьютских саркофагах³⁵⁶: «Ра проявил милость к моему отцу Осирису: „Тот, делай то, что для него благочестиво!“. Пади на свое лицо, ты, тот, кто убил моего отца Осириса». Здесь доминирует царский ритуал, герой его — Хор, а Осирис выступает в роли покойного отца, следуя традиции «Текстов пирамид», причем присутствует и мысль о том, что всякая жертва защищает или помогает в уничтожении врагов, скрытых под универсальной маской Сетха. Сей ритуал сложился в период господства Мемфиса, восприимчивого к нижнеегипетским влияниям.

О времени возникновения этих текстов, а также известных нам более поздних, функционировавших в храмовом культе, можно судить по факту упоминания в них страны богов Пунт, островов Эгейского моря, богатой ляпис-лазурью страны Тефферет, Синая, где производились всякого рода дорогие предметы, что предполагает бурное развитие торговых отношений между этими странами и Египтом. Все указывает на период правления IV—VI династий, в частности, и тезис о гелинопольском характере сказания об

³⁵⁵ Coffintexts III spell 227 (Sakk. TR № 43) = Tb. Kap. 69.

³⁵⁶ Chassinat É., Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût. P. 106.

Осирисе. Например, в «Изречении для кольца», украшения для рук и ног, говорится³⁵⁷: «Как прекрасно излюбленное место моего сына, — сказал Геб, наследный князь богов, своему сыну Осирису. — Пусть принесут ему золото... и драгоценности божественной страны, благовония из Пунта» и т. д.

Ясно ощути́м разрыв между культом покойного царя как Осириса и общими осирическими представлениями о боге мертвых. Будь то по-другому, в заупокойных надписях щедрого Осириса с его окружением мы встречали бы чаще, ведь и формулы саркофагов из Эль-Берше конца той эпохи приводят в порядок употребление имен «великого бога, владыки неба» и «Осириса, живущего в загробном мире», при этом все больше склоняясь в пользу Осириса³⁵⁸. Впрочем, поначалу, обращаясь к умершему со словами, где он ассоциировался с Осирисом, никто не был обязан соблюдать последовательность в той же мере, как в жреческой службе.

С культурно-исторической точки зрения, наиболее вероятно, что культ Осириса как божества, покоящегося в земле, раньше укоренился в Мемфисе, где синкретизировался с культом Сокара и Птаха, «того, что во главе возвышенных мест (Зенент)», нежели в Асьюте, где абидосский Хентииментиу еще долгое время оставался исконным богом-шакалом³⁵⁹. «Возвышенные места» близ Мемфиса в Гераклеопольский период считались гробницей Осириса, о чем есть свидетельство и в 17 главе «Книги мертвых»³⁶⁰. На то же как будто указывает и одно заклинание «Текстов саркофагов» из Саккары под заглавием «Как собрать народ на похороны»³⁶¹, где герой действует как представитель сообщества богов:

³⁵⁷ Chassinat É., *Palanque Ch. Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiût*. P. 109.

³⁵⁸ См. выше: с. 285–286.

³⁵⁹ См. выше: с. 282–283.

³⁶⁰ Urk. V, 80 (гlossa времени Среднего Царства); см. выше: с. 233.

³⁶¹ Sakk. TR № 8.

«Ты — один из этих ловцов, первейших ловцов сетью, ушедших на возвышенные места, они (-то и) нашли и погребли (тебя)». По времени составления текста речь здесь должна идти о четырех сыновьях Хора. Мемфисский первоизданный холм и место коронации прабога (Птаха как царя-Хора) стали, таким образом, гробницей, подобно тому, как впоследствии первоизданным холмом считали наоборот предполагаемую гробницу Осириса в Абидосе³⁶².

В асьютских текстах, напротив, зафиксирован еще одно «Заключение о погребении на Западе», которое должно было произноситься, видимо, в день похорон о зыбкости дома бога Анубиса³⁶³, — фактически это молитва «Анубису-могильщику» и лишь мимоходом, косвенно, упоминается Осирис: «Я бог, причисленный к обитателям обители безмолвия». Итак, судя по всему, Анубис был людям ближе, чем Осирис. Мы знаем также, что культовое место Анубиса в нагорье близ Асьюта при XII династии считалось гробницей Осириса³⁶⁴.

Перспектива указывала: покойный не избежит загробного суда. В конце Старого Царства Осирис достиг в мемфисском регионе уже статуса «великого бога», судьи в преисподней и хранителя справедливости³⁶⁵. В одном упомянутом ранее тексте о справедливости в Стране света на Востоке (на небосклоне) от имени покойного говорится чуть ли не в полемических тонах: «Я человек во плоти, вышедший с Огненного острова *недовольным*», ибо там он подвергся насилию со стороны своего врага, подобно Осирису, и вот он ищет и находит воздаяние в пещере Хентииметиу на Западе, обители абидосского бога-шакала. Здесь чувствуется среднегипетское влияние — как только Хентииментиу всюду стал ассоциироваться с Осирисом, вся его мифология потребовала сильной переработки в осирическом духе.

³⁶² См. ниже: с. 371.

³⁶³ Coffintexts II spell 111 (*Lacau*. TR № 62).

³⁶⁴ Kees H. Götterglaube. S. 325; Urk. VII, 57.

³⁶⁵ См. выше: с. 249.

Подчеркивание роли Запада как Страны жизни и места оправдания было, пожалуй, также в интересах скорее Асьюта, чем Абидоса, хотя оба города располагались на западном берегу Нила с некрополями, также к западу от них. Так было положено начало представлениям, которые при XII династии, на саркофагах из Эль-Берше, выражались либо более или менее двусмысленно, либо напрямую, открыто. Яснее всего об этом говорится в одной из версий текстов Нут, в формуле: «Нут говорит пред лицом Осириса NN: „Ты оправдан, возносишься как Ра каждодневно! NN оправдан перед Осирисом!“»³⁶⁶.

³⁶⁶ Kairo 28085, с. 4, центр.

Х. ОСИРИС В ВЕРХНЕМ ЕГИПТЕ В ЭПОХУ СРЕДНЕГО ЦАРСТВА

1. Возвышение Абидоса

В ерования Гераклеопольского периода сумели обойти стороной соперничество между Ра и Осирисом. К сожалению, точного представления о возобладании культа Осириса в царской резиденции Среднего Египта — Гераклеополе Великом (Ахнасе) и близлежащих местах — мы не имеем. Миф, перешедший из этого времени в 175 главу «Книги мертвых», рассказывает, как Осирис воцарился на троне Ра в Гераклеополе в образе местного бога с головой барана, Харсафеса, был увенчан диадемой царя богов и даже Сетх изъявил ему покорность¹. Кроме того, и в «Истории красноречивого поселянина», действие которой происходит на историческом фоне смутного периода, Осирис представлен столь же влиятельным богом, как в гимнах Среднего Царства. Впрочем, мы можем уверенно утверждать, что это был переворот, произведенный теологами, старавшимися устранить внутренний разлад. Напротив, произошло то, что было всегда свойственно Египту, — усиление политического влияния одной области повлекло за собой и рост могущества ее богов.

¹ Kees H. Göttinger Totenbuchstudien: ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis aus dem Totenbuch. Kap. 175 // ÄZ. 65. 1930. S. 65 ff.

Но после решительной победы фиванских царей XI династии Абидос стал быстро набирать силу. Они залечили раны, нанесенные Тинитскому ному, который в ходе борьбы за власть являлся спорной территорией. Во многом эти правители являлись проводниками той политики, основы которой заложили еще цари VI династии. Новые монархи чутко прислушивались к абидосским жрецам, утверждавшим, что в священных местах культа Хентииментиу были погребены еще их праведные предки, тинитские цари, в связи с чем их бог обладает особым правом на всеобщее почитание — большим, чем далекий Бусирис в Дельте, где якобы находилась подлинная гробница Осириса. Так принцип национального достоинства был вновь взят на вооружение в борьбе с гераклеопольскими наследниками консервативной традиции Мемфиса, отдававшими предпочтение культу Осириса из Бусириса и не уделявшими особого внимания культу Хентииментиу. Теперь уже Абидос возобладал над Бусирисом как главное место культа Осириса. Филиал возобладал над метрополией. Стали возводиться и новые постройки: Ментухотеп III (Ментухотеп Санхкара), окончательно объединивший страну, заложил храм Хентииментиу, а Сенусерт I продолжил его деятельность, посвятив алтарь его памяти.

Важнейшими источниками по религии того времени являются жертвенные формулы, сохранившиеся на многочисленных памятниках, устанавливавшихся египтянами в святилищах. Вот пример одной из них: «Жертва, что дает царь, Осирис, владыка Бусириса, и Хентииментиу, владыка Абидоса, что во всех своих местах... Да переправится он через медное и пересечет дальше, да вознесется он ввысь, к великому богу, да достигнет он в мире прекрасного Запада, да откроется ему нагорье, а западная пустыня пусть протянет к нему свои руки. Да достигнет он богов и великие из Абидоса произнесут в его честь: „Пожалуйте в мире“. Да протянут ему руки из ладьи Нешмет на путях Запада, и да достигнет он в мире того места в Абидосе, где пребывает Осирис. Да откроет он все пути, какие он только пожелает, к вратам на возвышенной земле. Те, что живут в верхнем потоке, да протянут ему руки, чтобы принять наверх, где хранятся жертвоприношения. Его *Ка* — с ним, а его жертвы — перед ним, почтенным NN».

Этот текст на скромном памятнике сановника времен правления царя Антефа, при котором Тинис еще являлся северной границей фиванских владений², хорошо передает атмосферу осирических заупокойных представлений в их верхнеегипетском варианте. Их пропагандировал Абидос. В их основе лежит идея путешествия умершего в Абидос, к культовым местам Осириса. Это была его вотчина, а «великие» Абидоса считались его подданными. Абидос изображается как страна блаженства, идиллии, каковым до сих пор считался Гелиополь, где, в свою очередь, уже местный круг богов, «великие» из Гелиополя, приветствовал выступающего под эгидой Ра богацаря. Теперь покойный будет жить там, получая долю от богатых жертвоприношений в храм Осириса. Путешествие по небу есть лишь прелюдия к путешествию в Абидос, который сейчас становится его конечным пунктом, ведь именно там правит великий царь Осирис. Там, на путях Запада, покойный и должен был получить доступ к ладье Осириса, Нешмет, чтобы сопровождать своего бога в торжественных выездах. В этом сюжете весьма искусно нашли место и соответствующим обрядам, посвященным восхождению в ладью бога.

Это отразилось в пространной абидосской заупокойной формуле. Хороший пример такой формулы содержится на стеле номарха и начальника жрецов Мина из Панополя-Ахмима по имени Антеф (XII династия). Он молит Осириса, владыку Бусириса, великого бога, владыку Абидоса, а также богов Упуаута, Хекет и Хнума о том, «чтобы ему даровали жертвы на праздниках некрополя, чтобы он отправился вместе с великим богом в путешествие в Покер, чтобы ему протянули руку из ладьи Нешмет на путях Запада, чтобы он держал весло в вечерней ладье и в утренней ладье, чтобы великие из Абидоса произнесли в его честь: „Пожалуйте в мире“, чтобы он услышал ликующие крики у пределов тинитского нома, на празднике Хакр и в ночь вигилий, чтобы у него были жертвы и провизия в изобилии, когда подносят дары Осирису в праздник Уаг, в праздник Тота, в праздник сожжения,

² British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. 49—50 (время XI династии).

в первый день года, в великий праздник, в день великого исхода и во все другие праздники, полагающиеся великому богу»³.

Прежде чем коснуться более подробно великих праздников некрополя в «осирической» обработке, следует отметить, что «решение вопроса» о заупокойном путешествии являлось симптомом компромисса, причем с далеко идущими планами. Уже в эпоху Старого Царства желание предпринять путешествие по преисподней, вниз и вверх по течению, так же как и на земле, связывалось с идеей священного паломничества в места священных празднеств. Его конечной целью была, тем не менее, остановка в родном некрополе, где усопший обретал вечный покой, ведь именно там располагалось заупокойное хозяйство, откуда поступали жертвы. Теперь путешествие предполагало два маршрута в священные культовые места Осириса в Верхнем и Нижнем Египте: на севере конечным пунктом путешествия умершего на гребном судне являлся *Бусирис*, а на юге — *Абидос*, куда он отправлялся уже на парусном судне. В связи с этим в надписях на абидосских стелах так часто выражается просьба⁴ о том, «чтобы ему оказали почтение великие из Бусириса и придворные в Абидосе». Что касается традиции паломничества в такие города Дельты, как Буто, Саис, Исеум и Гелиополь, еще господствовавшей в «бутических» погребениях Старого Царства, то в этот период она была оставлена, а местные праздники утратили свою популярность.

В это время изменения коснулись и практики изготовления деревянных моделей судов. По своему оснащению они теперь стали настоящими погребальными ладьями, и их можно было спускать на воду. Кроме того, они стали выполнять функции «прицепов» к обычным гребным или парусным судам, которые те должны были тащить за собой. Таким образом, они должны были служить не только для путешествия в некрополь, как это было в эпоху Старого Царства, но и для поездок в Бусирис и Абидос. Деление маршрута на путешествия по течению, в Бусирис, и против течения, —

³ Kairo 20 024.

⁴ Например, стела Louvre C3, стела München № 3 (время XII династии).

в Абидос, разумеется, подходило лишь для региона к северу от Абидоса, т. е. для мемфисско-гелиопольской культурной сферы и прилегающих областей в Среднем Египте. Процесс решения этой проблемы в разных областях весьма показателен.

В Бени-Хасане (также в Среднем Египте) этому нашли решение. Так, заупокойное путешествие изображено в двух гробницах первой половины XII династии, и в обоих случаях выезд представлен в двух направлениях — на север и на юг⁵. Погребальную ладью вверх по течению ведут одно или несколько парусных судов со всей командой. Мумия под попечением жреца заупокойного культа покоится на погребальных носилках. Сем, старый жрец царя, воскуряет над ней ладан, а «казначей бога», который, как мы уже знаем по текстам из Асьюта, также участвовал в ритуале, стоит рядом в позе плакальщика. Впереди стоит жрец-чтец и читает текст ритуала. Путешествие, судя по пояснительным надписям, осуществляется вверх по течению, чтобы получить в Абидосе все необходимое. Формула «Ты идешь в мире в свою гробницу в некрополе во благо...» является фикцией, показывающей, что похороны как таковые идентичны паломничеству в Абидос, где покойный оказался бы в кругу великих богов. Эта идея последовательно проводится в гробнице Хнумхотепа: при возвращении из путешествия погребальной ладьи уже *нет*, на ялике присутствуют лишь родственники и служащие покойного. Надпись также совершенно конкретно поясняет: «Возвращение после получения всего необходимого в Абидосе князем NN».

В более древней гробнице Амени, современника Сенусерта I, возвращение из путешествия изображено внешне очень сходно, хотя есть и отличия⁶. Погребальная ладья здесь также отсутствует, а на прицепном судне находится «кабина» с родственниками покойного как пассажирами. Пояснительная надпись, однако, толкует сцену иначе, и это можно считать более ранним вариантом компромисса: «Приготовиться к отплытию вниз по течению, чтобы получить необходимое в Бусирисе для князя NN». Эта формула

⁵ Newberry P. E. Beni-Hasan. Vol. I. L., 1893. Tab. 14–16, 29.

⁶ Ibid. Tab. 16.

встречается и на моделях ладей того же времени и в том же месте, к которым были приставлены еще две погребальные ладьи. Одна из них снаряжена для путешествия против течения, на парусном судне (т. е. для плавания в Абидос), другая — для путешествия на гребном судне вниз по течению, в Бусирис⁷. И все же Бени-Хасан в середине XII династии явно стоял на пути к устранению этого компромисса в пользу другого решения, отстаиваемого в Фивах, в котором преимущество отдавалось Абидосу.

Во всей Фиваиде южнее Абидоса из-за ее географического положения смысл приобретало лишь такое толкование: путешествие по течению соответствовало пути в сторону Абидоса, путешествие против течения означало возвращение домой. Бусирис же, следуя этой схеме, вообще подлежал исключению. Это решение господствовало в фиванских гробницах вплоть до Нового Царства включительно. Оно отразилось, в частности, и в гробнице Сеннофера (№ 96В), где сцена путешествия на гребном судне поясняется⁸: «Путешествие, осуществляемое NN, вниз по течению в Абидос, чтобы посетить праздники Осириса. Прибытие в обитель Осириса, чтобы оказаться в свите богов, чтобы широко шагать в ладье Нешмет вместе с великим богом». О путешествии же на парусном судне, напротив, говорится: «Возвращение домой в мире из... Возвращение домой в мире в место его оправдания». В качестве дополнения можно привести текст одной старой команды лоцманов в ходе путешествия по Нилу: «Держись курса право руля, к западу, вместе с NN». Это позволяет также понять, почему, например, в фиванской гробнице Ментухотепа начала XII династии и в гробнице Хенуи в Гебелейне времен XI династии для путешествия вниз по течению приготовили только одну погребальную ладью и одно буксирное судно⁹. Для Фиваиды это было существенно.

⁷ Carstang J. The burial customs of ancient Egypt. Im. 91 (гробница 500).

⁸ Репродукция: Wreszinski W. Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. Lpz., 1942. Teil 1. Taf. 308.

⁹ Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. II. S. 26—27. Taf. 8—9.

Впрочем, зачастую наряду с верхнеегипетским решением вопроса о направлении курса судна даже в Фивах вплоть до эпохи Рамессидов находило широкий отклик и древнее, среднегипетско-мемфисское решение, ориентированное на Бусирис. Согласно этой идее, плавание против течения, в Абидос, нельзя было начинать с того места, где живет покойный. Оно могло быть осуществлено лишь на обратном пути после посещения Бусириса в сопровождении Осириса. Об этом говорит и популярное изречение «Текстов саркофагов» из Эль-Берше: «Да увижу я тебя, NN, у Осириса в Бусирисе, чтобы ты вместе с ним отправился в Абидос»¹⁰. Настоящая родина Осириса, как считалось, также была расположена близ Абидоса. Исходя из этого, плохо сохранившуюся стенную роспись с изображением путешествия вверх по течению, запечатленную в гробнице конца Среднего Царства в Рамессеуме в Фивах, можно также считать сценой плавания в Абидос¹¹. А в фиванских гробницах XX династии это желание выражено совершенно однозначно: «Отправляйся вниз по реке, в Бусирис, как живая душа, и отправляйся вверх по реке, в Абидос, как просветленный»¹². О возвращении просветленного домой, правда, не говорится, поскольку на этот сюжет в ходе похорон на фиванской земле разыгрывалась целая мистерия¹³.

Помимо установления взаимосвязей между культовыми местами Осириса теологам необходимо было также примириться и с таким наследием мемфисской эпохи, как представления о плавании покойного в солнечной ладье. Согласно осирической трактовке, две ладьи солнца служили для «плавания против течения в Абидос и по течению в Бусирис». Концепция «Текстов пирамид» о последовательной смене вечерней ладьи и утренней была скомбинирована с идеей канонического деления Египта на Верхний и

¹⁰ Coffintexts I, spell 34.

¹¹ Quibell J. E. The Ramesseum. London, 1898. Taf. 7.

¹² Гробница № 166. Piehl K. Inscriptions hieroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte. Leipzig, 1886. Bd. I. Taf. 98; см. ниже: с. 381.

¹³ См. ниже: с. 380 след.

Нижний. В итоге родилось изречение: «ты плывешь против течения в вечерней ладье и по течению в утренней ладье»¹⁴.

Иногда здесь же находим и обратное¹⁵: «Да поплывешь ты по течению в вечерней ладье и против течения в утренней ладье». Зачастую в этот параллелизм вкладывали еще какие-либо двусмысленности, например, полярные звезды северного неба, «вечные», считались спутниками солнечной ладьи днем, а звезды Декана южного неба, «неустанные», — ночью. Во всех этих вариациях сюжета проявлялась свойственная мышлению египтян аналогия с совпадениями (двойственностью), благодаря чему отдельные детали не подлежали упорядочиванию. В результате, как в одном изречении «Текстов саркофагов», путаница могла достичь больших масштабов¹⁶: «Да отправишься ты против течения и по течению в Анеджит (Бусирис), чтобы проверить тех, что в Бусирисе для проверяющих. Ты входишь и выходишь из *Ра-сетау* и ты являешься перед жителями преисподней. Ты плывешь в них против течения в Абидос, главному исконному месту владыки вселенной». Здесь просматриваются и идеи о пути солнца сквозь коридоры и залы преисподней. Лучше всего они были разработаны в «Книге Амдуат», в которой священные места Осириса, и прежде всего *Ра-сетау*, рассматриваются как относящиеся к сфере преисподней.

Учение о разделе мира между *Ра* и Осирисом, сформировавшееся уже в Гелиополе и нашедшее отражение в «Текстах пирамид», в Гераклеопольский период благодаря включению новых культовых мест Осириса также подверглось переработке. Вот как в одном из

¹⁴ Coffintexts I, 184 (spell 44; *Lacau*. TR №85. Эль-Берше).

¹⁵ «Письмо мертвому» с Абидосской формулой, Гераклеопольского периода: *Piankoff A., Clere J. J. A letter to the dead on a bowl in the Louvre // JEA. 20. 1934. P. 157 sq.* О путешествии на юг в ночной ладье и на север (под парусом) в дневной ладье говорят формулы Нового Царства: *Sethe K. Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne. S. 281 ff.*

¹⁶ Coffintexts I, 255 (spell 60). Ср. надпись из гробницы Неха близ Эль-Катта (время XI–XII династий): *Chassinat E. Fouilles de Qattah. P. 46, lin. 28–29.*

речении из Эль-Берше трактуется погребальное плавание¹⁷: «Да поплывешь ты по водоемам Дата (преисподней), да поплывешь ты по водоемам великого бога, живущего в Гелиополе (Ра), чья душа в Бусирисе (как Осирис), чьи вельможи в Гераклеополе (как Харсафес), чье величие в Абидосе (как Хентииментиу)». В другом изречении об Осирисе говорится, видимо, как о луне, и это ставится в связь с двумя солнечными ладьями: «Ты обретаешь свою душу на верхнем небе, а твоя плоть и твой труп — в Гелиополе»¹⁸.

Очевидно, соревнование за гробницу Осириса было в полном ходу. После таких испытаний уже вовсе не случайным кажется то, что с объединением государства в эпоху Среднего Царства культы Осириса вступили в фазу интенсивного развития. В гимнах того времени, посвященных Осирису, провозглашается его значимость во всех культовых центрах, главным образом Среднего Египта, а также неприкрытая претензия на его первенство среди богов подобно древним царям богов — Хору, Сетху, Ра или Пта-ху, т. е. в качестве *царя Осириса*.

«Приветствую тебя, Осирис-Хентииментиу, в этот торжественный день, когда ты появляешься. О владыка двух рогов, с высокой диадемой, владыка страха, великий своим величием, тот, кому дарована корона с двумя перьями в Гераклеополе, страх перед которым Ра вверг в сердца людей, богов, подданных и мертвых, а Атум (преисполнил их) почтением. Тот, кому дана душа в Мендесе и величие — в Гераклеополе, тот, кому дана божественная власть (Ахом) в Гелиополе, великий явлениями в Бусирисе, владыка страха в обеих землях, великий почитанием в Ра-сетау, владыка великого могущества в Зенент (Мемфисе), великий любовью на земле, владыка прекрасного имени во дворце, великий явлением в Абидосе. Тот, кому дозволено справить триумф перед Гебом и всей эннеадой, ради которого была устроена резня в зале Хура, пред которым трепещут великие силы, пред которым встают старцы со своих циновок, которому Шу дал страх, а Тефнут даровала величие, к которому идут на поклон южная и северная

¹⁷ Coffintexts I, 78 (spell 26).

¹⁸ Coffintexts I, 185 (spell 44. *Lacau*. TR № 85).

половины страны, ибо так велик страх перед ним и столь силен трепет перед ним. Это Осирис, наследник Геба, царь богов, сила небесная, владыка живущих, царь обеих земель, тот, кого перевозносят тысячи в Вавилоне (Старый Каир) и с появлением которого торжествуют (небесные) подданные в Гелиополе!»¹⁹.

Этот гимн в честь Осириса — главное признание его учения, вплоть до Нового Царства включительно оставшегося господствующим. Он показывает, что чаша весов склонилась к Верхнему Египету и было признано главенство Гераклеополя, царской резиденции, места коронации Осириса, где Осирис приобрел положение, равное статусу бога-барана Харсафеса или Хнума из Хура близ Гермополя²⁰. Асьют и нубийский регион утратили свои позиции, Гелиополь и Вавилон устояли благодаря связи с нильскими культами, Мемфис — благодаря отождествлению Осириса с Сокаром и новообретенным связям с некрополем Ра-сетау, состоявшим в конкуренции с Абидосом. Теперь Осирис совершенно не довольствовался ролью владыки преисподней, замахнувшись на власть над всей вселенной.

Теологический опыт укрепления достигнутого первенства Осириса был таким же, как и в Гелиополе. Для пущей славы Абидоса туда были привлечены многочисленные культы богов с соседних территорий, преимущественно из центральных номов сферы власти гераклеопольских царей. Из Асьюта пришел Упуаут, родственник Хентииментиу, который в своей вотчине был спутником Анубиса, теперь же стал «открывающим пути» для Осириса-Хентииментиу. Из Хура близ Гермонта явилась древняя чета богов: Хнум, демиург-гончар, и богиня-лягушка Хекет. Они помогли Абидосу удовлетворить свои претензии на статус «первозданного» города, места творения всего сущего, в какой роли он соперничал с Гелиополем и Мемфисом. Местный тинитский бог Онурис стал ассоциироваться с гелиопольским Шу как «сын Ра», а его спутница, львица Мехит из скалистой местности близ Мешейха на

¹⁹ По тексту Оксфордской стелы (*Budge E. A. W. Some Egyptian stelae in the collection of Queen's College // PSBA. 7. 1885. P. 122*).

²⁰ *Kees H. Götterglaube. S. 319 ff.*

восточном берегу Нила, стала отождествляться с богиней-львицей Тефнут.

Об этом свидетельствует одна абидосская поминальная молитва начала XII династии²¹: «Да просветлят его Хнум и Хекет, предки, возникшие прежде всех остальных в родных местах, в Абидосе. Они вышли из уст самого Ра²², благодаря чему Абидос удостоился эпитета „величественный“»²³. Из соседнего Ахмима к ним присоединился бог Мин, который уже давно сопоставлялся с царским Хором под именем «сильного Хора» или «помощника своего отца» (Харендотес)²⁴. Его спутница Трифида последовала за ним из Атрибиса (близ Сохага). Амон, Птах, Анубис, Исида и Нефтида, Сокар, Нейт и Хатхор — всех их Абидос пригласил к себе в гости. Не забыли и самого Ра вместе с его эннеадой.

Такими средствами Абидос стремились сделать главным культовым городом Египта. На стеле Антефа времен правления Сенеусерта I ему адресованы высокопарные слова²⁵: «Этот остров, обнесенный стенами и предназначенный владыке вселенной, место блаженства со времен Осириса, основанный Хором для своего отца, которому служат и звезды на небе, владычица подданных, к которой идут великие из Бусириса, второй Гелиополь по святости своей, удовольствие для владыки вселенной».

Все это важно для правильного понимания хода соревнования Осириса с гелиопольским «владыкой вселенной». Без всяких оснований Осирис никогда бы не начал борьбу с богом солнца, даже за первенствующее положение в загробном мире — ведь теологи не могли осмелиться на ликвидацию древних религиозных традиций. Они обязаны были хранить «вечные ценности» своей религии, принимая при этом в расчет мнения всевозможных культовых

²¹ Louvre C3; ср. British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. London, 1912. 5 (№ 567).

²² Как Шу и Тефнут.

²³ Игра слов.

²⁴ Kees. Götterglaube. S. 200 ff.

²⁵ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. 23 (№ 581) = Kees H. Ägypten. Tüb., 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 15.

центров, и в попытках интерпретировать их не забывать и о своих собственных интересах.

2. Мистерии Осириса

О так называемых мистериях Осириса в Абидосе нам известно из текстов памятников знатных сановников, воздвигнутых ими в этом городе, дабы увековечить память о своей деятельности. Первые из этих стел датируются временем правления Сенусерта I, а наиболее подробные сведения зафиксированы на берлинской стеле казначея Ихернефerta. Он был послан в Абидос на 19 году правления Сенусерта III, большого почитателя этого города, который приказал возвести там свой кенотаф с часовней для статуй. Ихернеферт должен был установить в Абидосе роскошные памятники, вероятно, за счет средств, полученных в виде дани в результате похода в Нубию²⁶. Для этого сановник был посвящен в сан жреца Осириса и получил титулы «возлюбленного сына» Осириса-Хентииментиу (как столрист, украшающий и облачающий статую бога), и сан жреца-сема с незапятнанными руками, т. е. личного жреца царя (титул, переходящий в заупокойном культе к его сыну). Царский уполномоченный должен был, таким образом, представлять самого царя, играть его роль как воплощения Хора при его отце Осирисе, поскольку царь Египта был не в состоянии лично принять участие во всех религиозных обрядах, предписанных ему ритуалом. Наделение должностью заместителя было царской милостью и, одновременно, приносило царскому поверенному определенные материальные выгоды в качестве вознаграждения за все насущные работы по обновлению храмового инвентаря. Право руководить праздником, наряду с храмовым посвящением, теоретически принадлежало царю. Если бы мы располагали изображениями этого процесса, то могли бы иметь наглядное представление о нем, так же как и о других праздниках.

²⁶ Schäfer H. *Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III.* = Sethe K. *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* IV, 2. Leipzig, 1904.

Вот что рассказывает Ихернеферт о ходе торжеств: «Я организовал исход Упуаута, идущего, чтобы помочь своему отцу. Я отразил тех, кто затеяли смуту против ладьи Нешмет и поверг наземь врагов Осириса. Я организовал великий исход и сопровождал бога в его шествии. Я снарядил корабль бога к отплытию, и Тот изволил, чтобы путешествие прошло хорошо. Я построил каюту на палубе ладьи «Он является в истине» владыки Абидоса и возложил на него богатое украшение, чтобы он достиг края Покера. Я направлял пути бога до самой гробницы в Покере. Я помог Уннеферу в его день великой битвы и поверг всех его врагов в водоеме Недит. Я позволил ему подняться на корабль. Он был прекрасен. Я наполнил сердца жителей востока радостью и заставил ликовать сердца жителей запада, когда они увидели красоту ладьи Нешмет. Она причалила в Абидосе и доставила Осириса-Хентииментиу, владыку Абидоса, в его дворец».

Лучше понять значение описанных торжеств позволит сравнение их с формулами заупокойных молитв, объясняющих, какую именно благодать ожидал снискать умерший в Абидосе, — иначе говоря, что именно понималось под неопределенным «(всем) необходимым» из Абидоса, которое он там так жаждал получить.

Первый великий исход Упуаута осирический культ заимствовал из царской ритуальной практики. Царь тоже в ходе своего праздника, так называемого праздника Сед, совершал бег, знаменовавший начало торжеств. Он символизировал надежность процесса его владычества, подобного божественному. Этот ритуал должен был быть и у царя-Осириса, который получил этот праздник победы в наследство от верхнеегипетской монархии, вероятно, уже завладев властью над Буто благодаря ведущей роли Упуаута²⁷. Посвятители абидосских стел теперь тоже желали видеть «красоту Упуаута во время его первого исхода». Есть и более общие просьбы: «ах, если бы я смог увидеть Упуаута на всех его праздниках, во всех его шествиях»²⁸ (поскольку он участвовал и при великом исходе, и в путешествии Осириса в Покер). На прекрасной стеле из Лувра

²⁷ Kees H. Götterglaube. S. 191 ff.

²⁸ Стела Turin № 21; ср. стелу Leiden V 3.

(вероятно, относящейся еще ко времени XI династии)²⁹ о «вечных праздниках Хентиментиу» говорится: «Великие и знатные целуют землю пред Упуаутом, когда он держит путь из Тиниса». В Асьюте, его исконном городе, конечно, тоже устраивались похожие представления с исходами «верхнеегипетского шакала» на празднике победы.

Затем царский поверенный становится бойцом в священной ладье Осириса и повергает врагов. Это плавание с целью «отразить смутьянов от ладьи Нешмет», напоминает поражение Апопа перед кораблем солнца. Оно фигурирует и в пожеланиях заупокойных формул: «чтобы великий бог, владыка неба, протянул ему руки из ладьи Нешмет», под которой подразумевается ладья Осириса, т. е. солнечная ладья — в ней путешествует умерший. Обе служили ему средствами для достижения загробного мира на Западе.

Отсюда и столь разительная схожесть контекстов, упоминающих ладью Нешмет в «Текстах саркофагов» верхнеегипетского происхождения с конца XI династии. Так, в фиванской гробнице Хорхотепа есть изречение «Для доставки ладьи Нешмет»³⁰, в котором используется фразеология, заимствованная из древних небесных текстов. Здесь покойный руководит путешествием и знает корабль вплоть до мельчайших деталей, чтобы без проблем «спуститься по курсу право руля и подняться по курсу лево руля».

Как показывают заключительные слова этого текста, провести ладью Осириса по курсу для считалось особой честью. О том же свидетельствуют и фрагменты древних ритуальных текстов о выходе Хатхор³¹, записи праздничного календаря из Эдфу о путешествии Хатхор из Дендеры к Хору из Эдфу. В так называемый ритуал путешествия на гребном судне, относящийся к божественному культу, включена запись обряда архаического времени, который наглядно показывает эти идеи³². Описание праздника в двух по-

²⁹ Louvre C 15.

³⁰ Хорхотеп, стрк. 693—802.

³¹ См. выше: с. 300.

³² Kees H. Nachlese zum Opfertanz d. ägyptischen Königs // ÄZ. 52. 1915. S. 74 ff.

граничных областях нильской долины связывается с особым шествием. Оно охватывало всю область Тиниса и достигало апогея в Абидосе, когда бог триумфально прибывал на церемонию коронации во дворце. В этом тоже нет ничего исконно присущего культу Осириса. И все же примечательно, с какой силой подчеркивается в мистериях роль бога как победоносного царя.

Заключительное прибытие в Абидос естественным образом связано с желаниями всех умерших совершить путешествие в ладье Осириса. Оно заменяет плавание в ладье солнца к прекрасному Западу. Прибытию на северное небо, в Жертвенные поля или в Гелиополь, на котором строились надежды верующих на загробную жизнь, прибытие в Абидос противопоставляется как новое учение об идилическом существовании. И все же, как в древности, земная культовая вотчина значит для египтянина больше, чем призрачная преисподняя божества. Гелиополь и Абидос для верующего были важнее, чем небесные Тростниковые поля или загробный мир.

Счастливая доля ожидает верующего в обществе Осириса, когда Осирис «является в своем облике: и вот я — в его обществе, почитаю Черного (Осириса) и славлю бога, восхваляю ладью Нешмет за ее красоту, приношу весла ладьи (Маат)³³ и почитаю великого бога»³⁴. Возможность приближения к богу зависела от средств покойного. Состоятельный человек строил себе поминальную часовню и помещал туда свою статую, куда поступала и жертвенная провизия, которая передавались из главного храма путем оборота жертв с алтаря бога. Такой человек мог с удовлетворением сказать³⁵: «Я поставил свое имя в том месте, где бог, Осирис-Хентииментиу, владыка вечности, владыка Запада, к которому устремляется все сущее. Я буду там просветленным в обществе владыки жизни, чтобы есть его жертвенный хлеб, чтобы выходить днем, чтобы моя душа обрела пестрые одежды, если люди будут благорасположены сердцем к моему памятнику и

³³ Т. е. для отправления в путешествие на веслах.

³⁴ Louvre C 15.

³⁵ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. 9 (№ 574).

рукой — к моей стеле... чтобы я был и служил там, ибо я просветлен в пустынном нагорье, владычице вечности».

Слыша «ликование жителей тинитского нома» на празднествах, египтянин выражал такие пожелания: «да принесут тебе хлеб, четыре в Бусирисе, восемь в Абидосе, двенадцать — в районе Покера» — и мог надеяться, что «примет венец в районе Покера от тех, кого отличил великий бог»³⁶. Это совпадало с давними желаниями получить после смерти дары из Гелиополя или Летополя, из дома Шу или Птаха, с жертвенника Ра или Хатхор.

Люди же из среднего слоя довольствовались тем, что устанавливали стелу с жертвенником, записывали на ней молитву с просьбой к прихожанам, прежде всего, к жрецам, о добровольных пожертвованиях. И так было в каждом городе, в каждом некрополе Египта — традиция записи молитв шла непрерывно.

Египтянин стремился принять участие в мистерии, чтобы окзаться в свите Осириса во время великого праздника, устраивавшегося близ его гробницы. Место погребения *Осириса* в Абидосе называлось «район Покера». Источники упоминают его, по крайней мере, начиная с Нового Царства. Но это название оно носило, вероятно, уже в эпоху Среднего Царства, и относилось к гробнице Хора Джера (греч. Атотис), одного из царей Тинитской эпохи, некрополь которых располагался на краю пустыни близ Абидоса, в зыбучих песках Умм эль-Кааба.

Неподалеку, правда, есть еще одно подземное святилище, причем огромных размеров. Оно известно под именем Осирейона³⁷. Это святилище располагается к западу от большого храма царя Сети, близ старого храма Хентииментиу, глубоко под землей. В него спускались по длинному ходу, как в гробницу. Подобно царским гробницам того времени, оно украшено надписями и изображениями из «Книги мертвых» и «Книги Амдуат», и считалось, таким образом, частью загробного мира. Там возвышается платформа, по виду напоминающая окрестные гробницы, которые при подъеме

³⁶ Стелы Florenz 2567; Berlin 2289.

³⁷ Frankfort H. The Cenotaph of Seti I at Abydos. London, 1933. P. 25 sq.

Нила должны была заполняться грунтовыми водами. В итоге платформа превращалась в остров. Вряд ли мы сильно ошибемся, если сочтем ее мнимой гробницей Осириса-Сети. Ведь и настоящая гробница Осириса, согласно бусириесской традиции о смерти бога в воде, должна была находиться на острове или, во всяком случае, на берегу реки³⁸. Кроме того, Осирейон — одно из тех сооружений, о которых повествуют тексты, посвященные описаниям празднований поздних мистерий Осириса, из храма в Дендере. В них он обозначен как Шечит³⁹, «верхний» или «нижний» Дат. Наконец, в теологии священный остров или холм, где находилась гробница Осириса, отождествлялся с «первозданным холмом», выросшим из первобытных вод океана Нуна, на котором молодой бог Солнца в начале существования мира впервые обрел постоянное место⁴⁰.

Безусловно, связь Осириса с водой уже довольно рано трактовалась с натурсимволических позиций. Это укрепляло нильские культы в Гелиополе-Вавилоне. Подъем грунтовых вод с началом нильского половодья в гробнице Осириса для верующего символизировал явление этого бога. Не случайно главные праздники Осириса проходили именно в сезон половодья, в древнейшую эпоху — в его первом месяце (Тоте). Тогда же, согласно лунному календарю — в середине месяца (при Рамессидах — на 15 день) на нильском пороге в Силсиле начинался праздник Нила. Затем, по поздней календарной системе, на 20 день, справлялся праздник Нила в Дендере, еще севернее. Наконец, на 23 день, также согласно поздним сведениям, праздновали прибытие нильского потока в «страну озер», в Файюме⁴¹.

В то же самое время происходили и главные праздники, посвященные Осирису. Дни проведения некоторых из них приурочены к

³⁸ См. выше: с. 211.

³⁹ Вначале это имя, видимо, относилось к святилищу Сокара в Мемфисе.

⁴⁰ Buck A. de. De egyptische voorstellingen betr. den oerheuvcl. Leiden, 1922. P. 60.

⁴¹ Файюмский папирус Птолемеевой эпохи; ср.: Brugsch H. Der Moris-See // ÄZ. 30. 1892. S. 74.

хронике мифов осирического цикла, иные же, такие, как праздники Уаг и Тот, известные уже из древнемемфисских заупокойных формул (т. е. прежде, чем Осирис стал в них фигурировать в качестве бога мертвых) как праздники некрополя, были заимствованы из других культов.

На 14 день месяца Тот, согласно календарю счастливых и несчастливых дней эпохи Нового Царства, Исида и Нефтида оплакивали Осириса⁴², а немного позже совершался «великий исход», во время которого, как явствует из абидосских заупокойных формул, каждый желал поцеловать землю перед Хентииментиу. Он упоминается и на памятниках, чаще всего вместе с первым исходом Упуаута и «путешествием бога в Покер», что соответствует данным из описания праздника Ихернефертом⁴³. Календарь праздников Рамсеса III в Мединет Абу относит праздник к 22 дню месяца Тот, а один из ценнейших источников по осирическим погребениям, тексты из так называемой гробницы Антефикера в Фивах (времен правления Сенусерта I), говорят о «великом исходе» как об одной из ступеней загробного путешествия в Абидос, следовательно, как о празднике, справлявшемся именно там⁴⁴.

Хотя описание Ихернеферта не говорит о тайнах, касающихся страданий и смерти бога и даже греческие писатели опасались писать об этом подробно, «поиски» мертвого тела Осириса, можно представить благодаря описаниям поздних мистерий. После *μέγα τέινος** (согласно греческому тексту Канопского декрета) и выхода Упуаута все завершалось всеобщей радостью по поводу его обретения⁴⁵.

⁴² Папирус Салье 4.

⁴³ Kairo 20 026, ср. Kairo 20 519 и British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. 18 (№ 575).

⁴⁴ См. ниже: с. 381.

* Великая скорбь, траур (греч.).

⁴⁵ Ср.: Gressmann. Tod und Auferstehung des Osiris / Alter Orient. 23. 3. 1923.

Согласно аутентичным источникам с устойчивой хронологией времен XII, XVIII и XX династий, несколькими днями раньше проходил праздник Уаг, начинавшийся в ночь с 17 на 18 Тота и завершавшийся к концу 18 Тота. Календарь из фиванской гробницы некоего Неферхотепа времен правления Хoremхеба, в котором перечислены поминальные праздники, упоминает Уаг в числе праздников, составлявших фазы дальнейшего пути покойного. Он должен был в течение дня подняться вверх по реке на парусном судне, а непосредственно на праздник Уаг, 18 дня месяца Тот, возвратиться вниз по течению в Абидос⁴⁶. Если в основе этого календаря не лежит календарь, принятый в Фивах, то, значит, *прибытие* в Абидос состоялось в тот же день, о чем в одной из фиванских гробниц Нового Царства говорится уже в теологическом смысле: «Да переплывешь ты небо в ладье солнца, не будучи отстранен в день праздника Уаг»⁴⁷.

В том же календаре праздников приводится, впрочем, и другой маршрут — *на юг*, по направлению к Абидосу, который осуществлялся, по-видимому, во время очередного праздника Осириса, на 18–25 дни четвертого месяца сезона половодья (Хойак). Выезд Осириса также происходил в начале года⁴⁸. На всех этих праздниках умерший должен был находиться непосредственно рядом с Осирисом.

О происхождении праздника Уаг мы можем сказать лишь то, что уже в «Текстах пирамид» он был связан с именем Осириса или с умершим царем. Первый раз он упоминается в том контексте, где речь идет об оказании царю помощи со стороны Ориона: «Смотри, он идет как Орион, владыка вина на празднике Уаг»⁴⁹.

⁴⁶ Bénédite G. Tombeau de Neferhotpou, fils d'Amenemanit // MMAFC. V. Fasc. 3. 1893 (1894). P. 517 pass. Tab. 3. lin. 31–59.

⁴⁷ Maspero G. Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis // MMAFC. I. 1884. P. 26, lin. 21. = Piehl. Inscriptions hieroglyphiques. V. I. Tab. 106.

⁴⁸ См. ниже: с. 398.

⁴⁹ Рут. 819–820; ср. Рут. 1524а. ⁵⁰ Рут. 716с.

В другом случае Уаг следует за праздниками шестого и седьмого дней⁵⁰. Возможно, его следует сблизить с типично гелиопольскими лунными праздниками и найти его точку соприкосновения с сюжетом о связи Осириса с вином, известным из поздних источников.

Аналогично дело обстоит и с праздником Тота, который следовал непосредственно за праздником Уаг, на 19 день месяца Тот. Он имеет отношение к рано сконструированной аллегории между долей Осириса и луной. Иногда к нему приурочивали и время оплакивания Осириса, которое, согласно календарю счастливых и несчастливых дней, падало на 14 день месяца Тот, — о точности даты не особенно заботились. «Та ночь, которую Исида провела в бдениях, оплакивая своего брата Осириса», упоминается в 18 главе «Книги мертвых», среди названий праздников в абидосских поминальных молитвах, называется «ночью ночных вигилий»⁵¹ — ведь по нормам египетского языка выражение «провести ночь» означало также, что человек провел ее без сна, занимаясь каким-нибудь делом.

Исконным абидосским праздником был только один. Он известен под именем Хакр и назван так, вероятно, по начальным словам праздничного гимна. В нем говорится «о той ночи Хакра во время учета мертвых, во время проверки просветленных, когда в Тинисе справляют торжества»⁵². Иначе говоря, это был праздник, проводившийся в некрополе, из числа тех, в которых фиксировались строгие предписания для священных погребений Осириса: из почтения к божеству там не должно было раздаваться ни звука музыки или пения. Свидетельство о проверке просветленных напоминает о «проверке тех, что в *Бусирисе* для проверяющих», о чем есть упоминание в «Текстах саркофагов» в связи с погребальным путешествием⁵³.

В поздний период истории египетской религии основные мероприятия, связанные с проведением осирических праздников, пере-

⁵¹ Егип. *grḥ n sdr.t*; другое название: «День божьего сна» (Kaigo 20446).

⁵² Тб. Кар. 18 (Urk. V, 124).

⁵³ См. выше: с. 366.

двигаются к концу сезона половодья. Плутарх называет 17 день месяца Хатир (третий месяц этого сезона года) как дату смерти, а 19 день — как день нахождения тела Осириса⁵⁴ в связи с окончанием половодья и концом зимы. Согласно расписанию мистерий Осириса в греко-римском храме в Дендере главное торжество приходилось на 4 месяц того же сезона, Хойак, что соответствует дате проведения древнего мемфисского праздника в честь Сокара — 26 день месяца Хойак. Возможно, это результат мемфисского влияния. В завершение этого цикла праздников, на 30 день месяца Хойак назначалось установление столпа джед и захоронение Осириса⁵⁵. В ходе похорон ключевым событием было путешествие с телом Осириса на священный остров, что соответствовало путешествию бога к району Покер в древних абидосских источниках. Поэтому «великий исход» считался главным событием праздника⁵⁶.

Даже такого обзора программы осирических празднеств вполне достаточно, чтобы констатировать — культ Осириса вобрал в себя самые разные ритуалы, относящиеся к культу богоцаря, Упуаута, Тота, Анубиса, Сокара, к праздникам Нила и проч. И они вовсе не являлись исконно абидосскими празднествами. Несмотря на некоторые локальные отличия, прежде всего в датах проведения отдельных фаз празднеств, они были в целом стандартны для всех мест культа Осириса, от Мемфиса до Абидоса и Абатона близ Филэ, и о порядке их проведения мы хорошо осведомлены из поздних текстов⁵⁷. Все они восходят к прототипу, сформировавшемуся в Бусирисе.

Известных гробниц Осириса, вокруг которых эти праздники

⁵⁴ Plutarch. De Iside, 13, 39.

⁵⁵ Ср.: Kees H. Götterglaube. S. 295 ff.

⁵⁶ Видимо, он справлялся на 18(?) день месяца Хатир или на 14 Хойак (в 11 номе Нижнего Египта); ср. ритуальные тексты из Дендеры, стрк. 65. 88, исследованные В. Лоре (Loret V. Les fetes d'Osiris au mois de Khoiak // RT. 3. 1882. P. 43–57; 4, 1883. P. 21–33; 5, 1884. P. 85–103).

⁵⁷ Junker H. Götterdekret über das Abaton. Wien, 1913.

устраивались, уже к началу Среднего Царства насчитывалось множество. Наряду с древним Бусирисом таковым считался Абидос, в Мемфисе почитался Зенент или храм Сокара на краю пустыни. Гелиополь хотел приберечь для себя тело и душу Осириса, а Асьют, по свидетельствам надписей того времени, располагал гробницей Хентииментиу, который отождествлялся с Анубисом, «владыкой пещер»⁵⁸. То же самое касается и древних городов Дельты: Саиса, Мендеса и всех остальных, о которых говорится в поздних текстах месяца Хойак как о местах проведения празднеств в честь Осириса в порядке, предписанном текстами храма в Дендере.

Короче говоря, все те места, о которых говорилось в упомянутом гимне в честь Осириса (нельзя забывать и о Гераклеополе), теперь, на основе всевозможных теологических отождествлений, интерпретировались как места культа Осириса, к тому же владевшие, вероятно, еще и какой-либо частью его мощей.

Информацию о церемониях, связанных с путешествием к гробнице Осириса, нам предоставляют изображения погребения по осирическим канонам. Или, скажем иначе, эти гробничные изображения становятся понятными благодаря нашим знаниям сценария осирических мистерий.

Изображения осирического погребения сохранились в основном в фиванских гробницах, лучше всего — в так называемой гробнице Антефикера времен Сенусерта I⁵⁹. К этому можно добавить большое число гробниц, относящихся к периоду с конца XVII династии до эпохи Тутмосидов, где этот тип представлен как архаизирующий. Особое место занимает гробница номарха 10 верхнеегипетского нома Ментухерхепешефа, от которой Дэвис смог спасти лишь обломки⁶⁰. Первооткрыватель же гробницы, не постаравшись точно передать все детали, в итоге все безбожно искажал.

⁵⁸ Kees H. Götterglaube. S. 325.

⁵⁹ Davies N. de G. The tomb of Antefiker, vizier of Sesostris I and of his wife, Senet (№ 60). London, 1920.

⁶⁰ Davies N. de G. Five Theban tombs.

При рассмотрении сложных (а в некоторых местах и непонятных) изображений и текстов резонно было бы объяснить лишь основные идеи, в них заложенные, ведь критический анализ сравнительного материала еще только начинается⁶¹. Исходным пунктом будет уже известный нам сюжет погребального путешествия в Абидос, хотя иногда он и отсутствует в серии гробничных изображений, а близкие, подходящие по расположению сцены, отличаются друг от друга⁶². Например, если в картинах из гробниц Бени-Хасана погребальное плавание в Абидос происходит параллельно процессу погребения, значит, эти сцены представляют отдельное действие и предшествуют всем остальным, как бы согласно программе. Из пояснительной надписи следует, что старое представление о паломничестве превалировало над желанием обрести действительное погребение в Абидосе: «Подготовка NN к отправлению вниз по течению, в Абидос, чтобы почтить Осириса, великого бога, владыку Запада, поклониться ему на „великом исходе“, — пишет Антефикер как по программе. То же самое — и в гробнице Аменемхета: «Отправление NN, которого считают просветленным, вниз по течению, в мире, в Абидос, чтобы посетить бога на его празднествах и его ежегодном исходе». Но, несмотря на то, что эти сцены со второй половины XVIII династии сменяются изображением переправы похоронной процессии через Нил, подобные картины все-таки оставались, например, в гробнице Паири в Фивах⁶³. Здесь изображение путешествия в гробном судне снабжено припиской: «Отправление вниз по течению, в район Покера, чтобы увидеть Уннефера на (прекрасном) празд-
~~~~~

<sup>61</sup> Далее в сносках называются только владельцы гробниц: *Антефикер* (XII династия); см. выше: прим. 59. *Фивы*: *Аменемхет* = Davies N. de G., Gardiner A. H. The tomb of Amenemhēt (note 82). London, 1915. *Рехмира* = Davies N. de G. The tomb of Rekhmi-rē at Thebes. New York, 1943. *Эль-Каб*: *Пахери*, по: Tylor J. J., Griffith F. Ll. The tomb of Paheri at El Kab. London, 1894.

<sup>62</sup> Антефикер. Табл. 17 след.

<sup>63</sup> № 139 (время Аменхотепа III).

нике (Бусириса)», а сцена возвращения на парусном судне из Абидоса домой, в родную гробницу, поясняется как «Вступление в мире в свою гробницу, по возвращении из Абидоса с (церемонии) сопровождения Уннефера на прекрасном празднике Бусириса». Таким образом, еще в то время торжества в Абидосе называли по месту их происхождения «праздником Бусириса»!

Наиболее проста для понимания сцена сопровождения саркофага в гробницу: она продолжает традицию Старого Царства и в целом, как показывает ил. 1, сохраняет ее еще в Новом Царстве. Саркофаг перетаскивается при помощи одной или нескольких упряжек скота; в древности его называли «красным скотом», с намеком на «национальный» цвет Нижнего Египта<sup>64</sup>. Сопровождающие участвуют в перевозке, распевая гимны. Но первым указанием на происхождение обряда из области древнего нижнеегипетского царства должны быть «люди из Буто, Бусириса, Гермополя (Уну близ Буто)» и из «дома величайшего из быков» (Ксоиса?). Эта группа местностей, уже известная нам из «бутических» погребений Старого Царства, встретится еще неоднократно.

Сопровождение также выглядит по-царски. Саркофаг влечит не только жрец заупокойного культа, воскуряющий ладан, но и древний царский жрец-сем, который играл роль сына покойного, затем следует ими-хент с длинным посохом, знаком почета (в эпоху Нового Царства это место в процессии занимает фигура, облаченная в торжественное длинное белое одеяние — знак принадлежности к высшим дворцовым чинам. Теперь он именуется «служителем Хора», как если бы он принадлежал ко двору живого Хора.) Его предшественников мы встречаем уже в сценах погребальных шествий Старого Царства. Саркофаг вверен заботе жреца-чтеца, жреца-бальзамировщика, «казначей бога» (в обязанности которого в эпоху Старого Царства входила доставка саркофага для царя из каменоломен), и уже известных нам женщин-плакальщиц — «большого и маленького луны». В эпоху Нового Царства помимо воскурений на пути следования покойного осуществлялся еще один

---

<sup>64</sup> Антефикер. Табл. 22. «Зеленый» скот = «молодой» скот. Красный скот был тягловым, см. выше: с. 196.

акт очищения — разбрызгивание молока. В надписях того времени поясняется, что это якобы молоко из вымени тех коров, что влачат за собой саркофаг: «Тебя везут молодые коровы, и пути переполнены их молоком» (ср. ил. 6)<sup>65</sup>. Впрочем, возможно, это поздняя интерпретация, которая связана, скорее всего, с необходимостью приношения молочных жертв в гробнице Осириса. «Молоко двух красных коров, что пожаловано великим богом» упоминается и в абидосской заупокойной стеле времен XI династии в списке жертв для покойного<sup>66</sup>. С другой стороны, в гробнице Антефикера в качестве тяглового скота явно изображены быки<sup>67</sup>!

Слова жреца-чтеца, которые служат рефреном погребального песнопения, прославляют вход покойного в загробный мир: «Ликование раздается в небесах, и хвалебные песни — в преисподней: „Твоя власть так же велика, как и твои деяния!“». Оно служило для того, чтобы «осуществить доброе погребение для блаженного NN, чтобы бог вошел в свой небосклон, и сопроводить его на вершину некрополя в прекрасном мире пред великим богом. Снарядить в мире на небо, на небосклон, к Тростниковым полям, в Дат, в залу Сешмет или в то место, где он есть всегда»<sup>68</sup>. Не нужно приво-

<sup>65</sup> Аменемхет. С. 56; *Luddeckens E. Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen* // MDAIK. 11. 1943. S. 138–139.

<sup>66</sup> Стела Москва 4071 (из собрания Голенищева), ср. «Я омыл уста свои молоком красной коровы, появившейся из света, которую Ра порождает ежедневно (т. е. небесной коровы): Coffintexts II, 81–82 (spell 96).

<sup>67</sup> Сцена перевозки саркофага «молодыми быками» (как в гробнице Антефикера) иногда встречается и в эпоху Нового Царства: *Boussac H. Le tombeau d'Anna (XVIIIe dynastie)*. Paris, 1898. Tab. 9 (№ 81, XVIII династия). Обычно в качестве тягловых животных, насколько можно понять, изображались именно коровы, лишь в пояснительных текстах говорится (скорее анахронистически) о «скоте» в женском роде; ср.: *Luddeckens E. Untersuchungen über religiösen Gehalt*. S. 72, 73, 119, 137, 141.

<sup>68</sup> Аменемхет. Табл. 11, ср. Пахери.

дить выразительных цитат из текстов, посвященных восхождению царя на Небо, чтобы понять, что это заимствования именно из царских текстов. Как же должно было отзываться это в душе египтянина, привыкшего служить своему владыке царю, «пока он не поднимется в мире к своему горизонту»<sup>69</sup>, во время его погребения!

Это подчеркивает и погребальный гимн в гробнице Антефикера, заимствованный из «Текстов пирамид»: «Ведь ты проходишь не мертвый, ты идешь живой, ты садишься на трон Осириса, чтобы повелевать и управлять людьми!»<sup>70</sup>. В гробнице Аменемхета в этом месте есть продолжение, оно связано с древним царским маршем «Берегись, земля» и содержит такие слова: «Бог выходит во всем блеске из своего дворца и сияет как сам Ра... О, как счастлива эннеада, видя твою красоту! Боги приподнялись со своих носилок в зале ради тебя!». Были и солярные царские гимны Гераклеопольского периода, унаследованные с мемфисской эпохи.

После этого мы уже не удивляемся, что идущую перед саркофагом плакальщицу называют «супругой царя»<sup>71</sup>, ибо и здесь целенаправленно проводится фикция: *царица* оплакивает своего умершего супруга подобно Исиде, скорбящей по Осирису. Все это — спектакль; и шествие, как в незапамятные времена, направляется «на Запад». На многих картинах появляется женская персонификация Запада\*. Например, в гробнице Аменемхета ее восхваления как бы резюмируют сцену, разделенную на три сектора, в то время как у Рехмира она делит эту честь с Анубисом и Осирисом. Фактически концовка сцен переносится уже на ложную дверь гробницы. Но даже в гробничных изображениях Нового Царства, когда она становится яснее, формулировка надписи, служащей пояснением к ней, все равно выдерживается в старых выражениях: «Снарядить в

<sup>69</sup> British Museum. Egyptian Stelae. Vol. I. 49—50, стрк. 12 (время XI династии).

<sup>70</sup> Антефикер. Табл. 21; ср. Рут. 134a-b (W.).

<sup>71</sup> Ментухерхепешф. Табл. 2.

\* Богиня *Имент*. — *Прим. переводчика*.

<sup>72</sup> Рехмира. Табл. 92—93; ср. Пахери. Табл. 5.

мире (шестивие) к его гробнице на Западе, чтобы он принял жертвоприношения среди великих в свите великого бога»<sup>72</sup>.

В том же духе выдержаны и некоторые дополнительные сцены, отсутствующие в кратких сериях изображений. Это и транспортировка ящика с канопами, который так же, как и саркофаг, волокут в сопровождении свиты, и перенос саркофага, извлеченного из катафалка, на плечах девяти «друзей», чтобы «поставить его на землю в глубине дворца». В гробнице Аменемхета эта сцена разыгрывается непосредственно перед ложной дверью<sup>73</sup>, а у Антефикера она привязана к сцене танца *Муу* и также изображена на гробничной двери. Лучшее всего эта интермедия представлена в гробнице Рехмира<sup>74</sup>, где сцена вноса саркофага имеет название «Появление из дома бога и перенос (саркофага) друзьями» (имеется в виду дом бога Анубиса, в котором останавливался покойный в некрополе). Девять друзей при этом говорят: «На Запад, на Запад, в страну оправдания, для организации прекрасного погребения для NN». Когда же со скорбными жестами проходят две плакальщицы, жрец-чтец, возглавляющий процессию, снова произносит изречение, заимствованное из «Текстов пирамид» и интерпретированное в осирическом смысле<sup>75</sup>: «О дети Хора, спешите отнести туда своего отца Осириса, блаженного NN, и чтобы среди вас не было ни одного, кто бы уклонился от него. Несите же то, что в нем есть, на землю!». В заключение следует рефрен царского марша: «Вот идет бог, берегись, земля!».

В цикл изображений такого рода включалась и сцена, посвященная церемонии прибытия. Представленная в разных формах, она служила связующим звеном между путешествием в Абидос и переправой в некрополь, на Запад. Саркофаг, погруженный на архаичную по конструкции папирусную ладью, отправляли в сопровождении плакальщиц и жрецов заупокойного культа, но-

---

<sup>73</sup> Аменемхет. Табл. 10.

<sup>74</sup> Рехмира. Табл. 88 (средний ряд).

<sup>75</sup> Ср.: Рут. Spell. 544, 644 sq.

сивших дворцовые титулы «царского отпрыска», «отца бога», «князя». Согласно пояснительной надписи, ладья должна была причалить к вратам мертвецкой<sup>76</sup>, в которой происходила урочная служба Осирису, а Анубис заботился о трупe. Вместе с саркофагом прибывали всевозможные жрецы и доставлялось пожертвование богу. В гробнице Рехмира сцена прибытия особенно масштабна из-за большого числа дворцовых служащих, «друзей» и чиновников. Благодаря ей мы можем представить себе действие примерно таким же, каким в праздничных календарях описывается ритуал, связанный с прибытием ладьи бога.

В этих сценах встречаются изречения в стиле «Текстов пирамид», связанные с идеей небесного загробного мира. Так, в гробнице Рехмира в числе «многих изречений для блаженного NN» приведено такое заклинание<sup>77</sup>: «Ты отправляешься домой, ступая на лестницу прохлады». Кроме того, помещались и более определенные указания на цель пути, поскольку, когда покойный входил в обитель Анубиса для последней встречи, ему нужно было принести жертву, как о том сказано в гробнице Рехмира: «Прибыть в дом бога Анубиса... пройти по земле и вступить в часовню в некрополе». Еще яснее об этом говорится в гробнице Пахери<sup>78</sup>: «Прибытие в часовню Анубиса, что во главе божественного покоя, прибытие в Абидос со стороны NN». Намек на это есть и в гробнице Антефикера с его «путешествием на гребном судне вниз по течению».

Сцены «путешествия в Абидос» оформлялись с ориентацией на древние образцы. Это показывает серия картин, изображающих прибытие погребальной процессии в «преисподнюю»; лучшие тексты к ним сохранились в гробницах Аменемхета и Рехмира<sup>79</sup>. На палубе ладьи стоит наос — картина, уже известная нам по параллелям Старого Царства<sup>80</sup>. Его окружают плакальщицы, предста-

---

<sup>76</sup> Антефикер. Табл. 18: *wrj.t*; см. ниже: с. 425.

<sup>77</sup> Рехмира. Табл. 87 (средний ряд).

<sup>78</sup> Пахери. Табл. 5.

<sup>79</sup> Рехмира. Табл. 92 (верхний ряд); Аменемхет. Табл. 11 (средний ряд).

<sup>80</sup> См. выше: с. 180 след.

вители дворца — Рехмира называет здесь «царского отпрыска», «отца бога» и ими-хента. Надпись в гробнице Аменемхета гласит: «Путь вниз по течению и сопровождение NN в Саис, движение вниз по течению на пути к вратам Пэ, чтобы достичь княжеского дома (Гелиополя). Сопровождение NN в пути вверх по течению посреди реки, высадка на землю NN». В гробнице Антефикера та же идея выражается по-другому: по прибытии наоса и при его спуске на землю навстречу ему выходят мужчины и женщины и жестами приветствуют его. Это жители Пэ, Депа, Саиса, Гермополя (Уну) и «Дома величайшего из быков»<sup>81</sup>. На одной очень плохо сохранившейся сцене из фиванской гробницы начала Среднего Царства говорится соответственно о «людях из Исеума (Бехбета), Пэ и Депа»<sup>82</sup>.

Итак, перед нами образец «бутического» ритуала царского погребения, известного нам уже по картинам времен Старого Царства. Подробность такого рода изображений и пространность надписей делают их исключительно ценными свидетельствами в пользу высказанного ранее соображения о происхождении этого погребального ритуала. Таким образом, еще в эпоху Нового Царства, т. е. спустя около 1500 лет после создания единого государства, сохранялась традиция, связанная с древними ритуалами Дельты. Такое было очень свойственно Египту. О том, как воспринималось участие жителей этих почитаемых городов (разумеется, уже во времена единого государства, в историческом Египте), свидетельствует надпись из гробницы Рехмира, в которой нижнеегипетское начало стирается, а участниками ритуалов оказываются «все люди, все поколения, все подданные».

Старинная идея паломничества к священным местам Нижнего Египта проходит красной нитью через все церемонии. Она явно

<sup>81</sup> Антефикер. Табл. 19 (внизу).

<sup>82</sup> Gardiner A. H. A stele in the MacGregor collection // JEA. 4. 1917. P. 28. В сцене погребения номарха из Гермополя Среднего Царства саркофаг волокут «люди из Пэ, Депа, Гермополя (Уну), из Саисского нома и из «Дома величайшего из быков» (Ксоис?): Newberry P. E. El Bersheh. London, 1895. Pt. II. Taf. 9 (гробница № 1).

<sup>83</sup> См. выше: с. 177.

прослеживается и в следующей сцене, изображающей «Танец Муу»<sup>83</sup>. Площадка для танца обозначена группами святилищ нижнеегипетского типа меж пальм в окрестностях озера Буто и его древней рощи. В гробнице Антефикера фигуры танцоров представлены в высоких коронах, изготовленных, видимо, из камыша. Они спешат навстречу шествию, участники которого несут две сидящих фигуры царя в *нижнеегипетской* короне<sup>84</sup>. Они торжественно встречают своего владыку, царя Буто. Об этом возглашает жрец-чтец, возглавляющий погребальное шествие: «О люди Пэ, Депа, Гермополя (Уну), Исеума (Бехбета), Саиса и «Дома величайшего из быков», о тысячи жителей Пэ, о тысячи жителей ... о все подданные: вот идет бог, берегись, земля!»<sup>85</sup>.

Истинная картина воссоздается благодаря пояснительной надписи из гробницы Антефикера: церемония происходила во время «установления (саркофага) в зале *Муу*, у внешних врат возвышенной земли», т. е. в некрополе. По описанию погребения в «Истории Синухе», танец *Муу* устраивался «у входа в гробницу». О том же красноречиво свидетельствует и сцена в одной скромной гробнице, относящейся, вероятно, ко времени XVII династии, где танец *Муу* непосредственно предшествует действию воскурения перед мумией в наосе (ил. 6); на более позднем изображении времени Нового Царства оно соответствует церемонии положения, оплакивания и отверзания уст мумии (см. ил. 1).

По своему характеру шествие являлось также паломничеством к священным городам Осириса, к которым причислялись и древние нижнеегипетские места его культа. Разыгрывалось что-то вроде спектакля. Отсюда и необычные изображения судов, перевозящих свой груз по суше, но стоящих на «волне». Когда процессия приближалась (якобы водным путем) к вратам гробницы, к ним приносили бычье бедро. Таким образом, возможно, происходила церемония открытия врат. Эта сцена пояснялась такой над-

<sup>84</sup> Антефикер. Табл. 21–22 (верхний ряд).

<sup>85</sup> Аменемхет. Табл. 11 (средний ряд).

<sup>86</sup> Аменемхет. Табл. 10 (средний ряд). Рехмира. Табл. 92 (верхний ряд).



письму<sup>86</sup>: «Доброе погребение для NN по прибытии. Отправление в некрополь, сопровождение NN на прекрасный Запад. Отправление в покой бога Анубиса в западном нагорье. Сопровождение NN на корабле, отправление по курсу на север, к покою воссоединения (конечностей)<sup>87</sup> NN».

Смещение акцентов в пользу Абидоса — явно позднее явление. Вероятно, такова была реакция Верхнего Египта, в котором господствовал феодализм\*, на мемфисско-гераклеопольские традиции с их ориентацией на древнюю культовую обрядность Нижнего Египта. Теперь все сцены прибытия подразумевают в первую очередь прибытие в Абидос. Например, в гробницах Аменемхета и Рехмира изображена ладья с наосом, перед которой горит лампада в знак посещения некрополя<sup>88</sup>. Рулевое весло убрано, и корабль торжественно отправляется к Осирису, чтобы отметить свое прибытие к вратам гробницы (о чем можно догадаться по смыслу сцены). Пояснение к сцене звучит абсурдно: «Переезд блаженного NN *вверх по течению* по направлению к великому городу в Тинитском номе». Здесь еще просматривается старое компромиссное решение вопроса о порядке погребального путешествия: *через Бусирис в Абидос*.

При таком положении вещей уже не удивительно, что в мистериях Осириса в Абидосе мы вновь находим старые имена из осирического цикла сказаний, например берег Недит или ладья Нешмет. Лишь район Покер, действительно, был коренным. Кроме того, в гробнице Ментухерхепешефа вновь встречается мотив (несомненно, нижеегипетского происхождения) посещения похоронной процессией часовни барана из Мендеса, перед которым устанавливался столп Джед<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Здесь, вероятно, имеется в виду бальзамировочная (как место, где воссоединяют конечности трупа).

\* Так Кеес и некоторые другие западные специалисты определяли социально-экономический строй Египта. — *Прим. ред.*

<sup>88</sup> Аменемхет. Табл. 10—11 (верхний ряд). Рехмира. Табл. 79—81 (нижний ряд).

<sup>89</sup> Davies. Five Theban tombs. Taf. 2.

Всю эту цепь фикций можно было воплотить в жизнь только потому, что представления о загробном мире были недостаточно четкими, о чем свидетельствуют уже «Тексты саркофагов». Что еще нужно было нецарственному покойному от таких заклинаний «Текстов пирамид», возглашавшихся во время погребальных церемоний: «Поднимите ваши лица, о боги преисподней! NN прибыл, чтобы вы увидели его, он стал (великим) богом, он не умер вовсе (навечно)»<sup>90</sup>? Однако, как нам известно, со временем этот царский гимн превратился в «Изречение для того, чтобы стать богом»<sup>91</sup>!

При такой тяге к адаптации идей даже сцену с *Муу*, танцевавшими в гробнице, можно было заменить фиктивной декорацией<sup>92</sup>. В зале рядом с часовнями сыновей Хора и прочих богов мертвых можно видеть и озеро, окруженное деревьями, и ухоженный участок сада. Здесь же лежит скот, предназначенный для заклания, а две «соколицы»-плакальщицы подносят жертвенные напитки в четырех сосудах Осирису-Хентиментну. Эта сцена связана с мотивом священного острова, на котором находилась гробница Осириса и роща, где жила его душа, и где Исида, следуя священным предписаниям, приносила ежедневные жертвы или особое подношение молоком в каждую декаду. Осирический ритуал прослеживается и далее<sup>93</sup>: «Ему надлежит сделать 365 жертвенников и расставить их вокруг этого места, а на них положить пальмовые листья. Возлияния на них не должны прекращаться никогда, а во всей его округе воды не должно быть вообще». Как мы знаем из распорядка культа мемфисского Осириса-Аписа, в Серапеуме в роли Исиды и Нефтиды (т. е. двух «соколиц») выступали две сестры, так называемые близнецы (*dīdīmā*).

Все это действовало внутри системы, по которой гробница счи-

---

<sup>90</sup> Рехмира. Табл. 93 (нижний ряд) = Рут. 272; ср. выше: с. 103.

<sup>91</sup> Гробница Нахтмина: *Mond R. Report of work in the necropolis of Thebes during the winter of 1903–1904 // ASAE. 6. 1905. Tabl. 6, lin. 18 sq.* = Рут. 269–275.

<sup>92</sup> Рехмира. Табл. 79–80. Пахери. Табл. 5. Аменемхет. Табл. 10 (обломки).

<sup>93</sup> *Junker H. Götterdekret über das Abaton. S. 18 ff.*

талась мифическим царством Осириса, а его врата — вратами Дата. Да и заупокойные службы в гробнице могли вестись как в загробном царстве богов, в котором жрецы и ассистенты выглядели почти как чужие. Дом Анубиса, владыки некрополя, царство Осириса-Хентииментиу и прекрасный Запад стали для египтянина неразделимыми понятиями. В гробнице Рехмира это отражалось в том, что эти три божества в одних и тех же сериях изображений попеременно играют сходные роли.

Часто изображавшаяся церемония (лучше всего она представлена в гробнице Ментухерхепешефа<sup>94</sup>) посвящена ориентации саркофага или катафалка в гробнице. «Друзья» и «царские отпрыски» вносят его, ставят на сани, а два жреца играют те же роли, что и в гробнице Рехмира<sup>95</sup>. Один говорит: «Это я — тот, кто принимает его и несет на юг», другой стремится выполнить то же самое, но в северном направлении. Картина внизу показывает наос, стоящий на носилках, внутри покоя, т. е. погребальной камеры. Над ним производят священнодействия, числом четыре согласно порядку небесных направлений, который был установлен еще в древние времена: «сперва с западной стороны, другой раз — с восточной стороны, третий раз — с южной стороны, четвертый раз — с северной стороны». Это устраивалось с целью обеспечения магической защиты, благодаря которой можно было отразить врагов со всех сторон, как мы знаем из расписаний урочных вахт в мистериях Осириса<sup>96</sup>. С той же целью оставляли оружие — лук и прочее, — распиленное пополам и совершенно безобидное; воспользоваться им мог только покойный.

Одним из самых странных элементов похоронной процессии, по поводу смысла которого египтологи много дискутируют, является так называемый *Текену*. Уже древние изображения ставят его в тесную связь с процессом перевозки саркофага. В гробнице Ан-

---

<sup>94</sup> Davies. Five Theban tombs. Tabl. 6.

<sup>95</sup> Рехмира. Табл. 93 (вверху).

<sup>96</sup> Ср. ниже: с. 423.

<sup>97</sup> Антефикер. Табл. 22 (нижний ряд); Quibell J. E. The Ramesseum. L., 1898. Табл. 9. Ментухерхепешев. Табл. 2 (вверху).

тефикера его везут вместе с канопами, нередко его фигуру помещают и прямо перед саркофагом<sup>97</sup>. Обычно его изображали в виде сидящего человека, смуглолицего, как и все египтяне, иногда с маленькой бородкой. С ног до головы он закутан в светлое покрывало очень пестрых оттенков, скорее всего, из меха. О том же прозрачно свидетельствуют и относящиеся к фигуре пояснительные надписи. Его везут «в некрополь» как большого *ушебти*, распевая при этом песни, обычные для траурной процессии: «На Запад, на Запад, в страну с хорошей жизнью, в то место, где ты должен быть»<sup>98</sup>. При XVIII династии — например, в гробницах Пахери и Аменемхета — образ *Текену* почти полностью утратил человеческие черты. Еще более сильные изменения он претерпел в поздних сценах нового типа. Здесь умершего на его пути в Абидос сопровождает уже бесформенный кокон. Известным исключением в этом ряду является гробница Ментухерхепешефа, где фигура *Текену* представлена своеобразно — в виде человека, лежащего ничком. Сходный тип встречается в гробнице Рехмира: *Текену* покоится на носилках лицом вниз. Пояснение к этому изображению весьма загадочно: «Держим путь в город меха, как *Текену*, чтобы спать под ним (т. е. мехом) на озере Хепри»<sup>99</sup>.

После этого мы опять погружаемся в мифическое место в преисподней, которого достигает покойный в облики *Текену*. Еще раз мы встречаем его в гробнице Рехмира, но уже в другом месте, в окрестностях «озера Хекет», праматери в облике лягушки, и «озера Сокара»<sup>100</sup>. Все это очень напоминает Амдуат. По этим мифологическим признакам эта сцена не относится к «бутическому» погребальному ритуалу, а происходит из другой сферы. В пользу этого предположения свидетельствует и надпись в гробнице Ментухерхепешефа, поясняющая сцену перевозки *Текену*: «Подготовиться к созерцанию перевозки *Текену* и сопровождения масел к вершине горы со стороны NN». Очевидно, что и

---

<sup>98</sup> Пахери. Табл. 5.

<sup>99</sup> Рехмира. Табл. 83 (внизу).

<sup>100</sup> Рехмира. Табл. 87 (верхний ряд). Об озере Хепри и Хекет см. Coffintexts III, 301.

здесь, как мы уже многократно отмечали, действует ассоциативная связь между некрополем и загробным миром. К тому же над фигурой *Текену* стоит приписка: «он следует в свой город», т. е. куда-то в страну мертвых, как в гробнице Рехмира. Его свита — особенная: в частности, в ней участвует и жрец богини Селкет, а этот титул носили в основном ученые врачи.

В других сценах, известных только по изображениям в гробнице Ментухерхепешефа, и ныне, к сожалению, почти полностью уничтоженных<sup>101</sup>, судьба *Текену* связывается с ритуалом заклания в гробнице жертвенных животных (красных козлов и красных коров, может быть, как раз тех, что тащили саркофаг), а также с умерщвлением нубийских троглодитов. По сообщениям античных авторов, в гробнице Осириса убивали «тифоновых» людей с ярко выраженными чертами чужеземцев, что являлось символом уничтожения всех врагов<sup>102</sup>. Это было отголоском царских ритуалов архаического времени. И заупокойные тексты, и мифы о богах довольно часто упоминают о жестоком уничтожении всех врагов. И надо думать, что по крайней мере в древности в царской гробнице пленных врагов приносили в жертву.

Какую же роль в этих кровавых ритуалах играл *Текену*, являвшийся одной из форм самого покойного? Судя по всему, фигура *Текену* изображала покойного в бедственном положении, т. е. он являлся его резервной копией и принимал на себя удары всех враждебных сил, пытающихся завладеть человеком после его смерти. Благодаря этому тело просветленного оставалось в безопасности. Таким образом, *Текену* — что-то вроде «козла отпущения», которого оставляли в земле вместе с расчлененными тушами жертвенных животных и сжигали как символ врага вместе с убитыми чужеземцами. Его посылали в преисподнюю, в край хтонических чудовищ, а такая судьба никогда не считалась счастливой.

С тем же, вероятно, связан и обычай закутывать *Текену* в

---

<sup>101</sup> Рехмира. Табл. 7—10.

<sup>102</sup> Diodor I, 88; ср. свидетельство Манефона у Плутарха (De Iside, 73).

<sup>103</sup> См. выше: с. 27.

меховое покрывало; он восходит еще к погребальным ритуалам архаических времен<sup>103</sup>, а ныне расценивался как варварский обычай — египтяне с отвращением наблюдали его у бедуинов. В истории Синухе царь, пытаясь уговорить героя вернуться из Азии, напоминает о счастливой доле египтянина, погребенного с соблюдением всех ритуалов: «И тогда ты не умрешь на чужбине, тебе не быть похороненным азиатами, и тебе не лежать на бараньей шкуре».

О роли меховой одежды в литературе много фантазируют. Г. Масперо<sup>104</sup> отыскал следы целого учения о «renaissance de l'homme par le passage à travers une peau de boeuf»\*. В конце концов Текену даже стали считать символическим изображением зародыша, который должен был возродиться в загробном мире<sup>105</sup>. Непредвзятый анализ изображений и надписей к ним, как мне кажется, показывает, что истину следует искать совсем в другом месте.

С подачи Масперо изображения на стеле Louvre С 15 времен XI династии до сих пор интерпретировались как сцены мистерий Осириса<sup>106</sup>. Но Э. Дриотон впоследствии доказал, что, хотя в ее энигматической надписи и были образно использованы мотивы мистерий, но зафиксированные в ней титулы владельца являются чисто светскими по характеру<sup>107</sup>. Подобные мотивы легко узнаваемы в таких элементах сцены, как фигуры двух плакальщиц, сидящих возле трупа, лежащего на носилках, как танцоры Муу в не-

---

<sup>104</sup> Maspero G. Tombeau de Montouhikhopshouf // MMAFC. V. Fasc. 3. Le Caire, 1893 (1894). P. 453.

\* О возрождении человека с помощью бычьей шкуры (фр.).

<sup>105</sup> Moret A. Mystères égyptiens. P., 1913. P. 42 pass. Эта самая невероятная из всех предпринятых доныне попыток интерпретации выдержана в духе концепции Морэ об идее возрождения. Г. ван дер Леув использует ее вкупе с толкованием скрюченной позы покойных эпохи архаики как эмбриона (см. об этом с. 25): Leeuw G. van der // Studi e materiali di storia delle religioni. 14, 1938. P. 151 pass.

<sup>106</sup> Moret A. Mystères égyptiens. P. 66 pass.; taf. 1.

<sup>107</sup> Drioton É. Une figuration cryptographique sur une stèle du Moyen Empire // RdE. 1. 1933. P. 209 pass.

обычных головных уборах, как погребальное судно. Но эти элементы как раз и препятствуют толкованию сцены как изображения мистерий Осириса.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что натурсимволических элементов в мистериях было очень мало. В этих постановках, как и в более древних гимнах, Осирис играет роль царя. Так, царь Неферхотеп XIII династии, пытаясь понять в Абидосе сущность Осириса, чтобы представить его облик, описывает его так, каким он являлся на мистериях<sup>108</sup>: «Взгляните на его царственный образ, когда он появляется из тела Нут... Он тот, кому Геб передал свое наследство... Он вышел величественный, как царь, на его голове была белая корона, когда он торжественно приветствовал всю эннеаду».

В теории заупокойных представлений того времени уже не было противоречий между образами блаженного умершего и царя как Осириса. Конечно же, египтяне постоянно стремились достичь самого привилегированного положения. Впереди шел царь («тот просветленный»), затем шел класс «почтенных» и, наконец, высшее общество вообще (главным образом, номовая наследственная знать). Противоречия возникали из-за богатства и власти. Ведь умерших бедняков еще в глубокой древности просто закрывали в песчаную могилу без мумификации и ритуала просветления, безо всяких царских текстов и царской свиты.

---

<sup>108</sup> Стела из Абидоса (*Mariette Aug. Abydos: description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Paris, 1880. V. 2. P. 28, lign. 8–11*); ср.: *Pieper M. Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos: ein Beitrag zur ägyptischen Religions- und Literaturgeschichte. Leipzig, 1929. S. 14 ff.*

## ХІ. ЗАУПОКОЙНЫЙ КУЛЬТ В ПРОВИНЦИИ В НАЧАЛЕ СРЕДНЕГО ЦАРСТВА

Прежде чем обратиться к заупокойным текстам Среднего Царства, необходимо выделить признаки поминального культа, по которым можно определить состояние в этой сфере к концу Гераклеопольского периода, главным образом, в провинциальных городах. В княжеских владениях формы царского культа полностью прижились как необходимый элемент культа заупокойного. В гробнице номарха из Кусийя времен правления Аменемхета II в Меире обряд жертвоприношения заключался в чтении ритуала просветления. Это выполняли «обычные жрецы-чтецы», причем высшему жрецу-чтецу ассистировали жрец сем в жреческом одеянии из шкуры леопарда, ими-хент и «казначей бога»<sup>1</sup>. Ранг ими-хента теперь соответствовал статусу «чистых» жрецов (*уабов*), главного контингента храмового персонала, выполнявшего «урочную службу»<sup>2</sup>, каковыми теперь стали и «кравчие некрополя»<sup>3</sup>.

Но больше, чем из такого рода частных текстов, мы узнаем из контрактов, которые князь Хapidжефai, правивший в Асьютe

---

<sup>1</sup> Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir. Vol. III. L., 1920. P. 24.

<sup>2</sup> Ibid. Tabl. 14.

<sup>3</sup> Егип. *wdpw hrj.t*: ibid. Tabl. 16.



при Сенусерте I, составил для своих жрецов заупокойного культа и повелел запечатлеть на стенах своей гробницы<sup>4</sup>. Эти тексты позволяют нам проникнуть в глубины религиозной жизни большого провинциального города. Ключевым пунктом была забота о статуе князя как непосредственном объекте заупокойного культа. Она стояла, вероятно, в относящемся к гробнице долинном храме, который назывался «нижней террасой». По образцу царских долинных храмов он соединялся с гробницей посредством крытого перехода. Подобный комплекс был открыт американскими археологами на территории некрополя времен Ментухотепов в скальной котловине Дейр эль-Бахри<sup>5</sup>. Следует упомянуть в этой связи и роскошную погребальную постройку номарха Антеополя (10 ном Верхнего Египта) близ Кау. О нем мы знаем также по надписи современника Сенусерта III, номарха Джехутихотепа из Эль-Берше. В ней описано, как происходила перевозка его огромной статуи в гробницу. Номарх сообщает, что статуя была установлена в «нижнем святилище Ка» гробницы, т. е. опять же в постройке типа долинного храма<sup>6</sup>. Из договоров Хapidжефаи следует, что там же, у подножья горы, разбивался сад, как у гробницы Осириса. Вероятно, отсюда статую доставляли во все места культа, предписанные контрактами в качестве мест ее временного пребывания, т. е. в храм Анубиса, в храм Упуаута, в сад при ее собственном храме и в обитель жреца ее *Ка*. Возможен и другой вариант: помимо статуи «на нижней террасе его гробницы» было еще четыре разных статуи. Содержание контракта не позволяет остановиться на каком-нибудь одном из возможных толкований.

Сначала князь обязывает жрецов-*уабов*, исправлявших месячную службу в соседнем храме Анубиса, каждый день доставлять назначенный жертвенный рацион в часовню, т. е. на

<sup>4</sup> *Erman A. Zehn Verträge aus dem Mittleren Reich // ÄZ. 20. 1882. S. 159 ff.; Reisner G. A. The tomb of Hepzefa, nomarch of Siut // JEA. 5. 1918. P. 81 sq.*

<sup>5</sup> *The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New-York. Dec. 1923. Sect. II. P. 12.*

<sup>6</sup> Место в надписи восстановлено К. Зете (Urk. VII, 48,15).

«нижнюю террасу», как было положено в повседневном культе его статуи. О таком порядке службы нам уже известно из контрактов Старого Царства, разве что семейные службы стали совершенно безличными.

Еще важнее было участие жрецов в больших праздниках города и его богов. Статуя князя должна была быть задействована в жертвенных ритуалах первого дня эпагомен, т. е. на день рождения Осириса, когда совершался исход Упуаута одновременно с посещением храма Анубиса. По случаю главного праздника страны, Нового года, когда в Абидосе организовывали исход Осириса, покойный также желал получить некую долю от жертв, о чем известно еще из текстов поминальных молитв Старого Царства. Праздник начинался с зажжения лампад в святилищах в ночь на Новый год. Несколько жрецов заупокойного культа отправлялись в главные храмы города и забирали оттуда лампы. Затем, с пением ритуала просветления, они направлялись из храма Анубиса в гробницы и зажигали там огонь. Вероятно, статуя князя была задействована еще и в праздничной процессии между храмами Анубиса и Упуаута, где можно было снискать особо богатые приношения. В тот же день, к вечеру, процессия просветления посещала и сам храм, где вновь приносились жертвы.

То, что нам известно о «лихнапсиях» (как называли дни торжеств в греческое время<sup>7</sup>) и о «просветлениях», позволяет получить представление и о содержании прочих всенародных празднеств, в частности, кануна и течения праздника Уаг, одного из тех абидосских праздников Осириса, на которых хотели присутствовать все. Перед началом праздника жречество, совершавшее урочную службу в храме Анубиса, сопровождало жрецов Ка князя в ходе проведения ритуала просветления, пока процессия не достигала нижней террасы гробницы, т. е. начала крытой дороги. Действие происходит по принципам, уже известным нам из абидосских молитвенных формул. По случаю каждого праздника на-

---

<sup>7</sup> Otto W. Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus. Leipzig; Berlin, 1905. Bd. 1. S. 10; ср.: *Herodot.* II, 62.

чала нового сезона года маленькая группа, в которую входили жрец *Ка* покойного, начальник некрополя и девять охранников (сразу вспоминаются девятéro «друзей», участвовавших в погребальной процессии), сопровождает статую, стоявшую в саду Ха-пиджефаи, в шествии к главному храму города, храму Упуаута. Здесь они получают от верховного жреца этого бога полагающуюся часть жертвенных продуктов.

Все действо происходит по тем же принципам, что и в божественном культе, на великих праздниках в честь богов, живых и мертвых. Их сильное влияние ощущается и в асьютских договорах, и в вышеназванном календаре осирического заупокойного культа в гробнице Неферхотепа в Фивах конца XVIII династии. Здесь опять упоминаются торжества в гробнице в ночь Нового года и накануне праздника Уаг, причем вместе с ритуальными изречениями, относящимися к церемонии зажжения лампад, которая была позаимствована из области народных культов богов и умерших. Фиванские надписи Нового Царства на дни эпагомен предписывают также «умащаться маслами и подводить глаза, зажигать лампы, чтобы осветить путь во мраке, когда Око Хора стоит на страже Осириса NN»<sup>8</sup>.

Роль огня как охранительной стихии, воплощенной в Оке Хора, нам известна<sup>9</sup>. По свидетельствам из гробниц Нового Царства мы знаем и о том, что иногда в южной стене (наряду с магическими амулетами в некоторых других стенах) ставилась стела, а в нишу по соседству, имеющую форму языка пламени, вставлялся зажженный факел<sup>10</sup>. На виньетках «Книги мертвых» (главы 151—156) также изображены операции по магической защите стен гробницы<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Davies N. de G., Gardiner A. H. The tomb of Amenemhät (note 82). London, 1915. P. 98.

<sup>9</sup> См. выше: с. 301 след.

<sup>10</sup> Naville Éd. Les quatre stèles orientées du Musée de Marseille // Congrès Provincial des Orientalistes: compte rendu de la troisième session, Lyon, 1878. V. 1. Lyon, 1880.

<sup>11</sup> Naville Éd. Das ägypt. Todtenbuch d. XVIII. bis XX. Dynastie. Berlin, 1886. Bd. I. Taf. 173 (Af); 182 (Pb).

Теоретически, зажжение лампад, подобно тому, как это делали каждый вечер в храме или доме, должно было обеспечить защиту от духов ночи. Эта операция входила и в распорядок урочных служб у ложа Осириса<sup>12</sup>. По некоторым данным позднего времени, в ходе мистерий у гробницы Осириса зажигалось 365 лампад<sup>13</sup>. В заупокойном культе этот ритуал проводился практически лишь по случаю большого праздника. Так, в надписи из гробницы Среднего Царства (ныне в берлинском Египетском музее) говорится о «торжествах начала года для знати на вершине горы»<sup>14</sup>. В гробнице же Аменемхета времен XVIII династии, «лихнапсии», в соответствии с данными календаря из гробницы Неферхотепа, падают на 5 эпагомен, Новый год и праздник Нехеб-кау в первый день месяца Тиби. Лампады зажигали и перед освящением храма<sup>15</sup>. Таким образом, это практиковалось во всех культах, в которых этот ритуал был необходим для защитного очищения дома, с целью отпугнуть врагов Осириса.

Можно заметить попытки распространить на порядок проведения благочестивых паломничеств праздничные традиции в духе абидосских молитвенных формул, обращенных к Осирису. В действительности же все действие происходило на местных некрополях и в храмах местных богов (в частности, в Асьюте — в храмах Упуаута и Анубиса).

Между тем, во всех контрактах об Осирисе нет и речи! Местным богам более угодно было желание, сформулированное в формулах на саркофагах: быть «почтенным у местного бога». Князь находился с ними в более тесной связи, чем с Осирисом, представления о котором подверглись теологическим истолкованиям. Абидос так и остался в благочестивой теории, его блеск созерцали

---

<sup>12</sup> См. выше: с. 311; ниже: с. 423.

<sup>13</sup> Дендера, тексты месяца хойяк, стрк. 113; ср. 21.

<sup>14</sup> Berlin 8815. *Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin* / Hrsg. von H. Schäfer. I. Leipzig, 1901. S. 160.

<sup>15</sup> *Bissing F. W. von. Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures* / von Friedrich Wilhelm von Bissing. Unter Mitarbeit von H. Kees. München, 1922. S. 12 ff.

лишь немногие. Это были счастливицы, по большей части чиновники, такие, как главный казначей Ихернеферт, его предшественники и преемники, посещавшие город либо с конкретным царским поручением, либо проездом.

Во всех провинциальных городах праздники следовали тому же порядку, что и в Асьюте. Посещение гробниц в некрополе, жертвоприношения по главным праздникам, прежде всего, на Новый год, на «великий праздник», в долине Нила и поныне играют большую роль.

Помимо контрактов Хапиджефаи, множество данных о культе статуй номархов, причем уже при их жизни, дают и гробницы Бени-Хасана, владельцами которых были номархи, жившие в конце Гераклеопольского периода и в начале XII династии<sup>16</sup>. Несколько расходясь с уже указанными параллелями времен Старого Царства, они говорят не о гробничной статуе, а, как гласит пояснительная надпись, о «сопровождении статуи в дом бога»<sup>17</sup>. Т. е. надо полагать, ее устанавливали в некоем храме. Это дает нам право утверждать, что и статуи Хапиджефаи в Асьюте постоянно пребывали в храмах Анубиса и Упуаута. О роли храма Хентииментиу в Абидосе свидетельствует и надпись о назначении наследного князя начальником жрецов-пророков (куратором храма) и великим имихентом<sup>18</sup>: «Мои статуи следует доставить в дом бога, в общество великого бога; им следует письменно определить поставки порций мяса и жертвенного хлеба». Статуи надлежало обеспечивать всем необходимым по принципу «оборота» от жертвенных продуктов начальника храма, оформленному в договоре: «Провизия владыки Абидоса, после того как его Ка ею насытилось»<sup>19</sup>. Ритуал,

<sup>16</sup> Newberry. Beni-Hasan. Vol. I. Tab. 13, 29; II. Tab. 7, 13.

<sup>17</sup> Ibid. Vol. I. Tab. 29.

<sup>18</sup> Стела München № 3 = Sethe K. Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des Mittleren Reiches. Leipzig, 1924. S. 74.

<sup>19</sup> Гробничная формула, часто встречающаяся на стелах из Абидоса; см., например: Schmidt. Museum Munterianum. Taf. 16, аналогично — на уже упомянутой стеле München № 3.

включавший сопровождение статуи, восходит к эпохе пирамид; по своему характеру он «осирически-царский». Так же как и в эпоху Старого Царства, перед статуей воскурjali благовония и произносили формулы божественного ритуала. Теперь и люди, переносившие катафалк, как при погребальном шествии, распевали слова марша царской процессии: «Вот идет бог, берегись, земля!». Певцы и танцоры, среди которых видны и персонажи с прическами и камышовыми коронами, как у танцоров *Муу*, поют песни, одна из которых начинается такими словами: «Створки неба открыты, пусть бог войдет». Это слова солнечных божественных гимнов, уже достаточно хорошо известных нам из «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов». При этом они же, судя по тексту песни из гробницы Антефикера, звучали и в ходе обычных праздников<sup>20</sup> или же в темном храме во время церемонии открытия жрецом двустворчатой двери наоса с божественным идолом<sup>21</sup>. Слова этого гимна давно уже стали каноническим текстом. Трудно сказать, были ли в ходу подобные гимны для ритуала транспортировки статуй уже в эпоху Старого Царства, к тому же обычный термин, обозначавший «просветление», был слишком абстрактным. И все же ранние заимствования из царского культа вполне возможны<sup>22</sup>. Установка статуи в храме давала номархам надежду, что таким образом они достигнут царского положения, и они пытались легализовать это мероприятие, утверждая, что оно свершается по царской милости<sup>23</sup>. Практическое значение такой формулировки было основано на том, что эксплуатация каменоломен и шахт для постройки гробниц первоначально также проводилась с разрешения царя<sup>24</sup>. Заботясь о

<sup>20</sup> Davies. The tomb of Antefoker. Tab. 23.

<sup>21</sup> Moret A. Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier, à Abydos. P., 1902. P. 49.

<sup>22</sup> См. выше: с. 193 след.

<sup>23</sup> Bershe. I. Tab. 14, lign. 8 = Urk. VII, 48,6; другие примеры: Kayser H. Die Tempelstatuen agyptischer Privatleute im Mittleren und im Neuen Reich. Heidelberg, 1936. S. 13 ff.

<sup>24</sup> Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients; Abschn. 1). S. 139 ff.

своей собственной статуе и ее культе, номарх не забывал восстанавливать и гробницы своих предшественников, и их заупокойные владения, пришедшие в упадок в пору смут. В жестких условиях культурного застоя, во времена, когда обычаи деградировали, а святые заветы пребывали в запустении, задача сохранения благочестия выпала на долю поучений. Роль царя опять вышла на передний план. В известном поучении для Мерикара особое внимание уделяется традициям, хранить которые — почетный долг царя: «Царская власть — прекрасная обязанность. Даже если у нее нет сына и нет брата, который мог бы сохранить память о ней, все равно один должен заботиться (о памятнике) другому. Всякий должен изготовить его для своего предка, если он желает, чтобы то, что сделал он, сохранил и тот, кто займет его место»<sup>25</sup>.

И действительно, Сенусерт I установил в Карнаке статуи своему предшественнику, а в Абидосе посвятил алтарь царю Ментухотепу Санхкара, Сенусерт III же возобновил культ Ментухотепа III в Дэйр эль-Бахри. Руководствуясь теми же мотивами, номархи из Гермополя хвастались своей заботой о гробницах предшественников в Шейх-Саиде, а один из князей Гермонта отстроил заново гробничную часовню своего предка<sup>26</sup>. Фиванский вельможа Ахтой с гордостью говорит о себе как о «том, кто поставляет знати (умершим) провизию и заботится о святилищах их *Kay*»<sup>27</sup>. А номарх Хнумхотеп II приводит в своей гробнице в Бени-Хасане целый рассказ<sup>28</sup>: «Я сделал вечным имя своего отца, я заботился о принадлежащих ему святилищах *Ka*. Я сопровождал его статуй к дому бога. Я приносил им жертвы, хлеб, пиво, очищение, масло, благовония, жертвенное мясо, (делал) то, что полагалось

<sup>25</sup> Папирус Санкт-Петербург 1116А, стрк. 116—118; ср.: Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 42.

<sup>26</sup> См. выше: с. 322.

<sup>27</sup> Gardiner A. H. A stele in the MacGregor collection // JEA. 4. 1917. P. 34.

<sup>28</sup> Newberry. Beni-Hasan. Vol. I. Tabl. 25, line 80 sq. = Urk. VII, 29—30.

делать жрецам. Я даровал им поля и челядь, я назначил заупокойную жертву на все праздники некрополя, в первый день года, на Новый год, в большой год, в малый год, на конец года, на великий праздник, на великое сожжение, на малое сожжение, на пять эпагомен, на двенадцать дней месяца (начала месяца), на двенадцать дней полумесяца и на всякий (иной) праздник на счастливой земле и на горе (некрополя)». Следует также отметить, что номарх из Кусийя поместил изображения всех своих блаженных предков еще со времен Старого Царства в сердабе своей гробницы. Таковы были отличительные особенности той эпохи<sup>29</sup>.

В связи с этим покойный снова мог с полной надеждой на успех воззвать к ныне здравствующим поколениям: «Если вы хотите благоденствовать на земле, будучи в почете у царя, а ваши дети вечно пребывали на своих должностных местах, то никогда не убирайте этот памятник с этого места! А если кто вспомнит мое благое имя, за того я выступлю поборником на суде великого бога, владыки неба, великого бога, владыки Абидоса»<sup>30</sup>. Тогда же на одной стеле были запечатлены прекрасные слова, содержание которых близко и нам: «Добрые дела человека хранит его памятник, а злоумышляющему достается забвение»<sup>31</sup>.

Такого обзора практики заупокойного культа в больших провинциальных городах страны достаточно, чтобы проследить инерционные пути развития традиций конца Старого Царства. Он послужит нам прекрасной основой для того, чтобы дать оценку всей эпохе. И это всегда надо иметь в виду, вновь обращаясь к теологическим концепциям.

---

<sup>29</sup> *Blackman A. M. The Rock Tombs of Meir. Vol. III. Tabl. 10–11* (время правления Аменемхета II).

<sup>30</sup> *Kairo 20539* (время правления Сенусерта I).

<sup>31</sup> *Griffith F. Ll. Stela of Mentuhetep son of Hery // PSBA. 18. P. 196.*



## ХII. ЗАУПОКОЙНЫЙ КУЛЬТ В ПЕРИОД РАСЦВЕТА СРЕДНЕГО ЦАРСТВА

*Столичные  
некрополи и провинция*

**С** возрождением культурных ценностей царская резиденция вновь заняла старую позицию религиозного диктатора, в частности, в делах, касающихся сферы заупокойного культа. Раскопки французских и американских археологов в Дахшуре и Лиште дали нам богатейшие материалы из погребений царей и их приближенных эпохи Среднего Царства. По значению их можно сравнить с находками в храме фиванского царя Ментухотепа в Дэйр эль-Бахри, от которого сохранились лишь развалины. Теологическая теория по-прежнему уделяла пристальное внимание редактированию «Текстов пирамид», в которых смерть рассматривалась как возвращение «сына Ра» к своему отцу на небе. Этого направления теологи придерживались вплоть до поздней эпохи. Идеи того времени были отражены и в «Истории Синухе», начинающейся сообщением о смерти царя Аменемхета I: «На 30 году правления... бог поднялся к своему горизонту. Царь Аменемхет удалился на небеса, соединясь с Атоном, и его божественная плоть слилась с его родителем». В надписях придворных царя также содержатся

просьбы о том, «чтобы он достиг круга богов, в том месте, где живут боги (т. е. покойные властелины)»<sup>1</sup>.

В том же духе составлены и краткие заупокойные тексты, которые высечены на плоскостях пирамидиона Аменемхета III с его пирамиды в Дахшуре<sup>2</sup>. На его северной стороне мы читаем следующее: «Душа царя Аменемхета выше, чем высота Ориона, она едина с Датом. Ра-Хор утвердил собственного сына Ра среди сверкающих звезд, и северная звезда радуется этому». Здесь еще прослеживается древнее представление о Дате как о звездном небе вкупе с верой в то, что душа умершего продолжает жить среди звезд.

Но и здесь видны противоречия, от которых египетское учение о загробной жизни так и не избавится. Подобно тому, как в солнечном культе открытые святилища не предполагали наличия «дома бога» с изображением объекта культа, так и царская идеология стремилась дематериализовать образ покойного царя. Здесь способности теологов раскрылись в полной мере. Гробница, по новой концепции, относилась к потустороннему миру, так же как тучи на небе или Дат (преисподняя), в то же время оставаясь обителью покойного. Во внутреннем противоречии с надписью на северной стороне, на восточной стороне пирамидиона находятся два магических глаза с таким текстом: «Царь Аменемхет созерцает красоту Ра. Лицо царя Аменемхета открыто, чтобы он смог видеть владыку горизонта, когда он пересекает небо».

Очевидно, что в этой просьбе прослеживается огромное влияние гелиопольского культа Солнца. Потому и поразительно то,

---

<sup>1</sup> Стела Mus. Munterianum (*Schmidt V. Museum Munterianum: collection de stèles égyptiennes léguées à l'évêché de Copenhague, Bruxelles, 1910. Tab. 16*). О формулировке см.: *Lutz. Steles. № 66*, стела Kairo // JdE. 34346 (обе стелы датируются временем XI династии), Kairo 20485 B.

<sup>2</sup> *Maspero G. Note sur le pyramidion d'Amenemhaot III à Dahchour // ASAE. 3. 1902. P. 206; ср.: Schäfer H. Die Spitze der Pyramide König Amenemhets III. // ÄZ. 41. 1904. S. 84.*

что в земном культе царь по-прежнему возносил по утрам молитву богу солнца и этот его образ воспринимался египтянами как самый естественный. Магия служила царю и после его смерти, чтобы он, как обычный смертный, мог выходить из саркофага и ложной двери к алтарю, смотреть с самого высокого места пирамиды, находясь ближе всех к солнцу. Отсюда и забота о мумии в гробнице, и естественное желание, отразившееся в формуле «явления днем». Несмотря на то, что на небе царя ждало новое пристанище, это желание остается главной идеей произведений заупокойной литературы эпохи Среднего Царства.

Разумеется, и вельможи, приближенные к царскому дому, в теологии заняли подобающее место правящей элиты. Вот пример номарха и вельможи Имхотепа, который был, вероятно, царевичем, имел ранг верховного жреца Гелиополя, жреца-пророка Хора и Мина, а также исполнял должность управляющего заупокойным храмом Сенусерта I в Лиште. В сердабе своей гробницы он установил деревянный наос с символом бога Имиута, за которым стояли, как бы охраняя наос, две царские статуи, одна — в верхнеегипетской, другая — в нижнеегипетской короне<sup>3</sup>. Что это было — инвентарь осирического погребения или проявление особой царской милости?

Саркофаги подданных царя содержат древние формулы эпохи пирамид о Нут как небесной защитнице<sup>4</sup>. На золотых обшивках деревянных саркофагов принцесс, похороненных в царском некрополе в Дахшуре (как и на саркофаге царя Хора) записано изречение с дахшурского пирамидиона Аменемхета для открытия лица, причем опять же с восточной стороны, рядом с изображением магических глаз-оберегов<sup>5</sup>. Надписи заупокойных часовен царских гаремных дам в храме Ментухотепа в Фивах, видимо, содержат

<sup>3</sup> The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New-York. Suppl. February. 1915.

<sup>4</sup> De Morgan. Dahchour. P. 47, 57, 73 pass.

<sup>5</sup> Ibid. P. 111, im. 263; vgl.: P. 102, im. 241 (bis), Kairo 28101, 28104—28106.

фрагменты тех же формул. Кроме того, здесь мы встречаем и иные выражения чувств: «та, что дивится появлению Ра, когда он восходит на горизонте»<sup>6</sup>.

Формула для открытия лица давала покойному возможность беспрепятственно смотреть на солнце. Но в ней были отражены противоречивые представления о состоянии покойного, поскольку сама формула напоминала древнюю молитву для переправы через небо, и возникла некая двусмысленность. Две линии проводятся и в текстах на саркофагах принцесс из Дахшура. Помимо просьбы о том, «чтобы она созерцала владыку горизонта, когда он пересекает Дальнее, чтобы он позволил ей стать великим богом, владыкой вечных звезд», приводится и вариант древней формулы: «чтобы она пересекла Дальнее». Та же формула в эпоху Среднего Царства фиксировалась и на саркофагах из погребений, типологически близких царским погребениям в некрополях резиденции. Как и прочие элементы оформления саркофага, предполагавшего наличие формулы Нут на крышке, царских инсигний на «фризе предметов» и т. д., она была ориентирована на царские образцы. Как правило, хотя и не всегда, ее ставили в связь с изображениями глаз на восточной стенке саркофага, т. е. с ритуалом «отверзания очей» в египетском понимании, — в частности, на фиванском саркофаге Себек-аа, ныне хранящемся в Берлине<sup>7</sup>. В Лиште, т. е. опять же в некрополе на территории резиденции, ее записывают на внутренней поверхности крышки саркофага вместе с формулой Нут<sup>8</sup>: «Открыто лицо NN, чтобы он мог созерцать владыку горизонта, когда

---

<sup>6</sup> Naville. The XI<sup>th</sup> dynasty temple at Deir el-Bahari. Pt. 1. Tab. 18.

<sup>7</sup> Steindorff G. Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. II. Taf. 2. По Меиру см.: Kamal A. Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déorout, au nord, et Déor-el-Canadlah, au sud // ASAE 14. 1914. P. 82 pass. (формула Нут, царские инсигнии), с. 75 (формула Нут, антропондный внутренний саркофаг).

<sup>8</sup> Gautier J. É., Jéquier G. Mémoire sur les fouilles de Licht. Le Caire, 1902. P. 77.

он пересекает Дальнее, чтобы он позволил ему воссиять как великий бог, владыка вечности, и не умереть среди сверкающих звезд». В меирской редакции<sup>9</sup>: «чтобы он мог созерцать владыку горизонта, когда он пересекает Дальнее, и был просветлен среди бессмертных просветленных, чтобы он (бог солнца) позволил ему воссиять как бог, владыка вечности»<sup>10</sup> — исходная идея вновь перекликается с мотивом путешествия по небу. К концу Среднего Царства формулу располагали в верхних горизонтальных строках памятных стел, очевидно, чтобы открыть магические глаза на верху стелы<sup>11</sup>.

На внутренней стенке саркофага некоего Сеснебефа из Лишта, где была изображена пара глаз, помещен магический текст с особой виньеткой, в котором можно легко распознать гимн богу Нефертуму<sup>12</sup>. Здесь ему нашлось особое применение, потому что в его заключительной части приведен миф о чудесном путешествии Очей Хора в двух ладьях солнца, которое было организовано Исидой для того, чтобы защитить их от преследований их истинного, «зловредного» врага. Примечательно, однако, что текст уже давно функционировал как заклинание для защиты глаз. Это был один из гимнов, которые распевали в ходе жертвенного ритуала. Он звучал в том месте, когда непосредственно после зачитания «Текстов пирамид» нужно было провести символическую параллель между жертвоприношением и значением правого и левого Ока<sup>13</sup>. Есть параллели и с ритуалом отверзания уст, ведь именно «отвержание уст и очей» и было его главной задачей.

---

<sup>9</sup> Kamal A. Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déorout // ASAE. 14. 1914. P. 84 pass. (формула Нут, царские инсигнии).

<sup>10</sup> Др. вариант см.: там же. С. 75 (формула Нут, антропонимный внутренний саркофаг): «как Нефертум».

<sup>11</sup> Kairo 22520 (XIII династия); Wreszinski W. Ägyptische Inschriften aus d. k. k. Hofmuseum in Wien. Leipzig, 1906. (I, 9, 12, 14).

<sup>12</sup> Kees H. Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel // ZÄS. 57. 1922. S. 92 ff. = Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10). S. 13–14.

<sup>13</sup> Рур. 33b.

Новый импульс, исходящий от резиденции, привнес новшества и в обычай погребения знати в царских некрополях. По существу это была попытка дальнейшего совершенствования завершившегося в Гераклеопольский период процесса адаптации практики царского погребального ритуала, начатого по инициативе номовой аристократии. Так в провинции, все еще находящейся под влиянием традиций Гераклеопольского периода, складывается *новый стиль* оформления саркофага, в котором ориентация на царские образцы доведена до возможного предела<sup>14</sup>. Внутренний саркофаг принимает антропоидную форму, а его внешнее оформление включает такие элементы, как царский головной платок и ожерелье, украшенное соколиными головами. Создавая этот стиль, египтяне руководствовались самыми общими намерениями — сохранить мумию в целости и защитить ее голову. Так, часть лица мумии царя Хора из Дахшура (начало XIII династии) закрыта маской из позолоченного дерева<sup>15</sup>. Этот обычай был популярен еще среди высших слоев общества Гераклеопольского периода. Возникает новый стиль оформления саркофага, знаменующий культурный взлет: поза благородного спокойствия и преобладание изображений и декора над текстами.

Дворцовый тип испытывал очень сильное тяготение к царским образцам, что имело и большое политическое значение. Царь стремился противопоставить владетельным князьям, правителям областей, придерживавшимся еще традиций гераклеопольского царского двора, слой придворных сановников. Он создает дворцовую аристократию и подобно царям эпохи пирамид жалует своим верноподданным гробницы в царском некрополе на территории резиденции, пытаясь поднять их престиж по сравнению с провинциальными гробницами. Царской милости удостаивались в основном придворные.

Постепенно этот тип распространяется и на провинцию: Бени-Хасан, Эль-Берше, Рифэ, Меир. Всеобщего признания, впро-

---

<sup>14</sup> Mace A. C., Winlock H. E. The tomb of Senebtisi at Lisht. New York, 1916.

<sup>15</sup> De Morgan. Dahchour. Im. 229. Tab. 36.

чем, он так и не получил, к тому же мастера из провинции привыкли изготавливать саркофаги в старой манере. Можно выделить и различные переходные ступени, например, в стиле оформления головного платка или бороды. В Бени-Хасане новый тип, представленный внутренним саркофагом Усерхета<sup>16</sup>, встречается крайне редко. В Меире время его распространения падает на период от Аменемхета II до Сенусерта III<sup>17</sup>. И только когда с самовластьем номархов было покончено, он набирает популярность у сановников, среди которых были и военные, как, например, генерал Сепи из Эль-Берше<sup>18</sup>. Одновременно полностью завершается и оформление «фриза предметов» по царскому канону. Здесь появляются элементы, к которым еще совсем недавно испытывали полное безразличие<sup>19</sup>. Теперь они подбираются с таким расчетом, чтобы декорация выглядела как можно достовернее. Царская мумия покрывалась золотом (так же, как и саркофаги принцесс), а маски мумий знати окрашивались в желтый цвет, чтобы они выглядели как золотые<sup>20</sup>.

Теперь представители новой дворцовой знати имели возможность устроить себе роскошное погребение. Об этом рассказывает «История Синухе». Ее главному герою была пожалована гробница «в месте расположения пирамиды», т. е. там, где покоились придворные. Далее он сообщает: «Моя статуя была покрыта золотом, а ее килт изготовлен из настоящего золота. Это его величество приказал изготовить ее для меня. Нет другого такого ничтожного человека, которому была бы оказана подобная честь». Образцом такого рода статуй является деревянная скульптура, изображающая *Ка* царя Хора из Дахшура. Большинство же этих

---

<sup>16</sup> *Garstang J.* The burial customs of ancient Egypt. P. 175. Im. 181.

<sup>17</sup> *Kamal A.* Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déorout // ASAE. 11. 1911. P. 11; *id.* // ASAE 14. 1914. P. 73, 75 ff.

<sup>18</sup> Kairo 28083–28084.

<sup>19</sup> См. выше: с. 257 след.

<sup>20</sup> *Garstang J.* The burial customs of ancient Egypt. P. 88. Im. 79; *Petrie.* Gizeh and Rifeh. Tabl. 11.

ценных произведений искусства пали жертвами грабителей гробниц; до наших дней сохранились лишь небольшие статуэтки-дублеты из погребальной камеры или из саркофага.

Зная, как развивалась культура в конце Гераклеопольского периода, мы уже не удивляемся, встречая множество фрагментов из «Текстов пирамид» в гробницах дворцовых некрополей. В гробнице царя Хора в Дахшуре обнаружена стела с текстами из корпуса текстов пирамиды Униса, сохранивших свое значение. Как и маленькие алебастровые стелы с молитвами Осирису и Гебу, она гарантировала доставку жертв<sup>21</sup>. «Тексты пирамид» (как правило, в редакции корпуса пирамиды Униса) в большом количестве встречаются и в погребальной камере высшего жреца-чтеца Сенусерт-анха в Лиште<sup>22</sup>, а также в погребальной камере уже упоминавшегося верховного жреца Имхотепа, опять же в Лиште. Все разделы текстов пирамиды Униса воспроизвел в своей гробнице в Дахшуре другой ученый-книжник в жреческом ранге, по имени Сиесе<sup>23</sup>.

В качестве примера формулы, отражающей представления о загробном мире и заимствованной из учений придворных жрецов, можно привести заупокойную молитву из гробницы в царском некрополе в Лиште уже упомянутого вельможи, высшего жреца-чтеца Сеснебефа. Она записана по углам саркофага, в его верхней части, одновременно и как заглавие, и как введение к сводке изречений из «Текстов саркофагов» и «Книги мертвых», помещенных в нижней части. На его восточной стенке мы читаем: «Царское приношение, которое дает Осирис, дает Ра-Хорахти, пусть позволит он, чтобы NN соединился с почтенными предками древних времен, чтобы он каждый день видел Ра, чтобы он достиг Тростниковых полей и там получал ежедневную жертву среди хозяев приношений, что поставляет великий бог, владыка приношений»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> W. 166—182; ср.: *De Morgan*. Dahchour. P. 94. Im. 217—218.

<sup>22</sup> *Hayes W. C.* The Texts in the Mastabeh of Se'-n-Wosret-'Ankh at Lisht. New York, 1937.

<sup>23</sup> W. 379—498; *De Morgan*. Dahchour. P. 78 sq.

<sup>24</sup> *Gautier, Jéquier*. Mémoire sur les fouilles de Licht. Tab. 17.



Содержание формулы связано с гелиопольскими представлениями о загробном мире. В поминальной молитве есть лишь имя Осириса, хотя и на первом месте среди прочих. Есть и другая, более четкая формула<sup>25</sup>. В ней умерший говорит: «Приветствую вас, о боги, живущие на прекрасном Западе, NN явился, чтобы поприветствовать вас. Он знает вас, он знает ваш облик, позвольте, чтобы NN занял свое место среди владык Кау... и был обеспечен провизией. Ведь он творил справедливость, грех — мерзость для него, он не причастен к нему<sup>26</sup>. NN правит ладьей Ра, ему предоставлен его трон. Он — из тех, что сопровождают Хора, что шествуют к возвышенным местам (Зенент)<sup>27</sup>. О, тот, что на Мескет<sup>28</sup>, хранитель врат преисподней, помоги NN войти, чтобы он воздал хвалу Осирису и чтобы он был божествен вечно».

Этот текст носит характер оправдательной речи перед богами преисподней, чтобы получить туда право доступа. Герой сообщает о своей безгрешности и чистоте, чтобы ему дали пройти к Осирису. В сущности, это желание выходит за рамки гелиопольского круга идей, и все же, слыша эти слова, никаких несовместимых противоречий египтянин не находил; нужно было прочесть лишь то, что имело практическую ценность. Только путем комбинирования идей можно было все охватить, объять весь мир.

Имеют место и более земные желания. На западной стенке приводится такая речь покойного<sup>29</sup>: «Приветствую тебя, бог святилищ короны Нейт<sup>30</sup>. NN явился, чтобы ты позволил ему наполниться твоей водой и испить из твоих водоемов, так же, как ты позволяешь всякому великому богу, к которому идет Нил, для которого растет трава и папирус. Ведь NN — твоя плоть навеки». На крышке же саркофага приведен другой замечательный текст<sup>31</sup>:

<sup>25</sup> Gautier, Jéquier. Mémoire sur les fouilles de Licht. Tab. 22—25.

<sup>26</sup> См. ниже: с. 442, к Тб. Кар. 85.

<sup>27</sup> Дети Хора; см. выше: с. 356.

<sup>28</sup> Часть неба (Руг.); см. ниже: с. 435.

<sup>29</sup> Gautier, Jéquier. Mémoire sur les fouilles de Licht. Tab. 19.

<sup>30</sup> Нижнеегипетская корона.

<sup>31</sup> Gautier, Jéquier. Op. cit. Tab. 20.

«Царская жертва... Осирис, чтобы NN вошел в свой дом, чтобы он пересчитал своих потомков, чтобы он получил удовлетворение (плоти) наслаждение и принял поклоны вместе с теми, кто на земле на всю вечность, чтобы он выполнил все превращения, какие пожелает, чтобы ему была оказана честь как старому достопочтенному богу, что живет в своем яйце (богу Солнца), чтобы он вдыхал воздух в день великой проверки». Если в первой молитве покойный просил бога Нила, чтобы тот даровал ему пищу для тела, то во второй он скатывается до грубости, жаждет плотских наслаждений и просит предоставить ему шанс, изменив облик, снова поселиться на земле и жить, достигнув бессмертия, пока живет сам бог солнца.

Просьбы такого характера высказывались и раньше. Но следует обратить внимание, что в отличие от прежнего смирения относительно низких предметов теперь эти просьбы высказываются все более открыто и намерение «выйти днем», поддерживаемое учением о бесприютной душе, усиленно противопоставляет себя потустороннему миру на «прекрасном Западе» — ведь тот рисуется воображению все более мрачным.

С течением времени работа над духовным содержанием царских заупокойных текстов сосредоточилось, так сказать, в мастерских ремесленников, составлявших тексты для саркофагов представителей высших сословий. Они записывались преимущественно на саркофагах нового дворцового типа, которые получили распространение в провинции, начиная с середины XII династии. Прекрасной иллюстрацией служит саркофаг из Рифэ (к югу от Асьюта), вероятно, конца XII династии. На его крышке мы встречаем не только формулу Нут, получившую распространение уже в Гераклеопольский период, но и тексты в стиле «Текстов пирамид», отражающие надежды на счастливое существование в загробном мире: «Ты сидишь на бирюзовом троне в передней части лады Ра. Ты очищаешься в прохладном водоеме, а Анубис воскурят для тебя благовония». Умершему должны «отворить створки врат горизонта», как богу солнца, его почтительно приветствуют великая и малая эннеады, Верхний и Нижний Египет, а «девять луков» обслуживают его как рабы, ибо он — царь богов.

«Твой трон просторен в ладье солнца, — говорят ему, — ты идешь со сверкающей диадемой Сопду с двумя перьями», и «ты облачаешься в чистые одежды Птаха», а жертвенный хлеб ему доставляют из Летополя<sup>32</sup>. Надпись в роскошном погребении придворного, оформленном в царском стиле и принадлежащем современнику Сенусерта I, номарху Элефантины Саренпуту, в высокопарных выражениях повествует о путешествии по небу в потусторонний мир, где живут звезды<sup>33</sup>: «Я ликую, достигая неба, причем мою голову охраняет Нут, и я касаюсь тел звезд, я участвую в музыке звезд и танцую со светилами». Все это прекрасно характеризует духовное состояние той эпохи. Все настойчивее проявляется тенденция к адаптации древних формул к царским текстам, все чаще в молитвах, касающихся путешествия по небу, недвусмысленное слово «небо» заменяет старое обозначение — «медное». А к пожеланию, получившему распространение из Гермополя, — чтобы Тот протянул руку помощи покойному, когда тот поднимается на небо<sup>34</sup>, добавляются новые формулы, завоевавшие популярность, в частности, в Эль-Берше: «Говорит Тот: Я сделал так, чтобы Нут обнимала тебя, чтобы она распласталась под тобой как супруга неба»<sup>35</sup>, а также: «Говорит Нут: Твоя собственная мать, она — твоя защита в царстве мертвых, ее руки обнимают тебя, как (руки) супруги неба». Как видно, новый вариант изречения о Нут как саркофаге (или защитнице саркофага), несколько противоречив по содержанию.

Однако расхождения между идеей о небесной родине и концепцией о стране мертвых на Западе просматриваются лишь в

<sup>32</sup> Petrie. Gizeh and Rifeh. Tab. 13F. Большинство приведенных здесь фраз было включено в изречение «Текстов саркофагов» из Эль-Берше (Coffintexts I, spell 61 (Lacau, TR № 20)).

<sup>33</sup> Gardiner A. H. Inscriptions from the tomb of Si-renpowet I., prince of Elephantine // ÄZ. 45. 1908–1909. P. 125 = Urk. VII, 3.

<sup>34</sup> Часто встречается в текстах из Эль-Берше. Мер: Kairo 28067; Kamal A. Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déorout // ASAE. 11. 1911. P. 27.

<sup>35</sup> Егип. *hmm.t*, древнее обозначение небесного населения.

текстах из Асьюта, города, сохранившего для нас исключительно важный материал Гераклеопольского периода и теперь стремящегося вновь занять прежние позиции. Для фиксации на внешних стенках саркофага берется серия изречений, часть которых уже можно отыскать среди текстов саркофага Имсахти, асьютского номарха<sup>36</sup>. Но теперь они приобретают большую значимость, чем раньше, выполняя особые функции формул. Позже эти изречения появляются на саркофагах и в других местах, даже в резиденции, Лиште, а также в Рифэ, Эль-Берше, Меире и Фивах<sup>37</sup>. На восточной стенке саркофага предпочитали записывать такое изречение: «Крик исходит из уст великих, владык подданных, крик удивления исходит из уст вельмож при звуках громового голоса жителей горизонта, когда они видят того, кто вселяет ужас в их лица, как если бы раньше они не видели ничего подобного; когда они видят NN, жителя Запада, когда он шествует по прекрасным путям Запада в своем облике божественного просветленного, ибо уже проникся духовными силами. О нем возвещают великие, что стоят во главе Страны света: „Вот идет бог, он опять молод, он рожден на прекрасном Западе. Ныне он идет из Страны света, где он отбросил свой посох, и где его тело исполнилось магией, где он перестал испытывать жажду, а его стражников он поверг в трепет как птиц“. Вот что они сказали ему».

Можно заметить, что составитель изречения не просто неумело описал шествие по путям Запада слогом «Текстов пирамид», где умерший покидает свою гробницу, чтобы совершить небесное путешествие к новому трону властителя, и при чьем появлении среди богов начинается переполох. Возможно, с каким-то расчетом этому тексту на западной стенке саркофага противопоставляется другое изречение, совершенно бестолковое по содержанию. В нем прославляется прибытие умершего на Запад с Огненного острова (т. е. с востока, откуда появлялся и бог солнца), жителей которого он настоятельно просит, чтобы они позволили ему высадиться на землю и торжественно его приветствовали, «когда они видят, как он дос-

<sup>36</sup> Kairo 28118, с. 3, стрк. 152 сл.

<sup>37</sup> Coffintexts I, spell 30, Рифэ: *Petrie. Gizeh and Rifeh. Tabl. 13 G.*

тигает в мире своих тронов оправдания в обществе своего отца, Осириса, ведь этот Осирис (т. е. покойный) — и ваш отец тоже».

Вероятно, это надо понимать в том смысле, что Нут, будучи символом всей вселенной в вечном дуализме вещей, заведовала царю как Осирису и Страну света (горизонт), и мрачное царство Дата. О том же свидетельствуют еще тексты на саркофагах царей VI династии. Благодаря этой глубокомысленной концепции египетская теология преодолела противоречия между учением о потустороннем мире на небесах и народной верой в существование царства мертвых на Западе, близкой осирическим представлениям. Так что теперь египтянам было совершенно неважно, как оформлять свои посмертные желания: «Стать просветленным на небе и могущественным на земле как Ра» или «Стать просветленным на земле и могущественным на небе как Ра ежедневно»<sup>38</sup>.

Солярная формулировка идеи загробного существования получила существенный импульс из дворцовых некрополей. Может показаться, что гелиопольское солнечное учение в результате достигло высшей точки своего развития. Но это не так. Напротив, судя по «Текстам саркофагов», теологи занимались переработкой текстов еще усерднее, чем раньше, пытаясь адаптировать все новые идеи, предоставленные осирическим учением. Даже такое, на первый взгляд, однозначное мероприятие, как помещение в гробнице моделей солнечных ладей и (по более старому обычаю) прогулочных судов, можно интерпретировать с двух позиций, ведь, согласно текстам абидосских молитв, на солнечных ладьях отправлялись и в путешествие к священным местам культа Осириса. А в поминальных формулах был достигнут компромисс между двумя желаниями: переправиться через «Дальнее» (небо) и «чтобы ему протянули руки из ладьи Нешмет»<sup>39</sup>. Экземпляры моделей солнечных ладей обнаружены в гробницах в Эль-Берше. Некоторые

<sup>38</sup> Kairo 28092; ср. 28083, а также 28091; ср. 28123 (Эль-Берше).

<sup>39</sup> 28022 (Курна, некрополь Ментухотепа), саркофаги Хенуи и Сенмонту из Гебелейна в берлинском собрании, Kairo 28116 из Моалла и др.

из них надежно датируются временем XII династии, иногда в них представлены и антропoidные саркофаги дворцового типа<sup>40</sup>; другие же еще были ориентированы на образцы Гераклеопольского периода<sup>41</sup>. К ним можно добавить также открытую в Лиште американскими археологами мастабу верховного жреца в Гелиополе Имхотепа, в которой, помимо папирусных лодок, также найдены две солнечных ладьи<sup>42</sup>. Так что это была вовсе не прихоть верховного жреца «солнечного города».

Теперь в «Текстах саркофагов», помимо изречений, подвергшихся переработке в соответствии с духом эпохи, остаются и иные, со времен Старого Царства оставшиеся в неизменности. Изречения первой группы, несмотря на некоторые неясные и темные места, представляют для нас наибольший интерес. Лучше всего они представлены в своде текстов из Эль-Берше. В них небесное путешествие описывается как путь Осириса и покойного на Запад, в царство мертвых. При этом в них проскальзывают и мотивы древних гимнов солнцу<sup>43</sup>: «Небо прояснилось, жители горизонта ликуют, когда Ра выходит из двойных врат. Свита поднимает руки в знак приветствия, а Хор, помощник своего отца, торжествует. Открыты пути приемного зала. Анубис — в своем дворце, он справляет урочную службу в божественных покоях, он возлагает свои руки на владыку богов (Осириса). Воссиявшие на троне Геба ликуют, в Бусирисе поют гимны. Хор из Летополя счастлив появлению Осириса-Уннефера, когда тот в мире шествует на Запад, а все боги сопровождают его.

Смотри, ты впереди ладьи, тебе дарован трон в каюте. Смотри, ведь ты — царь этого (нижнего) неба<sup>44</sup>. К тебе идут те, что нахо-

---

<sup>40</sup> Daressy G. Fouilles de Deir el Bircheh (novembre-décembre 1897) // ASAE. 1. 1900. P. 26, 36 (Kairo 28083–28084).

<sup>41</sup> Там же. С. 40 след. (саркофаги Kairo 28087–28088). К датировке см. выше: с. 254–255.

<sup>42</sup> The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York. Suppl. Febr. 1915.

<sup>43</sup> Coffintexts I, spell 50 (Lacau, TR № 90).

<sup>44</sup> См. выше: с. 228.

дятся на своих тронах (боги), ведь ты — тот, кто ими повелевает. Тебе принадлежат и неисчислимые множества и множества твоих достопочтенных *Кау* в Гераклеополе (как Харсафесу), твоя душа торжествует в Бусирисе. Великая магия обвилась вокруг тебя, а твои амулеты доставлены в божественную залу, твое величие — в Доме двух душ (Мендесе). Все дурное отделено от тебя, а жители жертвенных полей распевают в твою честь торжественные гимны в царстве мертвых».

Ознакомившись с еще большими фрагментами, можно заметить, каким образом в тексты вкраплялись фразы, проникнутые осирическим содержанием, а также понять цель составления этих новых версий. В том же духе выдержан и текст из той же серии, вероятно, функционировавший как жертвенное заклинание в форме гимна умершему как Осирису. В нем сын, исполняющий обязанности жреца заупокойного культа, обращается к отцу со следующими словами<sup>45</sup>: «Приветствую тебя, Осирис NN, словами Исиды, владычицы нагорья, что стоит перед твоим тронem в божественных покоях, называя твое прекрасное имя в ладье в день учета качеств, когда ты пересекаешь Дальнее как тот, кто находится на своем троне (бог), и вселяешь трепет в сердца тех, кто тебя беспокоил. Твое сердце принадлежит тебе, оно не похищено тем, кто живет разбоем<sup>46</sup>. Ты проходишь и очищаешься в зарослях тростника, причем тебя поддерживают своими руками божественные носильщики (Хах). Вечные (звезды) — твои подданные. К тебе идут те, что находятся на своих тронах (боги). Ра приветствует тебя, когда он восходит на восточном горизонте, а жители Ра-сетау распевают в твою честь торжественные гимны в двойных вратах».

Затем следует ритуальная формула: «О Осирис NN, поднимись к жизни, ты не должен умереть! А тот, кто помешает мне в этот день подносить жертвы Осирису NN, значит, тот помешает жертвенной молитве Хатхор! Царское жертвоприношение, которое Геб дает своему сыну Осирису NN, — возьми его себе. Оно очищено царем. Я — твой сын, твой наследник».

---

<sup>45</sup> Coffintexts I, spell 48 (*Lacau*, TR № 88).

<sup>46</sup> Т. е. Сетхом.

Можно рассмотреть и еще один пример текста смешанного типа. В нем шествие в гробницу символически интерпретируется как путешествие в ладье солнца<sup>47</sup>. Начало его выдержано в стиле гимна солнцу: «Все сотрясается на восточном горизонте. А пути возвышенно возглашают: „Этот Осирис NN явился как Ра, он высок как Атум, ведь Хатхор умастила его маслами, и ему дана жизнь на Западе, как Ра, ежедневно“». Затем следуют приветственные слова к Осирису: «Появляются великие на горизонте, свита владыки вселенной ликует, корабельная команда радуется, а сердца жителей горизонта исполнены счастья, когда они видят тебя во всем твоём величии, которым тебя наделил твой отец Гёб, передав в твоё распоряжение твоих врагов, наперекор тебе властвовавших в «прекрасном доме» (в бальзамировочной). Анубис сделал приятным твоё дыхание перед твоим тронem в божественном доме. Он даёт тебе благовония два раза в день, ничего не забывая из них в дни новолуния. Он освобождает тебя от мясников, посланников тайных мест заклания.

И вот ты являешься впереди корабля, ты держишь курс праворуля (на Запад). Никто не завладел твоей душой, никто не вырвал твоё сердце, никто не забрал тебя в большой дом работы, чтобы поместить среди тех, что выполняют повинности для бога»<sup>48</sup>.

Итак, небесное путешествие в солнечной ладье было равнозначно пути в царство мертвых, причем безопасность этого путешествия представляла особый интерес. Для того, чтобы миновать все опасности, был составлен текст под названием «Для отражения Апопа в ладье Ра»<sup>49</sup>. А повествование о поражении и пленении смутяна, столь важное для осирического ритуала, завершается характерным описанием встречи победителя на Западе: «Вот Ра восходит на свою ладью. Он плывет со змеиным Оком, а те, что пребывают на своих тронах на Западе, ликуют: „Приди с миром!“».



<sup>47</sup> Coffintexts I, spell 45 (*Lacau*, TR № 86).

<sup>48</sup> Будут выполнять непосильные повинностные работы на земле и наказаны в преисподней; ср. выше: с. 329.

<sup>49</sup> Coffintexts V, spell 414 (*Lacau*, TR № 35).



Главной целью путешествия было достижение вечером страны на западе. Поэтому описание небесного путешествия, отраженное и в 108 и 109 главах «Книги мертвых», получило заглавие «Изречение для достижения Запада в сопровождении Ра, ежедневно». И все же важнейшим событием солнечного пути в нем является открытие врат горизонта на Востоке, сюжет, унаследованный от Гераклеопольского периода<sup>50</sup>: «О боги, привратники водоема серых гусей, охраняющие те врата, что ведут на небо, откройте мне, чтобы я вдохнул воздух посреди потока по пути следования корабля, ведь я стою у корабельного носа и слежу за парусными канатами божественной ладьи... О Селкит, если бы я мог отразить Апопа, переплывая через Дальнее и не останавливаясь на верхнем течении реки. Я знаю канал... Я проложил его к душам Запада, что живут на горе Баху, насчитывающей в длину 300 и в ширину 130(?) жердей<sup>51</sup>».

В то же время растет и недоверие к «левой» стороне, востоку, несмотря на все уважение к гераклеопольской традиции. Там царят смута и война, в то время как на западе — мир и жизнь. С целью безопасности было придумано изречение, в эпоху Нового Царства вошедшее в «Книгу мертвых»: «Чтобы не отправлять человека в царство мертвых на востоке»<sup>52</sup>. Это вступало в прямое противоречие с тем, чего в «Текстах пирамид» царь как раз пытался добиться от перевозчика. Теперь это изречение связано по смыслу и с изречением «Для доставки парома»<sup>53</sup>. Поскольку к этому тексту из старых источников не смогли подыскать ничего подходящего, то ограничились лишь проклятиями и угрозами: «Если я, когда буду совершать переправу, поверну на осток... то пусть этот фаллос Ра проглотит голову Осириса. А если меня принесет к полям, где боги потрошат своих противников, то пусть рога Хепри ударят и нанесут раны Оку Атума».

<sup>50</sup> *Lacau*, TR № 41. Описание западного нагорья есть в «Книге мертвых» (гл. 108); см.: *Kees H. Lesebuch*. S. 23.

<sup>51</sup> Егип. *ht* = 100 локтей.

<sup>52</sup> Тб. Кар. 93 по тексту саркофага Kairo 28057 (Меир).

<sup>53</sup> Kairo 28075 (Меир).

Осирические представления все сильнее подвергаются аллегорическим истолкованиям, начало чему было положено еще в «Текстах пирамид». Так, страдания Осириса сравниваются с повреждениями, нанесенными небесному Оку, а вечная борьба Ра со своим исконным врагом в облике змея и сил мрака или борьба Хора с Сетхом — с кознями врагов против Осириса, угрожающими ему и после смерти. Они прекрасно характеризуют суеверный страх простого народа перед мраком и ночью. Уже в архаические времена «злоумышленник», демон мрака в облике змея, которого побеждает Ра, сопоставляется с Сетхом<sup>54</sup>. Теперь же, когда осирическое толкование приобрело популярность, эти сюжеты переплетаются все теснее: смерть Осириса от руки убийцы — борьба Ра со змеем — сказание о соперничестве Хора и Сетха — повреждения, наносимые враждебными силами Очам-светилам, солнцу и луне, — ночное отражение врага от Осириса.

Эти взаимосвязи следует иметь в виду, чтобы понять, например, такой текст<sup>55</sup>: «Твоего врага отражают от тебя, того, что приходит ночью, похитителя утренней зари, сумеречной твари». То же касается и текста, в котором Осирис зовет Хора в Бусирис, чтобы тот защитил его, и приводится некое число стражей<sup>56</sup>: «Защищены для меня врата, чтобы тот, кто причиняет мне страдания, не мог проникнуть ко мне, увидев меня, охваченного темнотой и открыв мою слабость, бывшую скрытой для него». С приходом ночи наступала и опасность. Поэтому в мертвецкой стремились уберечься от «того злодея, что вступает, изменив свой облик, к этому богу (Осирису), для того чтобы повергнуть в страх богов в бальзамировочной», прогоняя его из своих владений такими словами: «Убирайся, ты, тот, что во мраке, смотри, ведь бальзамировочная под охраной»<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> См. выше: с. 219, 409.

<sup>55</sup> Coffintexts I, 268 (spell 62; *Lacau*, TR № 22).

<sup>56</sup> Coffintexts IV, spell 312; ср.: Tb. Kap. 78.

<sup>57</sup> Coffintexts I, 239—240 (spell 52). Об угрозе проникновения врага бога (т. е. Сетха) в покойницу см. далее.

Несомненно, что уже в то время был разработан ритуал для урочных вахт у ложа Осириса. Запись этого ритуала сохранилась на стенах храмов Птолемеевского периода. В ходе вахт вызывались сменяющиеся по часам разные боги-защитники, служители ритуала, которые символически поражали врагов со всех сторон. Защитные действия заключались в действе «зажжения лампад» по вечерам (выражаясь по-египетски — в приношении Ока Хора)<sup>58</sup>, которые продолжались до тех пор, пока не состоится захоронение. Затем, уже в пространствах преисподней, покойному должно было светить по ночам солнце.

Тексты из этой серии часто повторяют один и тот же мотив<sup>59</sup>: «Трепетом охвачен восточный горизонт из-за причитаний в мертвецкой<sup>60</sup>. Исида пребывает в великом трауре, а Нефтида проливает слезы по этому богу, владыке богов. Когда его видят в мертвецкой, зло замышляет тот, кто уже (однажды) причинил его ему (Сетх). Он превращается в блоху, чтобы ползать по его чреслам. Смотрите, вы в бальзамировочной, идите сюда, боги, в мертвецкую! Посмотрите на тело бога, которому угрожает опасность со стороны злоумышленников, меняющих свои обличья. Зажгите лампы, о хранители покоя, о боги, живущие во мраке. Защитите своего владыку! Справляйте урочную службу по владыке белой короны, пока не вернется Хор из Гелиополя<sup>61</sup>, которому дарована великая диадема. Проявилась власть Имиута, и хранители покоя радуются, когда старейшие облачаются в шкуры пантеры (как жрецы). „Посохи<sup>62</sup> должны стоять перед мертвецкой, — сказал Анубис, — пожалуй в мире, о явившийся как визирь (Тот)!“. А затем он сказал: „Вы должны сторожить, о те, что со странными лицами, от тех, что следят за мертвецкой и следуют в свите злоумышленника (Сетха), что входят в сокровенное место, чье

<sup>58</sup> См. выше: с. 411, 399.

<sup>59</sup> Coffintexts I, spell 49 (*Lacau*, TR № 89).

<sup>60</sup> Егип. *wrj.t*.

<sup>61</sup> Т. е. пока не взойдет солнце.

<sup>62</sup> Божественные статуи.

дыханье создано(?)\*, и которые хотят забрать ежедневную жертву для великого бога, владыки богов! О те, что сторожат врата для своего владыки, поспешите привести дворцовых дам, ибо великое изнеможение охватило зал при виде этого бога (Осириса), что находится передо мной, которого повергли в ужас в его дворце“, — так сказал Анубис. Но он был неправ в своем мнении, высказанном в середине своей речи, что ему (Осирису) было нанесен ущерб в его дворце тем, кто уже (однажды) нанес ему его (Сетхом). Ведь схвачен злоумышленник, что таился во мраке, а его своре было нанесено поражение. И вот радуется владыка божественных покоев (Анубис), слыша в мертвецкой ликование Исиды, владычицы пустынных нагорий. И тогда Анубис сказал Осирису: „Ты защищен для того, чтобы жить, чтобы увидеть собственное явление. Ущерб понесли те, кто причинил тебе страдания!“». В заключение, после отражения врага, раздается утренний глас, пробуждающий Осириса, ибо ночь миновала, а новый день приносит ему победу и новую жизнь.

Другие тексты того же времени еще яснее, чем это было сказано в «Текстах пирамид», говорят о связи<sup>63</sup> пробуждения усопшего от смертного сна с восходом солнца: «Ты просыпаешься, чтобы жить, смотри, земля осветилась. Нефтида непрестанно приветствует тебя». Обращение к Осирису выдержано в стиле древней песни, посвященной наступлению утра<sup>64</sup>. Сходным образом о том же говорит и другой текст того же времени<sup>65</sup>: «Земля осветилась, проснись, ты, тот, кто спит в утомлении в Недит, сейчас же!». Так осирическая религия доказала важность своего учения, включив его в живую картину солнечной концепции, ведь равным образом и представления о возрождении являлись интерпретациями природных явлений. Древняя примитивная идея о пробуждении умершего ото сна в покое гробницы для принятия жертвы была развита и углублена благодаря солнечному и осирическому учениям.

---

\* «Сперто». — Прим. ред.

<sup>63</sup> См. выше: с. 242.

<sup>64</sup> Coffintexts I, 240 (spell 53).

<sup>65</sup> Coffintexts V, 398 (spell 470; Lacau, TR № 11).

Господствующим мотивом в ней осталось естественное стремление к свету дня, которое теологи пытались реализовать для просветленного путем разработки идей «выхода днем» и сюжета о путешествии солнца по подземному загробному миру.

О ночных урочных вахтах, проводившихся жрецами заупокойного культа, говорит еще один текст<sup>66</sup>: «Баст, дочь Атума, первая дочь владыки вселенной, — она здесь для того, чтобы защитить тебя<sup>67</sup>, пока не осветится земля, пока ты не спустишься в царство мертвых. Око Хора сверкает для тебя. Оно идет с тобой в царство мертвых, чтобы ты насытился сердцами тех, что были в свите твоего брата (Сетха)... Бог спускается в царство мертвых, ибо его сердце радуется тому, что Хор царствует. Он будет тебе „возлюбленным сыном“\*, а возмутитель спокойствия не имеет, видя его. О Сем, жрец-чтец и жрец-балзамировщик, каждый из вас по отдельности должен быть здесь, чтобы прогнать врага. Кормилица душ из Гелиополя идет с жертвоприношениями к владыке вселенной, а Анубис во главе божественных покоев освящает дар жреца-чтеца, пока не осветится земля и не заблестит свет дня, пока бог не покинет мертвецкую» — т. е. пока тело бога находится в гробнице, как мистерии Осириса предписывали на заключительную фазу праздника.

В религиозных текстах того времени иногда можно также встретить теологические спекуляции, цель которых — еще более сблизить образы Ра и Осириса<sup>68</sup>. Так теория соседствовала с единственно естественным пониманием, по-египетски выражавшимся следующими словами<sup>69</sup>: «Ты появляешься как владыка Запада, ибо ты владел и Египтом и сущими на земле». В его честь звучит и другое изречение из той же серии, по содержанию

<sup>66</sup> Coffintexts I, 250-252 (spell 60. *Lacau*, TR № 21).

<sup>67</sup> Око Хора = Туфнут-Уто, отсюда вариант «Дочь Атума, Пожиратель (пламя) без ущерба для себя» (Эль-Катта, гробница Неха).

\* Букв. «сделает тебе», т. е. «выступит в функции, в роли» — *Прим. ред.*

<sup>68</sup> См. выше: с. 242 след., 365 след.

<sup>69</sup> Coffintexts I, 189 (spell 44; *Lacau*, TR № 85).

соотносимое с сезонными гимнами<sup>70</sup>: «Ведь ты же царь, сын наследного князя (Геба). Пока существует твоя душа, твое сердце будет с тобою. Анубис помнит о тебе в Бусирисе, твоя душа торжествует в Абидосе, а твой труп ликует в кургане. Жрец-бальзамировщик ликует везде. Ведь поистине, ты — великолепен, ты здоров в этом своем благородстве<sup>71</sup>, что является передо мной. Сердце Анубиса исполнено счастья от трудов твоих рук, а сердце владыки божественного покоя убавлено, когда он видит этого бога, владыку сущего, повелителя не-сущего».

Выше мы рассмотрели процесс развития формул, отражающих заупокойные представления конца Гераклеопольского периода, и выяснили, что в них преобладала тенденция к возвышению роли Осириса. Поэтому не случайно, что теперь и в Асьюте, в той же серии саркофагов, по данным которых мы исследовали развитие основных текстов, на таком важном месте, как крышка саркофага, присутствует популярная формула с описанием осирического погребения<sup>72</sup>: «К тебе идут те, что пришли к Хору во главе своего дома (и к) Осирису в тот день облачения богов, те, что собрались у погребения Осириса в тот день упокоения на земле. По тебе плачут те, что оплакивали Осириса в тот четвертый день месяца, по тебе стенают те, что стонали по Осирису в тот восьмой день месяца, когда боги не знали своего мяса<sup>73</sup>. Хор очистил тебя, Тот облачил тебя, Дедун сделал себе благовония из того, что было в тебе». В «Текстах саркофагов» из Эль-Берше этот текст иногда носит такой заголовок<sup>74</sup>: «Изречение для оправдания перед Тотом, наследным князем богов<sup>75</sup>, чтобы пелены человека и инвентарь из гробницы не забирали для него в царство мертвых».

<sup>70</sup> Coffintexts I, 197–199 (spell 45. *Lacau*, TR № 86).

<sup>71</sup> Егип. *s<sup>c</sup>h*, т. е. «мумия»; см. выше: с. 91.

<sup>72</sup> Также в Рифе: *Petrie*. Gizeh and Rifeh. Tabl. 13G.

<sup>73</sup> Т. е. они постились в знак траура.

<sup>74</sup> Coffintexts IV, 369 (spell 345. *Lacau*, TR № 29); ср.: *Lacau*, TR № 34 = Рут. 1978b–1982a.

<sup>75</sup> Обычный титул Геба, здесь он приписан Тоту, локальному богу Гермополя, в знак почтения со стороны местного вельможи.

В свете этих свидетельств о растущей роли осирической религии даже древнегелиопольские представления не могли повлиять на расстановку сил. В тех же самых изречениях об осирическом загробном мире, используя фразеологию «Текстов пирамид», можно было и прославлять и жизнь среди звезд на небе<sup>76</sup>: «О Осирис NN, ты приходишь и очищаешься с Ра в водоеме, заросшем тростником, ты облачаешься в чистые одежды... Осириса NN обнимают Орион, Сотис и Утренняя звезда. Они вручают тебя в руки твоей матери Нут, они спасают тебя от натиска мертвых, что ходят вниз головой. Ты не среди них. Ты не идешь на закляние в начале декад среди обвиненных на Западе».

Мы знаем, что в это время уделялось существенное внимание представлениям о страхе, о незавидной доле несчастных усопших, что ходят вниз головой среди звезд в преисподней или вовсе идут на закляние, подобно жертвенным животным. И всего лишь из-за того, что они не были оправданы. Даже изречение, сохранив в виде приписки более ранний целевой заголовок: «Как подняться на Небо, в место, где живет Ра», где покойного приветствуют на небе в стиле «Текстов пирамид»<sup>77</sup>: «Бог идет в мире», в Эль-Берше выступает заключительной частью серии изречений с общим названием: «*Чтобы есть хлеб с жертвенника Ра и получить жертвоприношения в Гелиополе*». А если покойного, подобно царю эпохи пирамид, прославляют такими словами: «Я поднялся на Шу, я взобрался на луч света»<sup>78</sup>, то это лишь для того, чтобы сказать: «Жертвенная провизия для меня — в Гелиополе, трапеца — в Тростниковых полях. Мерзость для меня — экскременты, я не ем их, я не нюхаю их, и моча — я не пью ее». Вот такие тяжеловесные слова для удовлетворения самых скромных потребностей в пище.

Хорошо иллюстрирует действие таких магических установок текст из той же группы. Он направлен против враждебных намерений по отношению к герою и является магическим по характеру.

<sup>76</sup> Coffintexts I, 187–189 (spell 44; *Lacau*, TR № 85).

<sup>77</sup> Coffintexts III, spell 176 (*Lacau*, TR № 6).

<sup>78</sup> Coffintexts III, spell 174 (*Lacau*, TR № 24); ср. выше: с. 111.

Боги загробного мира пытаются склонить покойного к тому, чтобы он отведал нечистой пищи, но ему удается избежать этого благодаря своей прекрасной осведомленности<sup>79</sup>. «„Ешь!“ — говорят они мне. — „Я не ем вас“. — „Отчего же“, — говорят они мне. — „Потому что в моей руке посох, который упирается в небо и землю“». «„Ешь!“ — говорят они мне. — „Я не ем вас“. — „Отчего же“, — говорят они мне. — „Потому что этот сук акации противится тому, чтобы есть эти нечистоты, что вышли из зада Осириса“. — „А что ты хочешь есть в этой стране?, — говорят мне эти боги, — что ты хочешь есть, придя сюда?“ — „Я ем хлеб из белого эммера, я пью пиво из красного эммера“<sup>80</sup>. — „Что за хлеб из белого эммера, что за пиво из красного эммера, которыми ты хочешь питаться?“ — „Это же семь трапез в этой стране, куда я прибыл: четыре трапезы идут наверх, к Ра, а три трапезы идут вниз, к Гебу“». Перед нами, таким образом, опять своеобразный экзамен, которому покойного подвергали и перевозчик, и привратник, и сам судья царства мертвых.

Несмотря на уверенность героя, нам все равно очевидно недоверие, которое он испытывает к преисподней. Им проникнута и дидактическая литература того времени. Но это не могло свернуть религию с избранного пути, тем более, что она была наполнена целым набором проклятий и магических защит.

Предостережения и угрозы по большей части очень древнего происхождения. Их формулировки (например, «Чтобы у человека не похитили его голову»<sup>81</sup>) не позволяют дать высокую оценку духовному уровню литературы на том этапе развития. Магия, применяемая в них, тоже, как правило, очень древняя. Так, два текста из Эль-Берше, близкие по содержанию и называющиеся «Чтобы человек не сгнил в царстве мертвых»<sup>82</sup>, вводят в действие магическое изречение Исиды для Осириса, случаи обыгрывания имени кото-

<sup>79</sup> Coffintexts III, spell 173 (Lacau. TR № 23); ср.: Grapow. Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51–53. S. 100 ff.

<sup>80</sup> См. выше: с. 313.

<sup>81</sup> Lacau, TR № 8.

<sup>82</sup> Lacau, TR № 25–26; ср.: Tb. Kap. 45.



рого с целью магической защиты известны еще из «Текстов пирамид»<sup>83</sup>. К ним примыкает поминальный плач двух женщин, заимствованный из осирического ритуала: «Плачьте, плачьте! Скорбь по этому великому, плачьте как плачут эти две женщины, соединяющие запад с востоком»<sup>84</sup> или «Скорбь по этому великому, зарезанному ножами, конечности которого разрезаны Анубисом, владыкой божественного покоя». Эти тексты, вероятно, произносились в ходе ритуала бальзамирования мумии жрецом заупокойного культа.

Серия изречений следует далее в том же порядке, как она представлена в «Книге мертвых» Нового Царства. Ее ядро образуют тексты, посвященные общим жизненным потребностям. В фиванской гробнице Хорхотепа начала Среднего Царства они озаглавлены: «Чтобы не умереть вторично; чтобы передать человеку его магию»<sup>85</sup>. Иногда, подобно изречению, которое в гробнице Хорхотепа зафиксировано под близкой по смыслу рубрикой «Чтобы у человека не вырвали его сердце», они служат заключительной частью другого цельного текста<sup>86</sup>. В других местностях, например в Менере, Асьюте и Эль-Берше, так же как и в «Книге мертвых» Нового Царства, они награждаются собственным заглавием: «Чтобы человек вспомнил в царстве мертвых свое имя»<sup>87</sup>. Сюда же относятся тексты схожей направленности, как, например, изречение, позволяющее реализовать магическое действие: «Чтобы снабдить человека устами, и он мог бы говорить ими в царстве мертвых»<sup>88</sup>.

Эти тексты интересны тем, что позволяют проследить начальные этапы истории возникновения «Книги мертвых». Однако ряд отличий в их версиях позволяет оценить и настроения той эпохи.

<sup>83</sup> Руг. 1257; ср. Руг. 662b (заклинание против змей).

<sup>84</sup> Т. е. Исида и Нефтида.

<sup>85</sup> Coffintexts V, spell 402 (Хорхотеп, стрк. 353–360) = Totenbuch. Kap. 24.

<sup>86</sup> Coffintexts V, spell 392 (Lacau, TR № 8). Хорхотеп, стрк. 339 след. = Tb. Kap. 25.

<sup>87</sup> Coffintexts V, spell 410, 412.

<sup>88</sup> Coffintexts IV, spell 352 = Tb. Kap. 21.

Текст, в 28 главе «Книги мертвых» получивший заголовок «Чтобы у NN не *вырвали сердце* в царстве мертвых», в Гераклеопольский период был распространен под другим, весьма характерным заголовком<sup>89</sup>: «Изречение для того, чтобы сердце человека не покинуло его»<sup>90</sup>, а в Эль-Берше, при XII династии, с другим названием: «Чтобы сердце человека не *стено*ло в царстве мертвых»<sup>91</sup>.

Сердце действительно могло оставить человека, и это нужно было предотвратить, поскольку в ходе допроса на загробном суде, когда нужно было все отрицать, оно могло выступить нежелательным свидетелем всех грехов и ошибок умершего.

Уже царские «Тексты пирамид» заботятся о том, чтобы сердце, привязанное к земле, не оказывало противодействие царю, когда он восходил на небо<sup>92</sup>: «Мой отец сделал себе свое сердце, после того как у него было вынуто другое, так как оно возмутилось, когда он стал пониматься на небо». Все это представлено таким образом, как если бы сердце у человека на самом деле *вынимали* во время мумификации, заменяя его другим, наделенным магическим действием. Однако существование этого обряда в Старом Царстве пока не засвидетельствовано<sup>93</sup>. Тому же посвящена и знаменитая 30 глава «Книги мертвых». Она записывалась на так называемых *сердечных скарабеях*, заменявших настоящее сердце, «сердце от его матери», чтобы на контрольных весах судьи загробного царства оно могло с большей уверенностью соперничать с истиной (Маат)<sup>94</sup>. Были все еще в силе и примитивные воззрения, отразившиеся в на-

<sup>89</sup> Coffintexts II, spell 112.

<sup>90</sup> Егип. *hms r.f.*

<sup>91</sup> Coffintexts II, 130 (spell 113): *hsr r.f.*

<sup>92</sup> Pyr. 1162a-b; об этом см.: Sethe K. Zur Vorgeschichte der Herzskarabaen // Mélanges Maspero. I. P., 1934. P. 113 pass.

<sup>93</sup> Sethe K. Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern // SPAW. 1934. № 13. S. 236 ff.; см. выше: с. 89.

<sup>94</sup> Древнейший датированный *сердечный скарабей* относится ко времени правления царя Себекемсафа (XIII–XVII династии), ср.: Sethe K. Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern. S. 237. Anm. 87.

чальных фразах 28 главы «Книги мертвых»: О лев, я — ... мерзость для меня — божественная бойня, а это мое сердце не будет вырвано бойцом из Гелиополя». Но несмотря на это, из философской литературы в эту сферу уже проникают и этические размышления, ибо скептически настроенный человек все же сомневался в том, что магические предостережения действительно сработают.

И в поисках вспомогательных средств он вновь прибегал к магии. Даже сохранение памяти о собственном имени в загробном мире, которое обещает глава 25 «Книги мертвых», требовало дополнительной гарантии, поскольку это считалось основным условием для продолжения индивидуального существования. Потому, как можно судить по виньеткам «Книги мертвых» Нового Царства, в гробницу помещались маленькие статуэтки, изображающие покойного, предшественники *ушебти*<sup>95</sup>. От периода между эпохами Среднего и Нового Царств до нас дошло множество таких статуэток ушебти, и даже самые безыскусные из них подписаны именем покойного. Они были друзьями и слугами умершего, а о том, чего ожидал за это их простой разум, рассказывает «Книга мертвых».

Сформировался и комплекс представлений об амулетах. Наряду со списками и изображениями магических вещей на «фризе предметов» об этом свидетельствуют и надписи, в которых всячески расхваливается польза от их применения. Единичные изображения амулетов и надписи к ним встречаются уже на саркофагах Гераклеопольского периода, а при XII династии их популярность растет на глазах. Разъяснение значения изготовленной из карнеола передней части льва (одного из элементов приношения) содержится в одном изречении «Текстов саркофагов». О том, как он выглядел, мы можем судить по изображению на «фризе предметов» превосходного саркофага из Эль-Берше, где изображены также головные уборы, украшения и скипетр. Текст гласит<sup>96</sup>: «Изречение о передней части льва, изготовленной из карнеола

---

<sup>95</sup> Naville. Das ägyptische Tottenbuch. Bd. I. Taf. 36, пап. Ах: жрец освящает статуэтку-ушебти покойного.

<sup>96</sup> Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1906. P. 1. Tab. 34, Il. Im. 92 (красного цвета); Coffintexts II, spell 83.

или из костей коршуна, которую кладут человеку на шею, когда он отправляется в царство мертвых. Амулет в облике души Шу<sup>97</sup> означает то, что человек наполнится небесным воздухом, станет обеспеченным просветленным и царем всех ветров неба<sup>98</sup>. Всякий, кто знает это изречение, не умрет вторично, власть его врагов не возобладает над ним, а магия не удержит его на земле, вечно. Напротив, оно позволит человеку выйти из царства мертвых там, где он пожелает, и стать обеспеченным просветленным у Осириса».

Здесь развернута вся программа заупокойных представлений эпохи, как в негативных, так и в позитивных своих аспектах. Хотя в специальных текстах покойному вновь и вновь гарантировалось выполнение каждого ее пункта по отдельности, египтяне пытались представить совокупность всех магических сил и наделить ею умершего как универсальным средством от всех бед. В этой роли всякие единичные изречения в какой-то мере составляли ей конкуренцию. В связи с этим следует отметить, что некоторые изречения, которые в «Книге мертвых» XVIII династии служили конкретной цели, раскрывая содержание особо важных амулетов (как, например, столпа Дженд или так называемой крови Исиды<sup>99</sup>), в «Текстах саркофагов» XII династии еще не присутствуют. Несмотря на это, судя по тому, что в Гераклеопольский период до уровня амулетов скатились и короны, некоторые предметы из приношений, некогда воспринимавшиеся реалистически, стали считаться просто амулетами.

Наряду с этим усилилось стремление обеспечить силу действия собственной магии. Герой всюду сталкивался с враждебностью. Он обращается с заклятиями к своим главным земным врагам, змее и крокодилу, которые, как разъясняет заголовок к изречению в «Книге мертвых», могут явиться, чтобы отнять у него магические способности<sup>100</sup>: «Назад, сгинь, крокодил! Не хватай меня! Я питаюсь своей магией. Не то я скажу твое имя великому богу...»

<sup>97</sup> Шу в образе льва.

<sup>98</sup> Шу как бог воздуха.

<sup>99</sup> Тб. Кар. 155–156.

<sup>100</sup> Каиро 28083, крышка, стрк. 4–7 = Тб. Кар. 32, по тексту саркофага Каиро 28117, стрк. 590 след.

Те же намерения имел и небесный писец, соперничества с которым умерший опасался. Его письменные принадлежности, поскольку он мог причинить умершему какой-нибудь вред, нужно было уничтожить. Этой цели служило изречение, восходившее к глубокой древности; в «Текстах саркофагов» от него сохранились лишь разрозненные фрагменты, но направленность этого текста пояснялась заголовком: «Чтобы в царстве мертвых у человека не отняли его магию»<sup>101</sup>. Тексты этой группы по большей части очень темны по содержанию.

Даже божественный ритуал пошел на службу «Текстам саркофагов», ведь зная его, герой мог успешно играть роль посвященного жреца, которому открыты все двери. Например, из изречений меирских саркофагов мы узнаем подробности о местном культе богини Хатхор из Кусий<sup>102</sup>: «Я... жрец-чтец и красноречивый писец... Я читаю жертвенную формулу в Горизонте (святилище) Хатхор, я сопровождаю эмблему бога Уха<sup>103</sup> к его культовым местам в день определения праведности. Хатхор протягивает ко мне свои руки. Я — писец, возлюбленный ею, делающий ежедневно то, что она желает».

Изречения универсального предназначения встречаются уже при ХII династии и находят столь большой отклик, что не выходят из моды до Нового Царства, когда они были включены в «Книгу мертвых». Можно назвать два типичных примера такого рода текстов. Оба вошли в «Книгу мертвых» под заголовком «Изречение для выхода днем». В первом герой семь раз молит божество обеспечить ему чистоту<sup>104</sup>. Вот что говорится, например, в начале этого изречения: «О сокол, появившийся из Нуна<sup>105</sup>, владыка Мечизер<sup>106</sup>, храни меня так, как ты хранишь себя самого, освободи

<sup>101</sup> Coffintexts IV, spell 350 (*Lacau*, TR № 7); см. выше: с. 307.

<sup>102</sup> Kairo 28044 и др.

<sup>103</sup> Особый фетиш в виде посоха, почитавшийся в Эль-Кусийя.

<sup>104</sup> *Gautier, Jéquier. Mémoire sur les fouilles de Licht. Tab. 20* (вверху) = Tb. Кар. 71.

<sup>105</sup> Как солнце.

<sup>106</sup> Древняя река, как корова, символизировавшая небесный свод.

меня, развяжи меня». Затем следуют семь изречений (семерка — священное число), образованных по тому же принципу и посвященных универсальным магическим способностям. Это охранительная магия того же рода, что и в уже известных нам семи изречениях Мечиэра<sup>107</sup>. Той же направленности придерживается и отдельно стоящая заключительная речь, обращенная к семи богам изречения: «О эти семь изречений, что держат весы в ту ночь счета священного Ока, что отрубают головы и наказывают (ударами) по шее, что похищают сердца и вырывают сердца, что устраивают резню на Огненном острове<sup>108</sup>. Я знаю вас, я знаю ваши имена. Так же, как вы меня знаете, я знаю вас. Так же, как вы знаете мое имя, я знаю ваши имена, и я обращаюсь к вам, когда вы обращаетесь ко мне. Так передайте же меня жизни, что находится в вашей руке, и силе, что находится в вашем кулаке, передавайте меня жизни всегда. И да прибавится множество лет к годам моей жизни, да прибавится множество месяцев к месяцам моей жизни, да прибавится множество дней к дням моей жизни, да прибавится множество ночей к ночам моей жизни, пока я не выйду и не явлюсь (вновь), чтобы вдохнуть воздух в свои ноздри. Мои глаза, (ведь) они смотрят среди тех жителей Светлой страны в тот день воздаяния за мятеж».

Даже здесь сквозь мифологическую ширму просматриваются мирские желания. Главная цель изречения — достижение долгой жизни на земле, подобно тому как в эпоху Старого Царства на путь к прекрасному Западу хотели вступить лишь по достижении «весьма преклонной старости»<sup>109</sup>. К людям покойный обращается с хорошо аргументированной просьбой, которая отражена в известной молитве того времени: «О живущие на земле, любящие жизнь и ненавидящие смерть, если вам нравится быть на земле, то произнесите для меня (жертвенную формулу)»<sup>110</sup>. Номарх Хапид-

---

<sup>107</sup> См. выше: с. 295.

<sup>108</sup> Т. е. там карали врагов.

<sup>109</sup> Ср. выше: с. 341, к Тб. Кар. 70 (Эль-Берше).

<sup>110</sup> Стела Turin № 21: Piehl K. Inscription de la XII. dynastie: (la stele 21 du musée de Turin) // ÄZ. 19. 1881. P. 18.

жефан из Асьюта пытается убедить посетителей гробницы относиться с уважением к его культу, напоминая, что «он состарился в своем городе, стал почтенным в своем номе»<sup>111</sup>. Если же кому суждено в конце концов умереть, то боги должны посодействовать в том, чтобы судья загробного мира оставил ему шанс жить. Это можно понять так, что буквально все люди попадали на его кровавый суд, где он вершил возмездие над врагами богов. Может быть, на эту идею повлияла пессимистическая убежденность в том, что все люди по природе злы, как о том говорят сказания о восстании людей против владычества бога солнца<sup>112</sup>.

Три характерных идеи заупокойных текстов того времени — важность магической силы, страх человека перед опасностями преисподней и желание вечной жизни — отражены и во втором из двух упомянутых изречений из «Книги мертвых». В эпоху Среднего Царства оно завершало изречение о переноске парома («Книга мертвых», гл. 99)<sup>113</sup>. Это изречение составлено в форме обращения к жителям преисподней.

«Приветствую вас, о владыки *Kau*, свободные от изъянов, сущие в течение всей вечности. Я предстал перед вами, ибо я просветленный по своему облику, я исполнен магией, я действительно просветленный. Освободите меня от карателя этой страны тех, что стоят за правду, и дайте мне мои уста, чтобы я мог говорить. Тогда мои жертвы будут отданы вам. Ведь я вас знаю, знаю ваши имена, я знаю имя великого бога, у чьего носа — ваша пища... Когда он уступает, уступаю и я, когда он доволен, доволен и я. Меня не изгоняли с Мескет<sup>114</sup>, и смутьяны не победили меня. Меня не задержали у ваших врат, и вы не закрыли свои врата передо мною. Ведь мой хлеб — в Пэ, мое пиво — в Депе, моя жертва — в доме божьем, что дарован мне моим отцом Атумом, доходы которого неисчислимы. Количество моей пищи не уменьшится благодаря

<sup>111</sup> Griffith F. Ll. The inscriptions of Siût and Dêr Rofeh. London, 1889. Tabl. 4, lign. 227 = Urk. VII, 54,4.

<sup>112</sup> См. выше: с. 352.

<sup>113</sup> Kairo 28091 (Эль-Берше) = Tb. Кар. 72.

<sup>114</sup> Небесная высь.

моему возлюбленному сыну. Он поставляет для меня заупокойные жертвы, благовоения, масла и много других добрых вещей, которыми питается бог. Позвольте мне быть правым во всех проявлениях, каких бы я только не пожелал, чтобы я путешествовал вверх и вниз по течению к Тростниковым полям, и посетил Жертвенные поля. Я — пара львов<sup>115</sup>».

Концовка молитвы, в полном соответствии с лиштскими принципами заупокойных представлений, о которых говорилось выше, показывает, какие большие надежды возлагались на приобретение свободы передвижения. Это естественным образом связывается с идеей «выхода днем». Так формируются представления, получившие большое распространение при XVIII династии. Они базируются на идее посмертного существования *Ба* на земле.

В отличие от универсальных изречений, направленных на приобретение свободы передвижения, специфические изречения о превращениях в животных в «Текстах саркофагов» XII династии постепенно теряют свое значение. На саркофагах предшествующей эпохи (экземпляры из раскопок Квибелла и из фиванской гробницы «Амаму») они еще представлены как некий свод изречений. В эпоху же Нового Царства они появляются вновь, и весь корпус этих текстов включается в «Книгу мертвых»<sup>116</sup>. Некоторые из них были в ходу и при XII династии, в Лиште и Бени-Хасане, но не снабжались заголовками, указывающими на их характер изречений для превращений<sup>117</sup>. Это произошло случайно, возможно, из-за различий в местной традиции. Довольно скудные остатки таких изречений для превращений в животных, например для «превращения в цаплю»<sup>118</sup>, в сокола<sup>119</sup> или в гуся, обнаружены в «Текстах саркофагов» из Саккары, Эль-Берше и Бени-Хасана.

---

<sup>115</sup> Шу и Тefнyт, дети Атyмa.

<sup>116</sup> Тб. Кар. 76-88.

<sup>117</sup> Например, в гл. 85 и 86 в Лиште, первое, согласно Лако (*Lacau P. Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang // ASAE. 5. 1904. P. 247*) также и в Бени-Хасане.

<sup>118</sup> Егип. *nwr*; см. выше: с. 294.

<sup>119</sup> Coffintexts IV, spell 302 (Эль-Берше); ср.: Тб. Кар. 77.



Изречение для «превращения в Тота»<sup>120</sup>, которое в них присутствует, обязано этим прежде всего честолюбию местных князей. Такова была прихоть гермопольских номархов, считавших себя «сыновьями Тота».

Более серьезно обстояло дело с оценкой духовного содержания тех выгод, которые объект культа и его заместитель, жрец, ожидали от ритуала «выхода днем» и важность которого все возрастала. Кроме известной 17 главы «Книги мертвых», в эпоху Среднего Царства известной нами только с таким заголовком, тот же характер носят и многие другие изречения, чья популярность впоследствии способствовала их включению в «Книгу мертвых». Представление о «выходе днем» становится чем-то вроде квинтэссенции загробных желаний и непосредственно примыкает к актуальной формулировке принципов владычества, распространяющегося на обе половины сущего. В заупокойных молитвах выражается общее пожелание: «Чтобы быть просветленным на небе, могущественным на земле и выходить днем»<sup>121</sup>. Содержание таких изречений становится понятным, если учесть, что своими корнями эти представления уходят в Гераклеопольский период и связаны с мотивом восхода солнца, когда умершему открывают врата и он требует дать ему дорогу. Это напоминает и сюжет 8 главы «Книги мертвых», в которой герой ссылается на приход Тота как лекаря, способного исцелить поврежденное и удаленное Око Хора.

От идеи, согласно которой небо было самым желанным местом для умершего, отпочковалось еще два актуальных соображения. Первое заключалось в том, что страна возвращения — это Запад, а это подразумевало, что после «выхода днем» можно *вернуться назад*, не столкнувшись с запертой дверью. Эта идея отражена в одном тексте<sup>122</sup>, который в «Книге мертвых» был разбит на несколько разделов, хотя, например, еще в папирусе Ну он

<sup>120</sup> Coffintexts IV, spell 277.

<sup>121</sup> См., напр.: Moret A. Monuments égyptiens du Musée Calvet à Avignon // RT. 32. 1910. P. 137 (Авиньонская стела).

<sup>122</sup> Coffintexts IV, spell 340.

был, наоборот, объединен в качестве «другого изречения» с предшествующим текстом, посвященным доставке парома, и они носят один заголовок: «Изречение для вступления после выхода»<sup>123</sup>. Оно начиналось словами: «Я вошел как сокол, я вышел как Феникс. О утренняя звезда, дай мне дорогу, чтобы я в мире проник на прекрасный Запад». Впрочем, уже в эпоху Среднего Царства приписка к изречению истолковывала этот текст в другом смысле: «Если человек произнесет это изречение, то он найдет, как проникнуть на Запад после выхода. Если же он не знает этого изречения как тот, кто понял, как следует выходить днем, тот по возвращении не обнаружит входа». Но для реализации возвращения человека в родные места на земле находились средства и более сильные, чем теологические уловки. Умерший и сам иногда обращался за помощью к маленьким статуэткам, ставшими прообразами ушебти. Как правило, они представляли собой подобия антропоморфных саркофагов или мумий, на которых записывались поминальные молитвы. Вот, например, текст из Хавары<sup>124</sup>: «Царская жертва, Осирис, владыка Ра-сетау, да позволит он, чтобы NN вышел из Дата (преисподней), чтобы он узрел Ра, когда он восходит на горизонте». И это — молитва с царского пирамидиона из Дахшура!

Еще красноречивее изречение, содержащее мольбу к богу луны<sup>125</sup>: «О тот, кто восходит как луна, если бы я мог подняться на небо среди твоей свиты, если бы те, что пребывают в лучах, могли разрешить мне выйти в этот день, чтобы я достиг этого моего врага!» Впоследствии этот текст вошел в «Книгу мертвых» под заголовком: «Чтобы выйти днем и жить после смерти»<sup>126</sup>.

Таким образом египтяне пытались с помощью догмы покончить со скептическим настроением, появившимся еще в Гераклеопольский период. Но еретическое суждение, которое автор «Разговора ра-

---

<sup>123</sup> Тб. Кар. 121 (=13) и 122 (=58).

<sup>124</sup> Petrie W. M. Fl. Labyrinth, Gerzeh and Mazguneh. London, 1912. Tabl. 30.

<sup>125</sup> Coffintexts II, spell 152.

<sup>126</sup> Тб. Кар. 2.

зочарованного со своей душой» вкладывает в уста души как носительницы мирских сомнений, сохранилось в народе: «*Никогда тебе не вернуться назад, чтобы увидеть солнце*». Во время поминальной трапезы арфист исполнял песнь, текст корой был запечатлен даже в гробнице одного из фиванских царей времен Среднего Царства по имени Антеф<sup>127</sup>: «Благо этому доброму князю, выпала ему хорошая судьба. Тела все идут и идут со времен пращуров. Боги, бывшие прежде<sup>128</sup>, покоятся в своих пирамидах, так же как и знать и просветленные, погребенные в своих пирамидах. Те, что строили себе обители, — их гробниц больше нет. Что им сделали?»

Я слышал речения Имхотепа и Джедефхора, которые люди повторяют повсюду, — и где же их гробницы?

Их стены разрушены, их гробницы больше не существуют, как если бы их никогда не было. Никто не возвращается оттуда, чтобы рассказать, как им там живется, чтобы рассказать, в чем они нуждаются, чтобы успокоить наше сердце, пока мы сами не отправимся туда, куда ушли они.

Веселись, чтобы сердце твое забыло, что и тебя когда-нибудь просветлят! Следуй своим желаниям, пока живешь, лей мирру на свою голову, облачайся в тонкие одежды и умащайся истинными чудесами божественных даров. Увеличивай то благое, что имеешь, и не изнуряй свое сердце. Следуй своим желаниям и предавайся удовольствиям, «...» не мучь свое сердце, пока не настанет и для тебя день скорби. Ведь тот, чье сердце упокоилось<sup>129</sup>, не слышит их воплей, и плач еще никого не возвращал из преисподней!».

«Следуй своим желаниям!» — вот чем спасался человек, стоя на пороге смерти. Лиштские поминальные молитвы без обиняков признаются в том, какие низменные желания стояли за ними и почему именно египтяне так хотели вернуться обратно, к местам жизни<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> Erman A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923. S. 177.

<sup>128</sup> Т. е. цари.

<sup>129</sup> Осирис.

<sup>130</sup> См. выше: с. 414.

Еще сильнее, чем тоска по мирским радостям, египтянином владела та идея, что душа покойного наделена особой властью и способна отомстить за причиненную человеку несправедливость после его смерти. Ведь и царское поучение призывало воздерживаться от исполнения скоропалительных смертных приговоров, «если только это не мятежник, чьи планы раскрыты». В этом случае жестокая казнь была оправдана, поскольку «бог знает предателей, и он предает их на лютую казнь»<sup>131</sup>. Но человек и его помощник, жрец заупокойного культа, больше рассчитывали на другое средство, которым они были обязаны теологии, отождествлявшей всякого умершего с небесным владыкой, и сделали сами себя инструментами для возмездия. Ведь зачем еще было нужно снабжать умершего, подобно царю, всяческим оружием и скипетрами, помещая их в гробницу или даже в саркофаг, если потом, когда он становился карающим судьей-богоцарем, они им не использовались для наказания «его врага»? Эта вера не исчезла с течением времени. Напротив, действие царских инсигний усиливалось еще и благодаря их магическим свойствам, особенно, волшебного оружия просветленного, бумеранга, украшенного разными фантастическими фигурами богов-хранителей, чьи острые ножи и внушавшая ужас свирепость были залогом безопасности усопшего. Даже царственные принцессы, погребенные в Дахшуре, наряду с диадемами и украшениями, зеркалами и туалетными принадлежностями, получили целый набор скипетров, жезлов, вееров и топоров, а также всевозможное оружие — стрелы, кинжалы и т. п.

Заслуживает внимания текст саркофага из Эль-Берше<sup>132</sup>. Он начинается словами «Ты превосходишь в доме Сотис», а заканчивается уже известным нам из «Текстов пирамид» обращением к Осирису с просьбой о ниспровержении врага. Последующее пояснение: «Изречение о фигурке врага, изготовленной из воска, подписанной именем этого врага на его груди... и зарытой в землю у трона Осириса» сильно напоминает действие по симпатической

<sup>131</sup> Поучение для Мерикура, пап. Санкт-Петербург 1116А, стрк. 50.

<sup>132</sup> Coffintexts I, spell 37.

магии, которую человек применял в отношении своего личного врага.

Согласно догме, триумф покойного-Осириса, его «оправдание» и появление перед судьей загробного царства был такой же реальностью, как и триумф бога, который можно сравнить с победой бога солнца над его врагами. В этом духе выдержаны и словословия умершему<sup>133</sup>: «Тебе открыты створки врат небесных, для твоей красоты, ты выходишь, ты видишь Хатхор<sup>134</sup>. Твоя вина пропала, твое прегрешение стерто держателем весов в день счета поступков».

А жрец, исполнявший роль Упуаута, говорил<sup>135</sup>: «Этот Осирис NN появился как Ра, он высок как Атум. Хатхор умастила его маслами, даруя ему жизнь на Западе, как Ра ежедневно. О Осирис NN, нет бога, порицающего тебя, нет богини, порицающей тебя за что-либо в день счета поступков пред великим, владыкой Запада... Ведь я — твой Открывающий пути (Упуаут), поражающий для тебя твоего врага, зарубивший для тебя его напарницу, что выступили против тебя, против твоих яств, против твоего величия, против этой божественной жертвы, за которые я протянул руку тебе навстречу, в тот день, когда упокоились твое Ка и твоя душа. Я — Упуаут, наследник двух братьев, сын Осириса. О NN, ты оправдан в своей защите, а просветления Исида — твои силы».

Исида в роли Сотис служит также связующим персонажем между осирическим оправданием — победой в тяжбе с врагом и защитой умершего, которого она включала в шествие звездных богов, возвращавшихся с победой несмотря на все козни злых сил<sup>136</sup>: «Как велик второй день месяца для высоты неба и день новолуния, когда от тебя был отведен палец<sup>137</sup>. Твоя расслабленность исчезла, когда ты распустил оперенье в Стране света (на

<sup>133</sup> Coffintexts I, spell 44 (*Lacau*, TR № 85).

<sup>134</sup> Как богиню Неба.

<sup>135</sup> Coffintexts I, spell 45 (*Lacau*, TR № 86).

<sup>136</sup> Coffintexts I, spell 6.

<sup>137</sup> Палец Сетха, повредивший небесное Око Хора.

горизонте)<sup>138</sup>, в месте, где тебя знают. Тебя кормит молоком твоя мать Сотис, как твоя кормилица в Стране света. Исида старается для тебя, она открывает для тебя прекрасные пути для победы в тяжбе с твоими врагами и твоими вражиями и т. д., с теми, что начали против тебя тяжбу (в царстве мертвых) в этот прекрасный день (в день смерти!)».

В этом теологическом ключе выдержаны также тексты некоторых stel, посвященных подготовке к вступлению в загробный мир. Они содержат древний перечень условий для этого: быть правым, содержать уста и руки в чистоте, как, например, в ритуале плавания в ладье Хатхор<sup>139</sup>. Магическим искусством богов-хранителей, просветлявших мумию: бальзамировщика Анубиса, Тота и Исиды — ему даруется защита от всех противодействующих злых сил. Затем он говорит богам<sup>140</sup>: «Я очищен на этом великом берегу, я избавлен от скверны, моя греховность смыта, а скверна, что была в моей плоти, предан земле. *О привратники, освободите для меня путь, ведь я — такой же, как и вы!*».

В продолжение начатому процессу, с конца эпохи Старого Царства Осирис, подобно Птаху Мемфисскому, все чаще выступает в роли Ра как владыки Справедливости (Маат). Тексты, посвященные этому, зачастую представляют собой интерполяции древних текстов. Так, в одной из редакций поздней 85 главы «Книги мертвых» из Бени-Хасана мы читаем<sup>141</sup>: «Мерзость для меня — грех, я не принимаю его. Я — *Осирис*, создавший Правду, я питаюсь ею». Происхождение этого текста можно установить по содержанию предшествующей фразы: «Я — вечность, я — Ра, вышедший из Нуна... я создал Ху», даже невзирая на то, что в его редакции из Лишта содержится другой вариант: «Я тот, кто создал Правду». Интересно, что в эпоху Нового Царства этот текст еще более приземлен, и приобретает такое содержание:

~~~~~  
¹³⁸ Новолуние.

¹³⁹ *Lacau*, TR № 32 (Эль-Берше).

¹⁴⁰ Coffintexts IV, 49 (spell 296) = Tb. Кар. 86 (Лишт, XII династия).

¹⁴¹ Coffintexts IV, 62 (spell 307).

«Мерзость для меня — грех, я не принимаю его. Я не думал о нем поистине (в Правде), но я питаюсь ею (Правдой)».

Из этических соображений здесь выбран другой путь — путь борьбы со стремлением обезопасить себя верой в то, что от всех прегрешений и всех проявлений несправедливости в жизни можно избавиться благодаря исполнению ритуалов. Этот путь требовал истинной добродетели при жизни на земле. Дидактическая литература времен Среднего Царства стремится вселить глубокое чувство ответственности за свои деяния перед всеведущим карающим богом¹⁴²:

«Судьи, вершащие суд над обездоленным, — ты знаешь, что они не бывают снисходительны в тот день, когда судят бедняка, в час, когда проводят дознание. Тяжко, когда обвинитель — мудрец!..¹⁴³ Не уповай на давность лет, они видят время жизни, как один час. Лишь человек остается после смерти¹⁴⁴, а его деяния сопутствуют ему. Вечность же хранит то, что человек там пребывает... А тот, кто идет к ним незапятнанным, он будет там как бог, свободно шагая подобно владыкам вечности».

Нужно учитывать, что это — заповедь царю, который мог вести себя с богами на равных. При этом говорится, что мирское благочестие полезно для души: «Человек должен делать то, что идет на пользу его душе, когда он выполняет месячные жреческие службы, надевает белые сандалии, посещает храм, открывает тайное, входит в святыни и ест хлеб в храме», и далее: «Да будут процветать твои памятники, пока у тебя есть сила: единственный день может дать вечность, а единственный час приносит благо на будущее. Бог знает того, кто делает что-то в его честь».

Подобные слова могли высказывать и древние мудрецы, но теперь они стали воплощать в себе новую правду жизни того времени. Их взяли на вооружение, чтобы положить конец упадку духовности и национальной культуры, противопоставляя их

¹⁴² Поучение для царя Мерикара, пап. Санкт-Петербург 1116А, стрк. 53 след.; *Erman A. Die Literatur der Ägypter*. S. 112.

¹⁴³ Тот как всеведущий бог.

¹⁴⁴ Т. е. все люди после смерти равны.

потерявшим свою актуальность ценностям. Своими корнями новое сознание уходит в Гераклеопольскую эпоху, но свои первые плоды оно приносит лишь с возрождением государственности. Привлекательным нравоучениям о принципах идеального образа жизни и практической пользе от следования им, которыми мудрец Птаххотеп завершает свою книгу, ныне противопоставляется картина загробного мира, в котором человеку по справедливости воздается за его поступки. Новые этические нормы расстались с теологией осирического учения, чисто догматически не признававшей никаких различий между просветленными. Новая идея заключалась в том, что доказательства безгрешности, которые умерший предъявлял судье царства мертвых, должны быть *правдой*. Так, текст на одной стеле эпохи Нового Царства как раз содержит рекомендации говорить правду¹⁴⁵: «Для того, кто ее говорил (на земле), это — надежный помощник в тот день, когда он придет на суд, где судят смутьяна, разбирают поступки, карают грешника и убивают его душу». Разумеется, чем дальше мы проникаем в сферу народных представлений, в том числе и образованных слоев, тем становится очевиднее, что все еще сохраняли свою актуальность печальные истины, отраженные в поучении царя Аменемхета: о воздаянии злом за добро и о том, что даже от лучшего друга можно ждать предательства. Особенно волнующий рассказ о косности и фальши, царящих в этом мире, приведен во второй речи «разочарованного».

И умерший довольствовался той помощью, которую ему оказывали живущие, будь то его родственники из заупокойного имения, будь то жречество храма, в котором он установил статую или стелу, или даже прохожие, которым он адресовал надпись в гробнице. Им не надо было заверений в том, что он занимал высокое положение, даже тем, на которых лежали обязательства по исполнению заупокойного культа, достаточно было посулить богатое вознаграждение за службу. В своих обращениях к ним он нисходит до смиренной просьбы: «Дыхание уст — ведь в этом нет ничего затруднительного». К тому же это сулит выгоду и им самим:

¹⁴⁵ Стела Turin № 156.

«это полезно и для того, кто это делает, и для того, кто это уже сделал». Безвозмездно этим никто бы не занимался — египтяне слишком хорошо знали самих себя. Необходимо было и избавить людей от подозрений в том, что им могут причинить вред или урезать в правах при исполнении обязанностей, заключенных в просьбе. Покойный, как и во времена Старого Царства, не забывает и напомнить о своей божественной природе: «Я — опекаю того, кто ему послушен, я воздающий добром тому, кто это делает»¹⁴⁶. Возможно, в народе это находило столь же большой отклик, как и другие пожелания житейского порядка¹⁴⁷: «Да исполнятся для вас все желания, <...> чтобы вы остались в своих домах, чтобы вы передали свои должности своим детям, вернулись домой в мире и рассказали женам о своих подвигах».

Некий сановник, современник Аменемхета III, служивший при дворе этого фараона, использует свои знания дворцовой погребальной обрядности для обоснования дерзких посягновений¹⁴⁸: «Вы станете одними из вечных (звезд), звездами среди сверкающих звезд». Перед нами прекрасный образец велеречивого красноречия. Другой придворный, Антеф, современник Сенусерта I, стилистически изящно запечатлел на своей стеле в Абидосе такую просьбу: «Да скажут сановники (двора), те, что придут сюда, да дадут они мне просветление, чтобы я жил дыханием уст, что хранят люди, если они позволят жить моему имени... Душа будет довольна, если они сохраняют память о ней. Что до того, кто будет заботиться обо мне все это время, тому я воздам тем же, чем он мне помог; солдат, более доблестный, чем был я сам, тот, кто достиг предела совершенства, тот, кто осведомлен обо всем»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Spiegelberg W. Eine Formel der Grabsteine // ÄZ. 45. 1908—1909. S. 67; о *s'ḥ* см. выше: с. 91.

¹⁴⁷ Steindorff C. Ein Grabstein des Mittleren Reichs im Museum von Stuttgart // ÄZ. 39. 1901. S. 118.

¹⁴⁸ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. London, 1912. 2 (№ 101).

¹⁴⁹ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. II. 24 (№ 562).

Истоки идеи покаяния в грехах, имевшей целью подчеркнуть собственную исключительность, восходят еще к эпохе пирамид. Она остается актуальной и после. Грехами считались, прежде всего, такие действия, из-за которых покойный мог навлечь на себя впоследствии правовые претензии со стороны оскорбленного им человека¹⁵⁰. Этого старались избежать, заверяя всех в том, что свои обязанности покойный исполнял только ради общего блага. Это касалось, в первую очередь, царя и всех сановников из его окружения. Просьба о жертвоприношениях формулировалась в старом стиле¹⁵¹: «Я не делал того, что принесло бы ущерб человеку, ибо это ненавистно царю, я творил справедливость, ибо это угодно царю». И все же, несмотря на это, столь часто повторяющуюся формулу: «Я никогда не делал того, что было бы ненавистно другому»¹⁵² не стоит расценивать просто как излишнюю гиперболу, родившуюся из страха перед наказанием в загробном мире. Напротив, она выражала стремление достичь идеального образа, предписанного этикой поучений¹⁵³. Отсюда и торжественные заверения покойного в том, что он неукоснительно следовал принципам уважения к людям: кормил голодных, поил жаждущих и перевозил тех, у кого не было корабля (для погребения). Все эти формулировки напрямую восходят к эпохе Старого Царства. Новые идеи, получившие распространение с Гераклеопольской эпохи благодаря произведениям философско-дидактической литературы, напротив, в заупокойных формулах встречаются редко. Сановники, устанавливавшие свои памятники в святых местах, предпочитали хвастаться тем, какие милости они снискали со стороны своего господина и царя. Даже когда начальник жрецов-пророков хотел поведать о том, как замечательно он исполнял свои должностные обязанности и как были милостивы к нему боги, он пользовался фразеологией, выдержанной в стиле придворного красноре-

¹⁵⁰ См. выше: с. 160 след.

¹⁵¹ British Museum. *Egyptian Stelæ*. Vol. II. 24 (№ 562).

¹⁵² Kairo 20500; *Griffith F. Ll. The inscriptions of Siût and Dêr Rofeh*. Tabl. 18 (Рифэ, гробница 7).

¹⁵³ См. выше: с. 158, 351.

чия, например: «тот, кто приходит к богу с тем, что он любит, кто почитает его так, чтобы это было угодно его сердцу»¹⁵⁴. Когда же он говорит о себе, то не находит ничего лучше, чем привести формулу: «Я — тот, кто любит благое и ненавидит дурное, тот, при котором не случилось такого, чтобы кто-нибудь ложился спать в страхе перед ним»¹⁵⁵, так как нет ничего плохого, что бы вышло из моих уст, ничего злого, что бы сотворили мои руки. Я — тот, кто сделал свой нрав таким, что люди каждодневно любят его».

Ранее столь яркие картины жизни в загробном царстве все более блекнут. Некоторые составлены в такой мозаичной манере, как будто они позаимствованы из разных слоев заупокойных представлений. Остается актуальным и прообраз небесной жизни эпохи пирамид, слегка подретушированный благодаря добавлению выражений в осирическом духе. Один из самых замечательных текстов такого рода следует привести полностью¹⁵⁶:

«Приветствую тебя, отец мой Осирис! Взгляни на меня, я иду, я — Хор, кто открывает твои уста с Птахом¹⁵⁷, кто просветляет тебя с Тотом, кто вкладывает твоё сердце в твоё тело, чтобы ты им вспомнил о том, что ты позабыл. Я — тот, кто подносит тебе хлеб для трапезы в большей мере, чем ты получал на земле, кто тебе дал обе твои ноги, чтобы ты мог ходить, ибо твои подошвы готовятся в путь, кто сделал так, чтобы ты смог отправиться в путь с южным ветром и пуститься в дорогу с северным ветром. Твой шаг быстрее, чем взгляд лица, спешу, более быстрый, чем мгновение.

Да позволят тебе совершить превращение вместе с птицей Джуйт, да позволят тебе переправиться через водоем Птер и пересечь озеро, перейти обутом через океан, так, как ты это делал на земле. Тебя прославляют реки вместе с цапляй (Фениксом), не препятствуя тебе достигнуть берега. Да позволят тебе отталкиваться шестом длиной в 40 локтей, сделанным из библосского

¹⁵⁴ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. I. London, 1911. 47 (№ 159); vgl.: Vol. II. 9 (№ 574).

¹⁵⁵ См. выше: с. 165.

¹⁵⁶ Coffintexts I, spell 62 (*Lacau*, TR № 22. Эль-Берше).

¹⁵⁷ См. выше: с. 56.

кедра, когда ты стоишь с ладье Ра. Ты пересек озеро птицы Рехит, тебе дарован триумф в день суда в божественном совете владыки воздаяния¹⁵⁸, тебя проводят, чтобы ты возделал землю, от тебя отражают врага, что приходит ночью, похитителя утренней зари, появляющегося в сумерках¹⁵⁹.

Ты обходишь чужие земли вместе с Ра, он позволяет тебе созерцать места блаженства. Ты посещаешь вадии, наполненные водой, чтобы ты освежился. Ты рвешь папирус и болотные цветы, лотос и бутоны лотоса. Речные гуси идут к тебе тысячами, ибо они пригодятся тебе в пути. Ты бьешь их своим копьем. Их тысячи, они падают со свистом ветра на серых, зеленогрудых и белых гусей, и на селезней-шилохвостей. Тебе приносят молодую газель и белых короткорогих быков. Тебе приносят откормленных горных козлов и овец. Для тебя связали лестницу на уебо, и Нут протягивает тебе свои руки. Ты путешествуешь по извилистому озеру и ставишь парус на корме корабля. Тебя везут две команды вечных и неустанных звезд, они перевозят тебя, они влекут тебя к берегу своими железными тросами».

Эти слова звучат как эхо прошедших эпох. Можно заметить, что эта охота описывается как «благородная охота», вести которую изначально было царской привилегией. Но еще долгое время она оставалась любимым досугом знатных египтян.

Если говорить о чем-то более ясном по содержанию, то это уже известные нам просьбы соединиться с семьей в загробном мире, или «не заниматься никакой работой», которые тесно связаны с заботами о сохранении своего владения на земле. Умерший, ведший тихую жизнь в своем доме, беспокоился и о том, чтобы в царстве мертвых был воздух для дыхания. Этому посвящено одно довольно скучное изречение¹⁶⁰: «Открытие моего носа состоится в Бусирисе, мои жертвоприношения — в Гелиополе. Это мой дом, который построила Сешат, а Хнум установил его на своем фундаменте. Если с небес приходит северный ветер, я сижу у его южной

¹⁵⁸ Осириса.

¹⁵⁹ См. выше: с. 422 след.

¹⁶⁰ Coffintexts V, spell 355 = Tb. Kap. 57 (пап. Nu). Часть II.

стены, если с небес приходит южный ветер, я сижу у его северной стены, если с небес приходит западный ветер, я сижу у его восточной стены, если с небес приходит восточный ветер, я сижу у его западной стены. Я раздуваю свои ноздри, чтобы воздух нашел доступ туда, где я хочу поселиться».

О загробном рае Тростниковых или Жертвенных полей¹⁶¹ герой упоминает лишь для того, чтобы подчеркнуть, что там нет никаких (нечистых) рыб и змей, что он сам хотел бы там жить, есть и пить как просветленный, что слуги Хора должны убирать для него пшеницу и эммер. Он хотел также сохранить свою половую активность и чтобы его слова там, где «нет клеветы и дурных поступков», имели вес, то есть не желал становиться подневольным человеком.

На всякий случай он зарекался и от попадания в «великий зал суда в Тростниковых полях»: «Пусть он продолжит свой род... пусть он играет в настольную игру с теми людьми на земле, пусть его голос услышат, хотя и не увидят его самого. Пусть он вернется в свой дом, чтобы заботиться о своих отпрысках на целую вечность»¹⁶². Во всем этом видна тяга к прелестям мирской жизни.

¹⁶¹ Coffintexts V, spell 464-468 = введение к Тб. Кар. 110 (Эль-Берше).

¹⁶² Coffintexts V, 209-210 (spell 405 = заключение к Тб. Кар. 99, Меир); ср. выше: с. 413—414 (Лишт).

ХІІІ. ПУТЕВОДИТЕЛИ ПО ЗАГРОБНОМУ МИРУ

Египтяне часто и сами понимали ущербность своего учения о загробном мире из-за его негативности и рыхлости. Но иногда возникала потребность в элементарной систематизации этих представлений, чтобы как-то скрасить умершему безотрадный путь в преисподнюю. Это отразилось в сочинениях, за которыми в науке закрепились названия «Книга двух путей» и «Книга врат», хотя термин «книга» применим к ним так же, как к «Текстам пирамид» или «Книге мертвых». В то время как, для обобщения знаний о географии Тростниковых полей была составлена карта этой страны, позднее оказавшаяся среди виньеток главы 110 «Книги мертвых»¹, в «Книге двух путей» были разработаны свои версии планов с дорогами преисподней, куда были включены и ее обитатели, ее врата и селения. Им были предпосланы и рекомендации по их преодолению. Это дало большой импульс к разработке локальных описаний преисподней, которые, впрочем, так никогда и не вышли за пределы уже сложившейся традиции.

Изречения, поясняющие содержание карт, были в них, в какой-то мере, чужеродным телом. Часто они не имели непосредственного отношения к сложившейся картине, хотя причина, по которой

¹ Ср.: *Lacau P. Sarcophages anterieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1906. V. 1. Tab. 28* (Эль-Берше, XII династия) и *Coffintexts V, 359–362.*

они занимали положенное им место, в целом понятна. «Книга двух путей» не является самостоятельным сочинением, состав включенных в нее виньеток и серий текстов не одинаков, различна и подборка текстов. Известные ныне экземпляры «Книги» в ее полной версии запечатлены на саркофагах из некрополя в Эль-Берше (в Среднем Египте, в восточной части Гермопольского нома). Все они относятся примерно к одному временному промежутку, рубежу XI—XII династий. Тексты наносились на днище внутри саркофага, сюда же, видимо, помещали и рекомендации. Впрочем, версия «Книги» на днище саркофага из Египетского музея в Берлине² содержит разделы, отсутствующие в других экземплярах свода «Книги двух путей», причем примерно две трети текста в полной версии двух самых пространных списков, сохранившихся на саркофагах из Каирского музея³, на нем, наоборот, не зафиксированы. Из последних один саркофаг происходит из гробницы дворцового типа XII династии, принадлежавшей генералу Сепи. Особую ценность имеют тщательно выполненные на нем виньетки (ил. 7), которые на двух других, меньших по размерам, представлены не столь полно⁴, а иногда и вовсе выполнены в схематичной манере⁵.

«Книга двух путей» — настоящий продукт своего времени, ее возникновение относится примерно к концу Гераклеопольского периода (XI династии)⁶. Она возникла в Гермополе, городе бога Тота, на что указывает и то, что все известные списки ее происходят из Эль-Берше, и то, что в ней явное предпочтение отдается изречениям Тота (прежде всего, на каирских саркофагах). Если

² Schack-Schackenburg H. Das Buch v. d. zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch): Texte aus d. Pyramidenzeit nach einem im Berliner Museum bewahrten Sargboden des Mittleren Reiches. Lpz., 1903.

³ Kairo 28083 (Сепи) и Kairo 28085.

⁴ Kairo 28085; план: Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. Tab. 56.

⁵ Kairo 28089. План: Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. Tabl. 57; и тексты на днище Берлинского саркофага.

⁶ О датировке данных саркофагов см. выше: с. 255 след.

учесть, что в составлении «Книги двух путей» участвовали и гермопольские ученые, нельзя в очередной раз не отметить, что в выборе материала они сильно зависели от древних источников из мемфисской резиденции и ее духовного пастыря, Гелиополя. Буквально все редакции постоянно ставят в центр повествования местный некрополь *Ра-сетау*. Как нам известно по текстам из Асьюта и других важных центров Гераклеопольского периода, такой подход вообще был характерен для провинции.

В «Книге двух путей» предпринята попытка собрать все, что было известно о затворах преисподней и их ужасных привратниках, которых умерший должен был по мере возможностей сторониться, об опасностях извилистого озера, на котором ему угрожал огонь и чудовище. Все это, как мы уже знаем из «Текстов пирамид», в частности, из описания восхода солнца на небе из врат горизонта или скитания среди звезд на небе, было тесно взаимосвязано. И все же эти сюжеты отходят на второй план, поскольку главное содержание «Книги» составляет красочное описание опасностей, таящихся в преисподней.

Суеверная фантазия народа населила преисподнюю ужасными демоническими существами, часто сочетавшими в своем облике самые невероятные элементы: огонь, змей, хищных зверей, нож. Таковы реалии мира, который предстояло пройти умершему. Даже древний рай Тростниковых полей, где, согласно гелиопольской теологической концепции, жил Ра, превращается в «Книге двух путей» в страшное обиталище духов, что не сулило смертному никаких радужных перспектив. Да и самим богам, владевшим этой страной и передвигавшимся по ней, и прежде всего — самому Ра на его корабле, а также Осирису и Тоту был придан фантастический облик. В том же духе, ощущаемом в «Книге двух путей», будут впоследствии выдержаны и описания преисподней в «Книге мертвых» и в «Книге Амдуат». Он более глубок, чем дух «Текстов пирамид», и новая картина более самодостаточна, но, пожалуй, и более народна.

Впрочем, ее создателями были, конечно, ученые жрецы того времени. Но в своей работе они исходили из тех соображений, что царские тексты об устройстве мира и преисподней здесь не могут

быть использованы даже в адаптированном варианте. Они изображали преисподнюю так, как ее представляли в народе, более страшной, чем ночь с ее духами, и все же характеризовали ее в выражениях, заимствованных из другой области, — оттуда, где божественный отпрыск направлялся к своему отцу, владыке неба, всемогущему богу солнца.

В итоге нам неизбежно приходится сталкиваться с противоречиями. Часто мы даже не можем понять, где располагался загробный мир: наверху, в небесах, как о том говорили, или же во мраке преисподней. Об этом редактор намеренно повествует скупое, даже не говорит прямо о том, каков маршрут пути, скрываясь за фантастическими описаниями.

Таким образом, «Книга двух путей» и дополнения к ней являются для нас переходным звеном от «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов» к «Книге Амдуат» и «Книге врат», запечатленных на стенах царских гробниц эпохи Нового Царства. Нет лишь однозначного мнения, куда помещать загробное царство, — возносить в заоблачные высоты или же опускать в глубины преисподней. К тому же царская концепция эпохи пирамид еще имела большую силу среди эпигонов Гераклеопольского периода. Потребовалось еще несколько столетий, чтобы, благодаря влиянию египетских представлений о загробном мире, прийти к созданию единой концепции. Мрачная скальная гробница поведет покойного в преисподнюю, в которой он, несмотря на все ее кошмары, найдет утешение, ведь в то время как на земле бродят злые духи, ее пересекает в своей ночной ладье бог солнца, а затем, когда солнце вновь взойдет, ему предстоит совершить «выход днем».

Сначала нам нужно представить образ загробного мира, как он отражен в источниках XII династии. Это поможет нам понять, из каких материалов компилятор заимствовал изречения для составления текстов. Эта технология была хорошо отработана, и совсем не удивительно, что многие разделы задействованных текстов встречаются и в более позднее время, например в изречениях «Книги мертвых» о вратах загробного царства.

Мотив врат, наряду с сюжетом о путешествии в солнечной ладье, играл особую роль, ведь оба они уже в «Текстах пирамид»

выступают в тесной связи друг с другом. Их объединяла идея преодоления препятствий и проникновения за пределы врат горизонта. Об этих вратах также было много разных суждений. Разумеется, это были не просто ворота вроде тех, что открывали доступ в божественный храм или царский дворец. Уже в древней 109 главе «Книги мертвых» о них говорится следующее: «Я знаю средние врата, из которых Ра восходит на Востоке». Стало быть, всего их было три⁷. Несомненно, для того, чтобы определить число врат преисподней и их имена, нужно было провести целое исследование. Свидетельство об этом сохранилось в одном изречении из другой группы саркофагов того же времени, но из Бени-Хасана, посвященном выходу из врат преисподней⁸. Здесь говорится о семи покоях, приводятся и их имена, чтобы привратники не чинили препятствий на входе, подобно тому, как Апоп и другие злодеи встают на пути следования Ра.

Образы хранителей врат, наделенные ужасными чертами, стоят на пересечении двух линий представлений. С одной стороны, в их задачу (подобно как и у змеящихся камней у входа в храм) входило недопущение *врагов и нечистых людей*. С другой стороны, они могли представлять *опасность* и для непосвященного. Исходя из этой интерпретации, их можно сравнить с врагами богов, ставящими препятствия на пути — змеями или другими существами. Их насчитывалось огромное множество. Ужасное пугало, созданное для защиты от зла, пугает теперь и самого создателя. Таким образом, преисподняя для египтянина стала окончательно считаться адом в полном смысле этого слова.

Список «Книги двух путей» на днище саркофага из Берлинского музея начинается серией текстов, на других саркофагах в этом контексте не употреблявшихся. Вероятно, редактор счел, что их можно связать по содержанию с сюжетом беседы с привратником. Герой заверяет, что он пришел из святых мест Египта, и утверждает, что видел их тайны. Этот мотив напоминает изречения

⁷ Ср. ниже: с. 463.

⁸ Lacau P. Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang // ASAE. 5. 1904. P. 249.

о знании душ святых мест⁹. Вероятно, в качестве изречений для открытия путей (что следует из речи героя) эти тексты употреблялись издревле, еще в рамках представлений эпохи пирамид. Эта близость устанавливается и по их содержанию, явно проникнутому гелиопольскими идеями, а равно и по языковым данным. Введением послужило изречение (очень плохо сохранившееся)¹⁰, начинающееся словами, которые обращены к Ра: «Приветствую тебя, отец мой». Однако любопытно, что к тексту, согласно духу времени, добавлено еще и заверение, из которого следует, что мы имеем дело с компендиумом равноценных магических изречений: «А тот, кто знает текст полностью, тот не попадет в ... кто знает текст полностью, тот не отправится туда, он сидит в присутствии бога ... везде, где он только может быть, и люди боятся его, ведь он обеспечен и просветлен совершенно. Кто (его) знает, тот никогда не умрет» и т. д. Таким образом, и этот текст составлен ради практической пользы. Являясь как бы прологом к основному содержанию, он рассказывает о том, что ждет героя впоследствии.

Далее следует ряд довольно бессвязных изречений, разбитых на графы. Среди них есть и краткие замечания о местности. Начинается эта серия такими словами: «Начало недоступно, в конце — засовы, и они связаны. Она (середина) из меди по всей площади». Герой должен сказать: «Я — Нун, владыка мрака, я пришел, я владею своим путем... Я прибыл из Гелиополя, моя корона — это „Всемогущая“, я видел быка из Гелиополя в их¹¹ облике, я видел воду во мраке, и я сказал им: „А ведь я знаю ваши замыслы“» и т. д. В другом месте, где «пребывает обеспеченный просветленный, охраняющий врата, с семью головами», герой говорит ему магическое заклинание, и тем заставляет его отступить: «Я пришел ныне из Буто, я видел папирус, как он растет». И так далее в том же стиле.

Чтобы усугубить ситуацию, на виньетках в верхних графах изображались врата, на которых было написано слово «огонь», и

⁹ См. выше: с. 215 след.

¹⁰ Глава 1 по Шаку.

¹¹ Местоимение во мн. числе, к кому оно относится, неизвестно.

приводились имена свирепых хранителей врат. К сожалению, на берлинском саркофаге их изображения не помещены. Вероятно, как и в поздней «Книге врат» эпохи Нового Царства, их представляли в облике змей, о чем можно судить по единственному свидетельству: «Изречение для змей, от которых следует уберечься». Хотя герой говорил, что он пришел из Абидоса, из Вавилона (Старый Каир) или из «этой чистой страны Аписа», под ними подразумевалось не нечто конкретное, о чем он рассказывает, а мистерии, содержание которых мы едва ли можем себе представить. Например, о последнем из названных мест он говорит следующее: «Я нашел там свежую съедобную зелень, она была еще молодой и незрелой, я подождал, пока она вырастет, и вдохнул ее запах».

Остается господствующим и стремление адаптировать архаические мифы о творении, повествующие о том, как прабог вышел из праокеана и тьмы, неся с собой свет, и восторжествовал над этими сферами. Остаются и претензии на владение созидательной силой изречения (*Ху*), права на которое принадлежали богу-творцу из Гелиополя. Герой утверждает: «мне принадлежит солнечный свет», хвалится тем, что он «проник во тьму, в огонь, которым ни владеет никто», и выбирает «чистый путь владыки вечности, что живет по справедливости, широкий путь, свободный от змей»¹². Сопоставляя это свидетельство с разнообразными формулами угроз в стиле заклинаний от змей «Текстов пирамид», мы можем заключить, что у него та же цель. Мысль о том, что путь в преисподнюю могут преграждать злые демоны, не потеряла актуальности. В «Книге двух путей» повторяется и известный сюжет, где герой-чародей угрожает, что не остановится ни перед чем, даже перед нанесением ущерба богам, чтобы избежать враждебных намерений со стороны привратников¹³.

Египтяне вели тщательную работу по созданию единой линии сюжета, и это можно считать целью составления этой серии изречений. Однако обо всех его деталях составитель мог поведать

¹² Ср. сходный текст: с. 306.

¹³ Гл. 6, стрк. 12 след.; гл. 9, стрк. 16 след. по Шаку.

лишь в самых мрачных тонах¹⁴. Впрочем, там есть и «место просветленного», и «место прекрасной магии», а входящий «видит обеспеченного просветленного». Но дальше уже не ясно, принимали ли там умершего дружелюбно или даже, согласно «Текстам пирамид», как равного или повелителя: «Он — человек беспредельного величия, он спускается во мрак, так что его уже нельзя увидеть». Для этого был предусмотрен особый путь, «путь, по которому следует идти и путешествовать». Поистине, бесконечные ужасы!

Этим и заканчивается эта безотрадная глава книги. В текстах на днище берлинского саркофага (как и всех прочих) она явно служит смысловым ядром всего произведения¹⁵, а планы и виньетки служили, преимущественно иллюстративным материалом.

Как уже говорилось, в серии из трех саркофагов из Эль-Берше в Каирском музее вступительная часть представляет собой особую версию текста. Вместо изречений, о которых мы уже рассказали вкратце, в ней содержится три изречения о помпезном путешествии бога солнца. Вновь мы их встречаем уже в «Книге мертвых» Нового Царства¹⁶. Два первых носят заголовок «Изречения для путешествия в большом корабле Ра» (или «Ра ежедневно»). Пояснение в конце текста дает нам понять, какое отношение имеет это изречение к общей идее: его знание может пригодиться «при открытии створок врат». Текст уверяет¹⁷, что «всякий, кто знает это изречение, будет как Ра на востоке неба и как Осирис в преисподней. Он достигнет огненного владения, причем огонь не причинит ему никакого вреда». Мотив нейтрализации опасности со стороны огня, охраняющего бога солнца, но грозящего его спутникам, играет особую роль в текстах о боге солнца¹⁸. Та же идея звучит и в изречении, известном нам как глава 136В «Книги мертвых», в связи с чем на роскошном саркофаге нашей серии из Эль-Берше оно получило и

¹⁴ Гл. 10.

¹⁵ Гл. 11–12.

¹⁶ Тб. Кар. 133, 136А, 136В.

¹⁷ Каиро 28085. Заключение к тексту Тб. Кар. 136А.

¹⁸ См. выше: с. 311 след.

примечательный заголовок: «Изречение для прохождения в огненное владение на корме(?) ладьи Ра ежедневно»¹⁹.

Декоративная рамка охватывает текст этой главы подобно оборонительному валу, охватывающему «огненное владение». Последнюю часть главы 136В «Книги мертвых» писец завершает такими словами: «Я изведаль пути из Ра-сетау, как по воде, так и по земле. Это пути Осириса, они широки, подобно небу». Далее следует рекомендация: «Всякий, кто будет полагаться на него (т. е. изречение), станет богом, руководящим свитой Тота. Он также станет тем, кто взойдет на любое небо, на какое он только пожелает взойти»²⁰. Тот же, кто не понимает, по каким путям следует идти, будет предан мертвым на жертвенную трапезу или пойдет на пищу тем, у кого ничего нет, и для того не будет никакой справедливости навечно».

Здесь впервые упоминается Ра-сетау, самый известный некрополь, который начинает играть роль входа в осирический потусторонний мир в преисподней. В «Книге Амдуат» эта идея получит окончательное признание²¹. Но до тех пор даже этот эпилог (несомненно, являющийся позднейшей вставкой) не может умалить значения небесной географии в заупокойных представлениях. И все же можно уловить слабую попытку внедрить в осирические представления идею о значимости Ра-сетау для осирического покойного: вновь все свидетельствует о близящемся компромиссе. Но как можно было включить сюда же и сюжет о вознесении на небо, остается неясным. Вселенские надежды, свойственные тому времени, позволяли обойти это противоречие, сделав так, чтобы умерший «стал всемогущим на небе и в преисподней», в царстве Ра и Осириса. Такое решение предполагает и содержание вышеприведенного эпилога к тексту главы 136В «Книги мертвых» на одном из саркофагов из Эль-Берше²².

¹⁹ Kairo 28 083.

²⁰ Об этом ср. выше: с. 101.

²¹ См. выше: с. 366.

²² См. выше: с. 457.

Теперь перейдем к тексту «Книги двух путей», являющемуся ее смысловым ядром и присутствующему во всех версиях этого произведения. Его схема подчиняется единому плану (ил. 7). Мистический ландшафт разделен продольной полосой на две части. Надпись к ней поясняет, что это — «огненный водоем», непреодолимая преграда, ведь «никто не может зайти в огонь, чтобы затем выйти из него невредимым». При этом через две части страны, с двух ее сторон проходят пути, которые очень извилисты и полны опасностей. Для просветленного их было вполне достаточно, но он мог успешно достичь цели, избегая ложных путей. Один из них, в верхней части, изображен в виде полосы воды, нижний же выкрашен в черный цвет, т. е. этот путь проходил по суше.

Итак, было два пути, не соприкасавшихся друг с другом и проходивших через две части страны, что давало две возможности для совершения путешествия, о чем говорится и в пояснении: «Путь из Ра-сетау по суше» и «Путь из Ра-сетау по воде»²³. Впрочем, заказчик этого саркофага мог бы посоветовать его изготовителю на ненадежность данных такого путеводителя для просветленного. Ведь если присмотреться, можно заметить, что, в противоположность данным плана, путь по суше всегда проходил по верху, а по воде — по низу.

Доступ к истокам двух путей мог получить только поистине «оправданный» пилигрим, ибо они хорошо охранялись. Если кто-то и дерзал проникнуть туда, то наверху его останавливали огненные врата, а внизу его поджидал страж-крокодил с головой барана, вооруженный ножом; здесь же приведено его имя: «Тот, кто отражает оскверненного». Для того чтобы проникнуть туда беспрепятственно, покойный должен был произнести «Изречение, чтобы пройти туда»: «Да откроется небо предо мной... в моем сане... Я — тот, кто почитал Осириса», — т. е. назваться Тотом. В результате он добился от стража врат, чтобы тот пропустил его²⁴. Вступая затем на путь по извилистому каналу под

²³ Гл. 19.

²⁴ Гл. 11.

многообещающим названием «Путь живого», покойный должен был знать имена демонов, охраняющих этот путь. Они изображены на виньетках, где запечатлены и их устрашающие имена. Там есть и участок, который охраняют стражи с обнаженными ножами, и где горят пять огней: «пожирающий», «бдительный», «жадный» и т. д.

Начало текста, перенасыщенное мифологией, снабжено заголовком: «Это изречение для того, чтобы пройти по нему (по пути)». Здесь блаженный умерший так заявляет о себе²⁵: «Я рожден в Ра-сетау, мой горизонт²⁶ — это горизонт благородных, что живут в Пэ». Благодаря этому он хочет оказаться среди подданных Осириса в его владениях. В «Книге мертвых» эпохи Нового Царства этот текст известен под другим названием: «Изречение для того, чтобы достигнуть Ра-сетау»²⁷.

Затем идет особо опасное место, где можно ступить на ложный путь, сворачивающий к Огненному озеру, поэтому путеводитель предостерегает: «по нему идти не следует!». Художник, составивший этот план, помещает сюда еще и изображение огненной змеи. Он не забыл поместить здесь и грозных стражей: змея с головой шакала и вооруженного ножом демона-птицу.

За этим участком находится остров, там живут «оправданные и... просветленные из свиты Осириса. Подданные, что там обитают, — это просветленные, их поместили туда, чтобы они несли там стражу для своего владыки»²⁸.

Но и этот раздел включен без особой цели, так как канал далее ведет к месту, уже известному нам из древних источников эпохи пирамид, — к *Жертвенным полям*. Но там уже живет не бог солнца, поскольку теперь в расчет уже принимались осирические

²⁵ Гл. 12а, 3f = Kairo 28083; *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. V. 1. P. 190, № 10.

²⁶ Жилище, место погребения.

²⁷ Тб. Кар. 118; в Тб. Кар. 144 (пап. Nu 26, 2—4) оно появляется в речи умершего перед воротами в преисподнюю.

²⁸ Гл. 12b; ср. Kairo 28083; *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. V. 1. P. 191, № 21.

представления. Здесь живет уже кормилица Осириса, а жители Жертвенных полей постоянно пребывают рядом с *Осирисом*. Герой может лишь уверять, что он «чист» и «ежедневно готовит пищу для Осириса»²⁹, — вот такая ничтожная судьба выпадает ему по сравнению с тем, что обещали когда-то «Тексты пирамид». Видимо, он все же получает надел, с которого будет вечно получать урожай, а в заключении ему сулят, что он будет ежедневно пребывать в свите Осириса или даже в свите местного бога Тота: «Они едят хлеб среди живых, им не суждено умереть, и воздух в их нозах... вечно. И всякий, у кого есть надел в Жертвенных полях, будет видеть Осириса и Тота, его не схватят злодеи»³⁰, стражи врат».

Жертвенные поля, страна грез в представлении египтян, закономерно рассматривается как конечный пункт путешествия в преисподнюю, вне зависимости от того, кто ими владел — бог солнца или, как считалось теперь, Осирис. Именно здесь, по всем планам, и должны завершиться параллельные пути. И все же их значение снижается из-за нагромождения нового материала, прежде всего, благодаря набирающей популярность идее о Ра-сетау. Теперь они теряются где-то на пути к конечной цели среди других пунктов, мимо которых должен пройти умерший, после чего потерявшего бдительность странника ожидают новые врата и новые ужасы.

На роскошном каирском саркофаге путь по суше уже буквально кишит чудовищными стражами. Они носят примечательные имена вроде «Большеликий, отражающий смутьянов». Большинство изречений, относящихся к этому сюжету, впоследствии вошли в «Книгу мертвых» Нового Царства, в частности, речь покойного у врат преисподней³¹ происходит из подобного источника. Судя по содержанию, в нем большое место было отведено богу солнца Ра, что говорит о большой древности материала. Более того, в соответствии с содержанием вводных текстов каирских саркофагов, и само путешествие переносится в небесные сферы. Так проявилась традиция о путешествии в ладье солнца, хотя она совершенно не годилась для описания пути по суше.

²⁹ Гл. 12b, 25–29 = Тб. Кар. 144 (пап. Nu 26, 11–13).

³⁰ Егип. *nbd.w*.

³¹ Тб. Кар. 144 (пап. Nu).

Опять же в начале текста герой обращается к стражам с такими словами: «Дайте мне пройти в мире, освободите мне путь. Я еду на корабле. Моя безупречность — это и его безупречность, а кто что-нибудь совершит против меня, тот совершит это и против него тоже, если ты что-нибудь сделаешь против меня»³². Говорится и о «Вратах неба», и умерший, остановившись там, уверяет³³: «Не достанет меня злодей³⁴, не коснется меня привратник». Судьба человека по-прежнему связывается с судьбой бога неба: «Мерзость для меня — место жертвоприношения, моя безупречность — это безупречность старшего Хора». Путеводитель обнадеживает: «Кто достигнет этого озера (острова?), тот не умрет», а герой осмеливается заявлять о себе в духе древних царских текстов: «Я унаследовал горизонт Ра, ведь я же Атум».

Далее опять следуют изречения «Для прохождения к стражу изгиба озера», как если бы речь здесь шла о путешествии на корабле, как в старину, и умерший снова вынужден уверять бога Ра в своем выдающемся положении в царстве богов: «Я — тот, кто передает божественные речи богам. О Ра, я пришел, я принес послание своему господину»³⁵, или «Я — тот, у кого много лиц, тот, кто издает небесный глас³⁶, тот, кто передал (истину) богу Ра, тот, кто прогнал Апопа и проник на Медное, тот, кто усмирил смуту и дал жизнь команде (ладьи) Ра»³⁷.

³² По: Kairo 28083: *Lacau P.* Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Т. 1. Р. 192, № 30; ср.: Тб. Кар. 136 (пап. Nu 16, 12–24), Тб. Кар. 136А (Рb col. 3–4).

³³ Ср.: Тб. Кар. 136 (пап. Nu 16, 15–18), Тб. Кар. 144 (пап. Nu 26, 13–16).

³⁴ Исконный враг бога солнца, который хочет помешать его восходу; см. выше: с. 409, 422 след.

³⁵ Ср.: Тб. Кар. 136 (пап. Nu 16, 18), Тб. Кар. 136А (Рb col. 5–6).

³⁶ Т. е. гром, такова мифологическая функция Сетха как могущественного небесного бога-чародея.

³⁷ Ср.: Тб. Кар. 144 (пап. Nu 26, 17–19). На двух саркофагах — Kairo 28085 и Kairo 28089 — вместо этого стоит гимн в честь Ра.

Этот удивительный путь «по суше», для характеристики которого составитель не мог подыскать ничего действительно подходящего по содержанию, уходит в никуда. В самом конце его мы встречаем еще двух стражей, которых любили изображать на ритуальных ножах того времени; это павиан и гиппопотам, вооруженные ножами.

Следом за картой двух путей в собственном смысле слова помещен план новой местности, иллюстрирующий новую идею. Обе карты отделены друг от друга строгой линией, а на днище берлинского саркофага в этом месте даже помещено пылающее пространство. План трехчастный, и все его сектора, также отделенные друг от друга огненными стенами, наполнены целым скопием демонов³⁸. К нему относятся три изречения, цель которых — напугать стражей этих мест могуществом героя, например, такими словами: «Моя голова — это голова сокола, мой зад — это зад великого, мне принадлежит жезл власти»³⁹. Так мотивы древних мифов вновь обретают силу: «Я — тот, кто заседал третьейским судьей в ходе тяжбы из-за Ока Хора, как помощник Тота, моя безупречность — это безупречность Тота»⁴⁰.

Пройдя эти три первых сектора, герой оказывался перед скоплением островов и косых каналов. Пояснение к изображению гласит, что это пути из Ра-сетау⁴¹ и каждый из них отделен от другого и, кроме того, они обнесены стенами из огненного камня. Иначе говоря, это настоящий лабиринт, из которого найдет выход только сведущий. В пояснении вновь приведена формула о путях из Ра-сетау по воде и по суше, чтобы создать идейную взаимосвязь между следующими один за другим районами преисподней. Все, что остается за пределами этих путей, населено чудовищами. Так, в следующем секторе помещены изображения пяти коленопреклоненных людей со скарабеями вместо голов, змеями и гекконами в руках. Позже эти образы вошли и в «Книгу Амдуат».

³⁸ Гл. 13.

³⁹ Ср.: Тб. Кар. 144 (пап. Nu 26, 19-21).

⁴⁰ Ср.: Тб. Кар. 147 (Lc 11-13).

⁴¹ Только на саркофаге Kaïro 28083.

И вот, как если бы употребление термина «Ра-сетау» означало отход от небесной мифологии, вновь появляется серия осирических текстов. В одном из них умерший желает быть тем, кто почитает Осириса, а также Тота, или «тем, кто проходит границы древней реки и разводит двух человек. Я пришел, чтобы изгнать страдания Осириса и излечить все болезни Осириса». Что касается свирепых демонов, то это, как засвидетельствовано в одном комментарии⁴², мясники и резники Геба в Ра-сетау, «для защиты его сына Осириса, которого отведдал его брат Сетх». Знающему решение гарантируется, «что он будет пребывать в обществе Осириса и не канет в вечность». Локальные связи отражены и в формуле о путях по воде и по суше из Ра-сетау. Все это многообразие свидетельствует, что составитель книги собрал в ней все, что имело отношение к теме «Ра-сетау». Техника такой работы хорошо прослеживается по данным берлинского саркофага. Здесь, в таком же стиле, что и в главе 109 «Книги мертвых» относительно Тростниковых полей, выдержано описание Ра-сетау. Впрочем, оно вполне оригинально и одухотворенно: «Это стена из ... я открою путь в Ра-сетау, чтобы исцелить язвы Осириса, ведь я — тот, кто дал возникнуть существу» и т. д.⁴³ Изготовитель берлинского саркофага, имевший определенный интерес к тому, чтобы этот текст здесь наличествовал (позже он приводит его еще раз⁴⁴), снабдил его пояснением-эпилогом. По сюжету он примыкает к описанию (на берлинском саркофаге) вышеупомянутой местности, населенной демонами: «То, что пребывает во тьме, это закрытое место, оно охвачено пламенем, и если он уберется, пройдя через него, то окажется на спасительном нагорье» и т. д. Там путник становится бессмертным, и будет дышать воздухом, если только он знает изречение, помогающее миновать «мясников Геба, стражей врат».

Есть и другие сведения о Ра-сетау. Сначала идет изречение, которому в тексте на днище берлинского саркофага дано такое

⁴² По: Kairo 28085: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. V. 1. P. 212. № 66.

⁴³ Гл. 14; ср.: Тб. Кар. 117, 147 (Lc 23—25, Ani 10—17).

⁴⁴ Гл. 16, 1—9.

определение: «Чтобы прибыть к Осирису в мире, миновав все врата». Его обычное название — «Изречение для того, чтобы жить в Ра-сетау»⁴⁵. Оно содержит текст, впоследствии вошедший в «Книгу мертвых», в серию изречений о Ра-сетау. Он также был включен в речи умершего у врат преисподней⁴⁶.

Берлинский саркофаг, содержащий версию, отличную от других композиций, дает вместо него другой текст, причем также вошедший в «Книгу мертвых»⁴⁷. Один из его мотивов встречается и в «Текстах саркофагов»⁴⁸, он посвящен Тоту как победоносному богу: «О страж врат этого места сражения, ... я хотел бы выйти днем против моего врага и победить его. Он отдан мне, и ему не суждено уйти от меня, ибо суд отдал его мне на расправу. ... Он предан моим когтям как льву, он отдан моей хватке как крокодилу. Освободи мне путь, чтобы я получил своего врага». В конце текста стоит примечание: «Эта книга была под чреслами Тотта. Она закончена». Так завершается собрание гермопольских изречений. Чтобы придать вес и подчеркнуть древность этого сочинения, в нем сказано, что оно было найдено в культовом месте божества. Такое часто можно встретить в медицинских и в магических книгах.

Каирские саркофаги, как уже было сказано, приводят совершенно другую, еще более развернутую версию заключения, большая часть которого записана на днище. Часть, параллельная по содержанию тексту на берлинском саркофаге, обрывается уже на первых фразах главы 119 «Книги мертвых». Поэтому сразу обратимся к сложной серии виньеток. К сожалению, на самом качественно исполненном саркофаге она, как и заключительный сектор верхнего ряда изображений, очень плохо сохранилась. Здесь изображена многокамерная постройка с дверями и покоем, которую населяют гротескные божества: в начале — большой шагающий павиан, в конце — сидящий сокол. У входа стоит человек,

⁴⁵ Гл. 15. Cp. Kairo 28085: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. P. 212, № 69–70.*

⁴⁶ Тб. Кар. 119, 147 (Ani 3–9).

⁴⁷ Тб. Кар. 179, 8–18.

⁴⁸ См. выше: с. 347.

т. е. сам умерший, это его единственное изображение на загробном пути. Очевидно, это сооружение, напоминающее дворец, являлось конечным пунктом путешествия, согласно изречениям «группы Ра-сетау», а павиан был священным животным бога Тота. Местные политические соображения были привлечены для придания особого характера всему своду текстов, в которых речь идет преимущественно о «Тоте как боге-целителе»⁴⁹. Это своеобразный мостик, с помощью которого осуществляется переход от предшествующих осирических текстов, невзирая на то, что в дальнейшем действие вновь перемещается в царство Ра.

К изречению «Позволь мне привести к тебе Тота, я — тот, кто открывает Ра (врата) преисподней, ... чтобы я плыл на твоём корабле и изведал твои пути на небе» (и т. д.) о загробном путешествии дается комментарий: «Это путь Тота в дом истины». Иногда сюда же (вероятно, как заголовок к нижеследующему гимну Тоту) добавляется и пожелание «быть в свите Тота ночью». Затем приводятся слова восхваления Тоту: «Приветствую тебя, Тот, в свите Ра! Я — тот, кто вновь внес свет в здоровое Око, я — тот, кто изгнал пелену с поврежденного Ока, так что оно вновь посветлело. Смотри, я пришел к тебе в твоей ночной свите среди тех, что приносят жертвенные дары». После короткого отступления, посвященного путешествию умершего в корабле Ра и его помощи в отражении Апопа, изречение возвращается к начальной ключевой формуле: «Позволь мне привести к тебе Тота, ночь не скроет меня от тебя. Я — тот, кто принес здоровое Око, тот, кто освободил его от того, кто нанес ему ущерб (от Сетха)».

Эти слова, конечно, были адресованы подозрительным стражам врат, потому в конце всего текста и приводится разъяснение: «Таков пароль для лунного дома»⁵⁰. Действительно, в последнем

⁴⁹ Далее приведены тексты саркофагов Kairo 28085: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. P. 212–213, № 71–73*; Kairo 28089: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 2. P. 29, № 4–6*.

⁵⁰ По тексту Kairo 28089: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 2. P. 29, № 5–6*.

покое дворца стоит (правда, без изображения, но вполне различимая) пометка: «Тот».

Составитель текста оформил его таким образом, чтобы Тот, луна, воспринимался как ночное солнце, тем самым поставив его в связь с ночным путешествием бога солнца. В замечательном гимне в честь Ра-Хорахти, запечатленном на одном памятнике позднего Среднего Царства, Тот также почитается как солнце на закате⁵¹: «О Ра, ты ежедневно появляешься как Ра, владыка горизонта, и как Тот, владыка Гермополя». Вновь можно заметить, как новое толкование, несмотря на все противодействие старых идей эпохи пирамид, воздействует на представления о загробном мире. Правда, чтобы добиться реальных результатов в этом деле, составители текстов, исходя прежде всего из их практической значимости, прибегали к комментированию, как если бы их новые формы напрямую заимствовались из старых источников.

За этим зданием, в нижнем ряду, идет изображение фантастической ладьи, роскошной в той мере, насколько позволяла стоимость саркофага. В ней, покоясь на четырех вздыбленных змеях, сидит странное существо с парой змей вместо головы, над которыми скарабей поднимает солнечный диск к символическому небу. Ладья обозначает, естественно, корабль солнца, вероятно, совершающий ночное плавание по преисподней. О том же говорят и тексты, относящиеся к этому изображению. В одном из них, в частности, речь идет о змее Мехен, охраняющей старшего Хора, затем вновь упоминается явление ночью и ночной выезд для улады сердца Осириса.

Длинная серия изречений, судя по расположению, также относящаяся к этой виньетке, посвящена в основном путешествию на корабле солнца и отражению врага. Она начинается, как и всегда, словами: «Я — в свите Ра»⁵². Специально для жителей Гермнопольского нома сюда же включается и утешительный посул⁵³:

⁵¹ British Museum. Egyptian Stelæ. Vol. IV. London, 1918. 21 (№ 1163). Время XIII династии.

⁵² Ср.: Тб. Кар. 130, 5 ff.

⁵³ Только на саркофаге Kaïro 28 085.

«Всякий, кто пребывает в его свите, вечно живет в обществе Тота», т. е. и в загробном мире он остается рядом с богом своей местности.

Далее мы выходим на разделы, представляющие собой самостоятельные произведения. Они посвящены теме *врат преисподней*. Отметим, что попытки сопоставления данных, содержащихся в «беседах с привратником», с потусторонней топографией, предпринимались со времен «Текстов пирамид»⁵⁴. При этом точно так же, как и в «Книге мертвых», в отдельных главах произведений (а подчас и в разных редакциях одного и того же текста) разнообразные сведения о вратах преисподней всегда составляли единый текст. На первом месте стоит серия изречений, в которых называются *врата*, числом *четыре* (издревле — священное число в Египте) и говорится о стражах, их охраняющих. В «Книге мертвых» Нового Царства речь идет уже преимущественно о семи вратах. До известной степени этой части соответствует первый свод текстов на днище берлинского саркофага. Здесь, как обычно, право на вход обосновывается ссылкой на изначальную принадлежность к священному месту⁵⁵: «Я прибыл ныне из великой пустыни», — говорит умерший у первых врат. После этого он, как заведено, начинает угрожать стражу: «Если же ты появишься в образе какой-нибудь змеи, то Ра умрет, Апоп не будет повержен, а в месте заклания из него приготовят яства!»⁵⁶.

Фантастические демоны-привратники, как правило, носят характер змей-охранителей и выступают в их обличье, поэтому собиратель изречений закономерно включает сюда магические тексты против змей и опасных животных, чтобы и бог солнца, и его чародей-помощник пускали их в ход во время плавания в ладье. И в «Книге двух путей», находясь у врат преисподней, герой приказывает⁵⁷: «Назад, болотное чудовище (крокодил)! Твоя спина —

⁵⁴ См. выше: с. 454.

⁵⁵ См. выше: с. 455.

⁵⁶ Ср. Тб. Кар. 6, 12 сл., 8, 16, здесь — по тексту Kairo 28 085.

⁵⁷ По тексту Kairo 28 085: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Vol. 1. P. 214, № 9.*

в тине, ибо ты пожирал *мемет*⁵⁸. Я знаю тебя, и я знаю имя того, кто обуздает твою природную свирепость. Назад! Пади на свое лицо. Опусть свои руки, чтобы появился солнечный свет и проник в Медное. Он изгоняет пелену...». Здесь вновь идет игра мифических символов — открытие врат как бы знаменует и появление света. В итоге мы можем проследить путь от тех времен, когда гимны богу солнца, восходящего на востоке, в царских «Текстах пирамид» обеспечивали пропуск в небесное царство, до той поры, когда покойный стремился пройти через врата преисподней как представитель бога солнца.

Далее мы встречаемся еще с одним, мало известным вариантом сюжета, в котором врат преисподней — три и их охраняют чудовищные стражи, подстерегающие умершего внутри. Интересно, что страж «средних врат», из которых, согласно свидетельству 109 главы «Книги мертвых», Ра восходит на восточном горизонте неба⁵⁹ (следовательно, страж главных врат), именуется «Питающимся тем, кто не знает, как пройти в старшему Хору по этому небу», т. е. он проглатывал тех, кто не знал соответствующего заклинания. Только оно обеспечивало доступ к богу неба, что именуется здесь «старшим Хором», поэтому, исходя из практических соображений, его записали перед воротами.

Но едва умерший преодолевал это препятствие, как на его пути вместо заветного небесного царства появлялись новые врата — огненные. Изречение обращено к привратнику, изображение которого отсутствует (согласно тексту, это сам Тот). Из содержания явствует, что этот образ врат был позаимствован из мифа о путешествии по четырем небесным пространствам или даже по множеству небес⁶⁰. (Кстати, свидетельства о множестве небес, нависающих друг над другом, часто можно обнаружить и в «Книге двух путей».) «Отвори, ты, что прогоняет пелену Ра, кто ежедневно применяет магию здоровья, у кого добрые намерения и кто облачен могуществом, кто прогоняет пелену своим дыханием». Умерший хочет стать спутником Ра в его путешествии и одним из

⁵⁸ Какое-то растение.

⁵⁹ См. выше: с. 454.

⁶⁰ См. выше: с. 101 след.

богов части небосвода⁶¹. Составитель небесной топографии выражает его мнение во фразе: «Он — тот, что в этом небе, являющийся госпожой всех небес, — это старший Хор», а приписка уверяет, что тому, кто знает изречение (правда, если у него добрые намерения), будет позволено обратиться к Ра с известным приветствием и созерцать его красоту.

Затем вновь следует топографический комментарий, в котором называется новое небесное пространство: «Это место утоления жажды неба... Оно находится на небесах, его начало — огонь, его конец — тьма». Опять вступает в силу роковая склонность к пугающим описаниям, которая здесь распространяется и на небесное царство. Даже графические иллюстрации с разъяснительными примечаниями вторят такому настрою. Здесь стоит ладья вычурного вида, с обоих концов охраняемая птицами, вооруженными ножами. На ней стоит трон со спинкой в виде переплетенных змей, на котором сидит божество с головой не то жабы, не то мыши. Надо всем этим — символическое небо с солнечным диском на нем. Это должен быть «трон воистину обеспеченного просветленного, что никогда не умирает; нет бога, знающего его начало». Все это живо напоминает фразы и изображения, сосредоточенные в конце серии заупокойных текстов берлинского саркофага⁶², где они входят в состав собственно «Книги двух путей». Таким образом, в их основе лежит общее ядро.

Призрачный трон стоит на отдельной площадке, рядом надпись: «Это место просветленного... из огня, что проникает во тьму, который не замыслит подняться к этому небу Ра, старшего Хора, в свите Ра, старшего Хора». Путеводитель называет его по имени, уже известному нам из «Текстов саркофагов» того времени: «Это — истинное инобытие (Афтет) Ра».

Духовное убожество произведения не могло проявиться яснее. Это жонглирование обрывками теологических знаний и понятий без всяких попыток серьезной переработки. К тому же весь этот

⁶¹ По тексту Kairo 28 085; *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. T. 1. № 17; ср.: Тб. Кар. 135 (изд. Лепсиуса).*

⁶² Кар. 10; см. выше: с. 468.

конгломерат сведений испытал на себе влияние времени, приняв формулировку загробного желания в такой форме⁶³: «Всякий, кто знает это благое изречение, тот будет там просветлен как Осирис. Он выйдет победителем из всех судилищ, и пока существует Тот, существует и он, ведь он — Тот в зале суда Осириса. Если же кто является великим на своем Озере возвращения на прекрасный Запад и читает его в бальзамировочной в начале восьми(днeвья), тот вернется уже на четвертый день⁶⁴. Проверено на качество лучше, чем что-либо другое. Тот же, кто желает познать бытие, должен читать его ежедневно, натерев свою плоть ...⁶⁵ необрезанной молодой девушки или ...⁶⁶ необрезанного старика». Кто знает, из какого магического чтива сочинитель выкопал этот дрянной рецепт оздоровления!

Не менее странно выглядит и следующая сцена. В нижней части местности, со всех сторон омываемой водами реки, находится фантастическая божественная ладья, украшенная головами богов. На ней стоит наос, его имя — «Устойчив жизнью», — таково и имя пирамиды царя Пиопи II в Саккаре. Его хозяин по своему царственному виду напоминает Осириса: в его руках скипетр, веер, на голове верхнеегипетская корона. Туманные намеки на это содержатся и в приведенных тут же текстах о наказании его врага «Сетха, приговоренного к казни в стране просветленных»⁶⁷. Так в представлениях о преисподней проявлялись осирические элементы.

Но и это владение Осириса составитель книги не считает конечным пунктом путешествия. На последней картине мы вновь видим как бы в завершение всего сюжета ладью владыки вселенной Ра. Как сказано в тексте, записанном вертикально, для того

⁶³ По тексту Kairo 28085; *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. V. 1. № 27.*

⁶⁴ Об этих днях см. выше: с. 426.

⁶⁵ Егип. *b3d*, значение неизвестно.

⁶⁶ Место неясно.

⁶⁷ По тексту Kairo 28085; *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Vol. 1. № 29.*

чтобы достигнуть ее, просветленный должен был вновь преодолеть какие-то врата⁶⁸: «Приветствую вас, о врата с тайными именами, с возвышенными площадями, освободите меня от дурного воздействия враждебной магии живых⁶⁹, что перед вами, пока я не пройду ко владыке вселенной» (и т. д.).

Виньетка выписана с тщательными подробностями: на ней изображен корабль Ра с часовней-каютой на нем, который тащат на санях, подобно тому, как тащили погребальные ладьи на похоронах. Его влекут три человека (показатель множества). Это уже известные нам из «Текстов пирамид» небесные подданные (звезды)⁷⁰, «команда Ра, чья численность неизвестна». Впереди мы видим сцену битвы с исконным врагом бога солнца, змеем Апопом. Помощники бога в облике людей, вооруженные копьем, луком и стрелами, поражают вздыбленного змея. Согласно надписи, это четыре сына Хора, которым помогают два бога-хранителя — «Созерцающий своего отца» и «Тот, кто сам создал себе имя». Позже мы встречаем их в кругу осирических богов-хранителей, например, в записях урочных служб⁷¹.

Собственно изображение Ра, помещенное на палубе корабля солнца, вытеснило изображение саркофага. Лишь из пояснений мы узнаем, что в качестве «придворных носовой части» корабля выступают Исида, Сетх и Хор, а в качестве «придворных хвостовой части» — пара богов: Изречение и Сознание. Бог же магии, Хека, произносит охранительное заклинание на счастливый ход путешествия. Эту сцену можно представить в полном виде так, как она представлена в картинах «Книги Амдуат» о ночном путешествии солнечной ладьи по пространствам преисподней. Сетх сохранил статус небесного бога в кругу божеств бога солнца, хотя в предыдущих картинах, осирического характера, он предавался проклятию. Много позже мы опять встречаем его

⁶⁸ Lacaui P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. P. 1. № 40.

⁶⁹ См. выше: с. 345 след. ⁷⁰ Егип. *ḥnm.t*.

⁷¹ Junker. Stundenwachen. S. 4 (среди так называемых детей Хора из Летополя). Первый из них упомянут уже в глоссе Нового Царства к Тб. Кар. 17, раздел 20 (Urk. V, 42).

(и опять же в солнечных мифах) в роли помощника Ра в борьбе с его врагами⁷².

Представление о путешествии на корабле солнца еще заключено в жесткие рамки, вроде того, как это было принято в эпоху Нового Царства, путем введения определенного числа врат и покоев преисподней и порядка движения в двенадцать ночных часов. Для понимания сущности внутренней противоречивости представлений о загробном царстве характерно стремление описать место действия⁷³: «Северный край извилистого озера, ширина его неизвестна, он весь окружен стеной высотой в один локоть, из пылающего огня». Это также является заимствованием из небесной топографии «Текстов пирамид». Между тем, эту картину дополняют и тексты, посвященные путешествию на солнечной ладье, среди них — длинные обращения владыки вселенной к своим спутникам по плаванию; в них прославляются его торжественное появление и созидательная деятельность, к которой причисляются и «четыре добрых деяния у врат горизонта».

Это заключение возвращает всю композицию к ее началу. Сюжет путешествия на солнечной ладье обрамляет пестрое повествование. Такова его основная мысль, свидетельствующая о силе воздействия тех древних представлений. Из этого также следует, что, не считая виньеток, «Книга двух путей» послужила источником для таких поздних произведений, как «Книга Амдуат» и «Книга врат», даже если они привлекали материал из других источников.

Работа с саркофагами была весьма трудоемкой, причем очень важную роль играли и мастерство художника, и вопрос его оплаты. По немногим отличающимся качественным исполнением образцам можно судить, сколько при этом можно было сэкономить.

В целом «Книге двух путей» можно вынести такой приговор: это явление времен духовного кризиса идеи о загробном мире и, может быть, еще в большей степени, чем «Тексты саркофагов». Все новое, что она внесла, происходит почти исключительно из ведьминой кухни магии и суеверий, и можно себе представить, какие силы

⁷² Kees H. Götterglaube. S. 237 ff.

⁷³ Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. P. 1. № 58.

теперь стали играть в развитии заупокойных представлений главную роль.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После обзора столь объемного материала мы, пожалуй, можем констатировать, что умерший в полном отчаянии вступал на путь в загробный мир. Об этом можно судить по самой знаменитой из всех глав «Книги мертвых», семнадцатой по принятой системе, по ее амбициозному введению, где герой представляется всемогущим, победоносным богом. Эта молитва, проникнутая человеческими страхами, обращена к богу солнца как хранителю ото всех ужасов преисподней и загробного суда. Она буквально переполнена именами демонов, о которых повествует и «Книга двух путей»⁷⁴:

«О Ра, ... сохрани меня от этого бога, чей облик сокрыт, чьи брови в тот день расправы с мятежником являются перекладинами весов, кто тащит порочного, перевитого веревками к местам закланья, чтобы потрошить души. Сохрани меня от этих... мясников... Осириса!..

«О Атум, ... сохрани меня от этого бога, у которого голова шакала и облик (обычного) человека, что питается падалью, этого хранителя извива Огненного озера, что проглатывает тени, вырывает сердца, выдавливает экскременты, чтобы я его не видел!

«О Вселяющий ужас, владыка обеих земель, ... сохрани меня от этого бога, что хватает души, что проглатывает тленное и питается гнилью, что живет во мраке, жилец тьмы. Перед ним трепещут изнемогшие!

«О Хепри... сохрани меня от этих высших судей, которым владыка вселенной даровал духовную силу, что сторожат его врагов, что умерщвляют на лобном месте, от чьей хватки не ушел никто! Да не попаду я под их ножи, да не попаду я на их лобное место, да не войду я в их сети» (и т. д.).

Вполне понятен глубокий пессимизм по поводу грядущей судьбы, которым проникнуты и литературные произведения того времени. От заупокойных представлений ушедшей жизни ра-

⁷⁴ В «Заключении» глоссы опущены. — Прим. автора.

достной эпохи не осталось ничего, кроме разрозненных обломков. То, что человек мог сказать пред вратами преисподней о своей печали по поводу близкой смерти, то, что певец-сказитель мог исполнить в духовной борьбе с сомнениями — все это уныло звучит и в тоскливых словах стенаний из придворных песен. Один из царей конца Среднего Царства даже повелел запечатлеть их на стене своей гробницы.

Ее текст сохранился на одном памятнике из Абидоса. В ней певец обращается к умершему, который «заботился о том, чтобы для его *Ка* ежедневно пели песни», чтобы *Ка* чтит память покойного, «чтобы его имя жило на земле»: «О как постоянен ты на твоём месте беспредельности, в твоей гробнице вечности! Она полна жертв и провизии, в ней есть все блага. Твое *Ка* с тобой, оно не покинет тебя. О NN, тебе принадлежит сладкое дыхание северного ветра».

Дар загробного мира успокаивал и впечатлял лишь в том случае, если для защиты от страданий и порочности этого мира и избавления от его тягот человек прибегал к идее блаженства, как разочарованный — в споре со своей душой. Над этим стоит подумать. Можно предположить, что догматика в то время полностью исчерпала себя, несмотря на всю ту жизненность, которой было пропитано учение о небесном загробном мире, и несмотря на те поистине великие идеи, благодаря которым был создан миф о бессмертии Осириса, с ориентировкой на символику природы, небесных сфер, смерти и возрождению растительности. Они проникают всюду, но в конце концов тонут в хаосе пустой рефлексии.

Эпоха формирования основ египетских заупокойных представлений подошла к концу. Судьбоносный ее рубеж падает на конец правления VI династии, время крушения монархии Старого Царства. Новая эпоха с успехом приобщила идею царского привилегированного положения, его небесного блаженства и вечной жизни под защитой бога к мирским потребностям, но та по причине внутренней неадекватности потерпела неудачу. Теперь главную роль играет светская литература, чье свежее течение оказалось способно выработать новые ценности. Ее учение звучало зачастую совсем по-другому, чем речения жрецов заупокойного культа, но именно оно указало путь к развитию религии в более глубоком осмыслении.

ПЕРЕЧЕНЬ
цитируемых
или вновь переведенных
фрагментов религиозных текстов

Тексты пирамид

Изреч.	§	Сторона	Изреч.	§	Сторона
4.5	—	181	(257/258)	304/308	171
(6/7)	4.5	62.156	(258)	308	69
(7)	5b	142	(258)	309	69
(10)	8d	143.156	(260)	316d	105
(25)	17	50	(260)	318/319	83.105
(25)	18	50	(260)	323	85.105.199
(33)	25	152	(262)	335/336	83
(205)	120	81	(262)	336b	69
(205)	122	31	(263)	339/340	79.106
(206)	123	31.95	263/266	—	77
(210)	126	15.93	(264)	349/350	142
(210)	130	93	(265)	356c	107
(210/11)	130/131	31	(267)	364/366	69
(213)	134/135	92	(270)	386	106
(213)	134a/b	245	(270)	387	77
(213)	134	96	(271)	389b	150
(215)	149	63	(271)	390	61.70

Изреч.	§	Сторона	Изреч.	§	Сторона
(216)	151	61.88	273/274	—	171.201
217	—	80	(273)	396	46
(217)	157	59	274	—	54.93
(218)	163	141	(274)	40	743
219	—	114.138.155	(274)	413	53
(219)	175	141	(300)	445b	63
(219)	182a	137	(302)	461/463	68
(222)	210	65	304	—	78
(224)	218	91	(304)	468	71
(224)	220c	136.137	(305)	472	37.70
(233)	237	192	(305)	474	122
(242)	247	192	(306)	476/479	71.156
(245)	251	142	(306)	477	39
(246)	253/254	79	(306)	480	73.91
(246)	255b/c	92	309	—	80
(249)	265	102	310	—	74
(250)	267d	80	(311)	496	65
252	—	64	(317)	507/508	147
(252)	272	249	(317)	510	95
254	—	171	318	—	193
(254)	290/293	101	(323)	519	98
(257)	306	60	(324)	520/521	81
(324)	522/523	78	(440)	815	50
(334)	544b	139	(442)	819c	136.143
(337)	549/550	156	(442)	819/820	241
(338)	552	120	(442)	820/822	87
(348)	565b	81	(450)	835	16
(349)	566b	81	(456)	854	91
(355)	572	16	(456)	855	76
(356)	576	153.156	(457)	858	16
(356)	581	156	(462)	875a	15
(357)	587b	48	(463/464)	877/878	62.38.89
(357)	588	156	(466)	882	62.142.143
359	—	77	(466)	882/883	88

Изреч.	§	Сторона	Изреч.	§	Сторона
(359)	597/598	79	(467)	887/889	83
(359)	598	91	(467)	890/891	68
(359)	599	76	(467)	892	106
(359)	601	216	(469)	906	82
360	—	85	470	—	78
361	—	86	(470)	911	95
362	—	199	(470)	915/916	92
(364)	615	149	(470)	916	90
(364)	616	96	(471)	921	99
(364)	620с	137.148	(471)	922/923	82
(364)	621	146	473	—	77
(366)	628/629	146.148.172	(473)	928	84
(366)	630с	136.152	(473)	929/930	87
(366)	632	135	(474)	939	156
(367)	635	152	(474)	943	73
(368)	636	146	(475)	948	91
(374)	659	69	(475)	948b	50
(402)	608d	66.84	(476)	952	93
405	—	84	(476)	953a	61
(408)	716a/b	188	(476)	954/955	80
(408)	716с	241	(477)	962/964	155
(412)	721/722	154.177	478	—	70
(412)	725	16	(478)	972	133.140
(413)	739a	20	(481)	1000/1001	91
(419)	745/746	122	(482)	1002/1003	24
(419)	749	157	(482)	1010	72
(421)	751	69	(483)	1014	62
(422)	754/755	92	(483)	1015a	55
(422)	754с	136	(483)	1016	110
(422)	759	136	(485)	1027	104
(422)	760/761	151	(485)	1033b	133
(423)	766	149	(488)	1048	68
(424)	771	91	504	—	77
(434)	784/785	97	(505)	1090	69

Изреч.	§	Сторона	Изреч.	§	Сторона
(436)	788	149	(506)	1095d	81
(437)	797	91	(506)	1101	71
(437)	802	61.88	(508)	1107/1108	69
(438)	809	93	(508)	1109	95
(439)	812/813	79	(508)	1116	98
(508)	1116/1119	101	(571)	1469	86
(508)	1118/1119	95	(571)	1471c	27
(510)	1144	42	(573)	1478/1480	86
(510)	1146	76.149	(573)	1479a	65
(512)	1162a/b	274	(574)	1485	63.90
(512)	1164c	61	(574)	1487	133.157
(512)	1165b	50	575	—	86
(513)	1172	61	576	—	99
(515)	1180	90	(576)	1502	155
(517)	1188/1191	74	(576)	1505/1508	155
(517)	1191/1192	49	(576)	1511	95
(518)	1197/1198	79	(576)	1518	155
519	—	89	(577)	1520	144
(519)	1201	157	(577)	1523c	82.83
(519)	1219	106.156	(578)	1531/1532	60
(519)	1220d	51	(578)	1533	91
520	—	76	(578)	1538	153
(520)	1223	76	580	—	133
522	—	76	(580)	1548	120
(522)	1227/1228	75	(581)	1551	146
(523)	1231	69	(581)	1555/1556	159
(524)	1236/1237	142	(582)	1562/1563	92
(524)	1237	77.93	587	—	224
(524)	1238	106	(592)	1623/24	48
(525)	1245	99	594	—	84
(530)	1253	70	596	—	24
(532)	1255	115.150	(596)	1641	85.143
(532)	1256	133	599	—	92

Изреч.	§	Сторона	Изреч.	§	Сторона
(532)	1257	273	(600)	1653	48.49
(534)	1267с	133	(603)	1676с	37
(534)	1275	63	(606)	1686/1688	83
(537)	1300	99	(606)	1691b	62
(537)	1301b	92	(606)	1696/1699	153
539	—	72	(609)	1703	66
(539)	1327	104	(610)	1716/1717	158
542/545	—	133	(610)	1719f	89
544	—	246	(610)	1720d	55
(548)	1346	63	(613)	1739	87
(548)	1348	71	616	—	76
(553)	1357	49	(619)	1751b	76
(556)	1382	79.84	(625)	1765	93
(560)	1395b	49	(627)	1771/1772	68
(565)	1428	87	(627)	1775/1776	102
566	—	77	(637)	1799b	133
(568)	1432	61	(650)	1833d	137
(568)	1433	77	(659)	1867a	133
569	—	86	(662)	1877/1878	15
(570)	1449	39	(662)	1879/1880	31
(570)	1450	145	665	—	91
(570)	1456b	63	(665)	1905	69
571	—	93	666	—	62
(571)	1466a	63	(670)	1974/1975	114
(670)	1978b/c		(677)	2021/2022	136.143
1980a/c		(678)	2029/2030	101.196	
1982a	171	(684)	2062	111	
(670)	1981c		688	—	102
1982b	65	(688)	2078/2082	70	
(670)	1986	62	(688)	2078	140
(673)	1991/1992	79.153	(690)	2099	92
(676)	2007/2009	68	(697)	2175	60
(676)	2014/2016	99	(700)	2186	62

Тексты саркофагов

Загробные тексты

Bd. I spell

Сторона

2	39
4(I 11/12)	39
5	219
6	282
16	223
20-25 = Tb. Кар. 169	178
26	234
30	220. 265
30(I 86)	37
32	195
34(I 122)	233.272
36 (I 137)	37
37	281
44 = Lacau, TR Nr. 85	144. 234. 271/2. 281
45-46 = Lacau, TR Nr. 86	40. 212. 268. 271. 281
47 = Lacau, TR Nr. 87212	
48 = Lacau, TR Nr. 88	212. 267
49 = Lacau, TR Nr. 89	270
50 = Lacau, TR Nr. 90	146. 267
52	270
53	271
60 = Lacau, TR Nr.23	4. 271
61 = Lacau, TR Nr. 20	265
62 = Lacau, TR Nr. 22	34. 269. 285f
63-69	175
70-71 = Sakk. TR Nr. 40 und Pyr. 64b	175
72	175
73-74	175

Bd. II spell

75

38/9. 63. 192. 201. 262

Bd. II spell

Сторона

75 (Schluß) = Lacau, TR Nr. 84221	
83	275
85 = Tb. Kap. 149. 10. Stätte	197
89	223
94	39
94. 96	202. 245
97 = Tb. Kap. 8	279
99. 101	149
100	215
99–10	439
101	56. 149
105 = Lacau, TR Nr. 59	186
107 = Lacau, TR Nr. 61	61. 183
111 = Lacau, TR Nr. 62	215. 228
112–113 = Tb. Kap. 28	274
114 = Lacau, TR Nr. 63	212
115–117 = Lacau, TR Nr. 64	190
118 = Lacau, TR Nr. 65	189
119 (II 144) = Lacau, TR Nr. 66	190
120–123. 125 = Lacau, TR Nr. 67	190. 226
129 = Lacau, TR Nr. 69	60. 195
131–135 = Lacau, TR Nr. 72	208
146 = Lacau, TR Nr. 2	208f
147 = Lacau, TR Nr. 16	171. 186
148 = Lacau, TR Nr. 17/18	140. 187
149 = Lacau, TR Nr. 83 (Teil)	198. 222
151 = Tb. Kap. 67	184
152 = Tb. Kap. 22	80
153 = Tb. Kap. 31	54
154 = Tb. Kap. 115	140. 217
156 = Tb. Kap. 114	218
157 = Tb. Kap. 112	139. 199. 218
158 = Tb. Kap. 113	135
159 = Tb. Kap. 109	194. 205. 289. 296

<i>Bd. II spell</i>	<i>Сторона</i>
160 = Tb. Kap. 108 u. 149. 4 Stätte	197
162	216
<i>Bd. III spell</i>	
165 = Lacau, TR Nr. 3	191
167 = Lacau, TR Nr. 4	
ср.: «Книга двух путей», Берлин Kap. 16, 23—36	188. 203
169—172	190
173 = Lacau, TR Nr. 23	194. 273
174 = Lacau, TR Nr. 24	273
175 = Lacau, TR Nr. 5188. 194	
176 = Lacau, TR Nr. 6, ср. Sakk. TR Nr. 36	219. 273
179 ср. Tb. Kap. 106	195
210	210
215 ср. Spell 167 = Lacau, TR Nr. 4	203
222 = Tb. Kap. 56	177
225 = Lacau, TR Nr. 83 (Teil). Tb. Kap. 68	200
227 = Sakk. TR Nr. 43. Tb. Kap. 69.	
1. Stück	144. 194. 227
228 = Tb. Kap. 70	218
233/241 ср.: Tb. Kap. 68	200
243 = Lacau, TR Nr. 47	195
246 = Lacau, TR Nr. 48	198
247 = Lacau, TR Nr. 49	198
249 = Lacau, TR Nr. 49 (Schlußteil)	198
250 = Lacau, TR Nr. 50	196
252 = Lacau, TR Nr. 52	186
253 = Sakk. TR Nr. 33	81. 196
254 = Lacau, TR Nr. 53	81. 196
256 = Lacau, TR Nr. 14	200
257 = Lacau, TR Nr. 14	201
259 = Lacau, TR Nr. 77	197
261 = Lacau, TR Nr. 78	48. 220

<i>Bd. IV spell</i>	<i>Сторона</i>
268 = Sakk. TR Nr. 23	147
269 = Sakk. TR Nr. 24	148
271 = Sakk. TR Nr. 26	187
272–273 = Sakk. TR Nr. 27; ср.: Tb. Kap. 149.	
8. Stätte	188
274 = Sakk. TR Nr. 28	188
277	278
278 = Sakk. TR Nr. 30; ср.: Tb. Kap. 149.	
11. Stätte	188. 194
279 = Sakk. TR Nr. 32	172. 194
280 = Sakk. TR Nr. 16	143
281 = Sakk. TR Nr. 17	220
282 = Sakk. TR Nr. 18	193. 212. 216
284 = Sakk. TR Nr. 21	193
285 = Sakk. TR Nr. 22	194. 213
286 = Lacau, TR Nr. 38; ср.: Sakk. TR Nr. 31	140. 187
288 = Sakk. TR Nr. 9 (1. Teil) = Pыр. 324/326	171
296 (IV 49) ср. Tb. Kap. 86	282
302; ср. Tb. Kap. 77	278
307; ср. Tb. Kap. 85	278. 282
312 (IV 69–70); ср.: Tb. Kap. 78	269
316 = Lacau, TR Nr. 80	192
317 = Lacau, TR Nr. 19	198. 210. 213
318	148. 214
322 = Lacau, TR Nr. 55	201
323 = Lacau, TR Nr. 56	185
324	185
325 = Lacau, TR Nr. 57	185. 215
326 = Pыр. 304–307	171
328 = Sakk. TR Nr. 15 (Teil)	194
329; ср.: Tb. Kap. 144 (Nu)	194. 226
330 = Lacau, TR Nr. 58	148
331	192
335 = Tb. Kap. 17	50. 90. 150. 184.
	228. 279. 301. 303f.

<i>Bd. IV spell</i>	<i>Страница</i>
337 (IV 332) ср. Tb. Kap. 18–20	242
340; ср.: Tb. Kap. 121–122	279
343	216
345 = Lacau, TR Nr. 29	272
350 = Lacau, TR Nr. 72	20. 276
351; ср.: Tb. Kap. 21	274
 <i>Bd. V spell</i>	 <i>Страница</i>
355; ср.: Tb. Kap. 57 (2. Teil)	286
360; ср.: Tb. Kap. 63A	195
362	195
366–368 = Sakk. TR Nr. 12. Lacau, TR Nr. 43–44	199
390; ср.: Tb. Kap. 43	211
392 = Lacau, TR Nr. 8	274
397; ср.: Tb. Kap. 99; Coffintexts spell 404–405	75
398 = Lacau, TR Nr. 27	190
402; ср.: Tb. Kap. 24	189. 198. 274
404 (nur V 183) = Tb. Kap. 37	65
404–405; ср.: Tb. Kap. 99	100. 190. 216
405 (V 209/210); ср.: (Nachschr. Tb. Kap. 99)	286
407 = Lacau, TR Nr. 1	188
410+412; ср.: Tb. Kap. 25	274
414 = Lacau, TR Nr. 35	199. 268
417	150. 199
430 = Lacau, TR Nr. 9	196
464–468; ср.: Tb. Kap. 110	286
469–470 = Lacau, TR Nr. 11	88. 144. 271

Книга мертвых

<i>Глава</i>	<i>стр.</i>
2 = Coffintexts spell 152	280
3 = Coffintexts spell 153	154

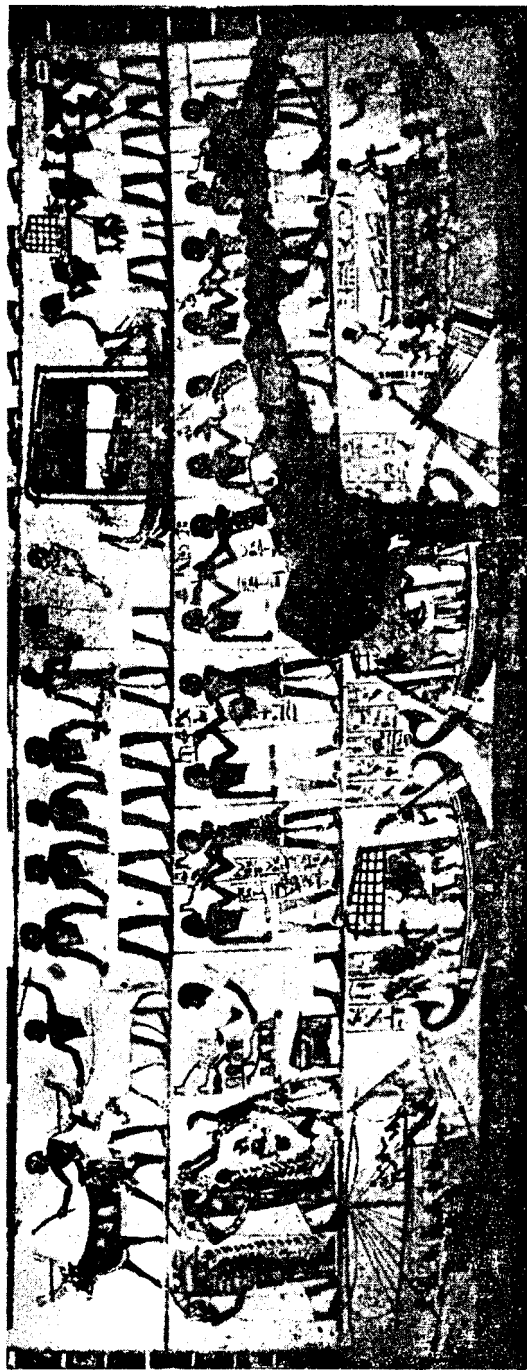
<i>Глава</i>	<i>стр.</i>
8 = Coffintexts spell 97	279
17 = Coffintexts spell 33554.	90. 150. 218. 228. 279. 301. 303f.
18–20; ср.: Coffintexts spell 337 (IV 332)	242
21 (загол.); ср.: Coffintexts spell 351	274
22	199
23	143
24 = Coffintexts spell 402	189. 198. 274
25 = Coffintexts spell 410+412	274/275
28; ср.: Coffintexts spell 112–113	212. 274/275
30	54. 274
31	276
32 (Kairo 28 117 стрк. 590 след.)	276
37 = Coffintexts V 183 (фрагмент из реч. 404)	65
43 = Coffintexts spell 390	177. 211
56 = Coffintexts spell 222	177
57 (2-я часть. папир. Ну) = Coffintexts spell 355	286
57/59	203
63А; ср.: Coffintexts V spell 360–362	195
67 = Coffintexts spell 151	171. 184
68; ср.: Coffintexts spell 225 (III 225–240)	200
69 (часть I) = Coffintexts spell 227	144. 194. 227
70 = Coffintexts spell 228	218
71 (Lischt. 12 дин.)	15. 276
72 (Берше)	277
77; ср.: Coffintexts spell 302	278
78 = Coffintexts spell 312 (IV 69–70)	269
Var. 83 (Kairo 28 117 стрк. 523/524)	215
85; ср.: Coffintexts spell 307 (IV 62)	40. 278. 282
86; ср.: Coffintexts spell 296 (IV 49)	278
89	40
92	35. 40
93 (Меир)	269
99; ср.: Coffintexts spell 397–387. 404–405	75.100. 190.216. 277. 286

Глава	стр.
106; ср.: Coffintexts spell 179	177.195
108 = Coffintexts spell 160	197
Var. 108–109 = Lacau, TR Nr. 41	268
109 = Coffintexts spell 159	194. 205. 289. 296. 299
110; ср.: Coffintexts spell 464–468	286. 287
112 = Coffintexts spell 157	139. 199. 218
113 = Coffintexts spell 158	135
114 = Coffintexts spell 156	218
115 = Coffintexts spell 154	140. 217. 218
117; ср.: «Книга двух путей»	296
118; ср.: «Книга двух путей»	293
119; ср.: «Книга двух путей»	296. 297
121(=13) — 122 (=58) ср.: Coffintexts spell 340	279
125	106
130 (стрк. 5 след.); ср.: «Книга двух путей»	298
133; ср.: «Книга двух путей»	291
136А, В; ср.: «Книга двух путей»	291. 292. 294f
144 (Ну); ср.: «Книга двух путей»	194. 293. 294f
147; ср.: «Книга двух путей»	295/296
149 (4. Stätte) см.: Тб. Кар. 108	
149 (8. Stätte) = Coffintexts spell 272–273	188
149 (10. Stätte) = Coffintexts spell 85	197
149 (11. Stätte) = Coffintexts spell 278	188. 194
151	18. 212. 255
153	216
155–156	150. 255. 276
169 = Coffintexts spell 20–25	178
170	178
174 (Тексты пирамид)	178
175 (часть 1)	224
175 (часть 2)	207
175 (часть 3)	230
177 (Тексты пирамид)	178
178 (Тексты пирамид)	177
179 (стрк. 8–18); ср.: «Книга двух путей»	296

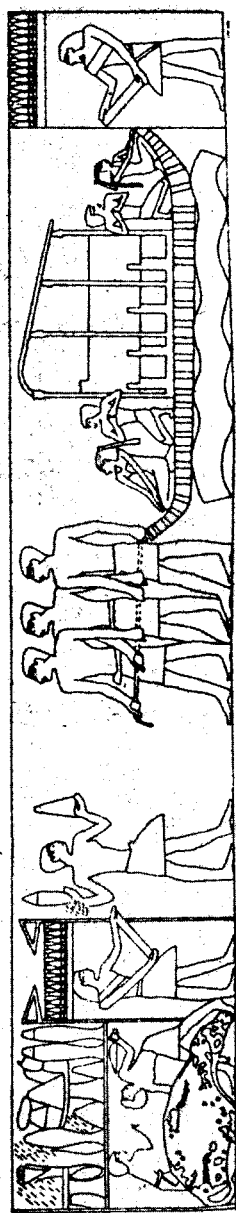
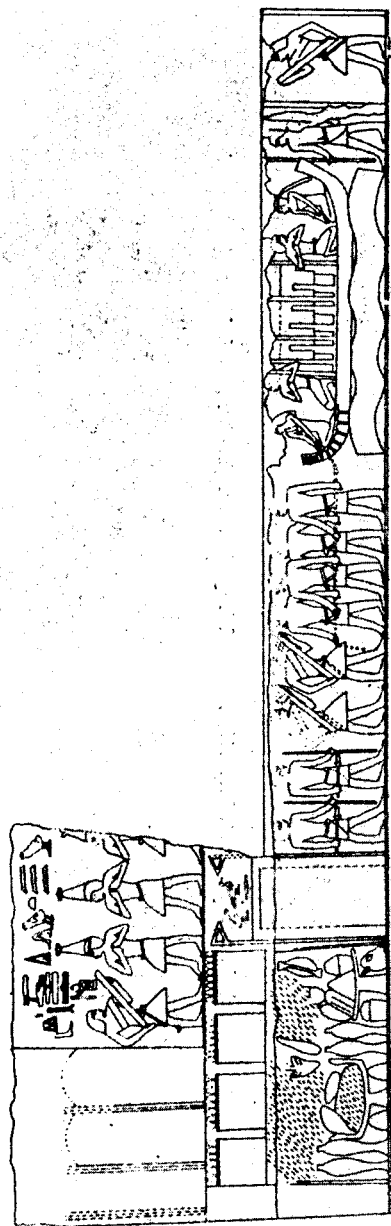
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Хорхотеп — ссылки на строки даны по: *Maspero G. Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis // MMAFC (Memoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire I. Le Caire). 1884. T. I, fasc. 2.*
- APAW — *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin.*
- ASAE — *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.*
- BIFAO — *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Le Caire.*
- Coffintexts — *de Buck A. The Egyptian Coffin Texts. Vol. I–V. Chicago, 1935–1954.*
- GGA — *Göttingische Gelehrte Anzeigen. Göttingen.*
- JEА — *Journal of Egyptian Archæology, London, 1914 след.*
- JG I–XII — *Junker H. Giza I–XII. Wien; Lpz., 1929–1955.*
- Junker. Vorbericht Gizeh — *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kaiserlichen Akademie in Wien. Jahrg. 1912, № 18; Jahrg. 1913, № 14; Jahrg. 1914, № 14; Jahrg. 1926, № 12; Jahrg. 1927, № 13; Jahrg. 1928, № 14–17; Jahrg. 1929, № 15.*
- Kairo 28 001 pass. — см.: *Lacau P. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Le Caire, 1904–1906. T. 1–2.*
- Kairo 20001 pass. — см.: *Lange H. O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs. Berlin; Le Caire, 1902–1925. Bd. I–V.*

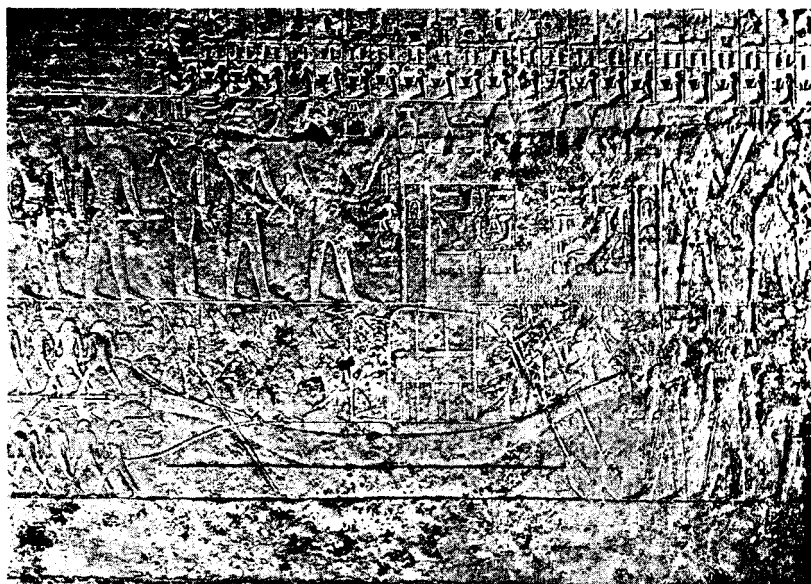
- Kees. Götterglaube — Kees H. Der Götterglaube im Alten Ägypten. Leipzig, 1956.
- Kees. Kulturgeschichte — Kees H. Ägypten. München, 1933. (Kulturgeschichte des Alten Orients; Abschn. 1).
- Kees. Lesebuch — Kees H. Ägypten. Tübingen, 1928. (Religionsgeschichtliches Lesebuch; 10).
- Lacau, TR № 1–90 — Lacau P. Textes religieux // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Bd. 26–37.
- MDAIK — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo.
- MDOG — Mitteilungen der Deutschen Orientalischen Gesellschaft. Berlin.
- MMAFC — Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire. Le Caire.
- NGG — Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen.
- PSBA — Proceedings of the Society for Biblical Archaeology. London.
- RT — Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris.
- Pyr. — Die altägyptischen Pyramidentexte. I–IV. Hrsg. von K. Sethe. Hildesheim, 1908–1922.
- Пур. Изречение — Die altägyptischen Pyramidentexte. I–IV. Hrsg. von K. Sethe. Hildesheim, 1908–1922.
- Sakk. TR — Quibell J. E. Excavations at Saqqara. Vol. II. Le Caire, 1908. Textes religieux ed. par P. Lacau.
- SBAW — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. München.
- SPAW — Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin.
- Tb. Kap. — ссылки на главы даны по: Naville Ed. Das ägyptische Tottenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Berlin, 1886. Bd. I–III.
- Urk. — Urkunden des ägyptischen Altertums. I. Urkunden des Alten Reiches. Hrsg. von K. Sethe; IV. Urkunden der 18. Dynastie / Hrsg. von K. Sethe; V. Religiöse Urkunden / Hrsg. von H. Grapow; VII. Urkunden des Mittleren Reiches / Hrsg. von K. Sethe.
- ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache. Berlin



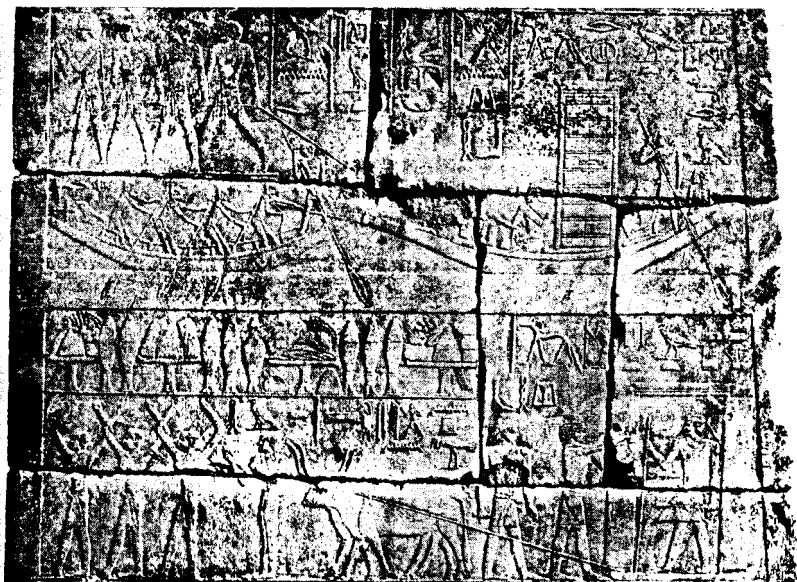
Ил. 1. Погребальная процессия с сопровождающей святой. Ритуал «Отверзания уст». Фивы. Гробница № 139.
(Courtesy of Oriental Institute, University of Chicago.)



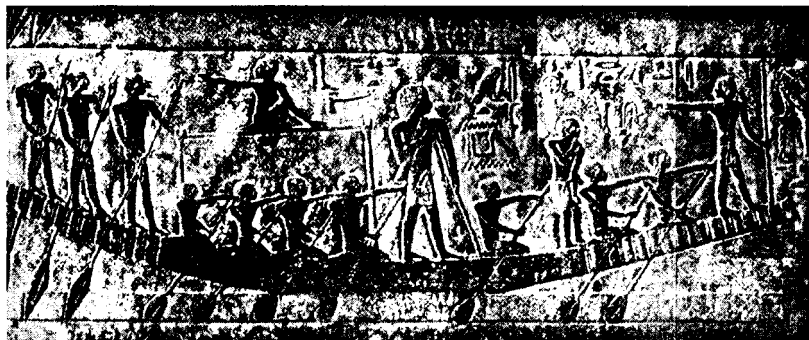
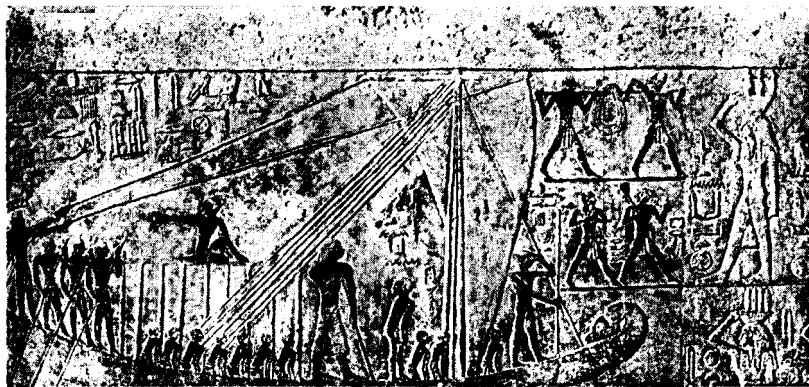
Ил. 2. Бутическое погребение времени Старого Царства; а) гробница везира Небакауора в Саккаре (время правления Унаса);
 б) гробница Ḥnfrw-in-iSt.f в Дахшуре (VI династия) (Kairo-Museum; Staatliche Museen zu Berlin.)



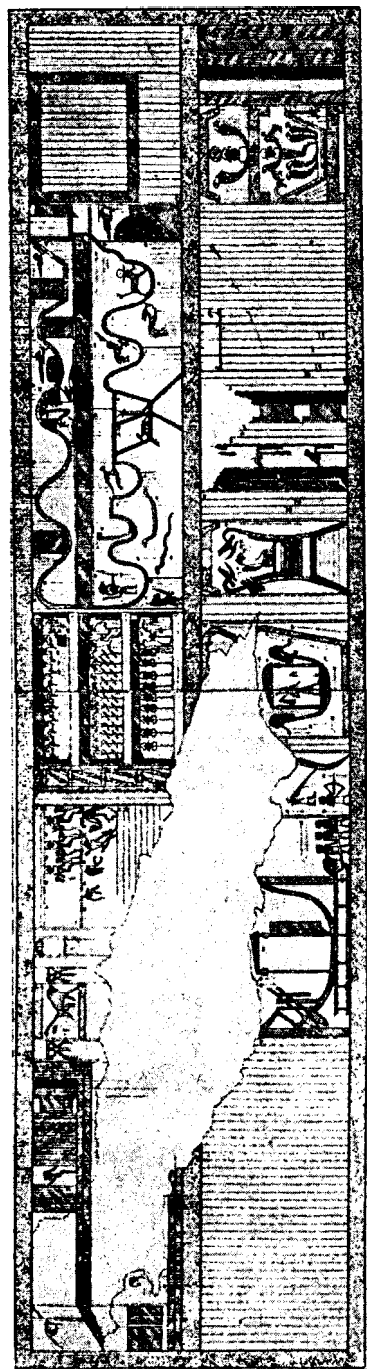
Ил. 4. Перенесение умершего в бальзамировочную мастерскую. Гиза.
Гробница Кара (VI династия) (Courtesy Museum of Fine Arts. Boston.)



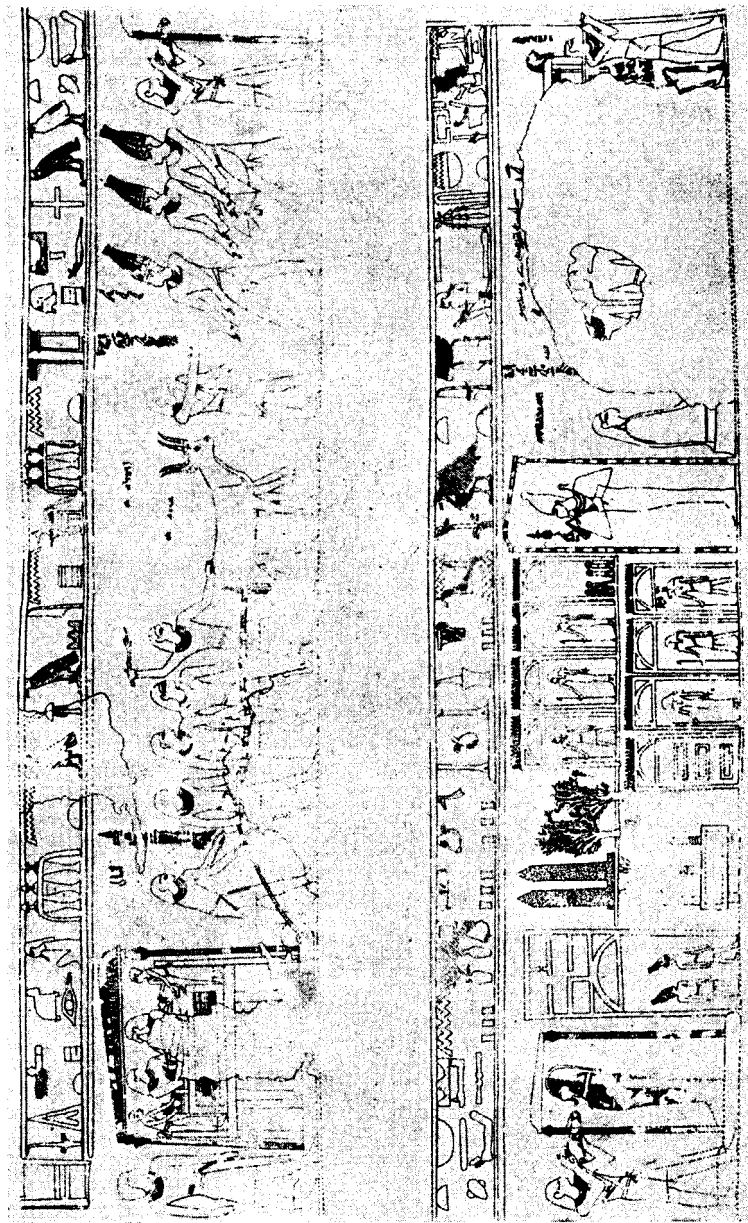
Ил. 5. Сопровождение статуи умершего в гробницу. Старое Царство.
(Rijksmuseum van Oudheden. Leiden.)



Ил. 3. Путешествие умершего вверх и вниз по течению Нила. Гробница Канинисута (V династия). (Wien. Kunsthistorisches Museum.)



Ил. 7. «Книги двух путей». План (Среднее Царство). (Staatliche Museen zu Berlin.)



Ил. 6. Оскрическое погребение. Фивы. Гробница №15 (XVIII династия). (Staatliche Museen zu Berlin.)