

Реконструкция смыслов священной власти

# ИСТОКИ САКРАЛИЗАЦИИ ВЛАСТИ

СВЯЩЕННАЯ ВЛАСТЬ В ДРЕВНИХ  
ЦАРСТВАХ ЕГИПТА, МЕСОПОТАМИИ, ИЗРАИЛЯ



ОЛЬГА АСТАПОВА  
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ А. Б. ЗУБОВА

**Реконструкция  
смыслов  
священной власти**

ОЛЬГА АСТАПОВА

# ИСТОКИ САКРАЛИЗАЦИИ ВЛАСТИ

СВЯЩЕННАЯ ВЛАСТЬ В ДРЕВНИХ  
ЦАРСТВАХ ЕГИПТА,  
МЕСОПОТАМИИ, ИЗРАИЛЯ



РИПОЛ  
КЛАССИК

Москва

УДК 21  
ББК 86.31  
А91

**Астапова, Ольга**

А91 Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля / О. Астапова. — М. : РИПОЛ классик, 2017. — 490 с. — (PRO религию).

ISBN 978-5-386-10208-1

Власть — один из древнейших общественных институтов. И с самого начала своего существования власть переживалась и создавалась в культуре как нечто священное. Где скрыты истоки этой сакрализации власти?

Настоящее издание представляет собой глубокое и увлекательное исследование кандидата исторических наук Ольги Рудольфовны Астаповой по реконструкции смыслов власти в царствах Древнего Египта, Израиля и Месопотамии, смыслов, которые до сих пор таятся в сознании современного человека. Книга подготовлена под общей редакцией доктора исторических наук Андрея Борисовича Зубова.

УДК 21  
ББК 86.31

ISBN 978-5-386-10208-1

© Астапова О. Р., 2017  
© Издание, оформление.  
ООО Группа Компаний  
«РИПОЛ классик», 2017



«Город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:23-24)



# Оглавление

Список иллюстраций .....	10
Немного слов об этой книге .....	17
От автора .....	21

СВЯЩЕННАЯ ВЛАСТЬ В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА: ЕГИПЕТ, МЕСОПОТАМИЯ, ИЗРАИЛЬ .....	23
--	----

Введение .....	25
----------------	----

Глава 1. Царь и царство в Древнем Египте .....	52
1.1. Проблема генезиса государственности в Древнем Египте .....	52
1.2. Космогонические истоки концепта царственности в Египте .....	60
1.3. Мифологема <i>hnpw</i> (разлада) .....	71
1.3.1. О переоценке образа бога Сета в истории религии Египта .....	71
1.3.2. Смерть Осириса. ....	80
1.3.3. Противоборство Хора и Сета .....	93
1.4. Две Земли .....	99
1.5. Образ Бога на земле .....	110
1.6. Примиритель Двух Владык, Объединитель Двух Стран .....	122
1.7. Хранитель Маат .....	140
1.8. Божественность и царственность в Текстах пирамид .....	147

1.9. Проблема «демотизации» царского культа. ....	159
1.10. Царь — спаситель своих подданных .....	171
1.11. Кризис веры в царя-спасителя .....	181
1.12. Закат «божественного» царства .....	190
1.13. Некоторые итоги первой главы .....	210
Глава 2. Царь и царство в Древнем Междуречье .....	213
2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии. ....	213
2.2. «Бог отдыхающий» и Бог царствующий .....	225
2.3. Скрепление связи Небес и Земли .....	237
2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье .....	241
2.5. Пастырь, призванный Энлилем .....	260
2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья .....	270
2.7. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья .....	287
2.7.1. «Страна без возврата» .....	287
2.7.2. «Смерти, что страшусь я, пусть не увижу!» ....	297
2.7.3. Нисхождение Бога в подземный мир. ....	311
2.7.4. Рождение из смерти. ....	320
2.8. Закат священного царства .....	329
2.9. Некоторые итоги второй главы .....	337
Глава 3. Царь и царство в Древнем Израиле .....	341
3.1. Возникновение государственности в Израиле .....	341
3.2. Проблема существования «израильского варианта» священного царства .....	352

3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле. ....	365
3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях эпохи Второго Храма ....	389
3.5. «Сын Давидов» в библейской традиции ....	405
3.6. Царственность Мессии ....	418
3.7. Некоторые итоги третьей главы ....	426
Заключение ....	430
Список источников и литературы ....	438
I. Источники. ....	438
II. Литература. ....	447
Список сокращений и условных обозначений ....	486
Сиглы Кумранских рукописей ....	489

## Список иллюстраций

1	Изображение Красной короны на сосуде из додинастического (Накада I) некрополя в Накаде. ( <i>Wilkinson T.A.H. Early Dynastic Egypt. — London, New York: Routledge, 2005. — P. 164, fig. 6.2).</i>	стр. 59
2	Архаический бог Аш со знаком <i>ʿnh</i> (жизни) и <i>w3s</i> — скипетром. Оттиск печати Перибсена (II династия). ( <i>Rice M. Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000-2000. — L.-N.Y., 2003. — P. 148, fig. 6.2).</i>	стр. 59
3	Блюдо в виде двух иероглифов: <i>K3</i> и <i>ʿnh</i> . Раннединастический период. ( <i>Hayes W.C. The Scepter of Egypt. Vol. I. — The Metropolitan Museum of Art, 1978. — P. 43, fig. 31).</i>	стр. 63
4	Бог Атум. Изображение из храма Сети I в Абидосе. ( <i>Hart G. The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. — 2nd ed. — London, New York: Routledge, 2005. — P. 40).</i>	стр. 66
5	Заключительная виньетка «Книги Врат». Прорисовка изображения на крышке саркофага Сети I. ( <i>Лаврентьева Н.В. Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). — М., 2012. — С. 35, рис. 2).</i>	стр. 83
6	«Смерть» Ра в момент Его соединения с мертвым Осирисом. Фрагмент шестого часа «Книги Ам-Дуат». ( <i>Hawass Z. The Royal Tombs of Egypt. — London: Thames and Hudson, 2006. — P. 123).</i>	стр. 85

7	Изображение Хатшепсут между Сетом, предлагающим ей комбинацию символов <i>ḥnḫ</i> — <i>wꜣs</i> (жизни и владычества), и Нефтидой. Карнак. (Cruz-Uribe E. <i>Ḥḥ ꜥꜣ pḥty</i> “Seth, God of Power and Might” // JARCE. — Vol. 45 (2009). — P. 214, fig. 8	стр. 87
8	Осирис — Зерно. (Schweizer A. The Sungod's Journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat. — Cornell University Press, 2010. — P. 68).	стр. 87
9	Осирис, Хор и Анубис. Гробница Хоремхеба. Долина царей. (Wilkinson R. H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. — London: Thames & Hudson, 2003. — P. 73).	стр. 89
10a	Осирис между Исидой и Нефтидой. Барельеф в Филах. (Budge E.A.W. Osiris and the Egyptian Resurrection. Vol. I. — London, 1911.— P. 3).	стр. 90
10б	Исида и Нефтида в образе коршуниц фланкируют мумию Осириса. XIX династия. Гробница Нефертари. Долина цариц, западные Фивы. (Wilkinson R. H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. — London: Thames & Hudson, 2003. — P. 159).	стр. 90
11	Исида и Нефтида в виде двух деревьев, соединяющих миры, приветствуют солярную ладью. В нижней части — знак <i>ḥnḫ</i> и два Упуата, открывающих божественному Солнцу путь в «мир Исиды» и «мир Нефтиды». Папирус из музея Фицуильяма (Fitzwilliam Museum E.92.1904). XXI династия. (Billing N. Nut, the Goddess of Life. — Uppsala, 2002. — Fig. A.8).	стр. 92
12a	Умерший перед солярной ладьей, плывущей по иероглифическому знаку «Небо». Виньетка к 17 речению Книги Мертвых. (Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Book of the Dead. — London: British Museum, 1985. — P. 50).	стр. 95

126	Атум внутри солярного диска в ладье. Папирус Нового царства. ( <i>Wilkinson R. H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. — London: Thames &amp; Hudson, 2003. — P. 98</i> ).	стр. 96
13	Ра в солярной ладье, движущейся к восточному горизонту, где Он рождается как Хепри. Сцена из «Книги Ам-дуат». Папирус жреца Амона Анхефенхонса. Ок. 970—900 г. до н. э. ( <i>Taylor J.H. Death and the Afterlife in Ancient Egypt. — London: The Trustees of British Museum, 2001. — P. 28</i> ).	стр. 97
14	Фигурка умершего в позе эмбриона, лежащая в сосуде в форме ладьи. Эпоха Накада I. ( <i>Rice M. Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000—2000. — L. — N.Y., 2003. — P. 46, fig. 3.4</i> ).	стр. 97
15	Сет, поражающий Апопа, на носу солярной ладьи. ( <i>Hassan S. Excavations at Giza. — Vol. VI. Part. 1, 1934—1935. — Cairo: Government Press, 1946. — P. 134, fig. 61</i> ).	стр. 98
16	Древнейшее изображение двойной короны. Табличка Дена (I династия). ( <i>Крол А.А. Египет первых фараонов. — М.: Рудомино, 1999. — Рис. 8</i> ).	стр. 101
17	Изображение царя Двух Стран, символизируемых белой и красной коронами. I династия. ( <i>Rice M. Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000—2000. — L. — N.Y., 2003. — P. 99, fig. 5.1</i> ).	стр. 109
18	Гребень из слоновой кости из Абидоса. I династия. ( <i>Goedicke H. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East / Ed. by H. Goedicke, J.J.M. Roberts. — Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1975. — P. 204, fig. 1</i> ).	стр. 111



19	Изображение на стеле Снофру (IV династия) из Дахшутра. (Cwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003. — Fig. 15).	стр. 113
20	Статуя Хафра (IV династия). Каирский Музей.	стр. 113
21	Сцена с изображением коронации Хатшепсут <i>ḥtjw</i> — короной. (Южная стена Красной капеллы в Карнаке, блок 95, фото К.Н. Leser. URL: <a href="http://www.maat-ka-ra.de/english/start_e.htm">http://www.maat-ka-ra.de/english/start_e.htm</a> ).	стр. 115
22	Сцена кормления царя Сахура (V династия) богиней Нехбет. (Cwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003.— Fig. 45).	стр. 117
23	Царь перед статуей Мина. (Moens M-F. The Procession of the God Min to the <i>ḥtjw</i> -Garden // Studien zur Altägyptischen Kultur. — Bd. 12 (1985). — P. 69, fig. 5).	стр. 121
24	Символические животные Хора и Сета на оттиске цилиндрической печати Хасехемуи (II династия) из Абидоса. (Rice M. Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000—2000. — L. — N.Y., 2003. — P. 150, fig. 6.3).	стр. 123
25	Коронация Пепи II (VI династия) Хором и Сетом. (Cwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003. — Fig. 51).	стр. 123
26	Два Сокола. I династия. (Kemp B.J. Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — London, New York: Routledge, 1989. — P. 51, fig. 17.1,2).	стр. 124
27	Изображение Хора и Сета на престоле Сенусерта I (XII династия). (Kemp B.J. Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — London, New York: Routledge, 1989. — P. 28, fig. 6).	стр. 125

28	Изображение Хора и Сета в виде двух соколов на одеянии Тутмоса III (XVIII династия). ( <i>Cwiek A. Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari // Centre d'Archeologie Mediterraneenne de l'Academie Polonaise des Sciences, Etudes et Travaux. — 2009. — Vol. XXII. — P. 43, fig. 6).</i>	стр. 125
29	Сцена «омовения» Сети I (XIX династия) Хором и Сетом. ( <i>Cruz-Urbe E. Šth ʿz phty “Seth, God of Power and Might” // JARCE Vol. 45 (2009). — P. 216, fig. 13).</i>	стр. 126
30	Хор и Сет как единое божество <i>Hrwyfy</i> . ( <i>Velde H. Tē. Seth, God of Confusion. — Leiden: Brill, 1967. — P. 69, fig. 10).</i>	стр. 127
31	Изображение хеб-седа на деревянной табличке царя Дена (I династия). Британский музей.	стр. 131
32	Хеб-седный бег царя Нечерихета (Джосера) (III династия). ( <i>Cwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003. — Fig. 66).</i>	стр. 135
33	Хеб-седное изображение царя Аменемхета-Собекхотепа из Медамуды (XIII династия). ( <i>Arnold D. Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms // Temples of Ancient Egypt / Ed. by Shafer B.E. Ithaca, 1997. — P. 83, fig. 36).</i>	стр. 136
34	Сцена «отверзания уст» на восточном конце северной стены погребальной камеры Тутанхамона (XVIII династия). ( <i>Roth A.M. Fingers, Stars, and the «Opening of the Mouth»: The Nature and Function of the Nṯrwj — blades // JEA. — 1993. — Vol. 79. — P. 58, fig. 1).</i>	стр. 152
35	Изображение умершего с посохом <i>shm</i> ( <i>сехем</i> ) на стеле из некрополя Тиниса (I Переходный период). ( <i>El-Masry Y. An Unpublished Stela from the Ancient Cemetery of Thinis // Studien zur Altägyptischen Kultur. — Bd. 31 (2003). — P. 270).</i>	стр. 158

36	Ритуальный инструмент <i>psš-kf</i> . (Hayes W.C. The Scepter of Egypt. Vol. I. — The Metropolitan Museum of Art, 1978. — P. 182, fig. 111).	стр. 165
37	Сцена божественного зачатия Аменхотепа III. Луксор. (Kemp B.J. Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — London, New York: Routledge, 1989. — P. 199, fig. 70).	стр. 194
38	Сцена хеб-седного бега Хатшепсут. (Южная стена Красной капеллы в Карнаке, блок 102, фото К.Н. Leser. URL: <a href="http://www.maat-ka-ra.de/english/start_e.htm">http://www.maat-ka-ra.de/english/start_e.htm</a> ).	стр. 196
39	Официальный портрет семьи фараона Эхнатона (использовался частным лицом как культовое изображение). (Kemp B.J. Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — London, New York: Routledge, 1989. — P. 282, fig. 94).	стр. 201
40	Саргон II с инсигниями царской власти — тиарой, посохом и скипетром. Рельеф из дворца Саргона II в Дур-Шаррукин в Ассирии (ныне Хорсабад в Ираке).	стр. 224
41	Аккадская цилиндрическая печать. (Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. — London: Macmillan, 1939. — Pl. XIXa).	стр. 236
42	Аккадская цилиндрическая печать (Porada E. Notes on the Sargonid Cylinder Seal, Ur 364 // Iraq. — 1960. — Vol. XXII. — Pl. XV, fig.4).	стр. 237
43	Храм Энлиля в Ниппуре.	стр. 238
44	Нарам-Суэн на стеле из Суз. Лувр.	стр. 246
45	Цилиндрическая печать раннединастического периода. (Ward W.H. The Seal Cylinders of Western Asia. — Washington, 1910. — P. 44, ill. 114).	стр. 262
46	Лежащая беременная женщина перед задними ногами оленя. Рисунок на кости из пещеры Ложери-Бас (Франция). Мадлен.	стр. 271

## Список иллюстраций

47	Фрагмент изображения на Урукской вазе. (Антонова Е. В. Месопотамия на пути к первым государствам. — М.: Восточная литература, 1998. — С. 145, рис. 16).	стр. 272
48	Аккадская цилиндрическая печать. (Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. — London: Macmillan, 1939. — Pl. XVIIIa).	стр. 304
49	Аккадская цилиндрическая печать. (Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. — London: Macmillan, 1939. — Pl. XXIa).	стр. 304
50	Шамаш проходит «путем горным». Цилиндрическая печать. (Ward W.H. The Seal Cylinders of Western Asia. — Washington, 1910. — P. 90, ill. 256).	стр. 305
51	Головной убор царицы Пуаби (некрополь Ура, гробница PG 800, ок. 2600 г. до н.э.). Британский музей.	стр. 306
52	Статуэтка из царского некрополя Ура. III тыс. до н.э. Британский музей.	стр. 308
53	Козел, ощипывающий цветок — символ священного брака. Цилиндрическая печать раннединастического периода. (Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. — London: Macmillan, 1939. — Pl. IIIa).	стр. 308
54	Каменная розетка из храма в Тель-Браке (Северная Месопотамия). 3300—3000 г. до н. э. Британский музей.	стр. 308
55	Изображение на погребальном сосуде из Телль Арпачии (Месопотамия, VI тыс. до н.э.). (Зубов А.Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. — М.: Планета детей, 1997. — С. 139).	стр. 326
56	Изображение на сосуде из Диялы (III тыс. до н.э.). (Антонова Е.В. Месопотамия на пути к первым государствам. — М.: Восточная литература, 1998. — С. 157, рис. 18).	стр. 326

## Немного слов об этой книге

Все началось очень давно. Я когда-то читал курс истории религий в институте, где училась Ольга. Увлечшись Древним Египтом, она захотела писать у меня курсовую работу и сделала ее редкостно хорошо, оригинально и самостоятельно. Потом был диплом. А еще через несколько лет, когда Ольга Рудольфовна сама стала читать лекции по истории религиозных идей, мы стали думать о кандидатской диссертации. Тему долго выбирать не пришлось. Ольга была увлечена проблемой происхождения царской власти на Переднем Востоке, вдохновлена книгой Генри Фрэнкфорта — «Царственность и боги». В качестве метода исследования материала она выбрала, с полного моего одобрения, историческую феноменологию Чикагской школы религиоведения, разработанную еще в 1950-е годы Мирчей Элиаде и его коллегами-друзьями Джозефом Китагавой, Цви Вербловским, Джозефом Кэмпбеллом. Диссертация была очень успешно защищена в РГГУ, и из нее естественно получилась книга, представленная Вашему вниманию.

В наше время, когда основные понятия и сущности, на которых тысячелетиями строилась жизнь человечества — супружество и продолжение рода, опыт вхождения в вечность, принцип жертвы, переживание бездонности личного бытия, символические уподобления частного — общему, земного — небесному, — пренебрегаются и забываются, когда бытие утрачивает тайну,

а вместе с ней и смысл, очень полезно вспомнить, как эти понятия и сущности понимались и переживались раньше, в иные эпохи и в иных цивилизациях.

Это вовсе не значит, что надо следовать образцам многотысячелетней давности. Совсем нет. Но знать их необходимо, чтобы сравнить с теми ответами, какие мы ныне даем на вечные вопросы — чего больше в этих ответах, — иного смысла или отсутствия смысла, инакомыслия или легкомыслия.

Власть — одна из таких вечных категорий. Подобно стремлению к продолжению жизни (инстинкт пола) и стремлению к сохранению и умножению своей собственности, власть выходит за пределы человеческого рода и свойственна очень многим высшим животным. Как волк охраняет свою охотничью территорию и заботится о своих щенятах, так признает он и вожака стаи. Государственность, государство — исторические явления, начало которых мы более или менее точно фиксируем в IV тысячелетии до Р.Х., но власть — явление внеисторическое. Практически с полной уверенностью можно сказать, что в человеческом сообществе, как бы далеко мы ни уходили в прошлое, нам встретится институт социальной власти — главы семьи, вождя племени, начальника на войне и в охоте. А поскольку человек — это животное мыслящее, власть не только осуществляется им, но и осмысливается. Можно наверняка сказать, что еще в эпоху палеолита власть глубоко осмыслялась человеком. Целый ряд памятников археологии (форма захоронений вождей, жезлы и иные атрибуты власти) свидетельствуют об этом практически неопровержимо.

Иной вопрос, когда эта власть стала переживаться как власть священная, имеющая отношение не только к земным нуждам организации жизни, но и к абсолютным категориям вечного, истинного, бессмертного и благого — всего того, что в большинстве культур накрепко соединено с образом Бога и святыни.

Отсутствие письменного текста заставляет нас, на основании лишь памятников археологии и изобразительного творчества, создавать очень приблизительный и, надо признаться, очень про-

извольный набросок представлений о власти у доисторических народов. Освоение письменности древними открывает для нас совершенно иной уровень возможностей. Теперь, конечно не без сомнений и споров, мы можем реконструировать понимание власти древними народами намного точнее. Но вот беда — письменность, по крайней мере та, какую научились читать к настоящему времени ученые, появляется только вместе с государственностью и даже несколько позже ее. Письменные памятники эпохи ранней государственности с безусловностью свидетельствуют о переживании власти этими раннегосударственными обществами как величайшей святыни. А что было раньше — мы не ведаем. Но и в этом знании — огромная ценность, и в изучении отдельных аспектов священной власти самых ранних государств человечества — большая притягательная сила.

Ольга Рудольфовна Астапова избрала для изучения «колыбель государственности» — Древний Египет и Древнюю Месопотамию. Для третьего тысячелетия до Р.Х. эти две цивилизации совершенно уникальны количеством и разнообразием письменных источников. Государственность долины Инда наверняка не менее древняя, а долины Хуанхэ, скорее всего, сопоставимы по древности с передневносточными цивилизациями; эти государственности оставили намного меньше письменных памятников, а те, что есть, плохо поддаются дешифровке.

Проанализировав сотни древнейших текстов, сопоставив их с более поздними, тщательно изучив практически всю научную мировую литературу по теме священной власти на Переднем Древнем Востоке (а литература эта огромна и все время появляются новые интересные работы), автор представленной Вам книги смогла реконструировать смыслы власти, глубоко забытые современным миром, видящим во власти, как и в других жизнеобразующих сущностях, исключительно утилитарное назначение.

Реконструкция смыслов священной власти на Древнем Переднем Востоке — это далеко не только наука для науки, хотя и углубление чистого научного знания бесконечно важно, так как чело-

Немного слов об этой книге

веческое сознание, если не трудиться неустанно над его углублением, обязательно будет стремительно уплощаться. Но через Библию (Ветхий Завет, Танах) Древний Передний Восток входит в сегодняшний день не только для многих миллионов иудеев, христиан и мусульман, но практически и для всего современного мира как такового.

Отражение в библейском тексте и в окружающих его апокрифических текстах, текстах Кумрана древних представлений о священной власти — последняя тема книги Ольги Астаповой. Под поверхностью сегодняшних рационально-функциональных властных отношений, полузабытые или вовсе забытые, таятся древние библейские образы царя-спасителя, «льва из колена Иудина», царя-священника Мельхиседека, уходящие, в свою очередь, к фараонам первых династий Египта и к лугалям Шумера.

Я очень рад, что эта книга, раздвигающая пределы познания и открывающая сущности в важнейшей и таинственной сфере власти, в сфере, если говорить строго научно, ретроспективной политологии и компаративного религиоведения, наконец дошла до читателя.

Андрей Зубов



## От автора

Настоящая книга была задумана как попытка сравнительного анализа мировоззренческих аспектов царской власти в древних ближневосточных обществах: Египте и Междуречье, сформировавших тот историко-религиозный «фон», на котором могут быть рассмотрены библейские представления о царской власти. Древневосточные концепты священной царственности, несомненно, лежат у истоков феномена сакрализации власти и в христианской цивилизации — как на латинском Западе, так и на православном Востоке. Идея теократического государства, как известно, оказала большое влияние на русскую общественно-политическую мысль. Реликты древних представлений о сакральности царской власти существуют и поныне, и данная работа стремится пролить дополнительный свет на истоки этого явления.

Однако, и это, на мой взгляд, особенно важно подчеркнуть, рождение государства на Древнем Ближнем Востоке явилось событием, подготовленным духовными исканиями человечества предшествовавших доисторических эпох. Поэтому, хотя особенный интерес для меня представляла проблема влияния ближневосточных представлений о царственности на библейский Израиль и востребованности этих идей христианством, мне было важно услышать тот вопрос, ответом на который стала модель священного царства на Ближнем Востоке, понять какая сумма верований лежала в ее основе.

От автора

Предлагаемая вниманию читателей работа была подготовлена в ИНИОН РАН и защищена на ученом совете РГГУ в качестве диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук в 2009 г. Автор считает своим приятным долгом выразить благодарность людям, без помощи и критических замечаний которых эта книга была бы невозможна: акад. Ю.С. Пивоварову, ректору Свято-Филаретовского института свящ. Г. Кочеткову, Э.Е. Кормышевой, М.А. Чегодаеву, О.В. Томашевич, В.А. Головиной, О.А. Васильевой, А.А. Немировскому, В.В. Емельянову, А.В. Данилову, Е.Б. Рашковскому, А.И. Шмаиной-Великановой, А.С. Десницкому, И.В. Карацубе, А.Е. Медовичеву, З.Ю. Метлицкой, Д.Б. Матвееву, А.Б. Сомову и В.В. Лидскому.

Особенную признательность хотелось бы выразить моему научному руководителю А.Б. Зубову и его супруге О.И. Зубовой, открывшим мне удивительную красоту духовного мира древнего человека и принимавшим не только научное, но и дружеское участие на всех этапах создания этой книги. Сердечная благодарность моему «первому учителю» И.Я. Грицу, много потрудившемуся над тем, чтобы научить нас, своих студентов, читать Библию.

Ольга Астапова

Июль, 2017

# **СВЯЩЕННАЯ ВЛАСТЬ**

**в религиозно-политической традиции**

**Древнего Ближнего Востока:**

**Египет, Месопотамия, Израиль**



# ВВЕДЕНИЕ

Институт царской власти является древнейшей формой государственного устройства в истории человечества и по сей день остается предметом как научного, так и общественного интереса — и в силу своей удивительной долговечности, и по причине ореола священности, присущего личности монарха в различных культурах.

В связи с институтом царской власти в истории государственности прослеживаются две основные модели.

Для первой не характерна сакрализация правителя. Такая модель существовала в арийском сообществе ведической эпохи. Правитель (раджа) являлся здесь лишь военным предводителем и вершителем суда, могущим быть лишь заказчиком ритуала, совершаемого жрецом (брахманом), почитать которого обязан правитель как представитель низшей, сравнительно со жреческой, варны.

Вторая модель монархии может быть охарактеризована как *священное царство*. В религиозно-политических традициях древности, где была реализована эта модель, правитель почитался лицом *священным*, то есть в некотором смысле *отделенным* от сообщества для исполнения религиозных задач, составлявших, используя терминологию П. Тиллиха, предмет «предельной заботы» (ultimate concern) этого сообщества<sup>1</sup>, и занимал «ключе-

---

<sup>1</sup> Предельной является, по П. Тиллиху, та забота, что «лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными». См.: Тиллих П. Систематическая теология: В 2 т.: Пер. с нем. — М. — СПб., 2000. — С. 18.

вое место в системе жизненно важных взаимоотношений подвластных ему людей с их божествами / Богом»<sup>1</sup>. Такая модель возникла в конце IV тыс. до н. э. на Ближнем Востоке, на грани III—II тыс., в раннедворцовый период (2000—1700 гг. до н. э.) — на Крите, являвшемся древнейшим очагом цивилизации в Европе, а также существовала в Древнем Китае, судя по археологическим данным, с середины II тыс. до н. э. (династия Шан), согласно же китайской традиции — с конца III или начала II тыс. до н. э.

Данная книга посвящена исследованию феноменов священного царства и царственного священства в религиозно-политической культуре Древнего Ближнего Востока — колыбели мировой цивилизации. Говоря о *царственном священстве*, мы имеем в виду священнические коннотации царственности как таковой. При этом роль царя как священника понимается не в узкокультовом плане (царь как совершитель ритуала), но расширительно, то есть как всякая деятельность, направленная на *освящение* подвластного ему пространства, превращение последнего в *царство*, а также на вовлечение в это царство своих верноподданных<sup>2</sup>.

Хронологические рамки работы охватывают IV—I тыс. до н. э. Сюда входит огромный период времени от зарождения государ-

---

<sup>1</sup> Андреева Л.А., Бондаренко Д.М., Коротаев А.В., Немировский А.А. Введение // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. — М., 2005. — Ч. 1. / Отв. ред. Д.М. Бондаренко. — С. 8.

<sup>2</sup> Термин «царственность» выражает, как отмечает И.П. Вейнберг, пограничность государства в древневосточных обществах, его «одновременную принадлежность к миру богов и миру людей (тогда как семантика слова «государственность» сближает его преимущественно с миром людей)» (Вейнберг И.П. Рождение истории. — М., 1993. — С. 166). Понятие «царство» обозначает объект, «охваченный» царственностью. Такой объект представляет собой «некое ограниченное и обособленное, упорядоченное и качественно определенное пространство — город и / или страну, которая вследствие «охвата» его царственностью превращается в «царство»», воспринимаемое древневосточным человеком как «обладающее выраженной сакральностью территориально-политическое образование» (там же. С. 172).

ственности и возникновения централизованного государства в долине Нила, а также возникновения первых государственных образований в Южной Месопотамии, до персидского завоевания Вавилонии (539 г. до н. э.) и Египта (525 г. до н. э.). Рассматриваемая эпоха включает в себя и сравнительно небольшой отрезок времени существования монархического института в Древнем Израиле (XI—VI вв. до н. э.)<sup>1</sup>, а также время формирования в Израиле мессианских ожиданий в эпоху Второго храма (II в. до н. э. — I в. н. э.).

В нашей работе мы очертим религиозные коннотации понятий «царь» и «царство» в религиозных картинах мира древних ближневосточных обществ, определим «канонический» круг религиозных обязанностей и сферу ответственности ближневосточных правителей. Мы покажем роль религиозных мотиваций при переходе к государственности на Древнем Ближнем Востоке.

Третья глава посвящена библейскому Израилю и библейскому пониманию царственного священства и священного царства. Нам предстоит прояснить причины амбивалентного отношения библейских авторов к институту царской власти. Мы проанализируем характер и степень влияния на Израиль египетских и месопотамских представлений, а также динамику исторического развития комплекса представлений, связанных с феноменами царственного священства и священного царства в рассматриваемых обществах.

Источниковую базу исследования составляют многочисленные письменные и вещественные памятники, сопоставление которых позволяет реконструировать различные составляющие картины мировидения древнего человека на Ближнем Востоке, и — в контексте этой картины — мировоззренческие категории,

<sup>1</sup> Мы придерживаемся хронологии, ориентированной на библейское повествование. Ок. 1000 — 926 гг. — период объединенного царства, 926 — 722 гг. — период разделенных царств, 722 — 586 гг. — иудейское царство при господстве Ассирии и Вавилонии (см.: *Dietrich W. The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.* — Atlanta, 2007. — P. 16).

относящиеся непосредственно к кругу представлений о священном царстве и царственном священстве.

Подавляющее большинство всех сохранившихся свидетельств из Древнего Египта вызвано к жизни религией. В нашем исследовании будет использован широкий круг источников всех периодов египетской истории. В первую очередь, это тексты, имеющие отношение к заупокойному ритуалу и содержащие многочисленные космогонические и сотерические аллюзии, позволяющие определить религиозные коннотации самих понятий «царь» и «царство», а также проливающие значительный свет на генезис и место царственности в мировоззренческой системе древних обитателей долины Нила. К ним относятся Тексты пирамид, Тексты саркофагов и так называемая Книга Мертвых (подлинное название: «Изречения выхода в день»)<sup>1</sup>.

Привлечение этих источников для реконструкции представлений о царственности на заре истории, а также выяснения роли религиозного фактора в процессе генезиса единой государственности в Египте оправдано мировоззренческой преемственностью династического Египта додинастической эпохе, чрезвычайной консервативностью египетской религии в константах своей структуры, подтверждаемой анализом археологических данных.

Тексты пирамид, высеченные на стенах внутренних помещений царских гробниц из мемфисского некрополя Саккара, являются главным источником для изучения религиозного мировоззрения египтян эпохи Раннего и Древнего царств. Впервые Тексты пирамид появляются в гробнице последнего царя V династии Унаса (2367—2347 гг. до н. э.)<sup>2</sup>, примеру которого последовали

---

<sup>1</sup> «Выход в день» — эвфемизм воскресения как выхода из «ночи» смерти в «день» жизни. Название «Книга Мертвых» принадлежит немецкому египтологу К.Р. Лепсиусу, опубликовавшему в 1842 г. ряд текстов, относящихся к этому памятнику.

<sup>2</sup> Здесь и далее древнеегипетские даты даются по изданию: *von Beckerath J. Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332. v. Chr.* — Mainz, 1997. — 244 S.



цари и царицы VI династии Тети, Пепи I, Анхесенпепи II, Меренра, Пепи II, Нейт, Ипут II, Уджебетни, а также царь VIII династии Иби. Публикация сводного издания Текстов пирамид, по сей день считающегося стандартным изданием, была начата немецким египтологом К. Зете в 1908 году<sup>1</sup>. В 2013 году Дж. Аллен опубликовал «Новый Конкорданс Текстов пирамид»<sup>2</sup>, куда включил все известные на сегодняшний день тексты, относящиеся к этому комплексу заупокойной литературы. В организации речений «Конкорданс» следует изданию К. Зете.

Тексты саркофагов<sup>3</sup> — собрание заупокойных текстов, записываемых начиная с конца эпохи Древнего царства, в особенности во время правления XI—XII династий Среднего царства (2119—1794/3 гг. до н. э.), на стенах гробниц и стенках деревянных четырехугольных саркофагов частных лиц, представлявших гробницу в миниатюре. Тексты саркофагов представляют собой гетерогенную совокупность заупокойных заклинаний, восходящих к той же традиции, из которой возникли и ритуальные практики додинастической эпохи, и заклинания, записанные в царских гробницах Древнего царства. Публикация Текстов саркофагов была осуществлена под руководством голландского ученого А. де Бука<sup>4</sup>. В 2006 году американский египтолог Дж. Аллен дополнил это издание заклинаниями, встречающимися в составе Текстов пирамид и не вошедшими по этой причине в семитомник А. де Бука<sup>5</sup>. Дан-

<sup>1</sup> *Sethe K. Die altägyptischen Pyramidentexte: 4 Vols. — Leipzig, 1908—1922.*

<sup>2</sup> *Allen J.P. A New Concordance of the Pyramid Texts: 6 Vols. — Brown University, 2013.*

<sup>3</sup> Египетскими терминами для обозначения того, что греки именовали «саркофагами» (др.-греч. *сарκοφάγος* — «пожирающий плоть») было *nb ʿnh* («Владыка Жизни») или *hn n ʿnh* («Ковчег Жизни»). См.: *Willems H. Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins. — Leiden, 1988. — P. 46.*

<sup>4</sup> *de Buck A. The Egyptian Coffin Texts: 7 Vols. — Chicago, 1935—1961.*

<sup>5</sup> *Allen J.P. The Egyptian Coffin Texts. Vol. 8: Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts. — Chicago, Ill., 2006. — (The University of Chicago Oriental Institute Publications, Vol. 132).*

ное издание проливает новый свет на целый ряд проблем, связанных с заупокойными верованиями египтян, — в частности, на проблему специфически «царской» составляющей Текстов пирамид, а также на проблему «демократизации» царского заупокойного культа, которая будет затронута и в предлагаемой книге.

При работе с вышеназванными источниками мы учитывали и комментированные переводы этих текстов, сделанные известными египтологами С. Мерсером, Р. Фолкнером и Дж. Алленом<sup>1</sup>.

Книга Мертвых представляет собой свод заупокойных речений и относящихся к ним иллюстраций (виньеток), содержащихся на свитках папируса, сопровождавших умершего в инобытие со времени Второго переходного периода. Некоторые из этих текстов записаны также на стенах гробниц, стенках саркофагов, пеленах мумий, скарабеях, фигурках ушебти. Древнейшие папирусы датируются серединой XV столетия до н. э. Многие главы Книги Мертвых восходят к речениям Текстов пирамид и Текстов саркофагов. В настоящей работе использовано издание фиванской версии Книги Мертвых, опубликованное У. Баджем в 1898 г.<sup>2</sup>, а также английский перевод фиванской версии Р. Фолкнера, сделанный непосредственно с оригиналов, хранящихся в Британском музее<sup>3</sup>.

Мы будем обращаться и к таким литературным памятникам, как трактат Плутарха «Об Исиде и Осирисе», включающий в себя эллинизированную реконструкцию осирического предания, а также к древнеегипетским дидактическим и пророческим текстам: «Поучении гераклеопольского царя своему сыну Мерика-

---

<sup>1</sup> Mercer S.A.B. *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*: 4Vols. — New York, London, Toronto, 1952; Faulkner R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. — Oxford, 1969. — 330 p.; Allen J.P. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. — Leiden, 2005. — 522 p.; Faulkner R.O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*: 3 Vols. — Warminster, 1973—1978.

<sup>2</sup> Budge E.A.W. *The Chapters of Coming Forth by Day*. — London, 1898.

<sup>3</sup> Faulkner R.O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. — London: British Museum, 1985.

ра»<sup>1</sup>, содержащему наставления относительно сущности царской власти, предназначения царя и его отношения к подданным; «Пророчеству Неферти» (P. St. Petersburg 1116 B) и «Речением Ипувера» (P. Leiden 344, Recto), дающим яркую картину событий, происходивших в Египте во время кризиса, постигшего страну на исходе III тыс. до н. э., и позволяющим сделать выводы о степени участия царя в поразившей страну «болезни».

В работе будут учтены и другие источники, проливающие свет на основания веры египтян в возможность победы над смертью и сотерическую роль царя, а также позволяющие проследить динамику исторического развития этих представлений: погребения додинастического и раннединастического Египта, надписи и изображения из гробниц царей и частных лиц различных эпох, в том числе надписи, содержащие жертвенные формулы, храмовые надписи и изображения эпохи Нового царства.

При рассмотрении традиции священного царства в древней Месопотамии также будет использован широкий круг источников. Специфика источниковой базы Междуречья состоит в почти полном отсутствии древних ритуальных текстов, аналогичных египетским Текстам пирамид. Религиозное мировоззрение шумеров реконструируется по этой причине на основании эпических текстов, дошедших до нас преимущественно в копиях времени правления III династии Ура (ок. 2112—1997 гг. до н. э.) и старовавилонского периода (1894—1595 гг. до н. э.)<sup>2</sup> и отражающих лишь реликты религиозной традиции древних обитателей Междуречья.

При работе с месопотамскими источниками исследователю необходимо учитывать слова М. Элиаде: «На заре своей истории (то есть письменной цивилизации. — О. А.) шумерская религия

<sup>1</sup> Текст сохранился на трех папирусах, частично дополняющих друг друга: P. St. Petersburg 1116 A (вторая половина XVIII династии), P. Moscow 4658 (конец XVIII династии) и P. Carlsberg 6 (конец XVIII династии).

<sup>2</sup> Здесь и далее даты истории Междуречья даются по изданию: Бикерман Э. Хронология Древнего мира. — М., 1976.

являет себя уже «древней». Безусловно, обнаруженные к настоящему времени тексты фрагментарны, и их интерпретация исключительно трудна. И тем не менее, несмотря на все белые пятна, можно заметить, что некоторые религиозные традиции уже утрачивают в эту эпоху свой изначальный смысл»<sup>1</sup>.

В нашей работе в ряде случаев будет применяться ретроспективный подход к источникам Междуречья (как, впрочем, и Египта): учитывая, что в позднейших текстах могут содержаться трансформированные в ходе истории следы древних представлений, мы полагаем возможным использовать предоставляемый ими материал для реконструкции религиозного мировоззрения обитателей Междуречья не только синхронных, но и более древних периодов истории, или, точнее, для реконструкции первоначального смысла тех или иных позднейших мифологических образов и религиозных явлений. Наиболее плодотворным, на наш взгляд, является сопоставление письменных и вещественных источников, что позволяет воссоздать более полную картину шумерского мировоззрения на заре истории.

В работе будут проанализированы царские votivные, закладные и строительные надписи от старошумерской до ассирийской эпохи и изображения на стенах с памятными надписями, дающие сведения о титулатуре царя, о ритуалах, сопровождавших храмо-строительство, о взаимоотношениях царя с богами, а также шумеро-аккадские эпические тексты: царские гимны, гимны богам, мифологические предания, проливающие свет на предназначение и идеальный образ царя; поэтические композиции, связанные с царским священным браком; тексты и археологические находки, позволяющие реконструировать шумерские представления о посмертной участи человека и выявить роль царя в заупокойных чаяниях шумеров. Из археологических источников огромный интерес представляют погребения раннединастического некрополя Ура. Детальное описание этих погребений содержится

---

<sup>1</sup> *Eliade M. A History of Religious Ideas: 3 Vols. — Vol. I: From Stone Age to the Eleusinian Mysteries. — Chicago, 1978. — P. 57.*

во II томе издания Л. Вулли (UE II), представляющем результаты раскопок на месте древнего Ура.

О представлениях шумеров относительно генезиса земной власти можно судить по шумерскому «Царскому списку», составленному в XXI в. до н. э. «Список» открывается именами допотопных царей, правивших с момента, когда «царственность была спущена с небес», в Эриду, Бадтибире, Лараке, Сиппаре, Шуруппаке. Многие династии, правившие одновременно в различных городах, представлены в «Списке» как последовательно сменяющие друг друга (при этом под династией следует понимать любой последовательный ряд царей, правивших подряд в одном городе).

Для изучения религиозной роли месопотамских правителей будут привлечены юридические тексты (законы Шульги, Липит-Иштара, Хаммурапи), обилие которых составляло специфику месопотамской культуры с древнейших времен. Законодательная деятельность царей имела целью космизацию мироздания.

Весьма информативным источником для исследования религиозных представлений всех периодов истории древнего Междуречья являются цилиндрические печати с изображениями божеств и мифологических сюжетов, существенно дополняющие литературные памятники. Такие печати, изготавливавшиеся из различных материалов (минералов, золота, серебра), использовались в Месопотамии с конца IV — начала III тысячелетия до н. э. В данном исследовании использован обширный материал, собранный Г. Франкфортом и опубликованный в 1939 г.<sup>1</sup>

Для прояснения специфики ассирийских представлений о царственности мы используем надписи ассирийских царей, в том числе относящиеся к жанру анналов, прослеживающегося со времени правления Адада-нерари I (1307—1275 гг.) — основателя Среднеассирийской державы.

При рассмотрении представлений о древнеизраильской царственности нашими основными источниками будут библейские

<sup>1</sup> *Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East.* — London, 1939. — 328 p., ill.

книги Второзаконие, Судей, Царств<sup>1</sup>, Паралипоменон, а также псалмы<sup>2</sup> и пророческие книги Ветхого Завета.

В книгах Судей, Царств и Паралипоменон содержатся повествования, говорящие о происхождении и функционировании института монархии в Древнем Израиле. В книгу Второзаконие вошли так называемые «законы о царе», содержащие предписания относительно прав и обязанностей царя в Израиле. Пророческие книги и ряд псалмов позволяют увидеть истоки мессианских чаяний, на формирование которых, возможно, повлиял ближневосточный образ идеального царя. Данные источники предоставляют богатый материал и для воссоздания картины израильской «народной» религиозности домонархической и монархической эпох, обнаруживающей сильное тяготение к воспроизведению религиозных форм соседних народов, в особенности тех, в чьей земле обосновались израильтяне около 1200 г. до н. э.

Книги Второзаконие, Судей и 1—4 книги Царств в западной историографии принято относить к *девторономической истории* (в иудейской традиции книги от Иисуса Навина до 4 Цар. относятся к «ранним пророкам»). Термин «девторономическая история» был введен в научный оборот М. Нотом<sup>3</sup>. По его мнению, книги Иисуса Навина, Судей, Самуила (1—2 Цар.) и Царей (3—4 Цар.) были задуманы как единое историческое произведение, создатель которого, *Девтерономист*, свое суждение о прошлом основывал на требовании единства культа Яхве (монолатрии) — норме, содержащейся главным образом в книге Второза-

---

<sup>1</sup> 1—2 книги Царств в западных изданиях Библии называются, в соответствии с масоретским текстом, 1—2 книгами Самуила, а 3—4 Царств — 1—2 книгами Царей. В Синодальном переводе названия этих книг приводятся согласно Септуагинте. В дальнейшем при ссылках на эти книги мы будем следовать Синодальному изданию.

<sup>2</sup> При ссылках на Псалтирь будет использована нумерация масоретской Библии.

<sup>3</sup> Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien I. — Halle, 1943. — 266 S.

коние, ранняя версия которой уже существовала ко времени правления царя Иосии (к 622 г. до н. э.).

Для выяснения роли фигуры царя-спасителя в мессианских ожиданиях эпохи Второго Храма будут привлечены кумранские тексты<sup>1</sup>, а также некоторые псевдоэпиграфы, относящиеся к этому периоду. О специфике, которую приобрели, с одной стороны, древневосточные представления о царе-спасителе, а с другой — иудейские мессианские чаяния в раннехристианском богословии, можно судить по текстам Нового Завета.

В последние десятилетия в связи с вопросом происхождения монархии в Древнем Израиле была обозначена источниковедческая проблема, суть которой состоит в сомнениях, высказанных рядом исследователей относительно аутентичности Библии как источника для реконструкции исторических реалий. В частности, известный израильский археолог И. Финкельштейн, основываясь на новейших археологических данных, опровергает возможность существования развитого территориально-политического образования на территории Израиля и Иудеи в X веке до н. э. Самые ранние памятники, свидетельствующие о существовании объединенного царства, относятся ко времени правления Омридов<sup>2</sup> в Израиле, то есть к IX в. Исторически достоверно лишь сосуществование двух соседних независимых царств (Северного и Южного), что вполне согласуется с общей исторической ситуацией в нагорье Ханаана<sup>3</sup> в бронзовом и железном веках<sup>4</sup>. По мнению другого исследователя, А. Йоффе, и израильское, и иудейское царства возникли в рамках происходившего в X—IX вв. до н. э. процесса образования на юге Леванта «вторичных этнических

<sup>1</sup> При обращении к кумранским текстам мы будем пользоваться изданием: Vermes G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. — L.: Penguin Group, 2004.

<sup>2</sup> Северная династия, основанная бывшим израильским военачальником по имени Омри (в синодальном переводе — Амврий) (3Цар. 16:16).

<sup>3</sup> Местность между долинами Изреель и Беэр-Шевы.

<sup>4</sup> Finkelstein I. *The Forgotten Kingdom: the Archaeology and History of Northern Israel*. — Atlanta, 2013. — P. 9.



государств»<sup>1</sup>. Поскольку библейская картина двух государств-сестер, представлявших собой единое демографическое и культурное целое, простиравшееся «от Дана до Вирсавии (Беэр-Шевы)» (2Цар. 3:10), не подтверждается археологическими данными, библейское повествование характеризуется как литературная конструкция, отражающая теологические идеи иудейских авторов позднемонархической эпохи<sup>2</sup>.

Однако тот неоспоримый факт, что сочинение Девтерономиста представляет собой не столько исторический, сколько теологический источник, являясь способом «интерпретации Торы, который обрел форму исторического произведения»<sup>3</sup>, отнюдь не умаляет его ценности для настоящего исследования, сосредоточенного, в первую очередь, на истории религиозных идей, лежащих в основе феномена царской власти как религиозного концепта. Проблема монархии акцентирована в библейском повествовании, и трудно предположить, что она являлась для его авторов предметом чисто теоретического интереса. «Убедительное подтверждение тому, — пишет И. П. Вейнберг, — обращение Девтерономиста к спорам о нужности или ненужности, целесообразности или нецелесообразности государственности, о формах управления»<sup>4</sup>. Анализируя «историософию» Девтерономиста, мы не ставили перед собой задачи реконструировать «реальный» ход описываемых им исторических событий, но обращали внимание, прежде всего, на видение и оценку исторических событий, закрепившиеся в ныне существующем библейском каноне.

<sup>1</sup> Joffe A.H. The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant // JESHO. — 2002. — Vol. 45. — P. 450. Царь Израиля упоминается на знаменитой стеле Мешы (850 г. до н. э.), от 805 г. до н. э. сохранились два фрагмента надписи из Тель Дана, в которой упоминаются и «царь Израиля», и «дом Давидов».

<sup>2</sup> См., например: Finkelstein I. Op. Cit. P. 9.

<sup>3</sup> Браулик Г. Теории, касающиеся девтерономического исторического произведения (DtrG) // Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгера. — М., 2008. — С. 257.

<sup>4</sup> Вейнберг И.П. Указ. соч. С. 167—168.



Научная литература, посвященная концепту священного царства, обширна. Исследования, в фокусе которых находились проблема божественности царей и другие проблемы, связанные с феноменом царственности в Древнем мире, проводятся с начала XX века в рамках различных дисциплин: истории, антропологии, этнографии, религиоведения, археологии. Однако работы, содержащие компаративный анализ представлений о царственности в различных культурах, сравнительно немногочисленны.

Одним из самых фундаментальных исследований, посвященных проблеме священного царства на Древнем Ближнем Востоке, по сей день остается изданная еще в 1948 году монография «Царственность и боги», принадлежащая перу Г. Франкфорта<sup>1</sup>, яркого представителя англосаксонской школы критического религиоведения первой половины XX века. Г. Франкфорт подходит к проблеме древневосточной царственности с точки зрения феноменологии религий, интерпретируя феномен царственности, исходя из общекультурного контекста каждой цивилизации. Сопоставляя мировоззренческие концепты двух ближневосточных культур, он приходит к выводу, что они обнаруживают больше различий, нежели сходства<sup>2</sup>. И в Египте, и в Месопотамии царь рассматривался как посредник между своими подданными и богами, но в Месопотамии царь был бóльшим из людей (*lu-gal* — «большой человек»), избранником богов, в Египте же — воплощением божества. После выхода в свет книги Г. Франкфорта представление о радикальном различии между статусом правителя в Египте и Месопотамии прочно утвердилось в исследовательской литературе.

В эпилоге Г. Франкфорт отмечает наличие еще одной, третьей, ближневосточной модели царственности, реализованной в сиropалестинском регионе, где проживали древние евреи. Это модель израильской монархии, происходящая от наследственного пле-

<sup>1</sup> *Frankfort H. Kingship and the Gods; A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* — Chicago, 1948. — 444 p.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 287.

менного института власти — власти вождя — и не обладавшая, в отличие от первых двух, священным статусом.

Работу Г. Франкфорта отличает глубокий анализ религиозных взглядов древнего человека, реконструируемых на обширном фактическом материале. Тем не менее, при всей глубине проникновения Г. Франкфорта во внутреннюю логику верований древних обитателей долины Нила и Междуречья, трактовки некоторых символических образов и категорий, весьма значимых для понимания сути священной царственности, основаны в его исследовании на слишком буквальном прочтении. Например, справедливо отмечая, что доминантой духовных устремлений египтян являлась проблема жизни после смерти, исследователь говорит об этой жизни как о вечной жизни в круговращении солнца и звезд<sup>1</sup>, «реинтеграции» в жизнь природы, ее циклы<sup>2</sup>. Еще большей натуралистичностью отмечены интерпретации религиозных идей обитателей древнего Междуречья, чьи интересы, по мнению Г. Франкфорта, ограничивались исключительно сферой посюстороннего. В силу «физиографических» особенностей Двуречья, его обитатели гораздо в большей степени, нежели египтяне, защищенные от внешних инвазий пустынями и живущие в достаточно стабильных климатических условиях, всегда ощущали угрозу хаотизации в случае разлада между человеческим сообществом и природными силами<sup>3</sup>. Гармонизации жизни сообщества с жизнью природы содействовали религиозные культы, в которых участвовали правители, боги же мыслились лишь как имманентные природные силы<sup>4</sup>. На решение проблемы стабилизации экологической ситуации, увеличения плодородия, земного изобилия были ориентированы культы, связанные с «умершим и воскресшим» божеством, известным в Месопотамии под различными именами.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 170.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 117, 120.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 4—5.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 277—280.

Научная честность и блестящая интуиция Г. Франкфорта делают его книгу незаменимым источником для любого исследования, посвященного древневосточной царственности, но некоторые его выводы, обусловленные излишней «имманентизацией»<sup>1</sup> религиозных целей древнего человека, нуждаются в корректировке.

В тот же год, что и монография Г. Франкфорта, были опубликованы лекции К. Гадда, объединенные под общим названием «Представления о божественном правлении на Древнем Востоке»<sup>2</sup>. В работе предпринят сравнительный анализ религиозных идей, связанных с генезисом и функционированием царственности в Египте, Месопотамии, у хеттов, в Финикии, Израиле. Исследование К. Гадда, хотя и содержит многие весьма ценные замечания автора, носит более обзорный, сравнительно с фундаментальным трудом Г. Франкфорта, характер.

Религиозные аспекты древневосточной царственности, и в особенности проблема статуса правителя в древних обществах, анализируются в монографии известного византиниста и слависта Ф. Дворника, посвященной византийской теократической идее и ее истокам, которые он справедливо увидел на Древнем Востоке<sup>3</sup>. В отношении египетских и месопотамских представлений о царственности автор следует концепции Г. Франкфорта, полностью разделяя его точку зрения об их существенном различии: «божественность» египетских фараонов, с одной стороны, и «человечность» или, самое большее, «усыновленность» месопотамских правителей богам — с другой<sup>4</sup>.

В отечественной историографии проблема священной царственности в широком культурно-историческом контексте впер-

<sup>1</sup> Имеется в виду отнесение к реалиям посюстороннего мира.

<sup>2</sup> Gadd C.G. *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*. — London, 1948. — 101 p.

<sup>3</sup> Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background: 2 Vols.* — Washington, 1966. — 975 p.

<sup>4</sup> *Ibid.* Vol. I. P. 29.

вые была поставлена А. Б. Зубовым<sup>1</sup>. По мнению этого автора, особенностью и ближневосточного, и южноазиатского, и дальневосточного образа царя является его «двуприродность», причастность небесному и земному мирам, благодаря чему оказывается возможным осуществление правителем посредничества между своими подданными и Божеством.

Проблемы становления и функционирования государственности на Древнем Востоке рассматриваются в изданных Институтом востоковедения РАН сборниках статей «Государство и социальные структуры на Древнем Востоке» (1989 г.) и «Государство на Древнем Востоке» (2004 г.).

В первом сборнике предпринимается попытка выяснить, как политические и идеологические институты и представления влияли на экономическую и социальную структуру общества. Однако, хотя авторы сборника и уделяют внимание религиозной составляющей государственных институтов, религия рассматривается ими лишь как «наиболее существенная часть древней идеологии»<sup>2</sup>, которая понимается как производная социально-политической жизни общества. Соответственно, первичными и наиболее значимыми для авторов сборника остаются все же политические мотивации и смыслы, производными которых являлись, по их мнению, те или иные религиозные концепты, в свою очередь влияющие на социально-экономическую жизнь древних обществ.

Во втором из вышеназванных сборников предметом исследования стал государственный и общественный строй государств Древнего Востока, их административные институты, право, религия. Особое внимание в сборнике уделяется концепции «восточ-

---

<sup>1</sup> Зубов А.Б. Харисма власти. От современности к древности (опыт архетипической реконструкции) // Восток. — 1994. — № 4. — С. 22—35; 1994. — № 5. — С. 11—21; 1994. — № 6. — С. 23—32; 1995. — № 2. — С. 80—99; Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты культуры Древнего Востока: образ царя // Религии Древнего Востока. — М., 1995. — С. 34—84.

<sup>2</sup> Дандамаев М.А. Государство, религия и экономика в древней Передней Азии // Государство и социальные структуры на Древнем Востоке / Отв. ред. М.А. Дандамаев. — М., 1989. — С. 5—6.

ного деспотизма». Отдельные аспекты рассматриваемой нами проблемы священного царства и царственного священства в Египте, Месопотамии, Израиле разрабатываются в статьях В. А. Якобсона<sup>1</sup>, А. Б. Зубова и О. И. Зубовой (Павловой)<sup>2</sup> и И. П. Вейнберга<sup>3</sup>. В работе И. П. Вейнберга проводится реконструкция древнееврейской идеи государственности, повлиявшей на становление и функционирование древнееврейского государства. В статье В. А. Якобсона рассматривается процесс развития политических форм в Месопотамии, динамика противостояния имперской идеологии и идеологии сопротивления имперским тенденциям. Темой исследования А. Б. Зубова и О. И. Зубовой является понимание египтянами духовной природы царя. Принципиальным отличием нашего исследования является компаративный «срез» проблемы.

Существенный вклад в разработку проблемы сакрализации власти в истории цивилизаций в отечественной историографии внесен изданной в 2005 году одноименной коллективной монографией, в которую вошли работы ведущих отечественных историков и культурологов<sup>4</sup>. В монографии предпринимается сравнительно-типологическое исследование феномена сакрализации власти на материалах различных обществ древности, Средних веков и раннего Нового времени. Особое внимание уделено вопросам соотношения сакрализации и обожествления власти, сакральных и профанных функций правителя, места институтов власти и ее носителей в картине мира. Концептуальной посылкой сборника является разделение феноменов сакрализации и обожествления

<sup>1</sup> Якобсон В.А. Становление империи и имперской идеологии в древней Месопотамии // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э.А. Грантовский, Т.В. Степугина. — М., 2004. — С. 124—131.

<sup>2</sup> Зубов А.Б., Зубова (Павлова) О.И. Природа власти царей Древнего Египта (К проблеме «восточного деспотизма») // Государство на Древнем Востоке... С. 204—225.

<sup>3</sup> Вейнберг И.П. Древнееврейское государство: идея и реальность // Государство на Древнем Востоке... С. С. 300—310.

<sup>4</sup> Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований: Ч. 1—3. — М., 2005.

власти: в первом случае носитель верховной власти признается божеством, во втором он остается человеком, «но считается обладателем особенно значительных, и притом сближающих или тесно связывающих его с божествами возможностей для обеспечения всеобщего благополучия»<sup>1</sup>. При этом, по мнению составителей сборника, обожествление земной власти и ее носителей возможно лишь в культурах, обозначенных в типологии К. Ясперса как «до-осевые». Этим культурам «чуждо понятие о чем-либо «сверхъестественном», «трансцендентном»... Их божества конечны, уязвимы, подвержены космической несвободе; они так же «материальны», как и любые другие объекты и существа». Мир же богов «здесь моделируется по образу и подобию мира людей»<sup>2</sup>. Подобная характеристика архаических культур является, на наш взгляд, по меньшей мере спорной, и, соответственно, «картина мира» древних ближневосточных сообществ и место царственности в ней видится нам несколько иначе<sup>3</sup>. Определение ключевых «параметров» этой картины в каждой из рассматриваемых культур составит одну из основных задач настоящего исследования.

Проблеме сакрализации власти в древневосточных обществах посвящены статьи И. А. Ладынина<sup>4</sup> и А. А. Немиров-

<sup>1</sup> Андреева Л.А., Бондаренко Д.М. Введение // Сакрализация власти... С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

<sup>3</sup> Небесспорным является, с нашей точки зрения, и тезис о непридании архаикой этического смысла противопоставлению «священного» и «профанного», то есть об отсутствии связи между ритуальной и нравственной чистотой в архаических культурах. «Ритуально чистый правитель или божество, — пишут авторы Введения, — не делается от этого (этически) лучше, он всего лишь лучше технически защищен» (там же. С. 32). Последний тезис, впрочем, отчасти верен: ритуальная чистота сама по себе не делает никого этически лучше, но этическая некачественность в нормальном случае ставит под сомнение ритуальную адекватность того или иного «священного» лица.

<sup>4</sup> Ладынин И.А. Сакрализация царской власти в Древнем Египте в конце IV — начале II тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. — М., 2005. — Ч. 1. / Отв. ред. Д.М. Бондаренко. — С. 63—94.

ского<sup>1</sup> в указанном сборнике. В статье И. А. Ладынина содержится очерк эволюции древнеегипетских представлений о царском культе с конца додинастического периода (до XXXII—XXXI вв. до н. э.) по начало Среднего царства (XX в. до н. э.). В статье А. А. Немировского рассматривается концепция царственности в различные периоды истории Междуречья, анализируются представления о царе, его взаимоотношениях с богами и своими подданными, а также ряд других аспектов феномена сакрализации власти в инварианте месопотамской культуры, сложившемся во II—I тыс. и представлявшем собой существенную модификацию мировоззренческой системы III династии Ура.

В западной историографии после выхода в свет книги Г. Франкфорта исследования в области священной царственности на Древнем Ближнем Востоке представлены преимущественно сборниками статей, посвященных различным аспектам данной проблемы.

В 1959 году в сборнике под названием «Священное царство» были изданы материалы VIII Международного конгресса по истории религий, проводившегося в Риме в 1955 году<sup>2</sup>. Хронологические и пространственные рамки сборника весьма обширны. Непосредственное отношение к теме настоящего исследования имеет статья К. Блеекера, посвященная статусу и культовой роли царицы в Древнем Египте<sup>3</sup>, а также З. Мовинкеля «Общевосточные и специфически израильские элементы в израильской концепции священного царства»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Немировский А.А. Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии // Сакрализация власти... С. 95—145.

<sup>2</sup> La Regalita sacra : contributi al tema dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni, Roma, aprile 1955 = The Sacral Kingship: Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955. — Leiden : Brill, 1959. — 748 p.

<sup>3</sup> Bleeker C.J. The Position of the Queen in Ancient Egypt // *Ibid.* P. 261—268.

<sup>4</sup> Mowinkel S. General Orient and Specific Israelite Elements in the Israilite Conception of the Sacral Kingdom // *Ibid.* P. 283—292.



Месту монархии в социорелигиозных традициях Древнего Востока посвящен изданный в 1984 году сборник, в который вошли материалы 31-го Международного конгресса гуманитарных наук в Азии и Северной Африке<sup>1</sup>. Издание включает работы по отдельным аспектам политической теологии в различных регионах: в сирийско-палестинском, у хеттов, в Египте, в Месопотамии ахеменидской эпохи, ведической Индии, сасанидском Иране.

В вошедшей в данный сборник статье Л. Мунтинга<sup>2</sup> на основе материалов из архивов царского дворца Эблы (Северная Сирия, приблизительно 2400 г. до н. э.) рассматривается концепция древней сиро-палестинской царственности. Л. Мунтинг иллюстрирует справедливость точки зрения Г. Франкфорта относительно более секуляризированного, сравнительно с Египтом и Месопотамией, характера царственности в сирийско-палестинском регионе. Эблаитский царь III тыс. до н. э., хотя и носил титул, записанный в билингвах как шумерское *en*, не являлся верховным жрецом, как это было в Шумере. Он был политической, а не культовой фигурой, хотя и не вовсе лишенной религиозного значения: правитель мог совершать жертвоприношения, являвшиеся частью официального культа в Эбле.

Другой автор сборника, К. Мишливец, в статье «Иконографические, литературные и политические аспекты идентификации бога с монархом в Древнем Египте»<sup>3</sup> иллюстрирует на обширном материале различных периодов истории Египта идею идентификации правителя с Атумом — Творцом вселенной в гелиопольской теологии.

---

<sup>1</sup> Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East / Ed. by H.I.H. Prince Takahito Mikasa. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. — 83 p.

<sup>2</sup> Muntingh L.M. The Conception of Ancient Siro-Palestinian Kingship in the Light of Contemporary Royal Archives with Special Reference to the Recent Discoveries at Tell Mardikh (Ebla) in Syria // *Ibid.* P. 1—10.

<sup>3</sup> Mysliwiec K. Iconographic, Literary and Political Aspects of an Ancient Egyptian God's Identification with the Monarch // *Ibid.* P. 44—50.



Эта же идея разрабатывается в диссертации Э. Дж. Уолкера «Аспекты изначальной сущности царской власти в Древнем Египте: фараон как Атум», представленной на соискание степени доктора философии в Чикагском университете в 1991 г.<sup>1</sup> Автор акцентирует внимание на «креативных» действиях, совершаемых царями в разные периоды египетской истории в храмовом культе, анализируя на основе письменных и изобразительных данных их исходный теологический смысл. Все эти действия содержат аллюзию на первоначальный акт творения мира Атумом, с которым отождествляется царь.

Из относительно недавних западных исследований, посвященных проблеме священной царственности в Древнем мире, следует отметить изданный в 2008 г. сборник «Религия и власть: божественное царство в Древнем мире и позже», в который вошли материалы семинара, организованного Институтом Востока Чикагского университета в феврале 2007 г.<sup>2</sup> Автор введения и редактор сборника Н. Бриш относит к наиболее перспективным на сегодняшний день направлениям междисциплинарные и межкультурные исследования, в основу которых положен компаративный подход. Пространственный диапазон работ, представленных в сборнике, включает Древний Египет, Месопотамию, Китай, Древнюю Персию и Древний Рим. Особое внимание уделено царственности в древней Месопотамии, со времени выхода в свет монографии Г. Франкфорта остававшейся на периферии межкультурных исследований.

Ряд авторов сборника указывают на то, что в категории божественного и человеческого, используемые в научной литературе применительно к древневосточным царям, влагаются смыслы, свойственные западной культуре, что не вполне корректно, а также высказывают серьезные сомнения в целесообразности разли-

<sup>1</sup> Walker E.J. Aspects of the Primaeval Nature of Egyptian Kingship: Pharaoh as Atum. A Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. — Chicago, 1991. — 313 p.

<sup>2</sup> Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — 271 p. — (Oriental Institute Seminars; 4).

чения между «божественными» (в терминологии Дж. Фрезера) и «священными» царями<sup>1</sup>. Проблеме определения статуса месопотамских правителей посвящены работы видных ассириологов П. Михаловского<sup>2</sup> и И. Винтер<sup>3</sup>, к которым мы будем неоднократно обращаться по ходу исследования. Кроме того, авторами сборника отмечается необходимость отказа от универсализации предложенной Дж. Фрезером модели царственности, строящейся на основе концепций умирающего-воскресающего бога, священного брака, искупительной жертвы и в особенности ритуального цареубийства, равно как и от свойственного этому автору эволюционистского подхода<sup>4</sup>.

В исследовании, предлагаемом вниманию читателя, представления о священном царстве и царственном священстве на Древнем Ближнем Востоке будут рассмотрены в контексте комплексной картины мировидения древних обитателей долины Нила и Междуречья. При этом мы будем опираться на результаты религиозноведческих исследований М. Элиаде, показавшего, что во многих культурах древности прослеживается, с одной стороны, представление о некоем зазоре между совершенством мироздания в момент «начала» и его нынешним состоянием, а с другой — стремление к устранению этого зазора. Одним из методов возвращения мироздания в «идеальное» состояние — исправления его в соответствии с замыслом Создателя — и стала, как будет показано ниже, модель священного царства. Особое внимание в работе будет уделено проблеме личной эсхатологии<sup>5</sup>, которая пролива-

<sup>1</sup> *Selz G.J. The Divine Prototypes // Religion and Power... P. 13—15; Gilbert M. The Sacralized Body of Akwapim King // Religion and Power... P. 173.*

<sup>2</sup> *Michalowski P. The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia // Religion and Power... P. 33—46.*

<sup>3</sup> *Winter I. Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East // Religion and Power... P. 75—101.*

<sup>4</sup> *Brisch N. Introduction // Religion and Power... P. 1—2.*

<sup>5</sup> Под личной эсхатологией имеются в виду представления об участи человека после смерти.

ет дополнительный свет на генезис и особенности функционирования царской власти и в Египте, и в Междуречье.

В связи с библейским взглядом на монархию внимание исследователей, начиная со второй половины XIX века, было обращено, прежде всего, на амбивалентность структуры библейского повествования, в центре которого находится данная тематика. Для объяснения очевидной противоречивости библейского текста использовался метод литературного анализа. Исходные посылы данного подхода состоят в том, что библейский рассказ представляет собой результат многократных литературных обработок древних преданий, передаваемых из поколения в поколение. Каждая обработка несла на себе отпечаток той или иной концепции, в которую редакторы «укладывали» имеющиеся в их распоряжении данные, чем и объясняются некоторые противоречия, в том числе в отношении к событию установления института царской власти, прослеживающиеся в девтерономической истории.

Мнения разных авторов относительно того, какое отношение к царской власти — негативное или позитивное — можно считать более ранним, разнятся. Долгое время большинство исследователей находилось под влиянием концепции Ю. Велльгаузена<sup>1</sup>, согласно которой антимонархическая полемика не могла начаться ранее падения Северного царства — события, затмившего все очевидные на момент установления царственности преимущества монархического устройства.

М. Нот приписывал негативную оценку монархии Девтерономисту, работавшему в Палестине во время вавилонского плена<sup>2</sup>. Историческая картина, представленная Девтерономистом, получилась в результате наложения его историко-богословской схемы на доступные ему древние предания (1 Цар. 9:1—10:16; 11), содержащие более или менее позитивную оценку монархии — таким образом сложились 1 Цар. 7—12. «Этот исторический труд,

<sup>1</sup> Wellhausen J. Prolegomena to the History of Ancient Israel. — New York, 1957 [1885]. — 552 p.

<sup>2</sup> Noth M. Op. Cit.

написанный под впечатлением национального краха и распада, естественно, содержит негативную оценку монархии», — писал Дж. Бленкинсопп<sup>1</sup>, разделявший точку зрения Ю. Велльгаузена и М. Нота.

М. Вайнфельд, напротив, выражал уверенность в промонархических настроениях Девтерономиста и полагал, что составителями девтерономической истории являлись придворные писцы<sup>2</sup>. Главы 7—12 Первой книги Царств, содержащие антимонархическую полемику, резко контрастирующие с остальной частью девтерономической истории, могут вообще не принадлежать перу Девтерономиста.

Т. Ишида в своей докторской диссертации, посвященной вопросу происхождения династического царства в Древнем Израиле<sup>3</sup>, утверждал, что все предания, входящие в 1 Цар. 7—12, отражают взгляды современников описываемых событий и прослеживаемая в них неоднозначность отношения к монархии есть характерная черта той эпохи, сохраненная в библейском рассказе об установлении царственности. В качестве возможных причин неоднозначного отношения исследователь называет, во-первых, конфликт интересов различных политических групп, возникший в связи с новой политической ситуацией; во-вторых, формирование фундаментальных традиций древнеизраильского сообщества происходило в домонархический период, что обусловило сильные антимонархические настроения внутри этого сообщества; в-третьих, антимонархические настроения в действительности могли быть направлены против конкретного человека — Саула<sup>4</sup>. Т. Ишида категорически не согласен с представлением о позднем

---

<sup>1</sup> *Blenkinsopp J. The Quest of the Historical Saul // No Famine in the Land / Eds. J. Flanagan and A.W. Robinson. — Missoula, 1975. — P. 77.*

<sup>2</sup> *Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomistic School. — Oxford, 1972. — 467 p.*

<sup>3</sup> *Ishida T. The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology. — Berlin, 1977. — 211 p.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 29—31.*

распространении антимонархических настроений и критическом отношении к институту царской власти самого Девтерономиста.

И. П. Вейнберг, уделяющий в своей работе «Рождение истории» значительное внимание проблеме царственности, царства и царя в историческом процессе и анализирующий место указанной триады в модели мира ближневосточного историописания середины I тыс. до н. э., придерживается точки зрения, согласно которой в девтерономическом сочинении и в ветхозаветной модели мира в целом «имеются две противоположные ориентации — анти- и прогосударственная, первая более древняя и вторая более поздняя, которые с разной интенсивностью проявляются в различные эпохи ветхозаветной истории и в различной социально-идеологической среде»<sup>1</sup>.

Таким образом, проблема амбивалентности в отношении института царской власти в библейском повествовании либо сглаживалась, либо решалась путем выделения позиций автора (или группы авторов) и используемых им источников и выявления зазора между этими позициями. Г. Гербрандт в своем исследовании «Царственность согласно девтерономической истории»<sup>2</sup> отмечал узость последнего подхода. Ставя целью своего исследования выяснение взгляда Девтерономиста на царственность в Израиле, Г. Гербрандт исходит из того, что неоднозначное отношение библейского историографа к монархии не может быть объяснено соединением в его произведении разновременных преданий, в том числе тех, которые не укладываются в его богословскую схему. «Почти невероятно, — пишет он, — чтобы Девтерономист включил в свою историю предания 1 Цар. 9:1—10:16; 11, резко противоречащие его идеологии, а затем, дабы опровергнуть их, написал повествование 1 Цар. 7:2—8:22; 10:17—27; 12, характеризующееся амбивалентностью. Более правдоподобно, что Девтерономист использовал в своем историописании имею-

<sup>1</sup> Вейнберг И.П. Рождение... С. 169.

<sup>2</sup> Gerbrandt G.E. Kingship according to the Deuteronomistic History. — Atlanta, 1986. — 229 p.

щиеся в его распоряжении источники, приспособив их к своему труду таким образом, чтобы полученное в результате произведение отражало его собственную точку зрения. Это означает, что не только повествования, составленные самим Девтерономистом, выявляют его взгляды, но и те предания, которые он включил в свой труд, также важны (для этой цели. — О. А.)»<sup>1</sup>.

Полностью разделяя позицию Г. Гербрандта относительно концептуальности и цельности библейского историописания, мы постараемся рассмотреть историософскую концепцию Девтерономиста в контексте религиозных идей, связанных с феноменом царственности и образом царя на Ближнем Востоке и, безусловно, известных и библейскому историописателю, и еврейскому народу описываемых им эпох. Поскольку установление института царской власти в Израиле обусловлено желанием уподобления «прочим народам» (1 Цар. 8:5), именно историко-религиозный контекст может дать целостное понимание места и роли монархии в религиозно-политической традиции библейского Израиля.

При этом мы исходим из того, что соединение в библейском историческом повествовании двух различающихся оценкой института царской власти традиций является приемом, намеренно примененным библейскими авторами для создания цельной картины, несущей важное теологическое сообщение, представляющее для нас наибольший интерес. Для прояснения содержания этого сообщения мы обратимся к библейским книгам пророков, а также апокрифической литературе эпохи Второго Храма, содержащим образ эсхатологического Царя, испытывавший несомненные влияния ближневосточных цивилизаций.

Методологически в предлагаемом исследовании будет применен широко распространенный в сравнительном религиоведении историко-феноменологический метод, предполагающий рассмотрение того или иного культурно-исторического явления в системе его собственной логики. Наиболее видные представители этого метода — Р. Отто, Г. ван дер Леув, М. Элиаде. Специ-

---

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 142.

фику феноменологического метода в историко-религиозных исследованиях составляет признание религиозных переживаний особой сферой, не всецело обусловленной внешними факторами (социально-политическими, природно-климатическими и т. п.). Как показано Р. Отто<sup>1</sup>, внутренним ядром любой религии является религиозное переживание, названное им переживанием *нуминозного* объекта<sup>2</sup> — «совершенно иного», возвышающегося над всяким творением. Именно это переживание, которое, по Р. Отто, впоследствии рационализируется, этизируется и обретает культовое выражение<sup>3</sup>, и формирует вопрос, задающий внутреннюю логику той или иной религиозной традиции, представляющей собой исторически и культурно обусловленный ответ на данный вопрос. В контексте этих вопросов и ответов, реконструируемых и сопоставляемых на материале трех древних ближневосточных культур, и рассматривается в данном исследовании концепт священной власти на Древнем Ближнем Востоке.

---

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным: Пер. с нем. — СПб., 2008. — 272 С.

<sup>2</sup> От лат. *numen* — божественная сила, проявление божества.

<sup>3</sup> Отто Р. Указ. Соч. С. 206.

## Глава 1

# ЦАРЬ И ЦАРСТВО В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

### 1.1. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

Проблема генезиса раннего государства в Египте давно привлекает внимание исследователей. Несостоятельность выдвинутой К. Виттфогелем и поддержанной в свое время многими исследователями гидравлической теории<sup>1</sup>, в которой решающая роль в рождении государства в долине Нила отводилась созданию единой системы ирригации, ныне вызывает мало сомнений<sup>2</sup>. Давно не пользуется поддержкой в научных кругах и некогда популярная теория «династической расы», выдвинутая еще Ф. Питри<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Wittfogel K. *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. — New Haven, 1957; Krzyzaniak L. *Early Farming Cultures on the Lower Nile. The Predynastic Period in Egypt*. — Varsovie, 1977.

<sup>2</sup> Hassan F.A. *The Predynastic of Egypt* // *Journal of World Prehistory*. — 1988. — Vol. 2. — №2. — P. 156—157, 165.

<sup>3</sup> Petrie W.M.F., Quibell J.E. *Ballas*. — London, 1896.



Следовавший этой теории Д. Дерри<sup>1</sup> усматривал в пришельцах выходцев из Азии, распространившихся через дельту на юг до Абидоса и слившихся с туземным населением. По мнению У. Эмери, двумя возможными путями вторжения в Египет создателей будущей цивилизации были Вади Хаммамат — торговый путь, связывающий побережье Красного моря с долиной Нила, — и Вади Тумилат — путь, ведущий в дельту<sup>2</sup>.

Новейшие археологические данные убедительно свидетельствуют о том, что возникновение централизованного государства в Египте явилось результатом распространения верхнеегипетской культуры Накада в Дельту. В течение VI—V тыс. до н. э. между Долиной и Дельтой в области социального и культурного развития прослеживаются существенно большие различия, нежели между Верхним Египтом и Суданом, составлявшими в эпоху неолита единое культурное пространство<sup>3</sup>. В первой половине IV тыс. сохраняются заметные различия в погребальных практиках между Нижним и Верхним Египтом. Сравнительно с погребениями долины Нила эпохи Накада I—II, нижеегипетские некрополи в Маади, Вади Дигла, Гелиополе отличаются скудостью погребального инвентаря, отсутствием в погребениях керамических сосудов, предметов иноземного производства, украшений. При этом отмечается любопытный факт: региональные различия в заупокойных обрядах контрастируют со сходством бытовой культуры Долины и Дельты, проявляющимся в однотипности одомашненных растений и животных<sup>4</sup>.

Однако уже в конце периода Накада II стираются различия и в сфере заупокойного культа: погребения некрополей Фаюма, Абу-сир эль-Мелека и эль-Герзы практически неотличимы от верхне-

<sup>1</sup> Derry D.E. The Dynastic Race in Egypt // JEA. — 1956. — Vol. 42. — P. 80—85.

<sup>2</sup> Эмери У.Б. Архаический Египет: Пер. с англ. — СПб., 2001. — С. 36—41.

<sup>3</sup> Wengrow D. The Archaeology of Early Egypt. — Cambridge, 2006. — P. 27—37.

<sup>4</sup> Ibid. P. 84.

египетских, что позволяет сделать вывод о постепенном распространении южных заупокойных практик и соответствующего им комплекса идей на север, следы местной культуры в Нижнем Египте к периоду Накада II практически исчезают. Таким образом, уже к началу периода Накада III, то есть приблизительно за три столетия до легендарного царя Мины (Менеса), к которому традиционно возводится основание централизованного государства, весь Египет представлял собой единое культурное пространство<sup>1</sup>.

Нередко процесс распространения верхнеегипетской культуры на север объясняется миграцией значительных групп людей или даже целых сообществ. Относительно причин и характера этого процесса среди исследователей нет единодушия: одни связывают его с военной экспансией, обусловленной перенаселенностью плодородной долины Нила<sup>2</sup>, стремлением верхнеегипетской знати установить контроль над морскими и сухопутными торговыми путями в Азию<sup>3</sup>, вооруженными конфликтами, вызванными политическими амбициями верхнеегипетских правителей, стремящихся к расширению власти, соперничеством между протоцарствами Верхнего Египта<sup>4</sup>; другие видят в нем результат торгового и культурного обмена<sup>5</sup>. По мнению Д. Венгроу, усвоению

<sup>1</sup> *Wilkinson T.A.H. Early Dynastic Egypt. — London, New York, 2005. — P. 30.*

<sup>2</sup> *Bard K.A., Carneiro R.L. Patterns of Predynastic Settlements Location, Social Evolution, and the Circumscription Theory // Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille. — 1989. — 11. — P. 15—23.*

<sup>3</sup> *Way Th. von der. Die Grabungen in Buto und die Reichseinigung // MDAIK. — 1991. — Vol. 47. — P. 419—424.*

<sup>4</sup> *Kemp B.J. Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — L., N.Y., 1989. — P. 31—35.*

<sup>5</sup> *Trigger B.G. The Rise of Egyptian Civilization // Ancient Egypt. A Social History / Ed. by B.G. Trigger, B.J. Kemp. Cambridge, 1983. P. 47; Köhler E.C. The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State? // Göttinger Miszellen. — 1995. — Vol. 147. — P. 79—92.*

### 1.1. Проблема генезиса государственности в Древнем Египте

нижнеегипетскими сообществами верхнеегипетских практик, помимо миграций с юга, мог способствовать и ряд внутренних факторов<sup>1</sup>.

Ни одна из существующих ныне моделей политического развития и государственного образования не дает исчерпывающего ответа на вопрос о генезисе древнеегипетской государственности. «Модели политического развития и государствообразования, — пишет Ф. Хассан, — все еще в значительной степени находятся в процессе разработки»<sup>2</sup>. С теорией перенаселенности не согласны исследователи, по подсчетам которых прирост населения в Долине и Дельте в поздний додинастический период был не столь велик, чтобы стать фактором захвата соседних территорий<sup>3</sup>. Против идеи военной экспансии выдвигается факт отсутствия убедительных археологических данных, подтверждающих наличие вооруженных конфликтов между Долиной и Дельтой<sup>4</sup>.

«Если и самое существование отдельных царств не выходит пока из области вероятного, — отмечал отечественный египтолог О. Д. Берлев, — то практически нет сведений об объединении царств в одно, то есть о покорении одного царства другим. Представление о торжестве Юга над Севером может быть основано пока только на примате всего верхнеегипетского в титулатуре царя, в названии должностей, в привычке называть Юг перед Севером и т. п., но это лишь косвенные данные»<sup>5</sup>. Труднообъяснимость перехода к государственности составляет специфику Древнего Египта, считает Б. Кемп, указывая на отсутствие в этом

<sup>1</sup> Wengrow D. Op. cit. P. 88.

<sup>2</sup> Hassan F.A. Op. cit. P. 164.

<sup>3</sup> O'Connor D. A Regional Population in Egypt to circa 600 B.C. // Population Growth: Anthropological Implications / Ed. by B. Spooner. Cambridge, 1972. — P. 78—100; Hassan F.A. Op. cit. P. 165.

<sup>4</sup> Trigger B.G. Op. cit. P. 47; Pérez Largacha A. The Nile Delta during Naqada III // Congresso Internazionale di Egiptologia (Torino, 1—8 Settembre 1991). — Torino, 1992. — P. 489—495; Köhler E.C. Op. cit.

<sup>5</sup> Берлев О.Д. Египет // Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. истфаков вузов. — М., 1984. — С. 23.

регионе факторов, являвшихся в других случаях предпосылками государствообразования. «Трудно вообразить, например, — пишет он, — что в стране, где население было сравнительно немногочисленным, а природные ресурсы столь богаты, чтобы соперничество из-за доступа к ним было таким фактором»<sup>1</sup>. Не могут считаться таковыми, по мнению Б. Кемпа, ни торговые связи, ни внешняя угроза. Создается впечатление, что причины объединения страны вообще не могут быть найдены исходя из привычной современному человеку логики поиска каких-либо материальных причин или выгод, которые сулил бы данный процесс.

Весьма нелогичным представляется процесс государствообразования и с точки зрения «идеологии», которая должна была бы, по представлениям современных исследователей, господствовать в догосударственном «первобытном» сообществе. «Доминировавшая в общественном сознании поздней первобытности идея ограниченной кровно-родственной общности, несомненно, препятствовала складыванию обширных политических образований, — отмечает А. Е. Демидчик. — Противопоставить же ей консолидирующую идею *этнического* единства возникавшее государство еще не могло. Категории типа „общность языка/культуры“, „народность“, „народ“ и т. д. были слишком общими и абстрактными для того, чтобы существенно влиять на поведение людей или даже просто сложиться на исходе первобытности»<sup>2</sup>. По мнению этого исследователя, «идея ограниченного кровного родства» «возникавшее территориальное государство, видимо, могло противопоставить лишь концепцию единства *религиозно-политического*, которая, однако, еще не могла основываться на учении о единственном боге»<sup>3</sup>.

Всецело поддерживая предположение об «идеологических» — или, лучше сказать, мировоззренческих — переменах,

---

<sup>1</sup> Кемп В. Op. cit. P. 31.

<sup>2</sup> Демидчик А.Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской гераклеопольской монархии. — СПб., 2005. — С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 181—182.

### 1.1. Проблема генезиса государственности в Древнем Египте

происшедших в египетском обществе в период перехода от дидинастии к монархии, попытаемся все же реконструировать ту «консолидирующую идею», которая — вопреки и наличию кровно-родственных общностей, и отсутствию этнического единства — могла послужить серьезным фактором возникновения единого государства в Долине и Дельте<sup>1</sup>.

Хорошо известно, что египтяне династической эпохи рассматривали институт царской власти как божественное установление, и можно с уверенностью сказать, что идея царственности занимала центральное место в сложной системе их религиозных воззрений. Факт, что институт монархии в Древнем Египте имел самое непосредственное отношение к религиозной сфере, давно не вызывает сомнений: «На Древнем Ближнем Востоке царство рассматривалось самым основанием цивилизации. Только варвары могли жить без царя. Торжество безопасности, мира и справедливости было бы невозможно, если бы правитель не поддерживал их... Но если мы будем относиться к царственности как к политическому институту, мы примем точку зрения, совершенно чуждую древним», — отмечал Г. Франкфорт<sup>2</sup>. «Настойчивость и последовательность, с которыми провозглашалась теология божественного царства, делает неправомерным понимание царственности как политической должности», — считает Б. Кемп<sup>3</sup>.

Учитывая, сколь существенную роль играл религиозный фактор во всех аспектах жизни древнеегипетского сообщества на протяжении всей его истории, можно полагать, что и в процессе формирования и развития властных структур его влияние было весьма значимым. Кроме того, принимая в расчет чрезвычайную

---

<sup>1</sup> О формировании «идеологии» царственности уже в эпоху Накада I см: Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 155.

<sup>2</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 3.

<sup>3</sup> Kemp B. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686—1552 BC. // Ancient Egypt. A Social History / Ed. by B.G. Trigger, B.J. Kemp. — Cambridge, 1983. — P. 73.

консервативность религии как формы культуры, можно предположить, что основные составляющие комплекса идей, сопряженных с феноменом царственности в Древнем Египте династической поры, не явились позднейшей «мистификацией» этого института, как полагает, в частности, Ф. Хассан<sup>1</sup>, но сформировались в додинастическом прошлом и стали предпосылками процесса становления единой государственности.

Таким образом, в дальнейшем мы будем говорить не об «идеологии» как системе идей, выражающих интересы той или иной общественной группы, но о системе религиозных воззрений, составлявших основу древнеегипетского мировосприятия.

Популярное ныне представление о вторичности идеи божественной царственности относительно царственности земной восходит к Аристотелю. По мнению великого греческого философа, люди, имея одного царя, спроецировали эту ситуацию на божественный мир: «И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями и, так же как люди уподобляют внешний вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов»<sup>2</sup>.

Между тем, древнеегипетский материал говорит об обратном. Одно из древнейших свидетельств представлений о царственности восходит к первой половине IV тыс. до н. э.: на происходящем из не-

---

<sup>1</sup> Hassan F.A. Op. cit. P. 166. Подобной точки зрения придерживается и Б. Кемп. «Идеология возникает вместе с государством как система воззрений, [необходимая] для обоснования политической сущности», — пишет этот исследователь (Kemp B. Ancient Egypt... P. 31). «Как только сложилось объединенное государство, первые египетские цари не замедлили провозгласить идеологию царственности, представляющую объединение страны как исполнение предначертанного порядка», — считает Т. Вилькинсон (Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 39). С тем, что определенные идеологемы распространялись при складывании государств как в Египте, так и в Междуречье, согласен и А.Е. Демидчик (Демидчик А.Е. Примечательная особенность идеологии древнейших территориальных государств // История и культура Востока Азии: Материалы международной научной конференции: Т. 1. — Новосибирск, 2002. — С. 76—80).

<sup>2</sup> Аристотель. Политика, 1, 2, 7.

## 1.1. Проблема генезиса государственности в Древнем Египте

крополя близ Накады фрагменте сосуда, датирующемся эпохой Накада I, изображена корона, очень напоминающая красную корону царей династического Египта (рис. 1)<sup>1</sup>. По предположению немецкого исследователя В. Кайзера, данное изображение в эпоху, когда социальная дифференциация была сравнительно слабой, вполне могло быть божественным атрибутом<sup>2</sup>. Божественным атрибутом, символом власти, известным с додинастических времен и перешедшим впоследствии к царям, был и *w3s*-скипетр (рис. 2)<sup>3</sup>.

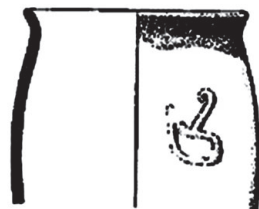


Рис. 1.  
Изображение Красной  
короны на сосуде  
из додинастического  
(Накада I) некрополя  
в Накаде

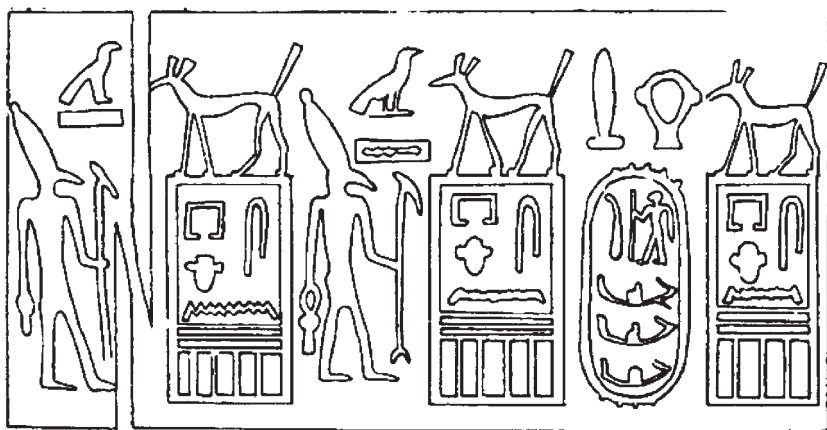


Рис. 2.  
Архаический бог Аш со знаком *nh* (жизни) и *w3s* — скипетром. II династия

<sup>1</sup> Baumgartel E.J. Some Remarks on the Origins of the Titles of the Archaic Egyptian Kings // JEA. — 1975. — Vol. 61. — P. 28; Baines J. Origins of Egyptian Kingship // Ancient Egyptian Kingship / Ed. by D. O'Connor, D.P. Silverman. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. — P. 149, fig. 3.1.

<sup>2</sup> Baines J. Op. cit. P. 96.

<sup>3</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 160—161.



## 1.2. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КОНЦЕПТА ЦАРСТВЕННОСТИ В ЕГИПТЕ

Вторичность земного института царской власти относительно царственности небесной подтверждается многочисленными письменными источниками позднейших эпох, в которых генеалогия царственности возводится к Богу<sup>1</sup>. Под воцарением Бога-Творца египтяне понимали Его проявление в мире: «Был Я Атумом, когда один пребывал в Нуне<sup>2</sup>. Был Я Ра в Его славных явлениях, когда начал Он править (*ḥkꜣ*) тем, что сотворил. Кто Он? Он — Ра, когда начал Он являть Себя в Гераклеополе как Царь, прежде, нежели возыгнать опоры Шу (*stꜣsw šw*)<sup>3</sup>, [когда] пребывал Он на холме, что в Гермополе. Я — Великий Бог, возыгнатьствовавший Сам (*ḥpr ds. f*). — Кто это? — Великий Бог, возыгнатьствовавший Сам, это — Воды, это — Нун, Отец богов. Иначе говоря, это — Ра» (BD 17, 5—10).

Имя Атума содержит коннотации совершенства, целостности, полноты и в то же время «инобытия, небытия<sup>4</sup>, то есть того, что всегда противоположно нашему всегда частичному эмпирическому бытию»<sup>5</sup>. Атум — это Бог в Его премирном, инобытийном су-

<sup>1</sup> Идея первичности божественного царствования прошла через века и тысячелетия египетской культуры, оставаясь краеугольным камнем египетских представлений о сущности царской власти. Замечательным ее выражением являются надписи кушитских владык. Так, например, фрагмент надписи на стеле Аманнетеиерике из Кавы гласит: «... пришел я к тебе, отец мой досточтимый, отец богов. Дай мне царство как владыке Обоих земель, так как ты царь, [создавший] богов и людей» (Кормышева Э.Е. Религия Куша. — М., 1984. — С. 38).

<sup>2</sup> Нун — «Отец богов», «Старейший среди богов» — образ божественности-в-Себе, божественной Инобытийности (см.: Павлова О.И., Зубов А.Б. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа. — М., 1997. — С. 187).

<sup>3</sup> То есть прежде, нежели Шу отделил Небо от Земли.

<sup>4</sup> Имя Атума означает «Полный», «Завершенный». Но в то же время *tt* — это глагольная форма, выражающая отрицание.

<sup>5</sup> Павлова О.И., Зубов А.Б. Указ. соч. С. 182.



ществовании (букв. «не-существовании»)<sup>1</sup>, и уже со времени Древнего Царства это имя постоянно соединялось с именем Ра, выражающим идею проявления полноты божественной инобытийности вовне. Солярная символика, устойчиво сопряженная с этими божественными именами в египетской религиозной традиции, наилучшим образом передает их теологический смысл: Атум — «ночное» солнце, уходящее из этого, видимого, мира на Запад, в инобытийность; Ра — «дневное» солнце, солнце в зените, на пике своей жизнедательной силы. По всей вероятности, имя Атума-Ра «прочитывалось» египтянами как имя Творца, несущего в тварный мир Свою запредельность и тем самым житнетворящего его и царствующего в нем.

При этом *царствование* Бога-Творца противопоставляется Его до-творческому состоянию в-Себе-пребывания — состоянию «пассивности», передаваемому словом *nnw* («быть вялым, ослабленным, неспособным к действию»). Описывая состояние Бога перед творением мира, один из текстов влагает в Его уста следующие слова: «... когда еще пребывал Я один в Нуне (*Nw*) в состоянии инертности (*nnwt*), прежде, нежели нашел Я [место], чтобы встать или сесть, прежде, нежели основан был Гелиополь, дабы мог Я пребывать в нем, прежде, нежели сооружен был престол<sup>2</sup> Мой, дабы мог Я воссесть на него» (СТ II, 33). Момент *появления* Атума, Владыки-Вседержителя (*nb-r-dr*), в Водах Нуна — *sp tpy* («первоначальный момент»)<sup>3</sup>, совпадающий с моментом начала творения, стал в египетской традиции обозначением «идеальной» ситуации предельной приобщенности мироздания божественной Инобытийности. Присутствие Инобытия в тварном мире, приобщенность тварного Нетварному рассматривалось

<sup>1</sup> См. Walker E.J. Op. Cit. P. 1.

<sup>2</sup> О переводе употребленного здесь слова *h3* как «престол» см.: Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Coffin Texts. — Vol. I. Warminster, 1973. — P. 86, n. 19.

<sup>3</sup> Хотя концепт *sp tpy* не встречается в текстах до Первого переходного периода, трудно представить, что он был неизвестен в Древнем царстве (Walker E.J. Op. cit. P. 20).

египтянами как ситуация божественного царствования, вполне реализованного в момент *начала*.

Идея взаимосвязи *творения* мироздания и *воцарения* Бога-Творца в нем прочитывается в различных космогонических текстах<sup>1</sup>, входящих, как правило, в состав корпуса заупокойной «литературы» древних египтян, содержащей древнейшие, уходящие в глубины доистории, пласты религиозной традиции.

Начальный акт порождения мира Атумом символически представлен в гелиопольской космогонии, реконструируемой, в первую очередь, на основе Текстов пирамид, двумя образами — извержением семени (Руг. 1248a-d) и плеванием (Руг. 1652с), передающими два принципиально важных для египтян аспекта космогенеза: Бог совершает это действие один, и все, созданное Им, происходит из Его сущности, сопричастно Ему. Если символическим образом Бога до творения мира, образом божественной Инобытийности, является исполненная креативной энергии Бездна, Воды (*меонический*<sup>2</sup> и одновременно *божественный* «хаос»), то образом Бога-Творца, совершившего акт передачи этой энергии вовне посредством излияния семени в Воды Нуна или плевания, становится возникший среди предвечных Вод первоначальный холм или сияющий камень Бен-бен (*Bn-bn*): «Привет Тебе, Атум, привет Тебе, Хеперер<sup>3</sup>, который возник Сам! Ты возвысился в имени Твоем «холм», Ты возбытийствовал в имени Твоем Хеперер» (Руг. 1587)<sup>4</sup>; «О Атум-Хе-

<sup>1</sup> Как справедливо отмечает Я. Ассман, древнеегипетские космогонии являлись одновременно «кратогониями» (Assmann J. The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs. — New York: Metropolitan Books, 2002. — P. 346).

<sup>2</sup> *Меон* (μῆ ὄν) — категория античной философии, означающая «небытие» в смысле потенциального, еще невыявленного бытия (в отличие от *укона* (οὐκ ὄν) как абсолютного «ничто»).

<sup>3</sup> Имя, производное от глагола *hpr* — «возникать», «становиться». Символом Бога в этом имени являлось восходящее солнце.

<sup>4</sup> Как отмечает М.А. Коростовцев, «отождествление» Бога с холмом — «очень важный момент гелиопольской космогонии, представленный так-

перер! [Когда] поднялся Ты ввысь холмом, воссиял (*wbn*) Ты птицей бен с камня-бен в Чертоге бен в Иуну, исплевался (*išš*) Ты Шу, извергся (*tf*) Ты Тефнут, [тогда] воздел Ты руки Свои над ними как руки *kz*, дабы пребывал Твой *kz* в них» (Рур. 1652—1653)<sup>1</sup>.

*Kz* (Ка) — один из важнейших концептов древнеегипетской религии<sup>2</sup>, изображался парой воздетых рук, что может означать жест молитвы или объятия. Скорее всего, такая двойственность намеренно заложена в иероглифику данной категории, перевод которой на современные европейские языки весьма затруднен ввиду обилия коннотаций, присваиваемых ей внутри древнеегипетской религиозной культуры. Понятие «сути», «сущности» представляется наиболее адекватным: «заклучение другого в свои объятия означало для древних передачу ему своей жизненной сущности. Поэтому *Kz* является символом передачи жизненной энергии от богов к людям», — отмечает Р. Кларк (рис. 3)<sup>3</sup>.

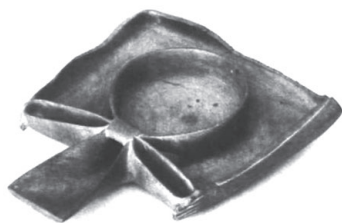


Рис. 3.

Блюдо в виде двух иероглифов: *Kz* и *nh*. Раннединастический период

же ... в космогониях Мемфиса и Гермополя». (Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. — М., 1976. — С. 62.) В гермопольской космогонии сотворение мира завершается рождением из лотоса — великого цветка жизни, возникшего на холме, божественного Младенца Харпократа, из очей которого появляются люди (там же. С. 82).

<sup>1</sup> Перевод О.И. Павловой (Зубовой) (ИДВ. — С. 90).

<sup>2</sup> В отечественной историографии выяснению смысла категории *kz* посвящено исследование А.О. Большакова (Большаков А.О. Человек и его двойник. — СПб.: Алетейа, 2001), содержащее, в частности, историю изучения связанной с данной категорией проблематики.

<sup>3</sup> Clark R.T.R. Myth and Symbol in Ancient Egypt. — London, 1978. — P. 231. Ср.: Зубов А.Б. Человек — образ и подобие Божие в религиозных воззрениях египтян // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. — М.: Институт Востоковедения РАН, 2001. — С. 66.

Первоначальный холм — это не только образ «возникшего» в Нуне Творца, но и совокупный образ всего творения, в котором Бог *являет Себя*<sup>1</sup>, или, иными словами, образ мира-в-Боге и Бога-в-мире, Бога в Его обращенности к творению, раскрывающегося в него, и творения, пронизанного лучами божественного Солнца, принимающего в себя божественную Жизнь. В гермопольской космогонии первоначальный холм представлен как «Остров Огня» (*iw nsrsr*), возникающий в Водах Нуна. Появлением Ра-Атума в образе сияющей птички *бену* на вершине холма означено начало Его *царствования* в тварном мире<sup>2</sup>. С первоначальным холмом, возникшем из Вод Нуна, или островом (*iw*) среди предначальных Вод (*ḥbbt*)<sup>3</sup> отождествлялось «святое святых» в любом храме Египта, рассматривавшееся как мистический центр земли. «Ныне действующий храм, — пишет Я. Ассман, — ведет свое происхождение... от того древнейшего святилища, что было воздвигнуто на первобытном холме Самим Богом-Творцом»<sup>4</sup>.

Смысл категорий Шу и Тефнут — «сущностей», которыми «исплевался» и «извергся» Творец в «момент начала», раскрывается в 80 речении Текстов саркофагов: «Так глаголет Атум: Се — Тефнут, исполненная жизни дочь Моя, и пребудет она с братом своим Шу. Жизнь — имя его; Праведность (*Mzʿt*) — имя ее. Живу я с двумя чадами моими, живу Я с двумя юными моими, ибо Я пребываю с ними, обе они следуют за телом Моим, и возлегаю Я с дочерью Моей Маат — одна объята Мной и одна — позади Меня. Восстаю Я ими обеими, руки их обнимают

<sup>1</sup> Слово *ḥʿ*, обозначающее первоначальный холм, является производным от *ḥʿi* — «являться во славе». Последнее выражение употребляется по отношению к Богу, совершившему акт творения и явившему в нем Себя.

<sup>2</sup> Об отождествлении Атума или Ра-Атума с птицей *бену* см. также: СТ IV, 199a—200a; BD 17, 25—26.

<sup>3</sup> *Reymond E.A.E. The Mythical Origin of the Egyptian Temple.* — New York, 1969. — P. 57.

<sup>4</sup> Ассман Я. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации: Пер. с нем. — М., 1999. — С. 65.

Меня» (СТ II, 32d—33a)<sup>1</sup>. В данном речении Атум именует своих «детей», Шу и Тефнут, «Жизнью» и «Маат»<sup>2</sup>, причем Шу и Тефнут «поднимают» Атума, пребывающего в Нуна, и «обнимают» Его, подобно тому, как сам Атум «обнимает» их в Руг. 1653a, передавая им Свою «жизненную сущность». Иными словами, Шу и Тефнут, «дети» Атума, способствуют Его «восстанию» в водах Нуна, тем самым, «запуская» процесс творения.

Таким образом, «отец» (Атум) и «дети» (Шу и Тефнут) постоянно как бы меняются местами в своей функции «жизнедателя» по отношению друг к другу. В ряде речений Текстов саркофагов<sup>3</sup> Шу оказывается также породителем так называемой Восьмерицы Нуна (*hḥw* — «Восьмерица Бесконечных»), в которой возыгравал Атум<sup>4</sup>. Восьмерицу Нуна в гермопольской космогонии составляют четыре пары мужских и женских сущностей, представляющих собой «рождающий аспект» Нуна, или, иными словами, Нун в его потенциальной обращенности к будущему творению. Имена Восьмерицы: Нун-Наунет («хаос» в меоническом смысле), Хух-Хаухет (бесконечность), Кук-Каукет (мрак), Амон-Амаунет (незримость, сокрытость), созданы «плотью» (*iwḥ*) Атума (СТ II, 23d-e). В переводах и научной литературе они именуются «богами»<sup>5</sup>, поскольку идеограммой или детерминативом *hḥw* применительно к Восьмерице является, как правило, знак бога, однако в ряде случаев в качестве идеограммы может выступать и знак человека<sup>6</sup>. Хотя этот факт требует отдельного теологического осмысления, рискнем предположить, что «человечность» Восьмерицы имеет отношение

<sup>1</sup> Перевод О.И. Зубовой и А.Б. Зубова (Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. Часть I. Земля и боги. — М.: РИПОЛ классик, 2017. — С. 148).

<sup>2</sup> Маат — Правда Божия, Праведность, Справедливость.

<sup>3</sup> СТ 76; 78; 79; 80.

<sup>4</sup> СТ II, 4c-d.

<sup>5</sup> См., например: Lesko L.H. Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology // Religion in Ancient Egypt / Ed. by B.E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1991. — P. 94—95.

<sup>6</sup> Например, СТ II, 5e (B1C, B1P, G1T); II, 19c (B1P, G1T, A1T); II, 22a (G1T, A1C).

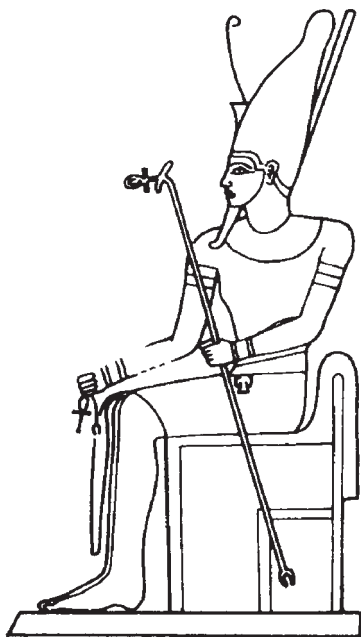


Рис. 4.  
Бог Атум. Изображение  
из храма Сети I в Абидосе

к «человечности» Атума, ее «Отца» и «Сына». Атум, хотя и имел солярный образ, а также именовался Холмом или птицей бену, изображался всегда антропоморфно, в двойной короне (рис. 4), и именно Его образом — образом Человека, появившегося в Водах Нуна, — являлся земной монарх<sup>1</sup>.

Неудивительно, что с Атумом в Текстах пирамид отождествляется и воскресший. Прежде всего, в этой связи нужно упомянуть 213-е предложение Текстов пирамид<sup>2</sup>, причем, судя по частотности записи данного предложения на саркофагах Среднего царства<sup>3</sup>, речь здесь идет не о специфически «царском» отождествлении: Атумом становится воскресший человек, поскольку Человек, как Атум, укоренен в Инобытийности Нуна<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Mysliwiec K.* Op. cit. P. 44—50; *Walker E.J.* Op. cit. P. 4—6.

<sup>2</sup> Pyr. 134a—135b.

<sup>3</sup> Оно встречается на саркофагах из Бени-Хасана, Берше, Фив, Меира, Абу-сира, Саккары и Лишта (см.: *Лаврентьева Н.В., Чегодаев М.А.* Приношение для Сети: Об одном из элементов погребального инвентаря саркофагов Среднего царства // Вопросы эпиграфики. — Вып. VI. — М., 2009. — С. 152).

<sup>4</sup> Интересно, что сходные идеи можно найти и в христианском богословии. В частности, по мысли русского философа и теолога С.Н. Булгакова, возможность теозиса в христианстве обусловлена «со-образностью между Божеством и человечеством», предполагающей существование «изначального Богочеловечества», то есть «предвечного Человечества в Боге» как «Божественного первообраза и основания для бытия человека», по образу Которого и сотворен человек (см.: *Прот. Сергей Булгаков.* Агнец Божий. — М., 2000. — С. 143—144). Ср. представление о Логосе как втором Боге и Не-

Итак, в момент *sp tpy* Тефнут-Маат и Шу, превечно ликовавшие в Нуне<sup>1</sup> и составляющие качества, внутренне присущие божественному Инобытию, передаются Атумом вовне, в творение. Шу, будучи Дыханием Жизни возникшего в Нуне Творца, выдыхается (букв. «исплевывается») Им в творение, становясь дыханием жизни в ноздрях всего сущего (СТ II, 42b-43h)<sup>2</sup>. Тефнут-Маат, «извергнутая» Творцом, также переходит во внутренний порядок тварного мира. Появление же рассказа о космогенезе в заупокойном контексте свидетельствует о том, что здесь тематизируется сотерическая проблематика: делание правды животворит, причем речь идет не о жизни конечной, подверженной разрушению, но о той, что таится в глубинах Нуна: жизни внутрибожественной, безначальной и бесконечной.

Тайна приобщенности тварного нетварному составляет основное содержание одного из самых удивительных письменных памятников Древнего Египта — «Памятника мемфисского богословия», текст которого по приказу фараона XXV династии Шабак был скопирован на камень с древнего кожного свитка, изъеденного червями. Согласно этому источнику, Творец всего сущего в имени Птах совершает творческий акт путем объявления (*wd*) языком замысленного (*kzi*) в сердце (МТ, 56—57). Актом произнесения божественного слова соделываются *kzw* — божественные «идеи-воления», составляющие внутреннюю суть всех вещей<sup>3</sup>, корнящуюся в самой сердцевине божественного Инобытия, ибо Птах и Нун в мемфисской теологии суть одно (МТ, 50—51). Птах, совершивший все и произнесший все божественные речения, «выговоривший» Себя вовне, величается царским титулом Владыки Обеих Земель (*nb tzyu*) (МТ, 61), прославляется

---

бесном Человеке у Филона Александрийского (Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины. — СПб.: Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург. фил., 1994. — С. 269).

<sup>1</sup> Р. Bremner-Rhind 27, 2; 28, 26; 29, 1.

<sup>2</sup> См.: Ассман Я. Указ. соч. С. 265—274.

<sup>3</sup> Зубов А.Б. Человек — образ и подобие Божие... С. 66.



как Царь, то есть божественный Первообраз земного царя. Как и в гелиопольской космогонии, идея проявления божественного в земном передается в данном памятнике посредством использования единого образа для Творца и творения: запредельный миру Творец (*Птах-Нун*) отождествляется здесь с первоначальным холмом, величаясь *Птахом Та-тененом* («Землей Воздвигающейся»).

Особенностью космогонических представлений египтян являлось «участие» в божественном творческом акте некой посредующей сущности, составляющей единое целое с Творцом, являющим через нее Свою силу в тварном мире, передающим через нее в тварный мир Свою Жизнь. В качестве таковой в гелиопольской космогонии выступала божественная Девятерица (*psdt*)<sup>1</sup>, которую составляли Атум, Шу и Тефнут, Геб и Нут, Осирис, Исида, Сет и Нефтида (Руг. 1655a-b), а в мемфисской — «зубы и губы тех уст, которые произнесли имена всего сущего, из которых и Шу с Тефнут явились» (МТ, 55).

Еще одним образом посредующего в явлении божественных сил начала являлось с древнейших времен божественное Око Уаджит (*wꜣdjt*), само наименование которого передает идею крепости, исполненности жизненной силы<sup>2</sup>. Божественное Око с доисторических времен отождествлялось с женской сущностью, составлявшей, с одной стороны, *рождающий* аспект Бога-Жизнедателя, а с другой — сохраняющей свою самостоятельность и обладающей актив-

---

<sup>1</sup> Представление о «Девятеричности» Бога при Его явлении в мир может быть связано с омонимией слова *psd*, означающего «девять», и *psd* — «сиять» (Wb I, 556. 14). Акт творения, как и все действия Божии в мире, сопряжены с явлением внутреннего света вовне. Обнаруженные в Гелиополе рельефные изображения и сопровождающие их надписи, датирующиеся III династией, свидетельствуют о существовании представлений о божественной Эннеаде уже во время правления царя Джосера. См.: *Griffiths J.G. The Origins of Osiris and his Cult.* — Leiden, 1980. — P. 118—121.

<sup>2</sup> От *wꜣd* — «быть зеленым, свежим, крепким, здоровым». Зеленый цвет — цвет жизни, всходов. Уаджит изображалась в виде кобры, урея на челе Ра или на головном уборе царя.



ным началом<sup>1</sup>. В 316 речении Текстов саркофагов Око отождествляется с Атумом и именуется «первоначалом земли, проводником (силы) единственного Владыки» (*zt tz sšmw<sup>2</sup> nb w*). Вся сила Атума входит в Око, становящееся мощнейшим из богов (*nḥt r.s r ntrw nb(w)*) (СТ IV, 103b). Божественная сила, исполняющая Око на челе Ра, оказывается смертоносной для всего чуждого ее Источнику: страшным всепожирающим огнем являет она себя врагам Божиим на земле и грешникам за порогом смерти<sup>3</sup>. Воплощением, персонификацией божественного Ока являлись богини Хатхор и Сехмет (*Šhmt* — Мощная) — последняя, «супруга» Птаха, изображалась с головой львицы (символ мощи) и солнечным диском с уреем на голове. «Аналог» Сехмет — богиня Бастет (*Bzstt*), чье имя может прочитываться как «*bz* Исида»<sup>4</sup>, и, таким образом, можно сказать, что через божественное Око проявляются *shmt* и *bz* — сила и мощь Божества. С Оком Ра отождествлялась и Тефнут, также представлявшаяся в львиноголовом облике<sup>5</sup>.

Итак, представление о Боге как полновластном Правителе мира и мире как сфере божественного присутствия составляло сердцевину древнеегипетского мировосприятия. Однако такая «картина мира» являлась скорее идеалом, нежели реальностью жиз-

<sup>1</sup> Павлова О.И., Зубов А.Б. Указ. соч. С. 189.

<sup>2</sup> *sšm* — вести, управлять.

<sup>3</sup> Ср.: «Я — огненное Око Хора, чей исход внушает ужас, Владычица убийства, [вселяющая] великий ужас, являющаяся в сияющем пламени, которой Ра даровал появиться во славе... Изрек о ней Ра: «Силен страх, велик ужас пред тобой, крепка мощь твоя, велика магическая сила (*ḥkzw*) твоя в телах врагов твоих... Я стала Оком Хора, и, воистину, я — та, кто пускает стрелы, и я — та, кто побеждает, *alter ego* (*snwt*) Ра» (СТ IV, 98b—100a).

<sup>4</sup> См.: Troy L. Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History. — Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1986. — P. 82.

<sup>5</sup> Представление об Оке как «оргane», через который проявляется вонне мощь его владельца, нашло отражение в образе «злого Ока» змея Апопа — врага и «антипода» Ра. Борьба между Апопом и Ра, о которой идет речь в ряде заупокойных текстов, может быть понята как противоборство между Оком Ра и Оком Апопа. См. об этом: Bourghouts J.F. The Evil Eye of Apopis // JEA. — 1973. — Vol. 59. — P. 116; 128, n. 4.

ни. Радуюсь всеприсутствию Создателя, древние египтяне отчетливо сознавали, что живут они в мире несовершенном, где действуют отнюдь не только божественные силы, где творится неправда, ведутся войны, порождаются смуты, а стало быть, Бог не является единственным Властителем. Некоторые намеки на причины этой ситуации содержатся в различных текстах, прежде всего относящихся к заупокойному культу, поскольку от того, каким силам, действующим в мире и человеке, умерший был синергиен в земной жизни, зависела и его посмертная участь.

Проблематика несовершенства мира и человека затрагивается в знаменитом 1130-м речении Текстов саркофагов: «Создал Я всякого человека подобным другому, и не повелевал Я им творить зло. Это сердца их воспротивились словам Моим» (СТ VII, 463f—464b). О возможности избрания человеком двух путей: делания любимого (Богом) или ненавидимого, говорится и в «Памятнике мемфисского богословия» (МТ, 57).

Наиболее эксплицитно мотив противления человека царствованию Творца выражен в «Книге Небесной Коровы» — тексте, высеченном на стенах гробниц царей Нового царства Сети I, Рамсеса II и Рамсеса III в Долине царей<sup>1</sup>, содержащем рассказ о том, как люди, замыслив нечто злое пред очами «состарившегося», «уставшего», «обессилившего» Ра, поставили себя под угрозу полного уничтожения. В данном тексте обыгрывается ситуация удаления Ра, «возмущенного» поведением людей, на Небо и, соответственно, отделения божественного от земного. О бунте, мятеже со стороны «детей Нут» (*msw Nwt*), учинивших брань (*hrwuw*) и раздор (*hnnw*), соделавших беспорядок (*isft*), посеявших смуту (*sbiw*) и убийство (*šꜥt*), говорится в 175-й главе Книги выхода в день (BD 175, 1—5)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Публ.: Maystre C. Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des rois // BIFAO. — 1941 (Т. 40). — Р. 53—73. Рус. перевод: М.А. Чегодаев. ИДВ. — С. 110—116.

<sup>2</sup> Ср.: Merikare, 133—134, где говорится о поражении Богом «чад Своих» (*msw.f*), замысливших против Него мятеж (*sbit*) и ставших Его врагами.

Категорией *hnnw* (*хенену*) характеризуется недолжное состояние эмпирического мира, находящегося в состоянии раздора, разлада, беспорядка. Чтобы понять суть этой категории, имеющей ключевое значение в системе представлений о священной царственности в Египте, необходимо обратиться к мифическим эпизодам, составляющим *осирическое предание* и задающим ту систему координат, в которой только и может быть понят концепт монархии в Египте. В египетских текстах эти мифические эпизоды не образуют связного нарратива, в единое цельное повествование они были объединены лишь в сочинении Плутарха «Об Исиде и Осирисе». Состояние *hnnw* в Текстах пирамид связывается с двумя ключевыми мифемами: убийством Сетом своего брата Осириса<sup>1</sup> и конфликтом Хора, сына умершего Осириса, и Сета. И поскольку главную роль в обоих случаях играет бог Сет, выступающий в осирической традиции в качестве возбудителя *hnnw*, нам необходимо несколько подробнее остановиться на этом достаточно сложном и противоречивом образе, до сих пор представляющем почти неразрешимую загадку для исследователей.

### 1.3. МИФОЛОГЕМА *hnnw* (РАЗЛАДА)

#### 1.3.1. О переоценке образа бога Сета в истории религии Египта

Согласно осирическому преданию, аллюзиями которого изобилуют Тексты пирамид, Осирис претерпел смерть от своего брата Сета. Осирис был утоплен<sup>2</sup>, расчленен<sup>3</sup>, брошен на землю в Ге-

<sup>1</sup> Имя Осириса впервые встречается в гробнице последнего царя V династии Унаса и в частных мастабах этого же периода, однако Г. Гриффитс не исключает того, что культ этого божества был известен в Абидосе еще при I династии или даже раньше в связи с царскими погребениями. В одной из гробниц I династии в Хелуане обнаружены фрагменты из слоновой кости, напоминающие осирический символ *dd* (Griffiths G. Op. cit. P. 41, 44).

<sup>2</sup> Рут. 24d, 615d, 766d.

<sup>3</sup> Рут. 318a, 616a, 617a, 635a, 805c, 1018c. Мотив расчленения тела Осириса можно соотнести с известной с раннего неолита практикой отделения раз-

хести<sup>1</sup> или Недите<sup>2</sup>. Исида и Нефтида находят тело Осириса, оплакивают его, собирают члены тела и воскрешают<sup>3</sup>. Исида зачинает от Осириса Хора<sup>4</sup>, который, войдя в возраст, становится мстителем за своего отца и его спасителем<sup>5</sup>: после схватки с Сетом он влагает в уста мертвого Осириса свое Око, и Осирис воскресает, выходит из мира мертвых, становясь Владыкой Дуата — мира воскресших, блаженных *ꜥḥw* (*Аху*)<sup>6</sup>. В Текстах пирамид отсутствуют указания на повод для конфликта между Осирисом и Сетом, а также описания обстоятельств и мотивов убийства<sup>7</sup>. Инициатива конфликта принадлежит Сету, Осирис же подчеркнуто пассивен<sup>8</sup>.

Первая трудность, с которой сталкивается исследователь при интерпретации осирического предания в целом и роли Сета

личных членов тела умершего, часто — головы, с их последующим расположением тем или иным образом в могиле, по отношению к телу, или, в случае черепов, даже отдельным захоронением. В Египте эта практика была распространена в период Накада II (*Wengrow D. Op. cit. P. 118—119*). Упоминание о расчленении тела Осириса свидетельствует о древних корнях осирического предания.

<sup>1</sup> Pyr. 972a—с.

<sup>2</sup> Pyr. 260b, 721b, 754c, 819a, 899a, 1008c, 1256a-b, 1500b, 2108b.

<sup>3</sup> *Stewart D. The Myth of Osiris in the Ancient Egyptian Pyramid Texts. A Study in Narrative Myth. A thesis submitted for the degree of PhD. — Centre for the Study of Ancient Cultures School of Philosophical, Historical and International Studies Monash University, 2014. — P. 59—70.*

<sup>4</sup> См.: *Stewart D. Op. cit. P. 70—72.*

<sup>5</sup> См.: *Stewart D. Op. cit. P. 46—52.*

<sup>6</sup> По мнению многих исследователей, *ꜥḥ* — производное от корня, означающего «сиять», «быть сияющим» (см.: *Demaree R.J. The ꜥḥ ikr n R<sup>c</sup>— stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt. — Leiden, 1983. — P. 191*). Категория *ꜥḥ* выражает состояние, присущее Творцу, а также созданным Им «в начале» сущностям (*ibid. P. 219—220*), и обретаемое по смерти людьми, вошедшими в божественное Иноебытие — в этом случае *ꜥḥ* соотносится с категорией *ntr* («бог») и обозначает состояние теозиса, «трансцендирования» человека до бога.

<sup>7</sup> *Griffiths G. Op. cit. P. 8.*

<sup>8</sup> См.: *Velde H. Te. Seth, God of Confusion. — Leiden: Brill, 1967. — P. 95.*

в отраженных в нем «событиях», состоит в том, что последовательное изложение древнего осирического мифа дошло до нас лишь в сочинении Плутарха; древнеегипетский же комплекс преданий, составляющих то, что мы называем «мифом об Осирисе», характеризуется весьма «слабой нарративной когерентностью», что отличает египетские «мифы» от месопотамских и греческих<sup>1</sup>.

Следующая трудность связана с тем, что образ Сета в египетской религии с течением времени подвергся серьезной трансформации и был демонизирован. К этому можно добавить еще и тот фактор, что в современной нам религиозной парадигме, по-видимому, отсутствует аналог, соответствующий тем духовным смыслам, которые выражались этим персонажем в древнем Египте.

Демонизация Сета в начале I тысячелетия до н. э. происходила в рамках процесса смены религиозной парадигмы, охватившего очень широкий ареал, включающий все Средиземноморье, Месопотамию и Юго-Восточную Азию. Демонизации подвергались символы древних религий, свидетельствующие о проницаемости тварного мира для божественного Инобытия. Прежде благие сущности, символизировавшие надежду человека на благую посмертную участь, превращались в отталкивающие образы, угрожающие вторжением в мир Иного и разрушением жизненного уклада. Так, шумерская богиня Инанна, соединившаяся с человеком Думузи, через священный брак с которой издревле совершалось преобразование человека в бога, стала восприниматься как злобная колдунья, грозящая превратить человека в животное или насекомое<sup>2</sup>. Переосмыслены были и образы синкретических сущностей, выражавшие с древнейших времен идею преобразования человека в богочеловека. При переходе к железному веку они превратились в угрожающих человеку уродов и демонов, с каковыми сражается герой и убивает их. Таковы образы Минотавра, побеж-

<sup>1</sup> Ассман Я. Указ. соч. С. 176.

<sup>2</sup> См.: *Эпос о Гильгамеше*, табл. VI.

даемого Тесеем, демона Хуавы, которого убивает Гильгамеш, и многие другие<sup>1</sup>.

Что касается египетского бога Сета, то его почитание, начиная с раннединастического периода, было существенной составляющей государственного культа. Имя Сета присутствует в именах и титулах царей, цариц и жрецов Раннего и Древнего царств<sup>2</sup>. Однако уже в Текстах пирамид Сет, главным образом, упоминается в связи с учиненным им *hnnw* — убийством своего брата Осириса и повреждением Ока Хора, сына Осириса. Ряд речений говорят об осуждении Сета судом богов во главе с Гебом (например, Руг. 957a-960b) и даже о том, что Осирис восставлен к жизни, дабы наказать его (Руг. 173a).

О существовании культа Сета в Среднем царстве свидетельствует изображение на линтеле из припирамидного храма царя Аменемхета в Лиште, где Сет благословляет царя во время hebседа символом миллионов лет, а также изображения Сета на памятниках царей Сенусерта I и Сенусерта III<sup>3</sup>. В заупокойных текстах этого времени существенную роль начинает играть тема посмертного Суда, парадигмой которого становится тяжба между Хором и Сетом. В связи с этим усиливается тенденция этической оценки образа Сета и связанных с ним мифологем. Сет осуждается как нарушитель Маат, от которого дистанцируется оправданный на Суде умерший.

Во Втором переходном периоде Сет становится главным объектом почитания гиксосских правителей Египта, отождествлявших этого бога со «своим» Баалом. Приверженность гиксосов

---

<sup>1</sup> См.: Астапова О.Р., Лидский В.В. Синкретические сущности в памятниках бронзового века Ближнего Востока и Средиземноморья: опыт интерпретации // *Восток*. — №1. — 2013. — С. 17—33.

<sup>2</sup> Каменная плита из Хелуана, относящаяся ко времени правления II династии, посвящена царскому жрецу, носившему имя *Nfr-sṯš* («Сет прекрасен») (Wilkinson T. A. H. Op. cit. P. 255).

<sup>3</sup> Turner P.J. Seth — A Misrepresented God in the Ancient Egyptian Pantheon? A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Life Sciences, 2012. — P. 50.

культу Сета привела к закреплению за ним иконографических черт, свойственных ханаанскому Баалу. Имя Баала сопровождалось в египетских текстах детерминативом Сета. Египтянами Сет стал восприниматься как «иноземец», азиат, который может оказаться как союзником, так и противником<sup>1</sup>.

В Новом царстве Сет был весьма почитаем как царями, так и народом, причем его культ сохранялся «на местах» даже в амарнский период. Сет входил в Великую Эннеаду Карнака, его изображения нередки в различных храмах Нового царства<sup>2</sup>. Не только цари<sup>3</sup>, но и частные лица носили имена, содержащие как теофорный элемент имя Сета: «рожденный Сетом», «служитель Сета», «посвященный Сету», «Сет спасает», «Сет дает жизнь»<sup>4</sup>. Изобразительные памятники Нового царства изобилуют сценами благословения, коронации и ритуального омовения царей с участием Хора и Сета<sup>5</sup>. Тутмос I построил храм Сета в Омбосе, где Сет изображен предлагающим знак *ʿnh* (жизни) соколу-Хору, восседающему на *kz*-имени царя<sup>6</sup>. В «книгах иного мира»<sup>7</sup> Сет оказывается защитником солнечной ладьи от змея

<sup>1</sup> См.: Assmann J. Op. cit. P. 199—200; Turner P.J. Op. cit. P. 61.

<sup>2</sup> Cruz-Urbe E. *Šth ʿz phty* “Seth, God of Power and Might” // JARCE. — Vol. 45 (2009). — P. 203; Cwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003. — P. 38—60.

<sup>3</sup> Сети I, Сети II (XIX династия) и Сетнахт (XX династия). Сохранился происходящий из Гелиополя обелиск с изображением Сети I в образе сфинкса с головой животного Сета, принимающего жизнь (знак *ʿnh*) от Атума-Ра (Brand P.J. The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical, and Art Historical Analysis. — Leiden: Brill, 2000. Fig. 62).

<sup>4</sup> Х. те Вельде приводит 53 имени, содержащие имя Сета (Velde H. Te. Op. cit. P. 137).

<sup>5</sup> См., например: Cruz-Urbe E. Op. cit. P. 216, fig. 13. С течением времени место Сета в таких сценах стал все чаще занимать бог Тот.

<sup>6</sup> Petrie W.M.F., Quibell J.E. Naqada and Ballas. — London: B. Quaritch, 1896. — Pl. LXXVII.

<sup>7</sup> К «книгам иного мира» относятся тексты и изображения эпохи Среднего и Нового царства, сохранившиеся на саркофагах, стенах гробниц и свитках папируса, содержащие сведения о топографии и обитателях иного мира (Кни-



Апопа, препятствующего ее выходу из мира мертвых<sup>1</sup>. С Сетом, — защитником солнечной ладьи, отождествляли себя цари, повергающие врагов Египта, несущих угрозу изъятия страны из-под власти Ра.

В то же время, в ряде памятников Нового царства прослеживаются признаки суеверного страха перед силой Сета. Так, в картушах, содержащих имя Сети I, животное Сета иногда замещалось «узлом Исида» или фигурой Осириса<sup>2</sup>. В гробнице Рамсеса VI изображения Сета с копьем в руках на носу солярной ладьи имеют надписание «Гиб». Кроме того, сам Сет изображен антропоморфным существом с головой осла, а не «своего» химерического животного<sup>3</sup>. Тем самым, очевидно, достигался двойной эффект: с одной стороны, Сет исполнял свою «каноническую» роль, с другой — не мог вредить хозяину гробницы.

Хотя поворотный момент от почитания Сета к его демонизации приходится на время XXV династии<sup>4</sup>, первые свидетельства намеренного уничтожения имени и изображений Сета датируют-

---

га Двух Путей, Ам-Дуат, Книга Врат, Книга Пещер и др.) (см.: *Hornung E. The Ancient Egyptian Books of the Afterlife / Transl. by D. Lorton. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1999*). Среди них самым ранним текстом является Книга Двух Путей, представляющая собой группу текстов и изображений на днищах саркофагов XII династии из некрополя Эль-Берше.

<sup>1</sup> Согласно Книге Ам-Дуат, Апоп пытается остановить солнечную ладью в седьмой час Ночи — после того, как совершилось соединение Ра и Осириса. Х. те Вельде обращает внимание на парадокс культа Сета: «Солнечный бог избирает Сета для создания шума и изгнания опасного змея... Таким образом, этому подозрительному иностранцу, этому вору, гомосексуалисту и убийце даруется подобающее место в небесной иерархии. Тот, кто вызывает возмущение, принят как сын Бога, сын Ра» (*Velde H. Te. The Egyptian God Seth as a Trickster // JARCE. — Vol. 7 (1968). — P. 39*).

<sup>2</sup> Такое замещение было сделано в храме Сети I в Абидосе и в гробнице того же царя из Долины царей. В храме Сети I в Курне и в некоторых гробницах частных лиц встречаются царские картуши и с животным Сета, и с «узлом Исида» или Осирисом (см.: *Cruz-Uribe E. Op. cit. P. 203*).

<sup>3</sup> *Cruz-Uribe E. Op. cit. P. 218—220, figs. 20—21.*

<sup>4</sup> *LÄ V, 1984. P. 910.*



ся временем правления Осоркона II<sup>1</sup>. Сколь можно судить по судьбе, постигшей изображения Сета из храма Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри, наибольшую опасность египтяне стали видеть в изображениях животного Сета<sup>2</sup>, антропоморфные же его изображения могли сохраняться<sup>3</sup>, что, несомненно, указывает на преобладание в религиозном сознании магических тенденций.

По окончании ассирийского владычества фараон Псамметих постепенно восстановил единство Египта и вернулся к древним египетским религиозным традициям, однако отношение к Сету уже изменилось необратимо. К саисскому и персидскому времени относится следующий текст: «Су рыдает, Унес в горе, стенания слышны в Оксиринхе, оазисы Харге и Дахла вопят от горя, Кинополис рыдает по своему господину, Гипселис опустошен, Омбос разорен»<sup>4</sup>. Здесь перечислены несчастья, обрушившиеся на города, где, вопреки «официальной» трактовке Сета как врага Египта, сохранялось его почитание.

В другом, весьма выразительном, саисском тексте Исида обращается к Ра с обвинениями в адрес Сета, начинающимися словами «посмотри, что сделал Сет». Жестокости ассирийцев, в которых повинен Сет, дополняются разорением храма Амона, убийством священного быка Аписа и другими подобными злодеяниями<sup>5</sup>. В итоге, заключает Я. Ассманн, Сет начинает восприниматься как

<sup>1</sup> Hill M. *Shifting Ground: The New Kingdom from the Reign of Thutmose III // Gifts for the Gods: Images from Egyptian Temples* / Ed. By M. Hill. — New Haven: Yale University Press. — P. 35.

<sup>2</sup> Животное Сета, которое невозможно идентифицировать ни с одним из ныне живущих на Земле животных, сближается с синкретическими сущностями. В гробницах Среднего царства близ селения Бени-Хасан животное Сета изображено среди химерических существ (грифонов) (*Velde H. Te. Seth, God of Confusion*. P. 15—16), обитавших, по египетским представлениям, как и Сет, в пустыне, то есть на границе с *иным* миром.

<sup>3</sup> Cwiek A. *Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari* // Centre d'Archeologie Meditteraneenne de l'Academie Polanaise des Sciences, Etudes et Travaux. — 2009. — Vol. XXII. — P. 60.

<sup>4</sup> Assmann J. *Op. cit.* P. 389.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 390.

«азиатский завоеватель, низвергший египетского законного царя Хора и с необычайной жестокостью и грубостью обрушившийся на египетские храмы и почитавшихся там богов. Сет стал квинтэссенцией религиозного святотатства: он поедает священных животных, нарушает религиозные запреты, прекращает жертвоприношения. Его цель — разрушение культов, ключевых для сохранения жизни во Вселенной. Если Сет исполнит свои намерения, катастрофа космического масштаба неминуема»<sup>1</sup>.

В греко-римский период Сет уже неотличим от змея Апопа, врага Ра, «персонифицирующего» абсолютное зло. Изображения Сета «модифицируются» — так, например, на статуе из музея Копенгагена, датируемой XIX—XX династиями, уши Сета были заменены бараньими рогами, «превратившими» Сета в Хнума или Амона<sup>2</sup>. В птолемеевских храмах Эдфу и Дендеры Сет предстает врагом Ра и космического порядка, а его противник Хор — защитником богоустановленного миропорядка<sup>3</sup>. В это время образ Сета определенно ассоциируется с нарушением Маат. В храме Исиды в Филах изображение Сета, связанного и влекомого Хором и Тотом к престолу Осириса-Судии, помещено в контекст посмертного Суда и рифмуется с изображением осужденного связанного грешника. Голова Сета пронзена тремя ножами<sup>4</sup>. О степени демонизации Сета можно судить по приводимому в монографии Х. те Вельде позднеегипетскому тексту: «Вор! Владыка лжи, царь лукавства, предводитель преступников, радующийся разделению и ненавидящий дружбу; хвастун, возбуждающий вражду и убийства; Тифон, производящий восстание, владыка грабежа...»<sup>5</sup>. Впрочем, необходимо отметить, что в оазисах почитание Сета сохранялось и в римское время<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 392.

<sup>2</sup> *Hill M.* Op. cit. P. 34—37.

<sup>3</sup> *Cruz-Uribe E.* Op. cit. P. 207.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 221, fig. 25.

<sup>5</sup> *Velde H. Te.* Seth, God of Confusion. P. 151.

<sup>6</sup> *Frankfurter D.* Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance. — Princeton: Princeton University, 2000. — P. 112—115; *Cruz-Uribe E.* Op. cit. P. 207, 222—226.

Плутарх, глубоко изучивший современную ему религию Египта, пишет: «Сложны исток и строение мира из-за противоположных и при этом не равномошных сил: превосходство остается за лучшей. Но и злое начало не может погибнуть совершенно, так как оно присуще значительной части тела и значительной части души Всеобщего и постоянно ведет упорную борьбу с лучшей силой. Поэтому в природе духовной Осирис, владыка и повелитель всего самого благородного, это мысль и разум, а на земле, в ветрах, водах, в небе и на звездах все здоровое, устроенное и упорядоченное сроками, сочетаниями и периодами является истечением и подобием Осириса. Тифон же в пределах души все бурное, титаническое, неразумное и непостоянное, а в материальной части смертное, вредоносное, возбуждательное и связанное с неупорядоченными сроками, нарушением пропорций, помрачениями солнца и лунными затмениями; все это как бы набег и мятеж Тифона. И об этом свидетельствует имя Сет, которым называют Тифона, ибо оно означает «то, что губит» и «то, что совершает насилие»» (*Об Исиде и Осирисе*, 49). В трактовке Плутарха, несмотря на многие «фабульные» совпадения его изложения мифа об Осирисе с древнеегипетскими источниками, нетрудно заметить чисто платонический ход мысли, характерный для греческого менталитета, но никак не для Древнего Египта. Зло связано с телом, материальностью, воплощенностью, оно неизбежно и на своем месте даже необходимо, и олицетворением его является Сет, которого Плутарх отождествляет с Тифоном.

При попытке осмысления символов древнеегипетской культуры греческий мудрец столкнулся с проблемой преодоления не только культурного, но, в первую очередь, ментального барьера. Как пишет М. А. Чегодаев, «исследования когнитивных процессов показали, что между нами и людьми эпохи древности имеются глубокие различия... Время существования древнеегипетской цивилизации приходится на период формирования современной формы мышления, который завершился только в поздней Античности. Пресловутый „правополушарный“ характер древних куль-

тур — не фантом, а реально существовавшая действительность. Формы и способы мышления, порожденные этой стадией когнитивности, имеют объективный характер и несут специфические, но вполне поддающиеся описанию и изучению черты»<sup>1</sup>. Едва ли можно считать случайным совпадение по времени процесса формирования современной формы мышления и наблюдаемой в очень широком ареале сменой религиозной парадигмы с теоцентрической на космоцентрическую, сопровождавшейся демонизацией символов, указывающих на присутствие в этом мире Иного. Появление запроса на логически завершенную космологию непременно приводит к исключению из принятой в том или ином сообществе «системы координат» представления об Инобытии. Отмечаемая многими исследователями противоречивость, вероятно намеренно «заложенная» в образ Сета древними египтянами, по-видимому, оказалась несовместимой с требованиями, предъявляемыми к «картине мира» в эллинистический период.

### 1.3.2. Смерть Осириса.

Каким же образом может быть разрешено очевидное противоречие между несомненным почитанием Сета на протяжении III и II тысячелетий и его ролью в убийстве своего брата Осириса, о чем свидетельствуют самые ранние Тексты пирамид? Х. те Вельде предлагает считать братоубийство Сетом Осириса самоубийством<sup>2</sup>, или, говоря точнее, добровольной жертвой самого Осириса. Бог принимает смерть ради того, чтобы войти в мир мертвых и распространить на него Свое владычество<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Чегодаев М.А. О переводимости языка древнеегипетской культуры // *Aegyptiaca Rossica*. — Вып. 1. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. — С. 12.

<sup>2</sup> Velde H. *Te. Seth, God of Confusion*. P. 95.

<sup>3</sup> Творец Вселенной изначально не является Владыкой миров, «иноприродных» по отношению к миру божественному (мира живых тварных существ и, тем более, мира мертвых), но становится Вседержителем, входя в них посредством саможертвоприношения, — такое представление отчетливо вы-

Гипотеза Х. те Вельде ставит миф об Осирисе в контекст представлений о *добровольной* смерти и воскресении бога, имевших широкий ареал распространения в Древнем мире. Достаточно вспомнить образы шумерской Инанны (акк. Иштар), ханаанского Баала, минойского «Зевса»<sup>1</sup>, ведийского Ямы. В последнем случае идея божественного саможертвоприношения эксплицирована наиболее отчетливо. Сын Вивасвата (Солнца) и одновременно первый смертный, прародитель человечества, Яма на ранних этапах ведийской культуры почитался как Творец Вселенной, обладатель бессмертия богов, добровольно от него отказавшийся и принесший свое тело в жертву, тем самым, открыв путь бессмертия и основав «царство вечной жизни и блаженства для праведников незапамятных времен. В большинстве мест Ригведы Яма прославляется, прежде всего, как царь блаженных умерших. [...] Он собирает сонмы ушедших в чудесном царстве, где нет ни холода, ни страданий»<sup>2</sup>.

Эти же духовные смыслы в египетской религии выражались образом Осириса — Открывателя пути (Упуата), Первого из западных (Хентиamentiу)<sup>3</sup>, бога, который познал смерть и, разрушив ее

---

ражено в ведийской традиции (см.: *Gonda J. Prajapati's Rise to Higher Rank.* — Leiden: Brill, 1986. — P. 109).

<sup>1</sup> По мнению К. Кереньи, идея соединения жертвователя и жертвы присутствует в символике двулезвийного топора — образа Диониса, сохранившего многие черты минойского умершего и воскресшего Бога, условно именуемого «минойским Зевсом» (Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни: Пер. с нем. — М.: Ладомир, 2007. — С. 128—129).

<sup>2</sup> Дандекар Р.Н. Ведийский Яма // От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология: Пер. с англ. — М.: Вост. Лит., 2002. — С. 86.

<sup>3</sup> Бог, именуемый в Текстах пирамид Осирисом, в прежние времена был известен как Упуат (Открыватель пути) и Хентиamentiу (Первый из западных). В Текстах пирамид Осирис определенно отождествляется с Хентиamentiу (Руг. 592b, 650с, 759-b, 1666a), почитавшимся в Абидосе уже при I династии (O'Connor D. Abydos: Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris. — London: Thames and Hudson, 2009. — P. 28). В двух вариантах Руг. 592b (пирамиды Меренра и Пепи II) Осирис-Хентиamentiу имеет детерминатив шакала (образ Упуата). О близости образов Упуата, Хентиamentiу и Осириса см., например: *Griffiths J.G. Op. cit.* P. 143—146.

царство, стал основателем и владыкой царства воскресших, Дуата<sup>1</sup>. Возможно, рассказ Плутарха о коварстве Сета, заманившего простодушного Осириса лечь в гроб (*Об Исиде и Осирисе*, 13), явился преломлением древних представлений о добровольной смерти Осириса в интерпретации греческого историка. Мир мертвых, страшный своей замкнутостью, абсолютной отделенностью от Творца — Источника Жизни, или, говоря в рамках египетской системы образов, своей недоступностью взору жизнедательного божественного Ока<sup>2</sup>, благодаря божественной жертве размыкается, становится пронизываемым для лучей божественного Солнца, превращаясь в «место Ока» (*st irt*)<sup>3</sup>, «место» преобразования и нового рождения — Дуат<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Дуат (*dwꜣt*) или Дат (*dꜣt*) — важнейшая категория древнеегипетской религии, обозначающая Инобытие. Смысловое поле этого слова связано с идеей отдаленности (Лаврентьева Н.В. Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. — С. 29). Однако пространственная отдаленность здесь — лишь символ запредельности, трансцендентности, абсолютной инаковости по отношению ко всему «посюстороннему». Как и ведийское выражение *parah paravatah* («запредельная даль»), обозначающее Инобытие, куда по пути, открытому Ямой, уходят блаженные предки, Дуат не соотносится ни со временем, ни с пространством.

<sup>2</sup> Пребывание в поле зрения Бога — и в земной жизни, и по смерти, — для древнего египтянина было равнозначным пребыванию в пространстве жизни и, наоборот, «выпадение» из поля зрения Бога означало смерть. Ср. библейский образ Адама, согрешившего и «спрятавшегося» от Бога между деревьями Рая (Быт. 3:8).

<sup>3</sup> Так прочитывается иероглифическое написание имени Осирис. Мертвый Осирис, «внутренность» которого наполняется Оком Хора (ср.: Руг. 21с, 114, 192b, 614d, 1800a), олицетворяет собой мир мертвых, царство смерти, наполняемое Светом и Жизнью.

<sup>4</sup> Ср. изображение Дуата как «пространства», образованного телом Осириса, свернутым в кольцо, на заключительной виньетке «Книги Врат» (рис. 5). Из фрагмента «Книги Небесной Короны», где Ра, обращаясь к Тоту, обещает давать «свет и сияние в Дуате», можно заключить, что Дуат был «сотворен» в момент, когда свет и сияние Ра наполнили мир мертвых (Лаврентьева Н.В. Мир ушедших... С. 30), то есть в момент «попадания» в пространство Смерти божественного Ока. К этой же системе образов, очевидно, восходит центральная для египетских «книг иного мира» идея соединения Ра и мертвого Осириса, со-



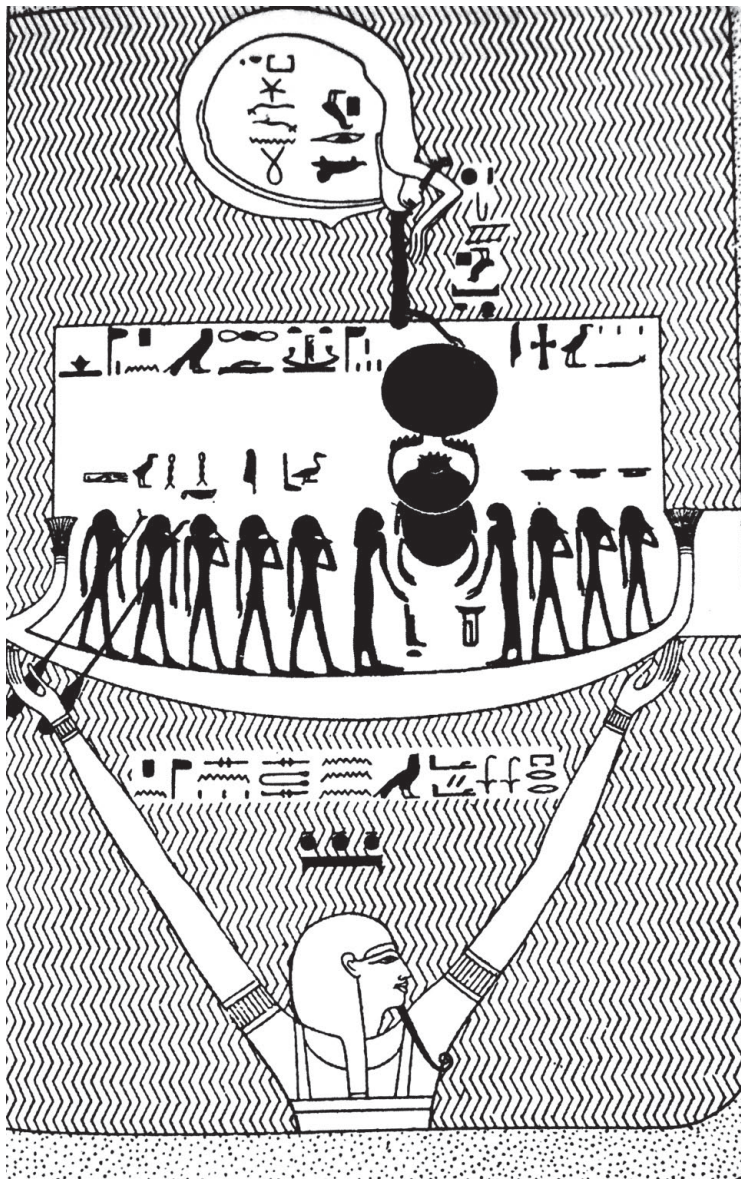


Рис. 5.  
Заключительная виньетка «Книги Врат»

Братство и прочие «родственные» связи между богами нельзя понимать буквально, антропоморфно, они призваны символизировать единство и близость соответствующих образов. Так, например, сестры Исида и Нефтида являются, несомненно, расщеплением уходящего корнями в глубины доистории образа Матери-Земли<sup>1</sup>, рождающей своих чад в два мира: в земной мир, мир

вершающегося в шестой час Ночи и отмечающего кульминационный, «переломный» момент ночного странствия солнечной ладьи (рис. 6). По мере продвижения солярной ладьи с запада на восток пещеры подземного мира, в которых покоятся умершие, освещаются солнечным светом и умершие воскресают, сбрасывают погребальные пелены (*Taylor J.H. Death and the Afterlife in Ancient Egypt. — London: The Trustees of British Museum, 2001. — P. 28, 33—34*). Не будет преувеличением сказать, что символика соединения Ра с Осирисом относится к стержневым пластам культа Осириса. Так, например, на потолке восточной часовни Осириса, расположенной на крыше храма Хатхор в Дендере, было сделано отверстие (световой колодец), через которое проходили солнечные лучи, воскрешающие Осириса, лежащего на ложе (сцены воскрешения Осириса представлены на стенах колодца) (*Миронова А.В. Древнеегипетский праздник Рененутет // Восток. — № 3. — 2016. — С.24*) (ср. рис. 8). Идея наделения жизнью «обитателей» мира мертвых через проникновение в него лучей божественного Солнца имеет широкий ареал распространения и отражена в гробничной архитектуре раннебронзового века. Мегалитическая гробница Ньюгрейндж была устроена таким образом, чтобы в период зимнего солнцестояния солнечные лучи через отверстие, сделанное над входом в длинный тоннель, проникали по нему в погребальную камеру и в течение некоторого времени освещали ее (*O'Kelly M. J. Newgrange: Archaeology, Art and Legend. — London: Thames and Hudson, 1982. — P. 123—125*). В минойских гробницах-толосах, расположенных на равнине Мессара, лучи восходящего солнца через вход в толос проникали внутрь гробницы в определенные дни года (*Goodison L. From Tholos Tomb to Throne Room: Perceptions of the Sun in Minoan Ritual // The Aegean and the Orient in the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18—20 April 1997 / Ed. by E.H. Cline and D. Harris-Cline. — Liege, 1998. — P. 78—81*).

<sup>1</sup> Об образе Матери-Земли в доисторических религиях см.: *Зубов А.Б. История религий: курс лекций. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. — М., 2006. — С. 148—152, 173—181. Об Исиде и Нефтиде как двух аспектах единого древнего образа Матери, сравнительно с греческими образами Деметры и Персефоны, см. статью В. Тоби́на: *Tobin V.A. Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood // JARCE. — Vol. 28. — 1991. — P. 187—200*.*



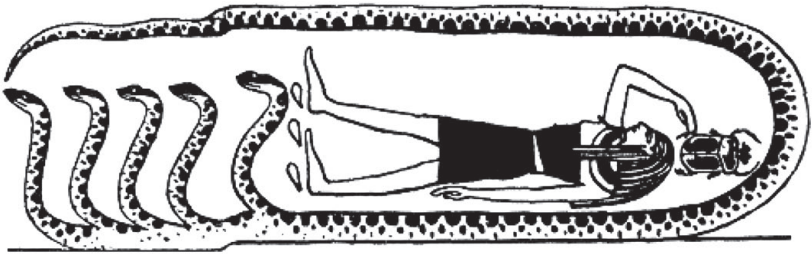


Рис. 6.

«Смерть» Ра в момент Его соединения с мертвым Осирисом

«смертных», и в Инобытие, в вечность (в «Небо»)<sup>1</sup>. Можно предположить, что и супруги двух сестер — братья Осирис и Сет, также являют собой два «лика» единого божественного образа, Супруга Матери-Земли (Атума-Ра). От Осириса и Исида рождается Царь этого мира — Хор (Хор-Младенец), от Сета же и Нефтиды, следуя этой логике, должен родиться Хор Инобытия, который в египетской традиции носит имя Анубиса<sup>2</sup>.

Однако, хотя супругом Нефтиды считается Сет, сохранившееся в поздних источниках предание отцом Анубиса называет не Сета, а Осириса<sup>3</sup>. Кажущаяся бесплодность «брака» Сета и Нефтиды может объясняться тем, что эта «пара» не способна родить в «дневной» мир: по Плутарху, «Нефтида — это то, что под землей и невидимо, а Исида — то, что над землей и зримо» (*Об Исиде*

<sup>1</sup> В Текстах пирамид об умершем Осирисе-имярек говорится, что он был зачат Исидой и рожден Нефтидой (Руг. 1154а). Умерший, как семя, входит в утробу Земли (=зачатие), чтобы родиться из нее в Инобытие, в Дуат. Утробой, рождающей умершего в Дуат, является Нефтида. Образы «двойного материнства» нередко встречаются в египетских заупокойных текстах: матерью умершего называется Исида, а вскармливает его молоком Нефтида (Руг. 1375а), либо же об умершем говорится, что он был вскормлен (молоком) Исиды и Нефтиды (Руг. 371с; ср.: СТ I, 280j—281а; СТ III, 360с—d).

<sup>2</sup> Об Анубисе как Хоре Дуата см.: *Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 241—242.*

<sup>3</sup> Там же. См. также: *Griffiths J.G. Op. Cit. P. 62.*

и Осирисе, 44)<sup>1</sup>. Имя Нефтиды (*nbt ḥ(w)t*) — «Владычицы Дома», «выдает» ее (а, значит, и ее супруга) связь с миром мертвых<sup>2</sup>. В Текстах пирамид Нефтида именуется «ненастоящей женщиной, лишенной матки» (Рут. 1273 b). В этом смысле и брак Сета с Нефтидой — «ненастоящий», «бесплодный»<sup>3</sup>.

Но что это за «ненастоящий» брак? Хотя ни один из известных нам египетских текстов не упоминает о брачных отношениях между Сетом и Нефтидой, есть некоторые основания полагать, что этот брак все же состоялся<sup>4</sup>, тем более что, судя по коллизии мифа о противоборстве Хора и Сета, характерным атрибутом последнего являлись мужские детородные органы. Осирис же соотносился с зерном, восходящим к неолиту символом победы над смертью, и сама смерть Осириса ассоциировалась египтянами со смертью семени, помещенного в утробу земли<sup>5</sup>. Соединение этих

<sup>1</sup> Греки отождествляли Исиду с Деметрой, а Нефтиду — с Персефоной.

<sup>2</sup> См.: Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 240—241.

<sup>3</sup> В Египте исторической эпохи древний образ Матери-Земли, принимающей в свое лоно умерших и рождающей их в Небо, трансформировался в образы богини Нут (Неба), супруги Геба (Земли), из утробы которой рождается воскресший, и ее «дочери» Нефтиды — «зачинающей», но не способной родить преисподней. Обе «конstellации»: Исида—Нефтида (Мать-Земля, рождающая в мир живых и в Инобытие) и Исида—Нефтида—Нут (Мать-Земля, рождающая в мир живых — принимающая в свое лоно умерших — утроба, рождающая их в Небо, в Инобытие) сосуществовали в древнеегипетской традиции.

<sup>4</sup> Несмотря на наличие огромного корпуса текстов, в египетской религии есть такие пласты традиции, которые, в силу ряда причин, никогда не проговаривались «до конца». Поэтому, в частности, египетские тексты очень часто содержат так называемые «свернутые мифологемы» (данная терминология предложена М.А. Чегодаевым), выступающие в роли «сносок» на неизвестные нам, но хорошо известные носителям традиции мифемы (см.: Чегодаев М.А. Хор-Без-Глаз-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. — М.: Институт Востоковедения РАН, 2001. — С. 24—32). Намек на брак Сета и Нефтиды можно усмотреть в редко встречающемся изобразительном сюжете, где царь находится между этой парой богов (см., например, рис. 7).

<sup>5</sup> Осирис именовался Непри — зерно. Воскресение Осириса символизировалось прорастанием зерна из формы в образе этого бога, изготавливаемой из песка (рис. 8). Празднества, во время которых совершалось символиче-

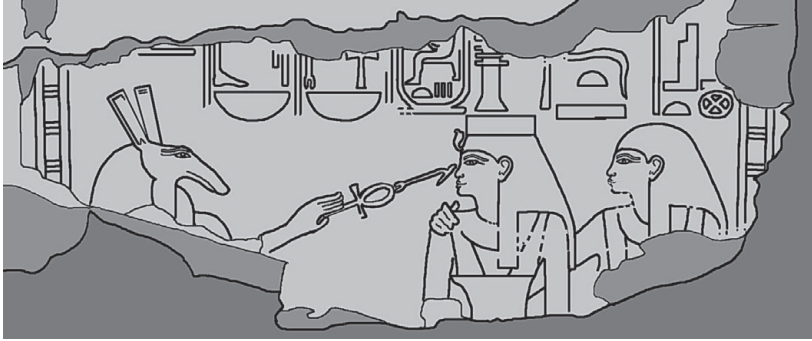


Рис. 7.

Изображение Хатшепсут между Сетом, предлагающим ей комбинацию символов *ḥn* — *w3s* (жизни и владычества), и Нефтидой. Карнак

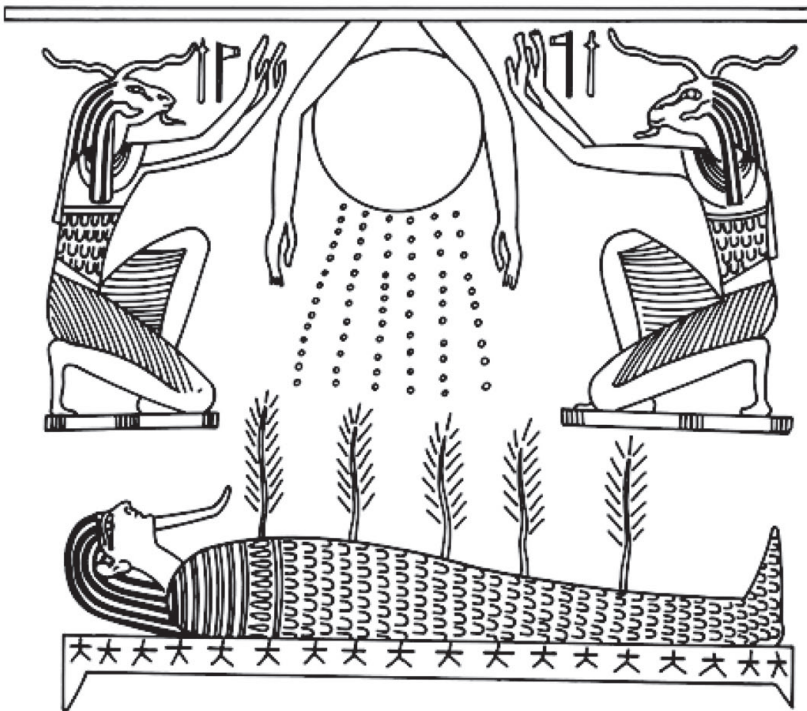


Рис. 8.

Осирис — Зерно

двух образов — гениталий и семени — проливает свет на сокровенные пласты древних преданий, связанных с осирическим мифом: момент умерщвления Сетом своего «брата» может, на наш взгляд, интерпретироваться как акт закладывания семени Атума (каковым является Осирис), исшедшего из детородного члена Сета, в утробу преисподней-Нефтиды. Сет и Нефтида «рождают» Осириса в мир мертвых, но «рождение» в преисподнюю есть смерть. Поэтому в «сюжете» мифа Осирис умирает от руки Сета. Вхождение Осириса в утробу Земли, в свою очередь, можно трактовать как его брачное соединение с Нефтидой, результатом которого оказывается рождение Анубиса — Хора Дуата<sup>1</sup>. Через соединение мертвого Осириса с Исидой его семя входит и в мир живых — в качестве Хора-Младенца, сына Исиды (рис. 9). Но Осирис — «сын» Атума-Ра, поэтому через «брак» Осириса с двумя своими «сестрами»<sup>2</sup> Сам Атум-Ра, Отец Девятирицы, овладевает обоими мирами: миром мертвых, становящимся Дуатом, и миром живых, составляющими единое «Царство» — Египет.

В дискурсе понятийной теологии Сет может быть охарактеризован как божественная сила, которая «переносит» семя Бога в мир мертвых, открывает Небесному семени путь в преисподнюю, оплодотворяет ее семенем Неба, тем самым, это семя «убивая», а Осирис — как Бог, добровольно этой силе отдающийся<sup>3</sup>

---

ское погребение Осириса-зерна и его воскрешение, происходили с 20 по 30-е числа последнего месяца сезона разлива (см.: Миронова А.В. Древнеегипетский праздник Рененутет. — С. 24).

<sup>1</sup> Анубис, как и Осирис, носит имя «Первого из западных» (Руг. 57d, 220с, 745а, 1833с). Как Осирис Бог *входит* во чрево Земли, как Анубис — *выходит* из него в Инобытие. В Текстах пирамид (РТ 767) говорится, что Осирис восстает как Анубис.

<sup>2</sup> Ср. часто встречающийся изобразительный мотив, где Осирис располагается между Исидой и Нефтидой (рис. 10а, б) — обе «сестры» (часто — в виде двух коршуниц) оплакивают Осириса, воскрешают его и зачинают от него.

<sup>3</sup> Постоянный атрибут Осириса — посох *w3s*, имеет навершие в образе головы животного Сета. Посох *w3s* в руках Осириса может указывать на при-





Рис. 9.  
Осирис, Хор и Анубис. Новое царство

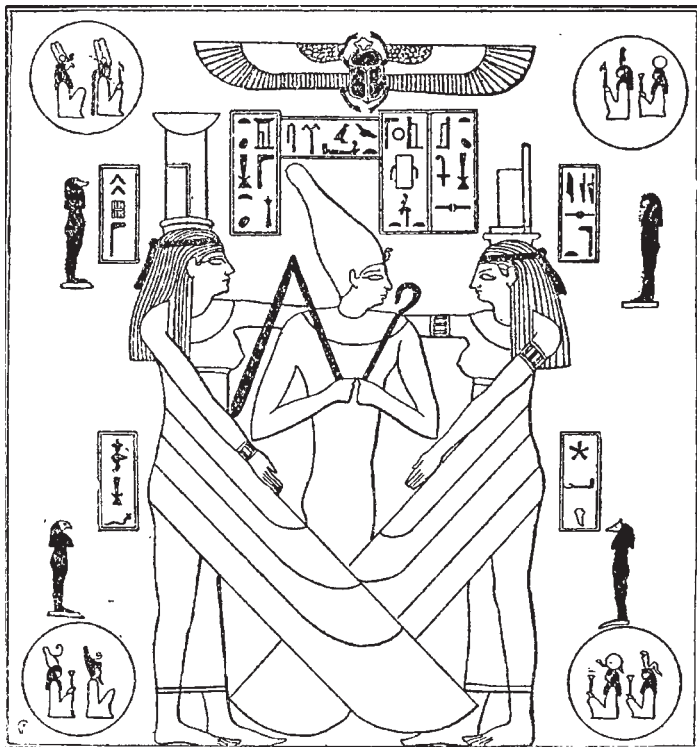


Рис. 10а.  
Осирис между Исидой и Нептидой. Барельеф в Филах

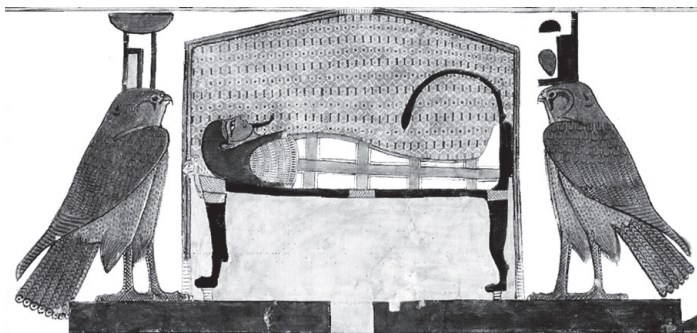


Рис. 10б.  
Исида и Нептида в образе коршуниц фланкируют мумию Осириса. XIX династия

и тем самым «берущий власть» над миром мертвых<sup>1</sup>. Лезвие, которым отверзались уста мертвого Осириса и которое отождествлялось с передней ногой быка-Сета<sup>2</sup>, носило название «лезвия Упуата»<sup>3</sup>.

Образ Упуата — «Открывателя пути», сближающийся с образами Осириса и Анубиса, приоткрывает связь всех этих таинственных персонажей египетской религии, имеющих самое непосредственное отношение к тайне победы Бога над смертью. Открыватель пути — это эвфемизм перворожденного<sup>4</sup>, открывающего утробу, прежде закрытую, не рожавшую. Этой прежде не рожавшей, закрытой утробой была утроба преисподней, Нефтиды, открыть которую могло лишь семя Бога (Осирис-Анубис), введенное Атумом через Сета и «заставившее» мир мертвых рожать в Небо<sup>5</sup> (рис. 11). Не случайно в заупокойных текстах за Сетом закрепился образ перевозчика Осириса — лабди или ездового животного — в мир мертвых (точнее — в Дуат<sup>6</sup>). Кораблем,

существование в Осирисе Сетовой силы — силы, «вводящей» Бога в мир мертвых. Посох *w3s* является также атрибутом всех богов, входящих в Великую Эннеаду Карнака (Cruz-Uribe E. Op. cit. P. 216, figs. 14—15). Владение этим посохом, вероятно, служит признаком власти Творца над миром мертвых, точнее, над Дуатом. В греко-римское время в иероглифическом написании имени Осириса знак престола мог замещаться посохом *w3s* (WB I, 359. 5).

<sup>1</sup> Сет вводит Творца в мир мертвых, Око Хора выводит Его в оттуда в Дуат.

<sup>2</sup> См. об этом раздел 1.8 настоящей книги.

<sup>3</sup> Wilkinson R.H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. — London, 2003. — P. 191.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ср. шумерский образ родовых мук царицы Подземного мира Эрешкигаль, начинающихся после схождения туда Царицы Неба Инанны (*Inana's descent to the nether world*, 257—267) (см. раздел 2.7.3 настоящей книги).

<sup>6</sup> По мнению Г. Гриффитса, Недит — название земли, где был убит Осирис, с одной стороны, означает «место убийства» (от *ndi* — «убивать»), а с другой — это слово (*ndit*) можно трактовать как производное от *dzt* (Griffiths J.G. Op. cit. P. 9—10). Такая «игра слов» может служить указанием на тайну преображения (посредством «совместного действия» Сета—Осириса—Хора) мира мертвых в Дуат, Инобытие.



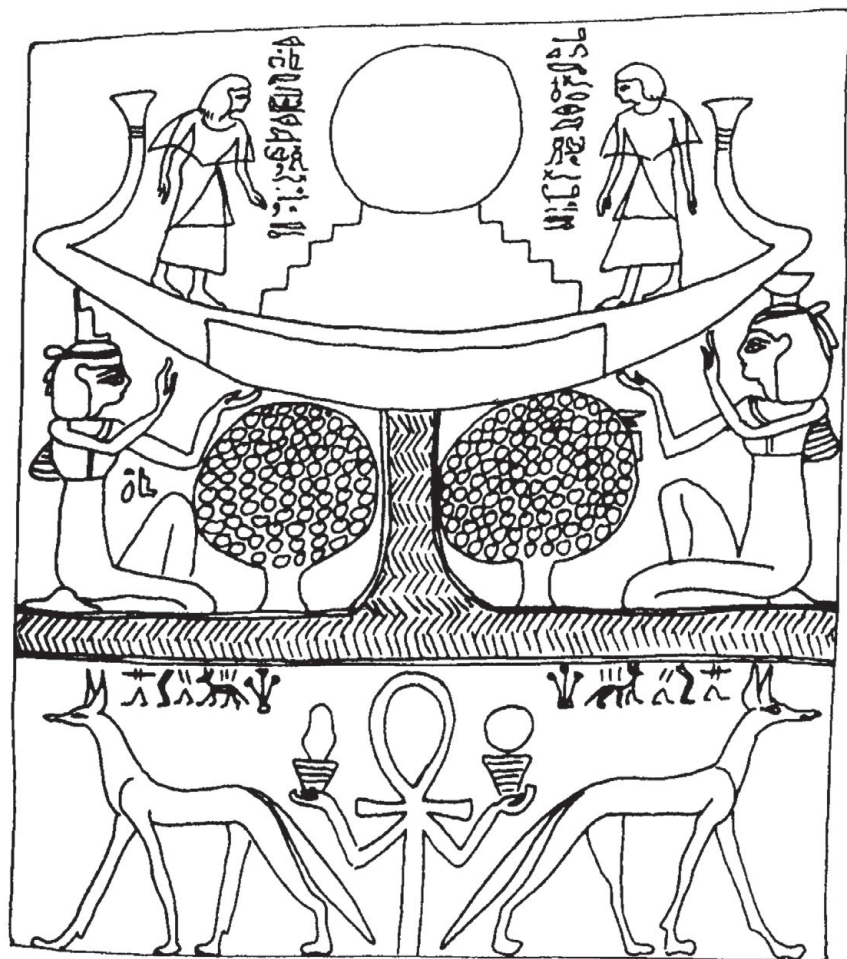


Рис. 11.

Исида и Нефтида в виде двух деревьев, соединяющих миры, приветствуют  
соллярную ладью. В нижней части — знак *ḥn* и два Упуата, открывающих  
божественному Солнцу путь в «мир Исиды» и «мир Нефтиды».

Папирус из музея Фицуильяма



везущим Осириса, представлен Сет и в Драматическом папирусе из Рамессеума. Речениям Текстов пирамид, говорящим о Сете-«перевозчике», соответствовал ритуал переправы тела умершего на ладье к месту погребения<sup>1</sup>. Впрочем, уже в древних текстах сюжет с Сетом-«перевозчиком» получает вполне рациональную интерпретацию, в которой акцент делается на подчиненном статусе Сета, помещенного *под* Осирисом, по отношению к последнему.

Таким образом, можно предположить, что в сюжете убийства Сетом Осириса, без сопротивления принимающего смерть, нашел свое выражение древний мотив божественного саможертвоприношения ради спасения человека от смерти. Смерть Осириса неразрывно связана с его воскресением, именно поэтому миф об Осирисе оказался в центре духовных исканий египтян. Воскресение Осириса стало парадигмальной мифемой заупокойного ритуала, в ходе которого всякий умерший отождествлялся с воскресшим Осирисом. Ниже мы увидим, что наряду с Хором, сыном Осириса, Сет играет ключевую роль в заупокойном ритуале — он открывает умершему дверь в Иной мир.

### 1.3.3. Противоборство Хора и Сета

Другая мифологема, характеризующая *hnnw* — разлад, не должное состояние мира — это конфликт Хора и Сета, происшедший в царстве Геба (на Земле, в «нижнем» мире). Многочисленные аллюзии конфликта нам известны из заупокойных текстов, начиная с Текстов пирамид<sup>2</sup>, из «Памятника мемфисского богословия», из литературного произведения эпохи Рамессидов «Спор Хора и Сета» (P. Chester Beatty I, Recto), из ритуальных текстов храмового комплекса греко-римской эпохи в Эдфу, а также трактата Плутарха «Об Исиде и Осирисе».

Зачатый от умершего Осириса и его супруги Исиды Хор-Младенец (греч. Харпократ) вступает в поединок с убийцей свое-

<sup>1</sup> Griffiths J.G. Op. Cit. P. 75.

<sup>2</sup> См.: Stewart D. Op. cit. P. 74—87.

го отца Сетом. В Текстах пирамид неоднократны упоминания, что в поединке Сет вырвал у Хора Око, а Хор лишил своего противника гениталий: «Кричит Хор из-за Ока своего, кричит Сет из-за гениталий своих. . . » (Руг. 594а); «[Пени] рожден был прежде, чем явилась злоба, прежде, чем явился шум, прежде, чем явился раздор, прежде, чем явилось буйство, прежде, чем Око Хора было исторгнуто, прежде, чем яички Сета были вырваны» (Руг. 1463а-е)<sup>1</sup>.

Гениталии — главный атрибут Сета, как Око — атрибут Хора. Но и то, и другое суть атрибуты Бога-Творца, Отца обоих соперничающих богов, посредством которых Он «входит» в два мира, воцаряясь в них, — в мир живых и мир мертвых. Око Хора — это творящее божественное Око (Уджат)<sup>2</sup>, и, если Творец лишен его, жизнь перестает воспроизводиться в «дневном» мире, в мире Исида. «Оскопление» Сета равнозначно лишению Атума-Ра возможности проникновения в «ночной» мир, мир Нефтиды, куда Сет «отправляет» Осириса. Кроме того, если Хор лишен Ока, Осирис оказывается заточенным в мире мертвых, откуда он может выйти в День только с помощью этого Ока. Таким образом, ввиду невозможности Хора и Сета действовать синергично, и мир живых, и мир мертвых закрываются для Атума-Ра, оказываются отделенными от Него, самозамкнутыми сферами.

«Самозамкнутым», отчужденным от творения, лишенным власти в Нем, оказывается и Сам Творец, исшедший из Нуна, чтобы наполнить Своим Светом, Своей Жизнью тварный мир. Можно сказать, что «парализовано» действие той силы, которая вывела Творца из Нуна в *первоначальный момент (sp tpy)*<sup>3</sup> и продолжает «выводить» Его из в-Себе-пребывания. Между

<sup>1</sup> Цит. по: Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 279.

<sup>2</sup> Око Хора (*Wdjt*) и Око Ра (*Wzdyt*) — это, несомненно, одно и то же Око, «орган» творения.

<sup>3</sup> Эта сила может быть отождествлена с богом Тотом, см. об этом раздел 1.6 настоящей книги.

тем, с древнейших времен важнейшим символом египетской религии была ладья<sup>1</sup>. Солнечная ладья — не «транспортное средство» для Бога, но образ Самого Творца, выходящего из Своих границ и, тем самым, преодолевающего «естественные» границы миров, как преодолевает их Солнце, *плывущее* по небосклону<sup>2</sup> (рис. 12 а,б, см. также рис. 5). В «книгах иного мира» описаны все подробности ночного странствия солнечной ладьи, ее про-

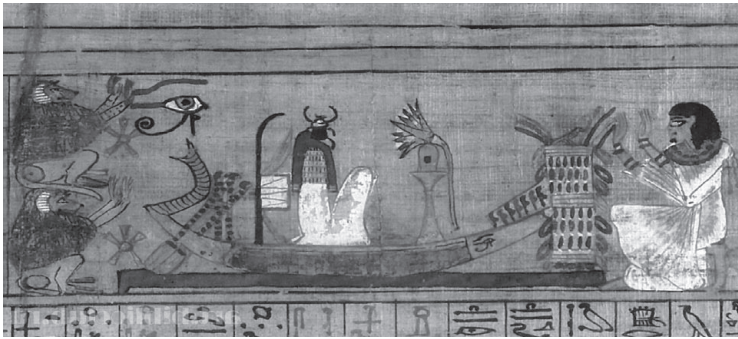


Рис. 12а.

Умерший перед солярной ладьей, плывущей по иероглифическому знаку «Небо».  
Книга Мертвых

<sup>1</sup> Божественная ладья являлась неизменным культовым объектом в древнеегипетских святилищах, начиная с пирамидных комплексов и «солнечных» храмов Древнего царства (Wilkinson R.H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York: Thames&Hudson, 2000. — P. 21). Ладья, помещенная на платформу, располагалась либо в самом «святой святых», содержащем культовый божественный образ, либо в святилище перед его входом. Ритуальные процессии включали в себя движение божественной ладьи, переносимой на плечах жрецов, либо переправляющейся по Нилу — в последнем случае культовая ладья помещалась в «настоящую» ладью (*ibid.* P. 70).

<sup>2</sup> В 222 речении Текстов пирамид, содержащем обращение умершего царя к Ра, среди имен Бога упоминается архаическое *shn-wr* — «великий тростниковый плот» (Руг. 201b). Данное именование Бога восходит к глубинам доистории. Древнейшее изображение *shn-wr* с двумя наосами сохранилось на костяном ярылке из Абидосской гробницы № 22 (Hassan S. *Excavations at Giza*. — Vol. VI. Part. 1, 1934-1935. — Cairo: Government Press, 1946. — P. 2, fig. 1).

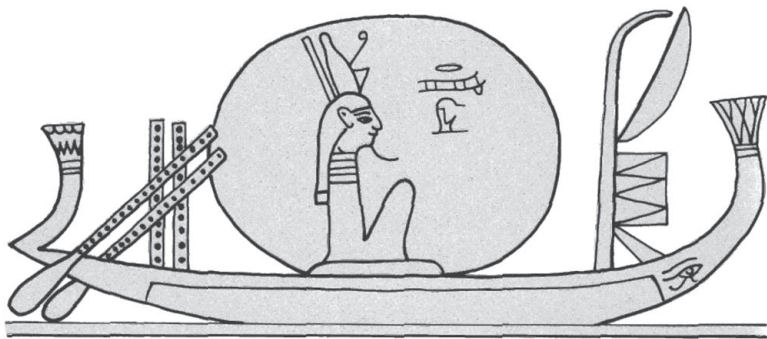


Рис. 126.

Агум внутри солярного диска в ладье. Папирус Нового царства

хождения через мир мертвых и выхода из него (рис.13)<sup>1</sup>. Переход умершего в божественный мир также символизировался образом плавания на ладье<sup>2</sup> (рис. 14). В заупокойных текстах, начиная с Древнего царства, постоянно присутствует мотив восхождения умершего в солнечную ладью<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В книгах Врат и Ам-Дуат пространство иного мира измеряется часами, в течение которых Солнце проходит «ночной» путь от заката до восхода и рождения в качестве Хепри.

<sup>2</sup> «Могила» для ладьи располагались близ мастаб раннединастического Египта, сцены плавания в ладье — очень часто встречающийся с додинастического времени изобразительный сюжет, присутствующий и в древнеегипетских гробничных изображениях, и на виньетках Книги Мертвых (см., например: *Junker H. The Offering Room of Prince Kaninisut.* — Vienna: Kunsthistorischen Museum, 1931. — Pls. 9,10; *Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Book of the Dead.* P. 96, 98). На изображении из гробницы Т 100 в Иераконполе (ок. 3300 г. до н. э.) представлена процессия лодок, включающая элементы погребального ритуала владельца гробницы (Лаврентьева Н.В. Мир ушедших. С. 55—56, рис. 5); 12 лодок было обнаружено в пределах погребального комплекса царя Хасехемуи в Абидосе (*Baines J. Op. cit.* P. 140). Практика погребения ладей с умершими царями и вельможами археологически документирована находками, относящимися к I, IV и XII династиям (*Vinson S. Boats (Use of)* // *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013. (URL: <http://escholarship.org/uc/item/31v360n5>).— P. 6). Ладьи, найденные близ пирамиды Хуфу, были изготовлены из ливанского кедра (кедр — устойчивый образ мировой Оси, соединяющий миры).

<sup>3</sup> Рут. 335a—с, 367a—368с, 495a—497a.

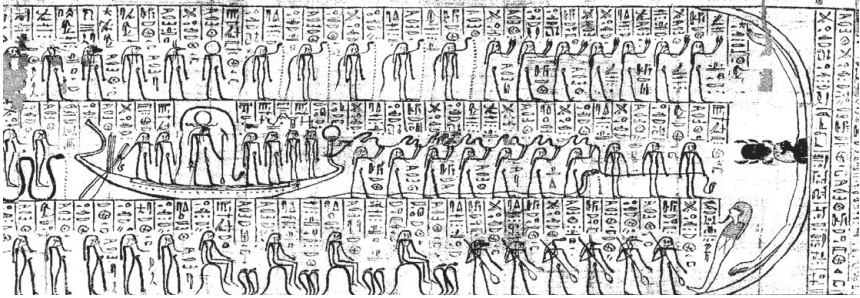


Рис. 13.

Ра в солярной ладье, движущейся к восточному горизонту, где Он рождается как Хепри. Сцена из «Книги Ам-дуат»



Рис. 14.

Фигурка умершего в позе эмбриона, лежащая в сосуде в форме ладьи. Эпоха Накада I

Остановить движение солнечной ладьи пытается змей Апоп — главный враг Ра, чье имя появляется в египетских памятниках начиная с конца Древнего царства<sup>1</sup>. Роль змееборца, как отмечалось выше, усвоится Сету, находящемуся в солярной

<sup>1</sup> «Книга низложения Апопа, врага Ра, врага Осириса» содержится на папирусе Bremner-Rhind, хранящемся в Британском музее (№10188), датированном приблизительно 300 г. до н. э., но воспроизводящем язык двухтысячелетней давности (см.: Hart G. The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. — London, New York: Routledge, 2005. — P. 32).



ладье (рис. 15). В Текстах саркофагов (СТ II, 375с—381а) Сет побеждает змея по имени *Whn*.<sup>1</sup> Движение ладьи, в процессе которого повержен Апоп, сопровождается громом и бурей, производимыми Сетом<sup>2</sup>. Убивая Апопа, Сет открывает Богу «дверь» во все уровни бытия, дабы Творец соделался полновластным Царем Неба, Земли и Дуата<sup>3</sup>.

Заметим попутно, что демонизация Сета, фактически слившегося к птолемеевой эпохе с Апопом, происходила на фоне ради-

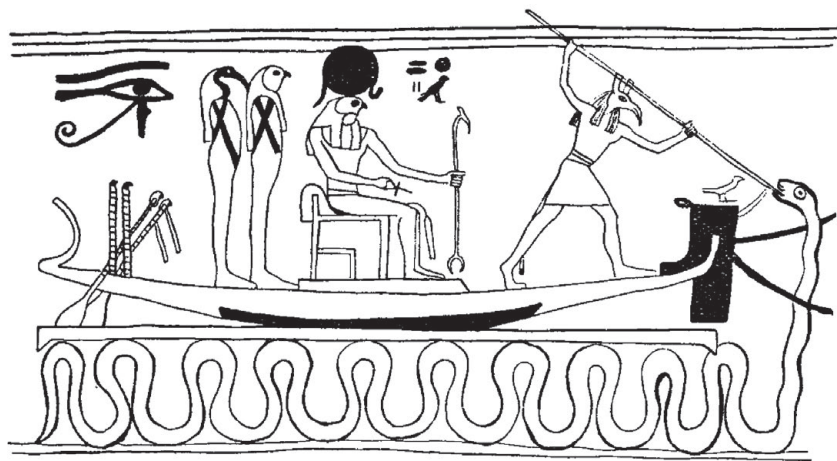


Рис. 15.

Сет, поражающий Апопа, на носу солярной ладьи

<sup>1</sup> О роли Сета как защитника ладьи Ра см.: *Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 98—108.*

<sup>2</sup> В сцене V часа из Книги Врат (гробница Рамсеса VI) Сет в образе свиньи, стоящий на носу солярной ладьи, побуждается к реву бабуином (*Cruz-Uribe E. Op. cit. P. 220, fig. 43*). Воинский клич, издаваемый царем на поле брани, также символизировал рев Сета, с которым он обрушивается на врагов (*ibid. P. 205*).

<sup>3</sup> В VIII разделе «Книги Врат» Ра, проходящий полный небесный круг, прославляется как Великий (*ꜥꜣwi*), в чьей власти находятся Дуат, Небо и Земля (*Piankoff A. The Tomb of Ramesses VI. — New-York: Pantheon Books, 1954. — P. 193*).

кального изменения религиозного сознания: в греко-римском мире под злом стало пониматься вторжение Инобытийности, разрушающее гармонию мира, тогда как во II тысячелетии и в предшествующие эпохи зло мыслилось как препятствие на пути божественной лады<sup>1</sup>.

В итоге можно заключить, что ситуация конфликта Хора и Сета абсолютно катастрофична — она влечет за собой «недееспособность», «обездвиживание» Творца и превращение всего, что не Бог, в безжизненное ничто: мир мертвых остается «нижним» миром, преисподней, или, как говорили шумеры, «страной без возврата», а мир живых — лишенным измерения инобытийности, всецело «посюсторонним» пространством «биологической», «конечной» жизни.

Конфликт Хора и Сета должен быть упразднен, и примирение двух Владык становится главной сотериологической задачей, решаемой царем — соединителем Двух Земель.

## 1.4. ДВЕ ЗЕМЛИ

Традиция, восходящая к Манефону, египетскому жрецу и историку, жившему во время правления Птолемеев (конец IV — первая половина III вв. до н. э.), возводит начало египетской истории к событию объединения Двух Земель, осуществленному на грани IV—III тыс. до н. э. царем Миной, основавшим в месте, расположенном на стыке Верхнего и Нижнего Египта, столицу, названную впоследствии греками Мемфисом, а самими египтянами именуемую Палатой Сути Птаха (*ḥwt-k3-ptḥ*).

Следуя «мифологической» модели возникновения объединенного государства, реконструированной выдающимся немецким египтологом К. Зете, усматривавшим за мифологическими событиями некие исторические реалии, собственно и породившие миф, многие исследователи по сей день склоняются к тому, чтобы видеть в известном из «Памятника мемфисского бого-

<sup>1</sup> См.: Астапова О.Р., Лидский В.В. Указ. соч. С. 29—32.

словия» мифе о тяжбе Хора и Сета «исторические реминисценции из эпохи объединения царств, когда Верхний и Нижний Египет противостояли друг другу как соперничающие княжества, и сначала Верхний Египет одержал верх над Дельтой, а потом, после возникновения единого государства со столицей в Мемфисе, тон стала задавать нижнеегипетская культура, стоявшая на более высоком уровне цивилизации»<sup>1</sup>. Мемфисская теология при подобном подходе должна быть обязанной своим возникновением стремлению оправдать внезапное превращение Мемфиса в столицу и придать почитаемому в нем Птаху статус Верховного Божества, породившего Атума, Бога-Творца гелиопольской теологии.

В пользу представления о якобы имевшем место в доистории доминировании Нижнего Египта над Верхним, казалось бы, свидетельствует и тот факт, что верхняя часть основного фрагмента Палермского камня — древнеегипетских «анналов», составленных при V династии, — содержала имена и изображения правителей, царствовавших до Мины, чело которых увенчано короной, означавшей в династическую эпоху царствование над Нижним Египтом. Однако, как было отмечено выше, древнейшее изображение подобной короны происходит из Верхнего Египта. Скорее всего, представленных на Палермском камне правителей вообще не следует идентифицировать с «историческими» персонажами, а носимые ими короны — с регалиями царей Верхнего и Нижнего Египта династической поры: возможно, эти цари мыслились «мифическими» полубожественными существами, по преданию, правившими Египтом между временем царствования богов и «человеческих» царей<sup>2</sup>. Поскольку «Красная» корона являлась, по-видимому, древнейшим царским атрибутом<sup>3</sup>, правители додинастической эпохи изображены именно с ним.

---

<sup>1</sup> Ассман Я. Указ. соч. С. 213—214.

<sup>2</sup> Trigger B.G. Op. cit. P. 44.

<sup>3</sup> Baumgartel E.J. Op. cit. P. 28.



На другом фрагменте Палермского камня, хранящемся в Каирском музее, за правителями в Красной короне следуют семь царей в двойной короне<sup>1</sup>, хотя последняя, по общепринятому мнению, не засвидетельствована до времени правления царя I династии Дена (рис. 16)<sup>2</sup>. Иными словами, интерпретация изображений Палермского камня исходя из позднейших реалий весьма проблематична.

Кроме того, известно, что культы Хора и Сета не имели жесткой «привязки» к Нижнему и Верхнему Египту. Так, «нижнеегипетский» Хор уже в раннединастическую эпоху почитался в Нехене (греч. Иераконполь), важнейшем культовом центре Верхнего Египта<sup>3</sup>, а «верхнеегипетский» Сет имел культ и в Дельте<sup>4</sup>. Эти факты говорят о некорректности рассмотрения этих персонажей как местных богов.



Рис. 16.

Древнейшее изображение двойной короны. Табличка Дена (I династия)

<sup>1</sup> Двойная корона носила название *shnty* (букв. «Две Мощные»).

<sup>2</sup> Trigger B.G. Op. cit. P. 44; Kemp B.J. Ancient Egypt... P. 46.

<sup>3</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 32.

<sup>4</sup> Kemp B. Ancient Egypt... P. 37—41.

Имеющиеся ныне археологические данные не подтверждают существование в доисторическую эпоху двух антагонистических царств Верхнего и Нижнего Египта, но скорее свидетельствуют в пользу наличия на территории Египта ряда небольших «номовых» государств. По мнению Б. Кемпа, додинастический Египет — как Верхний, так, возможно, и Нижний — состоял из небольших «политических единиц» — городов-государств, подобных номам исторической эпохи, между которыми то и дело вспыхивали территориальные конфликты<sup>1</sup>. В Верхнем Египте в поздний додинастический период наиболее значимыми стали, считает этот исследователь, три протоцарства с центрами в Иераконполе, Накаде и Тине/Абидосе<sup>2</sup>, на ранней стадии образования находились Абадия в Верхнем Египте и Маади и Буто — в Нижнем<sup>3</sup>.

Возможность существования в Верхнем Египте уже в самую раннюю эпоху независимых номовых политий предполагает Д. Б. Прусаков. Основываясь преимущественно на палеоэкологических и геоархеологических данных, этот исследователь выдвинул гипотезу, согласно которой «египетское протогосударство представляло собой не сплошную территориальную, а дискретную анклавную систему, вкрапленную в мозаику независимых «чифдомов» долины Нила». Основными центрами формирования египетского государства были верхнеегипетский Тин и нижнеегипетский Мемфис, и, помимо этих двух «столиц», египетское анклавное протогосударство включало «такие древнейшие культурные очаги, как Буто и Саис в северной дельте, Иераконполь в Южном Верхнем и ряд других»<sup>4</sup>.

Согласно модели объединения Египта, предложенной Т. Вилькинсоном, накануне объединения страны Верхний Египет состоял из пяти протоцарств: Тина/Абидоса, Накады, Иераконполя, Аба-

<sup>1</sup> Ibid. P. 50—52.

<sup>2</sup> Ibid. P. 34.

<sup>3</sup> Ibid. P. 52.

<sup>4</sup> Прусаков Д.Б. Раннее государство в Древнем Египте. — М., 2001. — С. 143.

дийя и Гебелейна, из которых древнейшими, восходящими к эпохе Накада I, были первые три. Двойные короны царей на Палермском камне вполне могли быть коронами правителей Накады (Красная) и Иераконполя (Белая). Судя по богатой царской гробнице U-j из Абидосского некрополя (3150 г. до н. э.), в начале эпохи Накада III доминирующую позицию занимало царство Тина, правителями которого, возможно, уже в это время было совершенно объединение Верхнего Египта. Впоследствии, по гипотезе Т. Вилькинсона, власть правителей Тина была распространена и на протоцарства Нижнего Египта, уже с эпохи Накада II образовавшего единое культурное пространство с Верхним Египтом<sup>1</sup>.

На существование мелких протогосударств и в Долине, и в Дельте в поздний додинастический период указывал и Г. Франкфорт<sup>2</sup>, рассматривавший «дуальное» царство Египта как своего рода политико-теологический конструкт, отражающий не политические реалии, а скорее, религиозный менталитет древних египтян, создававший многообразные «бинарные» мифологические структуры<sup>3</sup>. Таким образом, дихотомия Север — Юг более обусловлена, по мнению этого исследователя, религиозным символизмом, нежели политической историей, что подтверждается, как отмечалось выше, и новейшими археологическими данными, говорящими о культурной гомогенности Египта, сложившейся за несколько веков до политического объединения страны<sup>4</sup>. От ошибочных суждений, к которым может привести исследователя неразличение между «символической» и «реальной» историей и географией, предостерегал и Б. Кемп<sup>5</sup>, отмечавший, что «для египтян идеальное земное сообщество... было фундаментальным отображением божественного порядка»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 39—42.

<sup>2</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 17.

<sup>3</sup> Ibid. P. 19—20. Ср.: Troy L. Op. cit. P. 8.

<sup>4</sup> См. также: Assmann J. Op. cit. P. 30—31.

<sup>5</sup> Kemp B. Ancient Egypt... P. 30, 52.

<sup>6</sup> Ibid. P. 20.

Несомненно, что сам поиск в доисторическом прошлом Египта *двух* различных протогосударственных образований вызван, с одной стороны, нарочитым подчеркиванием во все века египетской истории двухчастности Египта, а с другой — отсутствием в историческую эпоху, за исключением смутных времен, каких-либо политических или этнических границ между Севером и Югом<sup>1</sup>.

Между тем хорошо известно, сколь мало интересовала древних обитателей долины Нила «фактическая» сторона истории: в Туринском папирусе и «Истории» Манефона царственность возводится к «солнечному» Богу, известному под именами Ра, Хепри, Атума. Памятники типа палетки Нармера ныне не рассматриваются как исторические источники — все больше исследователей склонно видеть в них изображения символических или ритуальных действий<sup>2</sup>. Тексты, традиционно относящиеся к жанру анналов, такие как надписи на Палермском камне и его фрагментах или анналы VI династии из Саккара, записанные на крышке саркофага царицы Анхесенпепи, также проливают мало света на собственно исторические события. Их интерес ограничивается преимущественно культовой сферой, событиями религиозно значимыми. Есть основания полагать, что камень с начертанными на нем анналами устанавливался в храме, а стало быть, служил источником информации не об исторических фактах, но о тех, что имели непосредственное отношение к сфере сообщения с миром божественным<sup>3</sup>.

По всей вероятности, к таким фактам следует отнести и деяние легендарного царя Мины, рассматривавшееся египтянами как исполнение их глубинных религиозных чаяний, реализовавшихся в истории. Проблематична историчность и самого Мины — как отмечает Я. Ассман, за этим именем, вероятнее всего, стоит иде-

---

<sup>1</sup> Assmann J. Op. cit. P. 29.

<sup>2</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 41, 57.

<sup>3</sup> Strudwick N. Texts from the Pyramid Age. — Leiden, 2005. — P. 34.

альный «собираательный» образ царя — объединителя Страны<sup>1</sup>. Иными словами, не желанием сохранения памяти о политическом объединении Севера и Юга как выдающемся, но имеющем отношение лишь к сфере *постутороннего*, историческом событии объясняется постоянное именование Египта «Двумя Землями», но религиозными реалиями, аллюзии которых это наименование содержало.

Ключом же к пониманию этих реалий служит осирическое предание, в контексте которого, как было показано выше, разделенность Египта может быть понята как проявление в политической сфере «бессилия» Бога-Творца в мире, изъятом из сферы божественного владычества. Страхом, более всего владевшим египтянами, был *страх, вошедший через Око Хора* (Рут. 1040d) — страх отчуждения божественного от земного, обреченного, в силу этого, на неминуемый распад, на смерть.

Однако мироощущение египтян отнюдь не было пессимистичным. Мифологической моделью упразднения *ḥnpw* и восстановления мира как места божественной эпифании, сферы божественного царствования, явился судебный процесс между Хором и Сетом, с описания которого начинается «Памятник мемфисского богословия»:

7. [Геб, владыка богов, повелел], дабы Божественная Девятирица собралась у Него. Он судил суд между Хором и Сетом.
8. Он прекратил их вражду. Он сделал Сета царем Верхней страны, вплоть до того места, где он был рожден. [Имя месту], — Су. А Хора Геб сделал царем Нижней страны, вплоть до того места, где его отец был утоплен.
9. [Имя месту] — «Разделение двух стран». Так стал повелевать одной областью Хор, а повелевать другой областью — Сет. Они примирили две страны в Айяне. Таково было разделение двух стран.

<sup>1</sup> Assmann J. Op. cit. P. 38.

10. И глаголаал Геб Сету: «Пойди в область, где был ты рожден, Сет, в Верхнюю страну».
11. И глаголаал Геб Хору: «Пойди в область, где отец твой был утоплен, Хор, в Нижнюю страну».
12. Слова Геба к Хору и Сету: «Я разделил вас» <. . . > Нижняя и Верхняя страна. Затем показалось неправильным Гебу, что доля Хора равна доле Сета. И дал Геб Хору его наследие, ибо он — сын его первородного сына.
13. Слова Геба к Божественной Девятирице: «Утвердил я Хора, перворожденного». И встал тогда Хор над страной. Он — объединитель этих стран, прославляемый в великом имени «Воздвигающаяся земля (*Та-тенен*), Тот кто к Югу от Своей стены, Владыка Вечности».
14. Слова Геба к Божественной Девятирице: «Одному Ему, Хору, наследие. Две Великие Чудотворением<sup>1</sup> выросли на главе Его. Он — Вышний (*hr*), кто возвысил Себя как царь Верхней и Нижней страны, кто объединил две страны в области Стены, в том месте, где обе страны соединяются»<sup>2</sup>.

Первое решение Геба, уравнивавшее доли (*psšt*) Хора и Сета, по сути, фиксировало их разделение и являлось признанием невозможности их синергичного действия. По этой причине оно было оценено самим судьей как неверное, пагубное<sup>3</sup>. Воцарение Хора над Двумя Землями знаменует восстановление Творца — Владыки Девятирицы, «в правах» Единодержавного Царя, ибо Хор-Младенец (*Hr hrd*), исшедший из умершего Осириса как его се-

<sup>1</sup> Короны Верхней и Нижней страны.

<sup>2</sup> Цит. по: *Зубов А.Б., Зубова О.И.* Религия Древнего Египта. С. 281—282.

<sup>3</sup> При этом любопытно отметить, что, хотя в «Памятнике мемфисского богословия» упоминается факт утопления Осириса, но против Сета обвинений в убийстве брата нет. Первое решение Геба по разделению власти над Двумя Странами между Хором и Сетом отменяется не по причине того, что Сет — убийца Осириса, но лишь потому, что Хор — сын, а значит, и единственный законный наследник последнего.

мя<sup>1</sup>, есть одновременно и Хор Горизонта (*Hr ȝḥty*), и Хор Великий (*Hr wr*), Бог Вышний<sup>2</sup>, Предвечный «Владыка Небес» (*nb pt*)<sup>3</sup>, предстающий в «Мемфисском памятнике» одним из эпифанических образов Птаха (МТ, 53—54).

Утвержденная Гебом ситуация упразднения разлада актуализировалась на земле при каждом восшествии на престол нового правителя — Хора во главе всех живущих. Именно с *единой* царственностью, приобретшей, по-видимому, задолго до Мины ту сакральную значимость, которая сохранялась в Древнем Египте на протяжении тысячелетий, связывали египтяне надежды на восстановление полновластного правления Единственного Царя над Обеими Странами: миром живых и миром мертвых, претворяющимся воскресением Осириса в «Небо», Дуат. Анализируя текст «Мемфисского памятника», А. Б. Зубов и О. И. Зубова отмечают, что «...две страны, объединяемые под единовластием Хора, скорее всего, не географические, а космические области. Это — земля и небо. Нижняя страна — не что иное, как земля и ее преисподняя, Верхняя страна — Небо, обитель божественного блаженства. Понятно, почему символом божественной силы Верхней страны является самка коршуна Нехбет, а Нижней — самка кобры Уаджит. Хищная птица уже в эпоху Чатал-Хююка и западноевропейского мегалита — образ небесного пути, символ неба как эсхатологической цели умерших. Змея — столь же древний хтонический символ. Да и корона Нижней страны красного цвета, цвета преисподней, а Верхней страны — белого, цвета неба»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: Руг. 186с, 632а — 633b.

<sup>2</sup> *Hrw* — субстантивированное причастие от глагола «быть отдаленным». Имя *Hr* никогда не прилагалась к птице-соколу, но служило исключительно именованием Бога Вышнего. См.: *Goedicke H. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East.* — Baltimore, L., 1975. — P. 206.

<sup>3</sup> См.: Руг. 888с.

<sup>4</sup> Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 283—285.



Три имени, составлявшие титулатуру правителя с древнейших времен<sup>1</sup>, имели прямое или косвенное отношение к возлагаемой на него задаче объединения Двух Земель (*smz tziwy*). Эти имена-эпитеты суть имя Хора — объединителя двух Земель, восходящее к додинастической эпохе<sup>2</sup>, титул Две Госпожи (*nbtj*)<sup>3</sup>, и, наконец, *n-sw-bity*<sup>4</sup> («принадлежащий тростнику и пчеле»), который принято переводить, следуя билингве птолемеевской эпохи, как «царь Верхнего и Нижнего Египта» (рис. 17). Что касается последнего титула, то он, возможно, имел отношение к возлагаемой на царя задаче восстановления мироздания, каким оно было в начале, а также преображения земного, смертного начала в божественное, бессмертное: поле тростника (*šht izrw*) являлось эвфемизмом божественного Инобытия<sup>5</sup>, тростниковыми зарослями

<sup>1</sup> В раннединастическую эпоху и в начале Древнего царства титулатура (порядок и состав имен) не была строго фиксированной. В эпоху Среднего царства она состояла из пяти «великих имен»: имя Хора, Две Госпожи (*nbtj*), Золотой Хор (*bik n nbw* или *rn n nbw* — имя золота), Царь Верхнего и Нижнего Египта (*n-sw-bity*) (*prenomen*), Сын Ра (*sz Rʿ*) (*nomen*) (см.: Gardiner A.H. *Egyptian Grammar*. — 3 ed. — Oxford, 2001. — P. 71—76). Каждый из пяти элементов царской титулатуры выявлял особый аспект божественной природы царя. «Золотому имени» египетского царя, появляющемуся в царских надписях I и III династий, посвящена работа О.Д. Берлева, показавшего, что знак золота в царской титулатуре означает единственность царя Богу, ибо «золото — это субстанция божества, плоть любого бога» (Берлев О. Золотое имя египетского царя // Ж. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. — М., 1979. — С. 53).

<sup>2</sup> Это имя давалось царю при восшествии на престол.

<sup>3</sup> Две Госпожи, «земная» и «небесная» — это кобра Уаджит, покровительница Нижнего Египта, и коршуница Нехбет, покровительница Верхнего Египта. Как регулярный элемент царской титулатуры данный титул прослеживается со времени правления Семерхета (конец I династии) (Wilkinson T.A.H. *Op. cit.* P. 174).

<sup>4</sup> Данный титул впервые принял царь I династии Ден (Trigger B.G. *Op. cit.* P. 57).

<sup>5</sup> *šwt* — растение, символизирующее Верхний Египет, идентифицируется с произрастающими на болотах камышом (*scirpus*), тростником или осокой (Gardiner A.H. *Op. cit.* P. 73). Болотная зелень являлась символом жизни и процветания.



был покрыт и первоначальный холм<sup>1</sup>, а титулом *bity* величалась богиня Нут<sup>2</sup>, в утробе которой совершалось, как верили египтяне, таинственное *sšhw* (*саху*) — преобразование умершего в блаженного воскресшего *šh* (*Ах*)<sup>3</sup>.

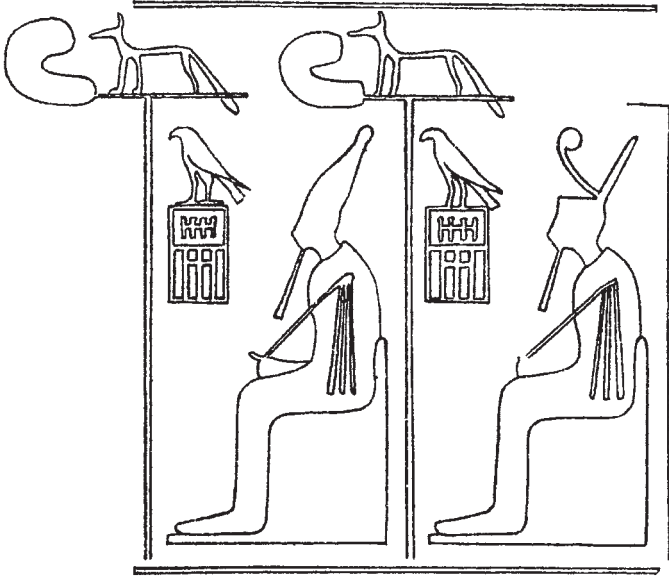


Рис. 17.

Изображение царя Двух Стран, символизируемых белой и красной коронами.  
I династия

<sup>1</sup> Reymond E.A.E. Op. cit. P. 111.

<sup>2</sup> Руг. 824a.

<sup>3</sup> Именование богини Нут *bity* (пчела) вполне закономерно в этой связи: приготовляемый пчелами мед с древнейших времен служил универсальным символом бессмертия. Интересно, что на минойском Крите пчела являлась одним из образов богини, воспринятым и греками: культовым образом Артемиды Эфесской была пчела. Мед, будучи субстанцией, не подверженной гниению, почитался пищей богов и отождествлялся греками с кровью Зевса. На Крите, а впоследствии и в греческих мистериях, мед использовался в культах, связанных с приобщением божественному ради победы над смертью, преобразованием мертвого в живое (см.: Кереньи К. Указ. соч. С. 37—50).

### 1.5. ОБРАЗ БОГА НА ЗЕМЛЕ

Исследуя проблему соотношения нередко встречающихся в древнеегипетских надписях терминов *nṯr nfr* и *nṯr ʿz*, видный отечественный египтолог О. Д. Берлев отмечал, что для египетской картины мира принципиально наличие двух Солнц, двух царей: «небесного», «старшего» — Бога-Творца, именуемого *nṯr ʿz nb pt* («Бог великий, владыка неба»), и «земного», «младшего» — Его сына, носящего титул *nṯr nfr nb tẓwy* («бог младший, владыка Обеих Земель»)<sup>1</sup>. Первое Солнце владеет небом, второе — землей, земным Египтом. Однако, как было показано выше, египтяне настаивали на единой царственности и едином Царе, правящем в Обеих Странах, поэтому прерогативой «бога младшего», земного царя, могла быть лишь задача удержания обоих миров, в которых пребывали его подданные (живые и умершие), под скипетром Царя Небесного.

В пользу того, что основная обязанность, вменяемая каждому правителю Египта, состояла в обеспечении возможности правления Небесного Царя в Двух Землях Египта, может свидетельствовать и известное изображение на гребне из слоновой кости из Абидоса, датирующееся временем правления четвертого царя I династии, чье имя прочитывается как Хор Уаджи (Хор Змея) (рис. 18).

По мнению Х. Гедике, на данном изображении представлена двухуровневая структура мироздания: два распростертых крыла являют собой своего рода разграничительную линию, разделяющую трансцендентное (на изображении — ничем не ограниченное) и имманентное (ограниченное сверху распростертыми крыльями, а по бокам — двумя *wꜣs*-скипетрами, представляющими опоры небосвода) пространства. В каждом из двух пространств содержится изображение сокола-Хора: в верхнем — восседающе-

---

<sup>1</sup> Берлев О.Д. Два царя — Два Солнца: к мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* / Ed. by S. Quirke. — Berlin, 2003. — P. 1—18.

го на небесной ладье (Хор Вышний), в нижнем — на серехе, содержащем имя царя (Хор земной). Смысл, который прочитывается в изображении в целом, вполне прозрачен: трансцендентное и имманентное не вовсе разделены; трансцендентный Бог являет Себя в имманентном человеку мире в царе и через царя как Свое земное «воплощение»<sup>1</sup>. «Хотя еще и находящаяся в рудиментарном состоянии, структура, на которую проливает свет изображение, сделанное для царя Уаджи — считает Х. Гедике, — создает

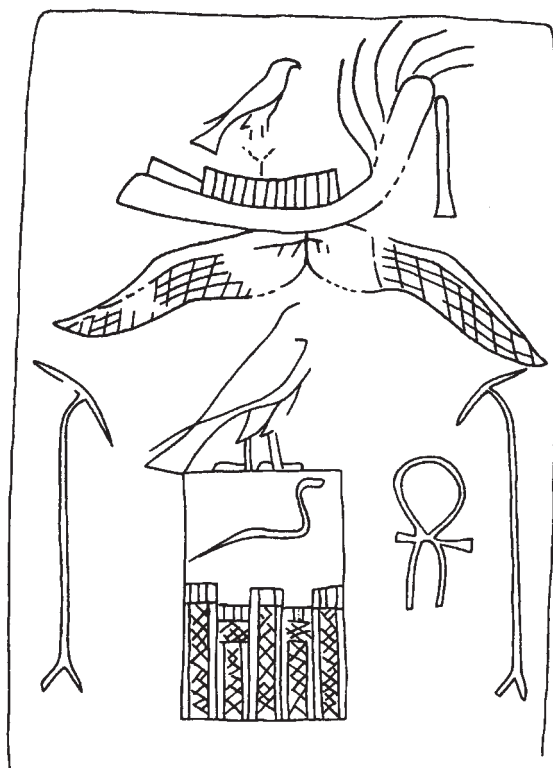


Рис. 18.  
Гребень из слоновой кости из Абидоса. I династия

<sup>1</sup> Х. Гедике прочитывает царское имя как *dt-hr* («Воплощение Хора») (Goedicke H. Op. cit. P. 206).

основу, из которой развилась вся дальнейшая теологическая спекулятивная мысль в Древнем Египте», вводящая все новые и новые категории, проясняющие характер и способ взаимодействия трансцендентного и имманентного<sup>1</sup>.

При этом сам серех, в котором выписывалось царское имя Хора, как отмечает А. О'Брайен, играл ту же роль «окна» или «двери» между мирами (божественным и земным), что и так называемая гробничная «ложная дверь», с конца Древнего царства изображавшаяся также и на саркофагах<sup>2</sup>. Изображение Хора на серехе выражает, таким образом, идею посредничества царя между мирами. По мнению этого автора, этимологически слово *srh* может рассматриваться как каузатив от *rh*, означающий «делать известным, являть»<sup>3</sup>.

Идея явления Хора — Бога Вышнего, в царе нашла отражение в царской «иконографии» различных эпох. Это и сокол, сидящий на серехе, в котором изображен основатель IV династии Снофру в хеб-седном одеянии (рис. 19), и Хор, покрывающий крыльями голову царя IV династии Хафра (рис. 20), и Хор, возвышающийся над фигурой царя VI династии Пепи I, восседающего на престоле<sup>4</sup>. В рамессидский период Хор, чьи распростертые крылья покрывали царский венец, стал неотъемлемой частью царского головного убора<sup>5</sup>.

С V династии стремление к актуализации божественного царствования в мире живых находит воплощение в строительстве «солнечных» храмов<sup>6</sup> и включении имени Ра в царскую титулату-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> O'Brien A.A. The Serekh as an Aspect of the Iconography of Early Kingship // *JARCE*. — 1996. — Vol. 33. — P. 134—135.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 136.

<sup>4</sup> Silverman D.P. Divinity and Deities in Ancient Egypt // *Religion in Ancient Egypt* / Ed. by B.E. Shafer. — Ithaca, London, 1991. — P. 69.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Ныне известно о шести «солнечных» храмах V династии, два из которых (Усеркафа в Абусире и Ниусерра в Абу-Гуробе) раскопаны и исследованы, остальные же известны по гробничным надписям, надписям на печатях

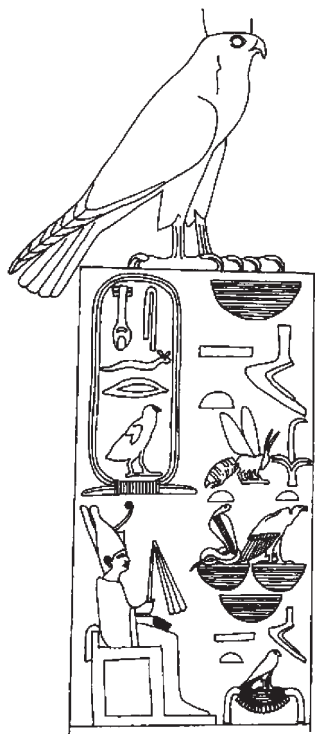


Рис. 19.  
Изображение на стеле Снофру  
(IV династия) из Дахшура



Рис. 20.  
Статуя Хафра (IV династия).  
Каирский Музей

ру: царский *потеп* сопровождается эпитетом *s3 R<sup>c</sup>* («сын Ра»)<sup>1</sup>. Пирамидион (*бенбенет*), располагавшийся на вершине каменного обелиска в «солнечных» храмах, символизировал первотворение, открытое лучам Атума-Ра. В эпоху Нового царства эта идея эксплицируется в изображениях, где солнечный диск выступает как экви-

и граффити (см.: *Swiek A. Relief Decoration...* Р. 37). Объектом поклонения в «солнечных» храмах являлся покрытый драгоценным металлом каменный обелиск, перед которым устанавливался жертвенник.

<sup>1</sup> Имя Ра впервые встречается в имени Хора царя II династии *Nb-R<sup>c</sup>*. Некоторые царские имена IV династии также содержат имя Ра, например, Хафра, Менкаура.

валент увенчивающей голову царя короны<sup>1</sup>. Различные божественные имена соединяются с именем Ра (Атум, Амон, Хнум, Хорахти), в целом ряде царских имен царь прославляется как «владыка» тех или иных атрибутов Ра: *nb-ḥprw-R<sup>c</sup>* («владыка явлений Ра»); *nb-nfrw-R<sup>c</sup>* («владыка красоты Ра»); *nb-mꜣꜥt-R<sup>c</sup>* («владыка Правды Ра»); *nb-ḥpš-R<sup>c</sup>* («владыка мощи Ра»); *nb-ḫꜣty-R<sup>c</sup>* («владыка силы Ра»); *nb-tꜣwy-R<sup>c</sup>* («владыка Двух Земель, принадлежащих Ра»)<sup>2</sup>. «Дал Я тебе Мое царство на земле, дабы правил ты на земле подобно Моему Величеству» (*di.n.(i) n.k nsyt.i tp tz ḥꜣz.k tz mi ḥm.i*), — возвещает Ра-Хорахти царю Сети I<sup>3</sup>. Царь восседает на престоле Ра, ему дано «время жизни» Ра (*ḥ<sup>c</sup> n R<sup>c</sup>*) и «годы» Атума (*rnꜣwt n Itm*), он появляется на престоле хеб-седов, подобно Ра, ежедневно<sup>4</sup>. Во время коронации на царя возлагались венцы, которые «на главе Ра» (Амона-Ра, Атума-Ра)<sup>5</sup>, что означало наделение земного правителя силами Бога-Творца, явленными в мир в момент *sp tpy*. «Ты приняла эту прекрасную корону от Отца твоего, Владыки богов..., венец Ра, [что был на Нем в] момент начала» (*šsp.n.t ḥ<sup>c</sup> pn nfr ḥr it.t nb ntrw. . . ḥ<sup>c</sup> R<sup>c</sup> n sp tpy*), — объявляет богиня Хатхор в сцене принятия царицей Хатшепсут *atef*-короны (рис. 21)<sup>6</sup>.

Все царские регалии — короны, престол, посохи, жезлы — являлись божественными атрибутами, наличие которых всегда служит указанием на богопричастность их владельца.

Представление о восстановлении через институт монархии ситуации божественного царствования нашло отражение в символическом отождествлении царя с «мужским» аспектом Бога-

<sup>1</sup> Wildung D. Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt. — New York, 1977. — P. 8.

<sup>2</sup> О том, что субъектом в именах этого типа является царь, а имя Ра следует переводить родительным падежом, см.: Iversen E. Reflections on the some Ancient Egyptian Royal Names // Pyramid studies and other essays presented to I.E.S. Edwards. — London, 1988. — P. 82, 87.

<sup>3</sup> Walker E.J. Op. cit. P. Ibid. P. 30.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. P. 15—21.

<sup>6</sup> Ibid. P. 17—18.



Рис. 21.

Сцена с изображением коронации Хатшепсут *ḥtf* — короной

Творца, Источника жизни, а его супруги — с «женским», связанным с проявлением силы Божией в мир. Иконография и титулатура женщин царского дома (матери, супруги, дочерей царя) обнаруживает их тождество с божественным Оком Уаджит в образах Сехмет, Тефнут, Хатхор. Царицы носили титулатуру жриц Хатхор и участвовали в ее культе, по крайней мере, со времени правления IV династии<sup>1</sup>; жены Пепи II изображены в своих заупокойных комплексах с атрибутами Хатхор — солнечным диском между рогами<sup>2</sup>; царица Аххотеп (XVIII дин.) есть «та, кто соединена с членами Сехмет» (*ḥnmt m ḥꜥw Shmt*), Тейе — «та, кто соединена с царем, появляющимся как Шу» (*ḥnmt nsw ḥꜥ m Šw*)<sup>3</sup>. Идея персонификации в царице божественной мощи явлена и в ее символическом отождествлении со скипетром *ḥts*, гомологич-

<sup>1</sup> Среди этих титулов: *ḥmt-ntr Ḥwt-Ḥr* (его носили царицы IV, VI, VIII, XI, XIX династий), *ḥmt-ntr Ḥwt-Ḥr nbt Twnw* (IV, XXII династии), *ḥmt-ntr Ḥwt-Ḥr nbt nht* (IV династия), *ḥmt-ntr Ḥwt-Ḥr nbt Kis* (XXI династия), *dwꜣt Ḥwt-Ḥr* (XXI династия) (Iversen E. Op. cit. P. 187).

<sup>2</sup> Иконография Хатхор передает заложенную в этом образе идею проявления силы Божией: рога — символ мощи, солнечный диск — ее явление.

<sup>3</sup> Troy L. Op. cit. P. 66.



ным божественному Оку<sup>1</sup>. Регулярное присвоение царю всевозможных божественных имен, прославление его как бога — факт хорошо освещенный в исследовательской литературе. Отмечаемое большинством исследователей игнорирование, подчас полное, человеческих качеств царя Египта при утверждении его тождества или подобия Богу-Творцу в различных Его именах объясняется тем, что подданные связывали с правителем, прежде всего, свои надежды на явление в нем и через него божественных сил, как это было в «момент начала» (*sp tpy*). Царь, как ритуальный «эквивалент» Бога, почитался *образом*<sup>2</sup>, воплощающим всю полноту божественных проявлений (*hprw*).

Иконографически идея наделения царя божественными силами передавалась появляющимися уже в эпоху Древнего царства изобразительными сценами возложения руки божества на голову царя<sup>3</sup>, божественного объятия (символическое изображение передачи божественного *k3*, ср.: Руг. 1652—1653)<sup>4</sup> или кормления царя молоком богини. Данный иконографический сюжет

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 85.

<sup>2</sup> «Образ Ра», «образ богов» — постоянные царские дефиниции со времени Среднего царства и II Переходного периода. Даже гиксосский правитель Апопи именовал себя *twi ḥnh n Rꜥ tp tz* («живущий образ Ра на земле») (*Redford D.B. The Concept of Kingship During the Eighteenth Dynasty // Ancient Egyptian Kingship. — Leiden, New York, Köln, 1995. — P. 171*). Этой же модели следует морфология имени *twi-ḥnh-itn*. Тутмос I именовался «порождением Быка Эннеады, славным образом (*tit*) божественных членов» (Urk. IV, 84. 17), Хатшепсут — «подлинным образом (*tit*) Владыки-Вседержителя» (Urk. IV, 361. 8), «подлинным образом Амона» (Urk. IV, 275. 5), вечным образом Амона (Urk. IV, 552. 14). Аменхотеп II и Аменхотеп III величались «священным образом Владыки богов» (Urk. IV, 1319, 1324, 1348) или Атума (Urk. IV, 1359; 1687). Идея богосообразности царей передавалась также словами и выражениями типа: *šsp ḥnh* («живущий образ»), *inw* («модель, копия») *hnty* («подобие»). См.: *Redford D.B. Op. cit.* P. 172; *Bell L. The New Kingdom «Divine» Temple: the Example of Luxor // Temples of Ancient Egypt / Ed. by B.E. Shafer. — Ithaca, 1997. — P. 288.*

<sup>3</sup> См.: *Wildung D. Op. cit.* P. 13.

<sup>4</sup> Самым древним изображением божественного объятия царя является изображение на Луврской стеле царя III династии Кахеджета (изображение царя и соколового божества) (см.: *Cwiek A. Relief Decoration... P. 184—*



появляется во время правления царя V династии Сахура (2496/2446—2483/2433 гг. до н. э.). Большой каменный блок, найденный в долинном храме заупокойного комплекса этого правителя, содержит изображение богини Нехбет, кормящей его грудью (рис. 22). Сцены кормления царя молоком богини запечатлены также в заупокойных комплексах царей Древнего царства Ниусерра<sup>1</sup>, Унаса<sup>2</sup>, Пепи I<sup>3</sup>, Пепи II<sup>4</sup>. О кормлении «но-

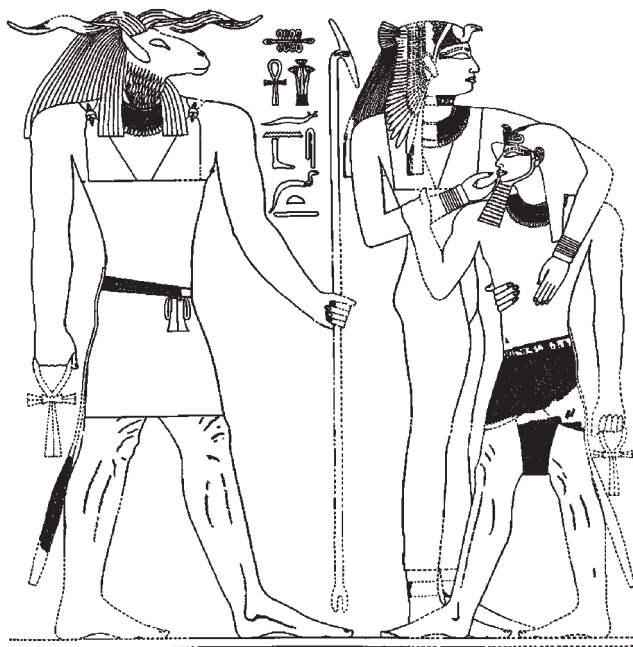


Рис. 22.  
Сцена кормления царя Сахура (V династия) богиней Нехбет

185, fig. 12). Сцены объятия царя богом известны также от времени правления царей Древнего царства Снофру, Сахура, Унаса, Пепи II (*Ibid.* P. 185—187).

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 179, fig. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 180.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 180, fig. 44.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 181—182.

ворожденного» (перешедшего из смерти в жизнь) царя молоком богини говорится и в Текстах пирамид (Pyr. 371c, 381a-d, 911b-912b, 1109a-b, 1375a-b). Идея кормления царя божественным молоком стала одной из постоянных тем египетской иконографии и прошла через века древнеегипетской истории. Данное действие составляло часть празднеств, связанных с избранием и коронацией царя в Куше. В надписи на стеле царя Настасена, правившего в IV в. до н. э., сообщается, что богиня Бастет, «прекрасная мать» царя, дала ему «жизнь, долгую и счастливую старость и свою грудь», а также вручила «могущественный скипетр»<sup>1</sup>.

Идея проявления божественных сил через царя нашла отражение и в сопровождении его «солнечного» имени словом *ḥm*, означавшим буквально «раб, слуга»<sup>2</sup> и обозначавшим земное существо, благодаря которому его Небесный Владыка обнаруживает Себя, Свои силы в земном, «человеческом», мире<sup>3</sup>, и в древнеегипетской царской ономастике: царь есть *šḥm-Rʿ-smn-tzwy*, *šḥm-Rʿ-swzd-tzwy*, *šḥm-Rʿ-ḥw-tzwy*, *šḥm-Rʿ-šd-r-tzwy* («мощь Ра, которая утверждает (*smn*), животворит (*swzd*), защищает (*ḥw*), спасает (*šd*) Две Земли»); *šḥm-Rʿ-nfr-ḥʿw*, *šḥm-Rʿ-wzd-ḥʿw* («сила Ра, прекрасная (*nfr*), живительная (*wzd*) проявлениями»); *šḥm-ds-pr-ḥm-Nwn* («та самая сила, исшедшая из Нуна»)<sup>4</sup>.

Однако человеческая сущность царя, хотя и не акцентировалась специально, не только не отрицалась, но предполагалась с не-

<sup>1</sup> Кормышева Э.Е. Указ. соч. С. 49.

<sup>2</sup> В научной литературе это слово принято переводить как «Величество» (*ḥm.f* — «Его Величество», *ḥm n nb* — «Величество владыки»). Однако, как отмечал О.Д. Берлев, в социальном плане этот термин применялся по отношению к существу, творящему волю господина (Берлев О.Д. Трудовое население Египта эпохи Среднего царства. — М., 1972. — С. 40—41). Антонимом данного слова является слово «враг» (*ḥfty*) (там же). Очевидно, применительно к царю данный термин передавал идею его всецелой синергичности Богу.

<sup>3</sup> Об употреблении по отношению к царю слова *ḥm* см.: Ладынин И.А. Сакрализация царской власти... С. 79-82.

<sup>4</sup> Iversen E. Op. cit. P. 86.

обходимостью<sup>1</sup>. Представление о соединении в царе божественного и земного ясно выражено и в обычае помещения царских статуй на границе священного и профанного (у врат или во внешнем дворе храмов), и в запечатленных на стенах храмов Нового царства сценах теогамии, и в знаменитом предании о рождении от Бога и земной женщины, супруги жреца Ра, Раджедет, первых трех царей V династии, сохранившемся на папирусе Весткар (P. Berlin 3033), и в особенности в изображениях царей, поклоняющихся своему собственному божественному образу<sup>2</sup>.

Как лицо, причастное двум мирам, соединяющее их в себе, царь являлся *единственным* легитимным священником, *владыкой ритуала*<sup>3</sup>, делегирующим свои священнические функции другим жрецам, в том числе для отправления заупокойного культа: в храмах именно царь изображался приносящим жертвоприношения и исполняющим ритуалы, жертвенные дары для погребальных обрядов доставлялись в гробницы царских подданных как *ḥtp-di-nsw* («жертвоприношение, которое дает царь»).

Поскольку через царя-космократора весь мир превращался в божественное святилище, как это было *в начале*, именно царь почитался единственным основателем всех храмов, возводимых во время его правления. В теологии, выработанной в эпоху Древнего царства и сохранявшейся, по крайней мере формально, на протяжении всех веков египетской монархии, царь являлся всеце-

<sup>1</sup> См.: Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты культуры Древнего Востока: образ царя // Религии Древнего Востока. — М., 1995. — С. 45—50; Silverman D.P. Op. cit. P. 58—73.

<sup>2</sup> Например, изображения Аменхотепа III, совершающего приношения своему божественному образу в его храме в Солебе, или Рамсеса II в храме Абу Симбела (Wildung D. Op. cit. P. 6—8).

<sup>3</sup> *nb irt iḥt* — титул царя, известный уже со времени V-VI династий (см.: Демидчик А.Е. Безымянная пирамида... С. 23). В Луксоре в эпоху Среднего царства царь выступал одновременно как Владыка ритуалов и Владыка культа (т.е. являлся и «субъектом», и «объектом» культа). См.: Shafer B.E. Temples, Priests, and Rituals: An Overview // Temples of Ancient Egypt / Ed. by B.E. Shafer. — Ithaca, 1997. — P. 242.

ло ритуальной фигурой, «реальное» же управление государством вменялось верховному сановнику *ỉḥty*.

Представление о проявлении Бога в царе, а через него — в мире, лежит в основе отождествления царя с Мином (*Mnw*) — Богом явленным, зримым<sup>1</sup>, Царем богов, почитаемым в Египте с доисторической поры<sup>2</sup> и теснейшим образом, наряду с Ра и Хором, связанным с царственностью. Образ Мина содержит коннотации креации как проявления божественной мощи в мире земном, на что указывает, с одной стороны, его итифаллическая иконография и «бычья» символика, а с другой — отождествление с Хором, сыном Осириса, богом, рожденным во времени<sup>3</sup>, и именование Камутефом (*K3-mwt. f*)<sup>4</sup> — Тельцом, оплодотворителем своей матери<sup>5</sup>, то есть тем, кто является одновременно и Богом-Породителем, и Его семенем, рожденным в мире земном, земным воплощением Божества<sup>6</sup>. Этим «воплощением», «сыном» Мина, и мыслился царь, совершавший во время празднества «Ступеней Мина»<sup>7</sup> жертвоприношения «своему Отцу, Мину-Камутефу»<sup>8</sup>.

Образ «рождения» Бога-Творца в созданном Им мире<sup>9</sup> передает идею полноты Его проявления, безраздельности Его цар-

<sup>1</sup> Именно так трактует имя Мина Плутарх (*Об Исиде и Осирисе*, 56).

<sup>2</sup> Символика Мина присутствует на керамических изделиях, датирующихся эпохой Накада II (см.: Baumgartel E. Op. cit. P. 29). О доисторических истоках этого образа см. также: Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 301—302.

<sup>3</sup> Уже в начале Среднего царства имена Мина и Хора соединились в имя Мин-Хор (*The Story of Sinuhe*, 209) или Мин-Хор-Нахт (Мин-Хор Могучий).

<sup>4</sup> Впервые этот эпитет появляется в текстах Белого храма и надписи одной из карнакских колонн Сенусерта I применительно к Амону. См.: Павлова О.И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V—XVII династии). — М., 1984. — С. 71.

<sup>5</sup> В качестве матери и супруги Мина могла почитаться Исида. См.: Hart G. Op. cit. P. 94.

<sup>6</sup> См.: Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 303—304.

<sup>7</sup> Изображения и надписи, относящиеся к этому празднеству, сохранились в втором пилоне Рамессеума, заупокойного храма Рамсеса II, а также во втором дворе храма, построенного Рамсесом III в Мединет-Абу. См.: Hart G. Op. cit. P. 94—95.

<sup>8</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 189. «Процессии Мина» упоминаются уже в надписи из мастабы V династии в Гизе.

<sup>9</sup> Ср. образ рождения Ра в цветке лотоса, произрастающем из Вод Нуна.

ствования. Запредельный Бог «исходит» (*prt*)<sup>1</sup> из Своей инобытийности, чтобы воцариться в мире. Божественное «рождение» — воцарение, совершившееся в момент начала (*sp tpy*), ежегодно возобновлялось в священнодействиях «Ступеней Мина», в ходе которых царем и царицей ритуально воспроизводился акт зачатия Бога, оплодотворяющего собственную мать<sup>2</sup>. Одной из центральных составляющих данного праздника было воздвижение статуи Мина на особый пьедестал *htuw*, символизирующий первоначальный холм, возникший среди Вод Нуна<sup>3</sup> (рис. 23).

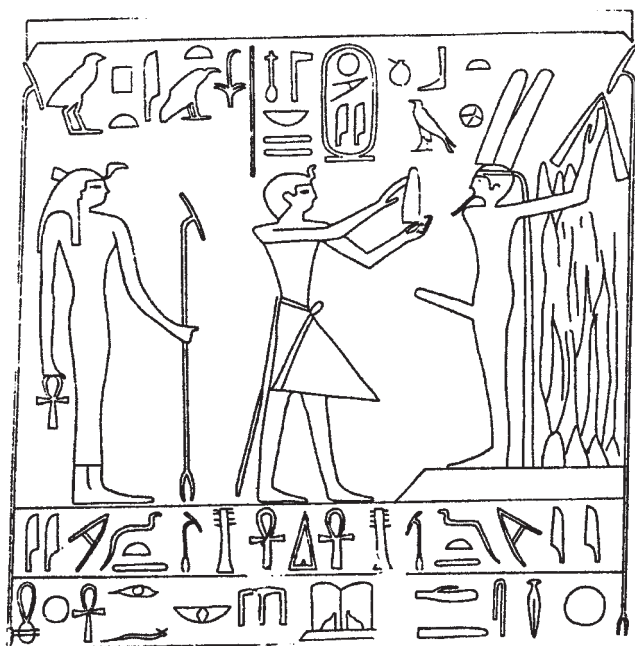


Рис. 23.

Царь перед статуей Мина

<sup>1</sup> Словом *prt* («выход») обозначалось священнодействие, во время которого божественная статуя выносилась из храма для участия в торжественной процессии.

<sup>2</sup> Frankfort H. *Kingship and the Gods*. P. 188.

<sup>3</sup> См.: *Ibid*; Зубов А.Б., Зубова О.И. *Религия Древнего Египта*. С. 299.

## 1.6. ПРИМИРИТЕЛЬ ДВУХ ВЛАДЫК, ОБЪЕДИНИТЕЛЬ ДВУХ СТРАН

Идея упразднения через царя разлада, влекущего фактическое отчуждение мира живых и мира умерших от Творца, легла в основу прочно связанного с царем образа примирителя Двух Владык (Хора и Сета), относящегося к древнейшим и стержневым пластам египетских представлений о царской власти. Царицы I династии носили титулы «Взирающая на Хора и Сета» (то есть на своего супруга)<sup>1</sup> и «супруга Двух Владык» (*smꜣyt nbwy*)<sup>2</sup>. Царь II династии Перибсен ввел в свою титулатуру Сетово имя и величался Сет Перибсен, но его имя также найдено с соколом-Хором (человеческая фигура с головой сокола перед именем Сета Перибсена)<sup>3</sup>; последний царь II династии Хасехемуи принял титул Хор-и-Сет<sup>4</sup>, имя этого царя иногда содержало дополнение — «тот, в ком два бога умиротворены» (рис. 24)<sup>5</sup>. Цари Древнего царства Хуфу (IV династия) и Меренра (VI династия) имели титул, изображаемый в виде двух соколов над знаком золота, означающий соединение в царе Хора и Сета. В скальной гробнице Хамерернеbti, супруги царя IV династии Менкаура, сохранилась надпись, содержащая титул «пророчица Хора и Сета»<sup>6</sup>. В заупокойном храме царя V династии Унаса представлена сцена коронации этого правителя

<sup>1</sup> Данный титул впоследствии носили царицы IV, V, VI, XI, XII, XVIII, XIX династий (*Troy L. Op. cit. P. 189*).

<sup>2</sup> Этот титул имели две царицы I династии (*ibid. P. 183*).

<sup>3</sup> Существует мнение, что Перибсен — это Сетово имя царя, имевшего имя Хора Сехемиб (*Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 72*).

<sup>4</sup> *Petrie W.M.F. The royal tombs of the earliest dynasties. Part II. — London and Boston, 1901. — Pl. XXIII; Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 73.*

<sup>5</sup> *Rice M. Who is who in Ancient Egypt. — London, New York: Routledge, 2002. — P. 95.*

<sup>6</sup> *Porter B. and Moss R.L.B. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings — Volume III: Memphis, part 1: Abu Rawash to Abusir. — Oxford: Clarendon Press, 1974. — P. 273.* Этот же титул, судя по надписи из каменной мастабы некрополя Гизы, носила некая Нимаэт-хап (V династия) (*ibid. P. 136*).

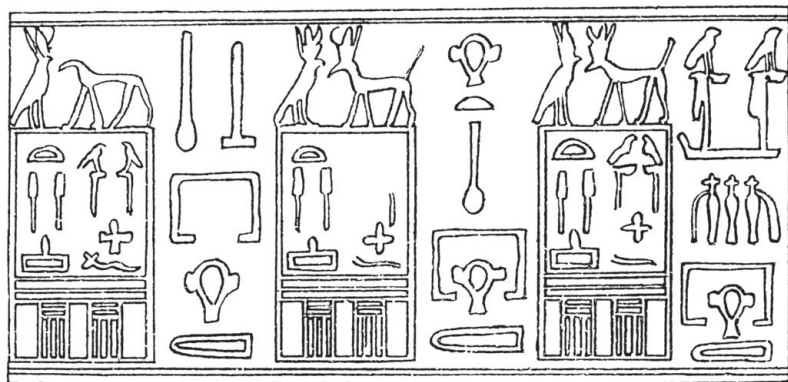


Рис. 24.

Символические животные Хора и Сета на оттиске  
цилиндрической печати Хасехемуи (II династия) из Абидоса

Хором и Сетом<sup>1</sup>. Подобным же образом изображена коронация Пепи II (рис.25). Древнейшими предшественниками данного изобразительного сюжета можно считать «парные» изображения животных на додинастических ритуальных палетках и раннединастические изображения двух соколов в царских монограммах и именах (рис. 26).

Идея примирения в царе Хора и Сета, отчетливо выраженная памятниками Древнего царства, может быть прослежена и в последующие периоды. Престол Сенусерта I из его припирамидного храма содержит рельеф с изображением Хора и Сета, переплетающих сим-

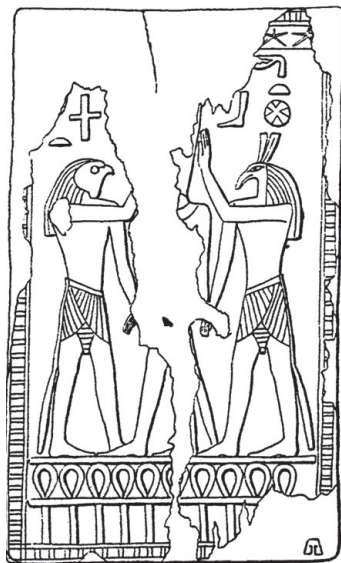


Рис. 25.

Коронация Пепи II (VI династия)  
Хором и Сетом

<sup>1</sup> Cwiek A. Relief Decoration... P. 192, fig. 50.



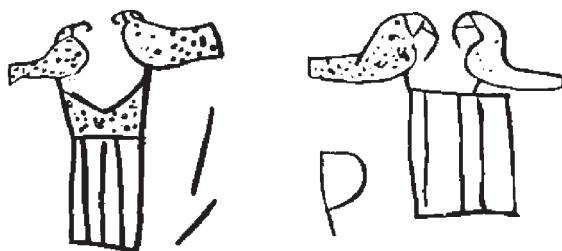


Рис. 26.  
Два Сокола. I династия

волические растения Верхнего и Нижнего Египта вокруг иероглифического знака *smz* («объединение»), на вершине которого в овальном картуше выписано имя царя (рис. 27). На рельефах Дейр-эль-Бахри изображены Хор и Сет, возлагающие венцы на голову Хатшепсут<sup>1</sup>. В одном из текстов говорится, что Хатшепсут соединила Две Земли тем, что она правит в этой стране как Хор, сын Исиды, и сильна, как сын Нут (Сет)<sup>2</sup>. Кроме того, Хатшепсут восстановила восходящую к Древнему царству и прерванную после XI династии традицию изображения царей в особом одеянии (так называемом *Königsjacke*), на котором были изображены Хор и Сет в образе двух соколов, охватывающих распростертыми навстречу друг другу крыльями грудь царя (рис. 28)<sup>3</sup>. В храме Рамсеса III в Мединет-Абу найдена статуя царя, коронуемого Хором и Сетом<sup>4</sup>.

Ситуация примиренности Хора и Сета отражает «идеальную» ситуацию первотворения, вследствие чего Хор и Сет присутствуют в часто встречающихся на храмовых рельефах Нового царства сценах «омовения» царей водой, изливаемой

<sup>1</sup> Cwiek A. Fate of Seth ... P. 45, figs. 8—9.

<sup>2</sup> Urk. IV, 366, 4,5, цит. по: Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 71.

<sup>3</sup> В царских храмовых изображениях из Дейр-эль-Бахри один из соколов имел голову животного Сета. Такая же иконография встречается также на *Königsjacke* Рамсеса II из Абу Симбела (Cwiek A. Fate of Seth... P. 44, n. 12).

<sup>4</sup> Turner P.J. Op. cit. P. 94, fig. 17.

1.6. Примиритель Двух Владык, Объединитель Двух Стран

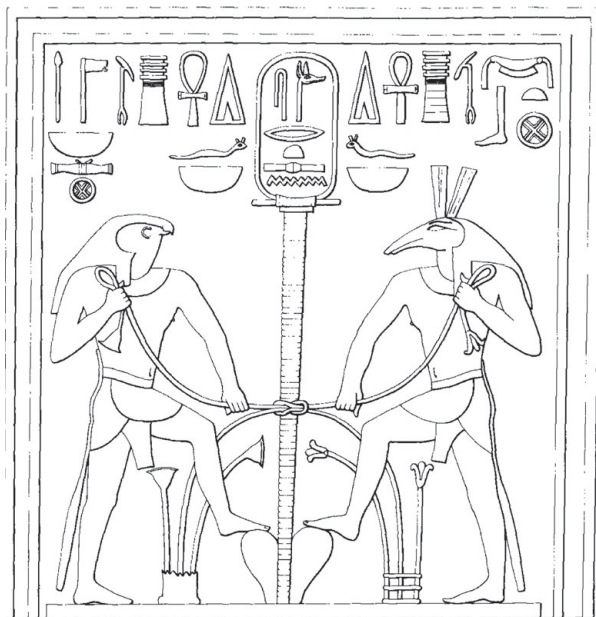


Рис. 27.

Изображение Хора и Сета на престоле Сенусерта I (XII династия)



Рис. 28.

Изображение Хора и Сета в виде двух соколов на одеянии Тутмоса III (XVIII династия)

из высоких сосудов, иконографически изображающейся в виде потоков *ḥꜥ* и *wꜣs*-символов (символов жизни и владычества), с несомненной аллюзией на рождение Атума в водах Нуна (рис. 29)<sup>1</sup>.

Во многих египетских текстах антитезой ситуации конфликта Хора и Сета в тварном мире оказывается состояние упраздненности их вражды в божественной Инобытийности, в Нуне:

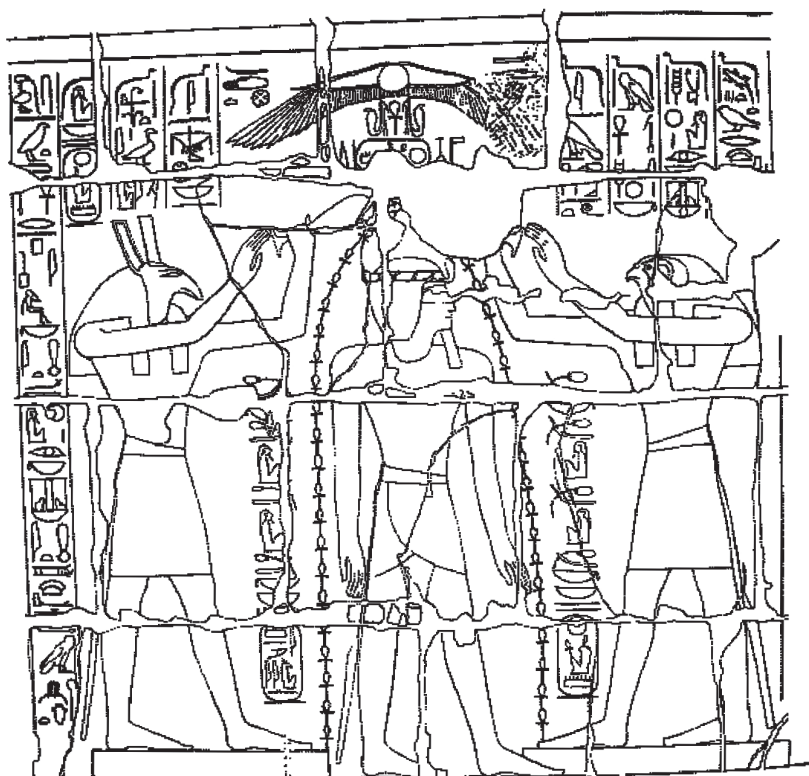


Рис. 29.

Сцена «омовения» Сети I (XIX династия) Хором и Сетом

<sup>1</sup> В англоязычной литературе этот ритуал получил название «baptizing of pharaoh» (см.: Walker E.J. Op. cit. P. 60—73).

«...он [Унас] соединяется с пребывающими в Нуне, он полагает конец гелиопольской распре...» (Руг. 318b). Тексты пирамид противопоставляют пребывание в мире живых, в царстве Геба, находящемся в состоянии *разлада*, и в Инобытии, куда уходит умерший. Человек в его предвечном рождении пребывает вне *хенену* — он рожден *прежде* разлада, в Нуне<sup>1</sup>.

В 80-м речении Книги выхода в День, имеющей титул: «[Речение о] превращении в бога и претворении тьмы в свет» от лица умершего возвещается: «Я облачен в одеяние Нуна — сияющие одежды, [пребывающие] перед Ним. Мрак рассеян Двумя Соперниками (*rḥwy*), что в теле моем<sup>2</sup>, и *ḥkꜣw* великой<sup>3</sup>, что в устах моих...» В «книгах иного мира» появляется образ двуликого божества *Ḥrwyfy*, имеющего две головы — сокола и животного Сета, — это яркое выражение идеи единства Двух Владык в Инобытии (рис. 30).

В качестве примирителя Хора и Сета царь сближается с одной из самых загадочных божественных сущностей в египетской рели-

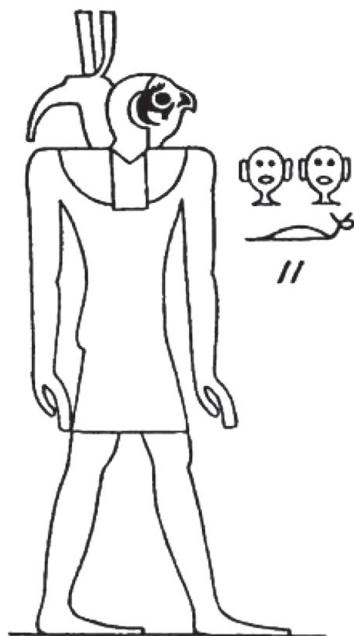


Рис. 30.  
Хор и Сет как единое божество  
*Ḥrwyfy*

<sup>1</sup> Руг. 1040a-d, 1462d-1463e.

<sup>2</sup> В одном из вариантов слово *rḥwy* сопровождается детерминативом голов сокола (Хора) и животного Сета (Allen T.G. The Egyptian Book of the Dead. Documents in Oriental Institute of Chicago. — Chicago: The University of Chicago Press, 1960. — P. 155—156).

<sup>3</sup> *ḥkꜣw* (хекау) — божественная сила, позволяющая своему владельцу совершать «сверхъестественные» деяния, чудеса, защищающая его от различных вредоносных сил и воздействий.

гии — богом Тотом, исцеляющим увечья обеих конфликтующих сторон, возвращающим Хору Око, а Сету — гениталии<sup>1</sup>. В Текстах пирамид (Pyr. 1465b) о нем говорится как о несущем в себе божественный мир (*hṯp*)<sup>2</sup>, и это не случайно ввиду таинственной связи Тота с божественной Инобытийностью, с Нуном. Он — Владыка божественной Восьмерицы, породившей в Водах Нуна Творца, и, согласно «Памятнику мемфисского богословия», язык Птаха-Нуна (МТ, 53—54). Через Тота, Свой язык, Бог совершает акт творения, «выговаривая» Себя вовне и тем самым выходя за Свои границы. Эта же идея содержится в позднеегипетском тексте из Эдфу, согласно которому Тот содействовал возникновению в Водах Нуна Восьмерицы — породителей Творца: «Он посоветовал бывшему при нем выйти из себя»<sup>3</sup>.

В образе бога Тота сочетаются солярные (дневные) и лунные (ночные) черты. Солнце — древний образ Бога-Творца, являющего Себя в тварный мир и животворящего его. Творец — это своего рода «дневной» аспект Бога. Ночь же была для египтян образом не только мира мертвых, но и Бога в Его непостижимой для тварных сущностей Инобытийности, символически передаваемой образом водной Бездны. В Текстах пирамид ночь и Нун отождествляются по принципу поэтического параллелизма: «Унас зачат в ночи, Унас рожден в ночи. Он принадлежит свите Ра, предшествующей Утренней Звезде. Унас зачат в Нуне, рожден он в Нуне. Он пришел и принес вам хлеб, там обретенный им» (Pyr. 132a—132d)<sup>4</sup>.

Хор и Сет, конфликтующие в «дневном» мире, едины, примирены в «ночи», в Нуне, в лунном аспекте Тота: «Я — Тот. Я успо-

<sup>1</sup> Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 34, 50.

<sup>2</sup> Это свойство, по мнению К. Бликера, можно считать определяющим в образе Тота — «бога, содействующего состоянию *hṯp*, совершающего деяния *shṯp* во вселенной» (Bleeker C.J. Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. — Leiden: Brill, 1973. — P. 118).

<sup>3</sup> Тураев Б. А. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры — СПб., 2002. — С. 37.

<sup>4</sup> Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 114.

коил Хора, я примирил противников, когда они были в ярости» (BD, 182)<sup>1</sup>. Примирены они и в царе — «проводнике» Иного бытия в разлаженный мир, в Египет *земной*. Ритуалы, связанные с «примирением» Хора и Сета, совершались, по-видимому, с древнейших времен в Мемфисе — столице царей Древнего царства. Указание на это содержится в «Памятнике мемфисского богословия»: «Тростник и папирус на двойных вратах Дома Птаха». Этот символ сопровождается комментарием древнего теолога: «Знаменуют они Хора и Сета, примиренных и соединенных, побратавшихся, дабы утихла распря во всяком месте, где бы они ни были, будучи едины в Доме Птаха...» (МТ, 15с—16с). С учетом того, что имена Птаха и Нуна в мемфисском памятнике соединяются, образуя единое имя Птах-Нун (МТ, 50а), примирение Двух Владык в Доме Птаха означало их единство в божественной Сверхбытийности, эпифанией которой для всех своих верноподанных являлся царь. Через него «Домом Птаха», божественным святилищем, сферой божественного царствования, как это было в *sp tru*, становился весь Египет<sup>2</sup>.

Многочисленными аллюзиями космогонии и мифологемы примирения Хора и Сета полны практически все совершаемые царем общественные священнодействия. Церемония восшествия на престол нового царя совершалась на заре дня, следующего после смерти предыдущего правителя, акт восхождения нового царя на трон передавался тем же глаголом, что и появление восходящего солнца (*h'i*)<sup>3</sup>. Таким образом, восшествие на престол земного государя символически соотносилось с воцарением над первотворением Ра, упразднившего Своим жизнедавательным светом тьму небытийности.

<sup>1</sup> Цит. по: Allen T.G. The Book of the Dead or Going Forth by Day. — Chicago, 1974. — Р. 197.

<sup>2</sup> Греческое *Αἴϋπτος* происходит от древнего названия Мемфиса — Хетка-Пта (Палата Сути Птаха) (см.: Зубов А.Б., Зубова О.И. Религия Древнего Египта. С. 65).

<sup>3</sup> Bleeker C. J. Egyptian Festivals. Enactments of Religion Renewal. — Leiden: Brill, 1967. — Р. 95.



Коронация царя приурочивалась к началу сезона Востодов (*pṛt*), когда спадали воды Нила и происходило зарождение и прораствание новой жизни, символизирующее восстановление первоначального, неповрежденного порядка мироздания<sup>1</sup>. В ходе ритуала коронации на царя возлагались Красная и Белая короны, затем жрецами, представлявшими Хора и Сета, в присутствии царя совершался ритуал «соединения Двух Земель» (*smz tẓwy*), и, наконец, царь совершал так называемое обхождение стен (*phr ḥz inb*) — ритуал, восходящий ко времени основания Мемфиса («Белой Стены»). Царские венцы отождествлялись в ритуале коронации с божественным Оком, к ним обращались как к Урею, Оку Ра, Его дочери Уаджит<sup>2</sup>. Через возложение двух корон Тотом, примирителем Хора и Сета, царь обретал всю полноту божественных сил. Действие сопровождалось рецитацией: «Прими твое Око, целое, на твое чело. Помести его здоровым на твое чело. Твое Око не будет опечалено печалью. Прими благоухание богов, которое очищает, которое исходит от тебя»<sup>3</sup>.

Подобно Атому, воцарившемуся над первотворением, коронованный царь поднимался на возвышение, символизирующее первоначальный холм. Первым действием царя по возложении на него двойной короны, судя по сохранившемуся на папирусе тексту, отражающему процедуру коронации Сенусерта I, был дар людям Египта священного хлеба<sup>4</sup> — смысл этого акта проясняется сопоставлением его с наделением умершего Оком Хора в заупокойном ритуале, то есть с даром божественной жизни. Далее царь выступал как Хор, воссоздающий к жизни умершего Осириса, своего почившего предшественника. Царь-Хор совершал символическое объятие Осириса — действие с аллюзией объятия Атомом Шу и Тефнут

---

<sup>1</sup> В идеале ритуалы коронации должны были приурочиваться к новогодним празднествам, но, если это было невозможно, летосчисление начиналось именно от дня коронации царя.

<sup>2</sup> Frankfort H. *Kingship and the Gods*. P. 107—108.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 132.



(Рур. 1652) с соответствующим ему смыслом передачи божественного *k3*, соединенность с которым несовместима со смертью.

Идея соединения Двух Владык и Двух Стран составляла главное содержание *хеб-седа* — одного из древнейших «царских» празднеств Египта. Основными источниками для реконструкции данного празднества, нередко интерпретируемого как праздник обновления сил царя<sup>1</sup>, могут служить рельефы *хеб-седа* царя Ниусерра (V династия) из храма Ра в Абу Гуробе, изображения, относящиеся к *хеб-седу* царя Аменхотепа III (XVIII династия) из построенного им храма в Солебе и гробницы Херуфа в Фивах, и Осоркона II (XXII династия) из храма богини Бастет в Бубастисе<sup>2</sup>. Одно из самых ранних изображений *хеб-седа* сохранилось на деревянной табличке царя Дена (рис. 31).

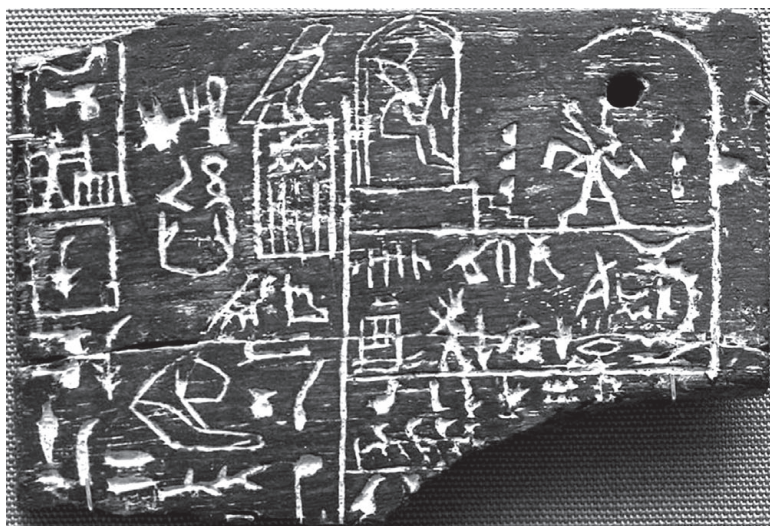


Рис. 31.

Изображение *хеб-седа* на деревянной табличке царя Дена (I династия)

<sup>1</sup> См., например: *Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 182; Strudwick N. Texts from the Pyramid Age. — Leiden: Brill, 2005. — P. 12.*

<sup>2</sup> См.: *Uphill E. The Egyptian Sed-Festival Rites // JNES. — 1965. — Vol. 24. — № 4. — P. 365—383.*

Анализ изображений из храма в Бубастисе позволяет реконструировать сценарий хеб-седа следующим образом. Ритуальная процессия начиналась в храме, где был установлен престол, расположенный на платформе, ступени которой были ориентированы по сторонам света. Царь венчался двойной короной и поворачивался в направлении каждой из сторон света, при этом один из жрецов четырежды провозглашал: «Хор появляется во славе.... ныне совершается соединение неба с землей»<sup>1</sup>. Затем процессия следовала в хеб-седный «дворец», где должны были совершаться ритуалы, непосредственно связанные с хеб-седом. Дополнительный свет на смысл данного праздника проливает тот факт, что существенное значение в нем придавалось богу Упуату (Открывателю пути), чьи штандарты несли жрецы. Процессию замыкал царь в двойной короне, сопровождаемый своей супругой.

Во «дворце» царь совершал жертвоприношения богам Севера и Юга, и, наконец, Сам Амон-Ра благословлял его, обещая Своему возлюбленному сыну «миллионы хеб-седов и годы вечности на престоле Хора»<sup>2</sup>. Далее царь (Осоркон II) в присутствии своего Отца Амона-Ра провозглашал Фивы священным местом, очищенным и приготовленным для своего Владыки. По мнению Э. Апхилла, учитывая «дуальный» характер хеб-седа, нельзя исключать, что подобные ритуальные действия совершались и в Дельте<sup>3</sup>. Затем царь совершал жертвоприношения богам Верхнего и Нижнего Египта и переоблачался в хеб-седные одежды.

Центральным моментом праздника, постоянно присутствующем в хеб-седных изображениях, были ритуальные действия, коррелирующие с записанным в камере саркофага царских пирамид жертвенным ритуалом, во время которого происходило наделение умершего Оком Хора и превращение его посредством этого в обожественного *zh*<sup>4</sup>. Среди хеб-седных изображений

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 371.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 373.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 374.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 377ff.

в Бубастисе присутствует *wp r* — «открыватель уст», очевидно, намеревавшийся совершить по отношению к царю те же ритуальные действия, которые составляли неотъемлемую часть заупокойного культа и которые совершил Хор по отношению к Своему Отцу Осирису: отверзание уст и влагание в них Ока Хора.

Кульминационным моментом являлось нисхождение царя в гробницу с плетью и скипетром в руках (атрибуты Бога и царя). В процессии, направлявшейся в царскую гробницу, участвовали жрецы, одетые в леопардовые шкуры. По нисхождении в гробницу царь обращался лицом к двенадцати божествам, представленным в трех регистрах: Ра, Атуму, Шу, Тefнут (верхний регистр), Гебу, Нут, Осирису, Хору (средний регистр), Сету, Исиде, Нефтиде и своему *kz* (нижний регистр). Сопровождающая данную сцену надпись гласит: «Упокоение в могиле (*is*)».

Еще более информативны относительно этой части *хеб-седа* изображения, относящиеся ко времени царя Ниусерра (2445—2414 гг. до н. э.). На них можно увидеть постройку, содержащую ложе, «украшенное» львиными головами. Около него надпись: «Помещение на землю шкуры и передней ноги». Ниусерра изображен приближающимся к этому ложу со скипетром и плетью в руках. Судя по сопровождающим данную сцену надписям, жрецы подносили «умершему» царю символы Ока Хора, упоминаемые в Текстах пирамид: переднюю ногу быка и *ssf*-масло, при этом возвещалось «рождение бога» и рецитировались слова, соответствующие в заупокойном культе воссоединению головы умершего с телом (Руг. 9b)<sup>1</sup>.

Еще одно изображение, предположительно связанное с ритуальной смертью царя во время *хеб-седа*, находится в камере саркофага гробницы Сети I (1290—1279 гг. до н. э.) в Абидосе. Здесь представлен царь, облаченный в характерное для *хеб-седа* одеяние, распростертый на ложе с головами львов, подобном тому, к которому приближается Ниусерра. Ниже изображены царские регалии, оружие и одежды, которыми будет наделен и в ко-

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 378—379.

которые облачатся «возрожденный» царь. Бог подает возлежащему на львиноголовом ложе Сети I, чье лицо окрашено зеленым цветом (цветом жизни), символы жизни и власти. Изображение сопровождается единственной надписью: «Восстань!», наверху показаны два сооружения, напоминающие те, что возводились для хеб-седа. Среди изображений из гробницы Сети I присутствует и «осирическая» фигура владельца гробницы в короне Верхнего Египта и в хеб-седном одеянии. По мнению Э. Апхилла, изображения из гробницы Сети I относятся не к заупокойному культу, но к хеб-седу, то есть возлежащий на ложе царь «на самом деле» жив.

В гробнице Херуфа изображено ритуальное действо, происходившее, вероятно, по окончании ритуалов, коррелирующих с заупокойными: царь Аменхотеп III (1388—1351 гг. до н. э.) представлен здесь воздвигающим столб *dd*, символ победившего смерть Осириса. Если даже данный сюжет исторически недостоверен (он отсутствует в изображениях хеб-седа Аменхотепа III в Солебе), для нас существенно уже и то, что включение его в гробничное изображение хеб-седа представлялось носителям традиции вполне уместным, соответствующим смыслу данного праздника.

В заключительной части хеб-седа вновь воспроизводилась коронация правителя, чье возобновленное воцарение знаменовало предание Обеих Стран под божественное владычество. Эта же идея передавалась ритуальным бегом царя (рис. 32) между знаками, ориентированными по оси север — юг и ограничивающими площадку, символизирующую Верхний и Нижний Египет<sup>1</sup>.

Символика хеб-седа не оставляет сомнений в том, что понимали египтяне под «Двумя Странами». Двухчастный «Египет» означал единое, но состоящее из двух частей, Царство Бога: мир живых (Нижняя Страна) и мир воскресших *аху*, Дуат (Верхняя Страна). Схождением Бога, чьим образом был царь, в мир мертвых открывалась утроба преисподней (поэтому так важен образ

<sup>1</sup> См.: Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 182.

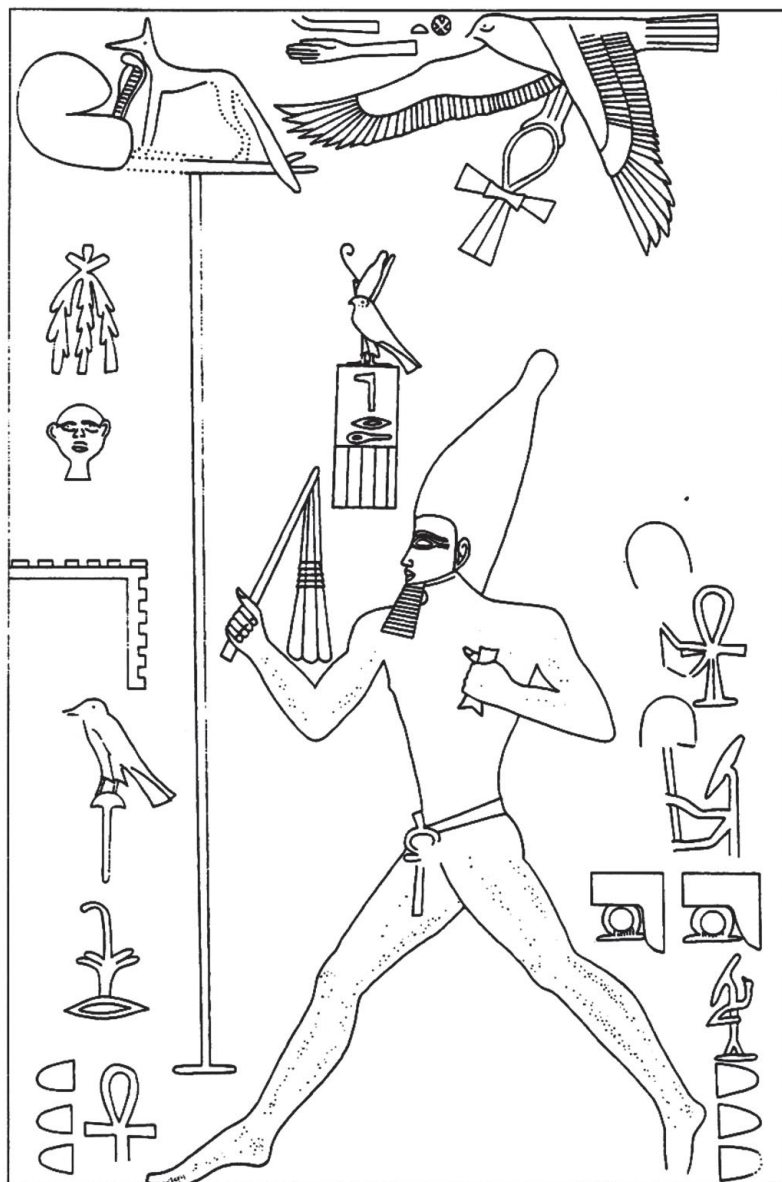


Рис. 32.

Хлеб-седный бег царя Нечерихета (Джосера) (III династия)

Упуата в heb-sede), и мир мертвых преображался в Дуат. Тем самым, весь «Египет» — и Нижняя, и Верхняя его части — переходил во власть Творца, оба «Египта» становились открытыми Инобытийности, Дверью в которую и был царь.

Учитывая вышесказанное, становится понятным и иероглифическое изображение heb-sede в виде двух престолов, стоящих спинками друг к другу: они символизировали двухчастный Египет, охватывающий мир живых и Дуат, находящиеся под единой властью Творца и царя как Его образа. И живые, и умершие верноподданные царя составляли единый народ, живущий в Вечности: на изображениях Среднего и Нового царства цари в heb-sedном одеянии, восседающие на двойном престоле, представлены принимающими от Хора и Сета символы *hḥ* («миллионов лет»), то есть дар вечности (рис. 33).

В связи с идеей примирения Хора и Сета необходимо отметить, что, судя по многочисленным аллюзиям на данный сюжет

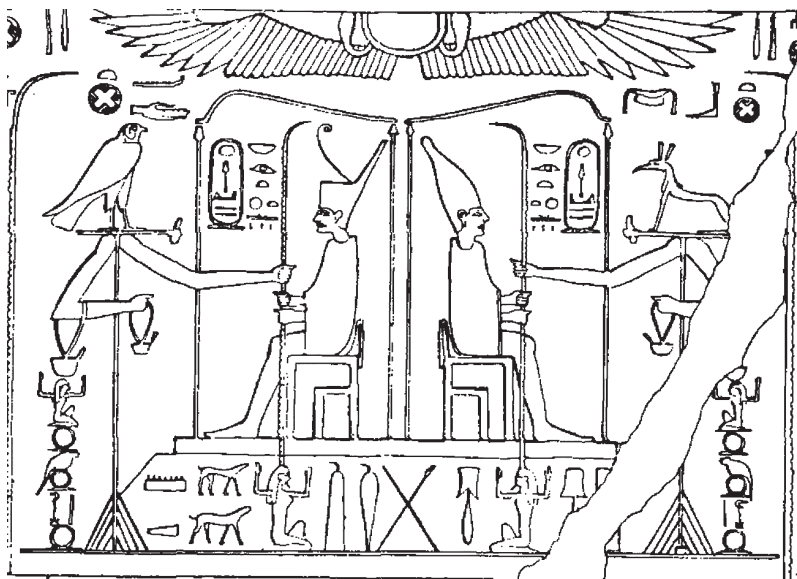


Рис. 33.

Хеб-седное изображение царя Аменемхета-Собекхотепа из Медамуды (XIII династия)



в заупокойных текстах, эта мифологема имела отношение не только к ситуации в мироздании в целом, но и к онтологии человека как такового, к самой тайне человеческой жизни. «Разлаженность» мира, его несоответствие тому состоянию, что было в «момент начала», распространяется и на человека, нуждающегося, как и весь мир, в «исцелении».

Согласно наставлению Гераклеопольского царя своему наследнику Мерикара, люди по отношению к Творцу суть «образы Его, вышедшие из тела Его» (*snnw. f<sup>1</sup> pw prw m ḥꜣw. f*) (*Merikare*, 132). Идею сущностного родства человека и Бога можно считать одной из центральных в египетском религиозном мировоззрении<sup>2</sup>, причем большинство текстов, в которых выражена эта идея, имеют непосредственное отношение к посмертной судьбе человека, связаны с чаянием воскресения. Как уже было сказано выше, умерший, согласно Текстам пирамид, был рожден в Нуне прежде, нежели возбытийствовало небо, земля и опоры небес, прежде разлада, прежде страха, возникшего из-за Ока Хора (Руг. 1040a-d). В Текстах саркофагов тема рождения человека в Нуне еще более углубляется через отождествление умершего с Шу (СТ 75—83), «отцом богов» (СТ II, 5a), пребывавшим в Нуне прежде появления в нем Атума и сотворившим Восьмерицу Бесконечных (*ḥḥw*), которая ныне, по смерти человека, должна принять его, вновь возвращающегося в Нун (СТ II, 1g).

Есть основания полагать, что первоначальным состоянием человека, пребывавшего в Нуне, точнее — в Боге-Творце, возникшем в Нуне, было *ḥ*-состояние, впоследствии утраченное и обретаемое лишь после смерти. «Лучезарный», «Сияющий» Творец (*iḥw*)<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Слово, употребляемое по отношению к образам, в которых незримый Бог являет Себя, Свои силы в земном мире.

<sup>2</sup> См.: Зубов А.Б. Человек — образ и подобие Божие... С. 52—79.

<sup>3</sup> См. 312 речение Текстов саркофагов (СТ IV, 74g, 75a, 76f, 82b). О возможности понимания *iḥw* («сияние») в данном речении как обозначение Бога («Лучезарного»), начинающего процесс творения, см.: Демидчик А.Е. Несколько замечаний о «родстве» египтян с божеством // Мероз. — М., 1999. — Вып. 5. — С. 121.



которому принадлежит *зh*-состояние, как бы изводит из Себя, из Своей «лучезарности», столь же «лучезарного» человека<sup>1</sup>. Тексты саркофагов говорят о людях как о вышедших из Божьего Ока, созданных Его носом, исшедших из Его ноздрей (в случае отождествления умершего с Шу) или даже из «тела»<sup>2</sup>:

«... Сотворил Я богов из истечений пота Моего, а людей — из слез Ока Моего<sup>3</sup>» (СТ VII, 464g—465a);

«Это — Геб, сын Мой, будет он жить, которого породил Я во имя Мое. Знает он, как поддерживать жизнь пребывающего в яйце в утробе Моей<sup>4</sup>, о людях, вышедших из Ока Моего...» (СТ II, 33b-d);

«Возбытийствовал я из тела (*h<sup>c</sup>w*) самосотворенного Бога. Он создал меня по Своей воле, Он соделал меня Своей силой, Он выдохнул меня из Своих ноздрей. Я тот, чей образ был выдохнут, кого создал этот Величественный (*špss*) Самосотворенный Бог, наполнивший небо красотой Своею, чье имя не ведают боги, которому солнечный народ служит. Я „произрос“ (*rd.n.i*) у ног Его, возбытийствовал я посредством рук Его, поднялся я ввысь посредством членов Его. Он сотворил меня в сердце Своем, Он соделал меня Своею силой, прежде, нежели был я рожден» (СТ I, 336a — 345c).

Однако человек в его нынешнем состоянии — существо далекое от своего первоначального совершенства. Его естество, как

<sup>1</sup> Речь идет об «идеальном», «должном», «первозданном» состоянии человека, см.: Демидчик А.Е. Несколько замечаний... С. 119—123.

<sup>2</sup> Теме «единосутия» человека Богу посвящена вышеназванная статья А.Е. Демидчика (*ibid.*).

<sup>3</sup> Слезы (*rmwt*) и люди (*rm*) — слова-омонимы по своему консонантному составу, что не является простым совпадением, но открывает глубинную связь между двумя понятиями (см.: Morenz S. *Egyptian Religion*. — Ithaca, N.Y., 1996. — P. 183).

<sup>4</sup> А.Е. Демидчик предлагает прочтение данной фразы как *m ht rm(w)*, т.е. «в утробе Плачущего» (Несколько замечаний... С. 108—109). Р. Фолкнер — как *m ht r.(i) m*, т.е. «in the womb for me, namely...» (Faulkner R.O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol. I. — Warminster, 1973. — P. 84).

и все мироздание, составляющее царство Геба (Земли), находится в состоянии разлада, характеризующемся стремлением отгородиться от вторжения в свою жизнь Иного. «О если бы распознал Он нрав их [еще] в первом поколении! Поразил бы Он зло, простер бы руку Свою против него, уничтожил бы паству Свою и потомство их! [Но поскольку] желанно давать жизнь, горе пришло и страдание повсюду», — вопиет благочестивый Ипувер, живший в смутное время Первого переходного периода (*Ipuwer*, 12.2—3)<sup>1</sup>. Рассказ о дурных делах, задуманных человечеством против «состарившегося» Бога Ра, содержится, как отмечалось выше, в «Книге Небесной коровы».

Тема упразднения конфликта Хора и Сета внутри каждого человека будет подробнее рассмотрена в связи с заупокойными верованиями египтян, пока же отметим лишь тот факт, что, примиряя в себе Двух Владык, царь устраняет разлаженность и мира, и человека, актуализируя присутствие в мире Инобытия, реализует естество человеческое, каким оно замыслено Создателем, становясь тем совершенным человеком, что призван быть «божественным существом, эпифанией Творца»<sup>2</sup>, носителем Жизни Бесконечной, происходящей из Нуна<sup>3</sup>. Будучи Совершенным Человеком, царь призван приводить к этому человеческому совершенству и своих подданных. «По своей природе люди прекрасны, — пишет А. Е. Демидчик, комментируя фрагмент Поучения царевичу Мерикара, — ибо совершенна воплотившаяся в них творческая мысль божества. О поддер-

<sup>1</sup> Здесь и далее (если не указано иное) перевод Речений Ипувера дается по изданию: Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза / Пер. М.А. Короотцева. — М., 1978. — С. 226—240.

<sup>2</sup> Зубов А.Б. Человек — образ и подобие Божие... С. 61.

<sup>3</sup> Одно из речений Текстов пирамид можно понять в том смысле, что не только умерший, но и здравствующий царь является носителем *ꜥh*-состояния: «О Пепи Неферкара, ты — *ꜥh*, и наследник твой — *ꜥh*» (Руг. 859d). Хотя это речение — единственное в своем роде (см.: Demaree R.J. Op. cit. P. 200, note 53), оно логично вытекает из отождествления царя с Атумом (см.: Mysliwiec K. Op. Cit.).

жании египтян в этом единственном должном, «первозданном» состоянии и следует „заботиться“ вступающему на трон Мерикара»<sup>1</sup>.

### 1.7. ХРАНИТЕЛЬ МААТ

В мире, где владычествует Бог, торжествует правда, справедливость — то, что египтяне связывали с категорией *Маат* (*mꜣt*). «Одеяние тела Твоего — Маат, пища Твоя — Маат, питье Твое — Маат, хлеб Твой — Маат, пиво Твое — Маат, фимиам, который Ты вдыхаешь — Маат, дыхание носа Твоего — Маат», — говорится об Амоне-Ра в Берлинском папирусе (XXII династия)<sup>2</sup>. Принцип Маат, составляющий основу божественной жизни и «вписанный» Создателем в первотворение, означает, что мир создан благим, и этот правильный миропорядок должен проявляться и в жизни общества, и в личной жизни каждого человека, и в жизни природы. Наиболее раннее иероглифическое обозначение Маат напоминает основание царского престола, который, в свою очередь, может рассматриваться как стилизованный образ первоначального холма<sup>3</sup>. «*Маат*, — пишет Р. Антес, — исходно означает божественный порядок мира, включая политический, теологический и социальный порядок Египта»<sup>4</sup>.

Неотъемлемой составляющей древнеегипетского комплекса представлений о священном правителе, царе-священнике, являлась вменяемая ему обязанность хранения и восстановления *Ма-*

<sup>1</sup> Демидчик А.Е. Несколько замечаний... С. 123.

<sup>2</sup> Walker E.J. Op. cit. P. 94.

<sup>3</sup> Morenz S. Op. cit. P. 113.

<sup>4</sup> Anthes R. The Original Meaning of *Mꜣt hrw* // JNES. — 1954. — Vol. 13. — № 1. — P. 23. Сходным образом определяет смысл данной категории Я. Ассман: «Слово Маат... передает идею разумного порядка, управляющего всем и охватывающего мир людей, вещей, природы и космических явлений, или, говоря иными словами, идею смысла творения, той формы, которую оно должно было обрести по мысли Бога-Творца. Этому смыслу мир в его «нынешнем» виде уже не соответствует» (Ассман Я. Указ. соч. С. 19).

ат. В упоминавшемся выше 80 речении Текстов саркофагов Тефнут-Маат представлена как «родная сестра» и супруга Шу — Дыхания жизни. Жизнь и Правда неразделимы в сознании египтян: делание правды *животворит*, причем речь идет не о жизни конечной, подверженной разрушению, но о той, что таится в глубинах Нуна, жизни внутрибожественной, безначальной и бесконечной, а потому царь, получивший «престол Хора на миллионы лет», призван заботиться о благобытии всякой твари, о торжестве правды, справедливости, милосердия. «Он (Хорахти) породил меня, чтобы я делал то же, что и Он, исполнял приказанное Им. Он назначил меня быть пастырем страны этой, призвал во мне того, кто защитит ее. Он передал мне оберегаемое Им (то есть Египет. — О. А.)», — говорит о своем предназначении царь Сенусерт I<sup>1</sup>. Рамсес III в надписи из Мединет-Абу именуется «сыном Амона, который вышел из плоти Его, который умиротворяет (*shṭp*) Его посредством Маат каждый день»<sup>2</sup>.

Начиная с XVIII династии, супруга царя нередко отождествляется с Маат и в надписях, и на изображениях<sup>3</sup>. В сценах коронации, запечатленных в частных фиванских гробницах, образы супруги или матери царя и Маат или Хатхор, сопровождающих акт интронизации, взаимозаменяемы<sup>4</sup>. На изображении хеб-седа Аменхотепа III из гробницы Херуфа, смотрителя дома его супруги Тейе, последняя представлена стоящей позади восседающего близ Хатхор царя, в сопровождающей же изображении надписи Аменхотеп III отождествляется с Ра, а Тейе — с Маат: «Пребывает она сопровождающей Твое Величество подобно Маат сопутствующей Ра» (*wn.n.s m šms ḥm.k mī Mꜣꜥt šms Rꜥ*)<sup>5</sup>. Царь почитался главным законодателем, делегирующим отправление правосудия верховному сановнику государства (*ḥꜣty*), осу-

<sup>1</sup> Building Inscription of Sesostri I (AEL I. — P. 116).

<sup>2</sup> Walker E.J. Op. cit. P. 95.

<sup>3</sup> Troy L. Op. cit. P. 61—64.

<sup>4</sup> Ibid. P. 61.

<sup>5</sup> Ibid. P. 182.

ществление ряда наказаний требовало обязательной царской санкции<sup>1</sup>.

Призвание поддерживать *Маат* и уничтожать ее антипод, *Исефет* (*isft*), исправляя мироздание в соответствии со смыслом, вложенным в него «от начала», осуществлялось царем и посредством победоносных войн, целью которых было распространение власти царя на «все, что окружает солнце»<sup>2</sup>. Поучение Мерикара, составленное в эпоху Первого переходного периода, когда Египет осаждали и ливийцы, и кочевники-азиаты с Синая, содержит ключевую фразу, проясняющую смысл и цель всякой войны — и оборонительной, и завоевательной: азиат (*ʿzmw*) «сражается со времени Хора» (*Merikare*, 91)<sup>3</sup>. В отличие от египтян, желающих упразднения разлаженности мироздания, живущих в соответствии с *Маат* и именуемых поэтому «людьми» (*rmt*), «люди пустыни» (*h3styw*) суть приспешники Сета, усугубляющие разлад, противящиеся божественному Царю. Земли, которыми владеют «люди пустыни», изъяты из-под владычества Бога и подлежат возвращению Ему. Военские успехи египетских царей в идеале имели целью не столько получение каких-то материальных богатств для себя, сколько вовлечение всего мира в священное царство Бога-Творца.

Уничтожающий врагов правитель Египта действовал не своей, но божественной силой — со времени правления царя I династии Дена цари изображались с испепеляющим всякую богопротивную силу божественным уреем на челе<sup>4</sup>. В Книге низвержения Апопа (Р. *Bremner-Rhind*) враги Египта, «восставшие», отождествляются со змеем Апопом, препятствующим движению лады Ра во время Его ночного странствования, а фараон — с Ра,

<sup>1</sup> См.: Лурье И.М. Очерки древнеегипетского права. — Ленинград, 1960. — С. 13—17.

<sup>2</sup> Это выражение, употребляемое уже в Повести о Синухете (*wʿf.n.k šnnt itn*) (*The Story of Sinuhe*, 213), стало идиомой в Новом царстве.

<sup>3</sup> См.: Демидчик А.Е. Безымянная пирамида... С. 132—134.

<sup>4</sup> *Wilkinson T.A.H.* Op. cit. P. 162.



Завоевательная деятельность египетских правителей началась еще в раннединастическую эпоху. Уже при I династии египтяне совершали походы за пределы Египта: в Нубию, на Синайский полуостров<sup>1</sup>, который был присоединен к Египту в эпоху Древнего царства царем IV династии Снофру. Этот правитель — «покоритель чужеземных стран» (Urk. I.8.2), совершил также ряд успешных походов в Нубию, вел победоносные войны с ливийскими племенами. При V династии влияние Египта на юге распространилось до второго порога Нила, продолжались успешные войны и с ливийцами. «Ниспровергателями бедуинов (*Mntw*)», «покорителями всех чужеземных стран», «владыками чужеземных стран» именовались правители V—VI династий<sup>2</sup>.

Примечателен заупокойный контекст сцен побед над врагами, изображавшихся в заупокойных храмах царей<sup>3</sup> и передающих идею утверждения царем *Маат* на месте *Исефет*. Имена царей VI династии Меренра и Пепи II выписывались в обрамлении «опор небосвода»<sup>4</sup>, и тем самым передавалась идея царского владычества над всем поднебесным миром<sup>5</sup>. Ряд успешных военных кампаний в Нубии провел правитель XII династии Сенусерт III, объявивший южной границей страны нубийскую Семне и установивший там стелу, в которой восхвалялись воинские доблести царя и содержалось предостережение потомкам не потерять достигнутого рубежа<sup>6</sup>.

Военный аспект деятельности царя как восстановителя *Маат* стал идеологической рамкой военной экспансии правителей Но-

---

<sup>1</sup> *Nebty*-имя царя Дена, совершавшего многочисленные военные экспедиции против азиатов и кочевников Синая, выписывалось двумя знаками чужеземных стран.

<sup>2</sup> См. например: (Urk. I.32.17; 54.3—5; 56.15—16; 69.10; 91.12).

<sup>3</sup> Например, изображение сцен поражения врагов — ливийцев и азиатов, и принятия от них даров в заупокойном храме Сахура в Абусире или рельефное изображение царя в виде сфинкса, попирающего врагов. См.: *Cwiek A. Relief Decoration...* P. 114—115, 121.

<sup>4</sup> Urk. I.105.12; 109.10; 128.13; 130.5.

<sup>5</sup> Демидчик А.Е. Безымянная пирамида... С. 137.

<sup>6</sup> AEL I. — P. 118—120.



вого царства, выступив на первый план после того, как фиванскому правителю Яхмосу удалось изгнать из Египта варваров-завоевателей, осмелившихся править страной, «в неведении Ра» (*ḥkꜣ.sn t ḥm Rꜣ*)<sup>1</sup> (Urk. IV, 390. 9). С начала правления XVIII династии формула «властитель всего, что окружает солнечный диск» входит в постоянное употребление<sup>2</sup>. Целью распространения божественного владычества на весь мир, максимального приближения политической реальности к «идеалу», каковым являлось повсеместное торжество Маат, оправдывалась активно осуществлявшаяся в период Нового царства политическая экспансия Египта, распространившего свое влияние от Ливии до Вавилонии и Ассирии и от Эфиопии до Кипра и островов Средиземного моря.

В составленных в честь Амона-Ра гимнах Бог восхвалялся как «Творец всех земель» (*iri tꜣ nb*), «Творец/Владыка чужих стран» (*iri/nb ḥꜣswt*), «Творец ливийцев» (*iri ṯḥnw*), «Творец Пунта» (*iri/ḥkꜣ Pwnt*), «Творец жителей островов» (*iri ḥꜣw-nbw*), «Владыка Девяти Луков» (*ḥkꜣ pḏtyw / ḥkꜣ n pḏt psḏt*), то есть всех иноземных стран<sup>3</sup>, причем, как отмечал русский востоковед И. Франк-Каменецкий, Амон именовался Владыкой именно тех стран, на которые простиралось господство Египта<sup>4</sup>. Все эти эпитеты, по мнению И. Франк-Каменецкого, «наглядно показывают, как со-

<sup>1</sup> Из надписи на фасаде храма Хатшепсут в Спеос Артемидос (Истабль-Антар).

<sup>2</sup> Дейнека Т.А. Обоснование внешней политики Египта в царских надписях XVIII династии: Автореф. дис... канд. ист. наук. — СПб., 1992. — С. 13.

<sup>3</sup> Текст нижнего регистра IV раздела «Книги Врат», сопутствующий изображению Хора перед четырьмя группами человеческих фигур, обозначающими египтян, азиатов, нубийцев и ливийцев, гласит: «Сказанное Хором этой пастве Ра, пребывающей в Дуате, Египте и Красной стране: счастливы вы, паства Ра, созданные Великим, пребывающим в Небесах. Воздух носам вашим, ослаблены пути ваши. Вы — слезы Славного Ока Моего, ибо имя ваше — египтяне» (*Piankoff* А. Op. cit. P. 169).

<sup>4</sup> Франк-Каменецкий И.Г. Религия Амона и Ветхий Завет // Сборник трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. — Иркутск, 1921. — Отд. 1. — Вып. 1. — С. 8.

вершился в египетской религии переход от национального бога к мировому. По мере расширения внешних владений Египта, национальный бог объявляется владыкой чужих стран, покоренных Египту при его помощи»<sup>1</sup>.

Однако идею всемирного владычества Амона-Ра, Пастыря доброго, чьей паствой являются все люди, а не только египтяне, хотя и артикулированную именно в эпоху Нового царства, едва ли можно считать инновацией этого времени. Напротив, это представление, несомненно, восходит к той же древности, когда возникла сама идея Бога-Творца, отчетливо выраженная в Текстах пирамид. У всех народов один Творец, а стало быть, и один Царь, исторгнутость же из Его царства обусловлена «бунтом», «мятежом» со стороны Его подданных, подавление которого входило в священнические обязанности монарха Египта, «солнца Девяти Луков»<sup>2</sup>, дарующего всем народам «дыхание жизни»<sup>3</sup>, обращая их от богопротивления к богопочитанию, от пути смерти к жизни.

Только силой Амона-Ра, согласно текстам Нового царства, совершались все воинские победы — об этом свидетельствуют и дошедшие до нас молитвы фараонов, и прославляющие их военные успехи гимны. Классическим памятником, где эта идея выражена со всей определенностью, является ода, вложенная в уста Амона-Ра, иллюстрирующая отношения между египетским монархом (Тутмосом III) и Божеством: «Я дал тебе силу и победу над всеми странами; я распространил твою славу повсюду, страх перед тобой до четырех столпов неба ... Я связал для тебя нубийцев десятками тысяч, азиатов сотнями тысяч и поверг твоих врагов под твои сандалии ... Земля в длину и ширину, на запад и восток, подвластна тебе ... »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> VAR III. 498.

<sup>3</sup> См.: Виноградов А.К. Древнеегипетский фразеологизм «Девять луков» // Мероэ. — М., 1985. — Вып. 3. — С. 78—79.

<sup>4</sup> Пер. Б.А. Тураева. Цит. по: Франк-Каменецкий И.Г. Памятники Египетской религии в Фиванский период. Ч. I. — М., 1917. — (Культурно-исторические памятники Древ. Востока. Вып. 5). — С. 51.

На теологический смысл завоевательной деятельности царя проливает свет использование одного и того же слова *psdt* для обозначения и божественной Девятирицы, через которую Ра-Атум, Бог-Вседержитель, являет *все* Свои силы<sup>1</sup> в земной мир, и *всей совокупности* иноземных народов — враждебных божественному Царю «сил»<sup>2</sup>, покоряемых царем земным и, тем самым, *возвращаемых* их Владыке. Ритуально этому *возвращению*, вверению мира во власть Бога-Творца, соответствовало «умиротворение» (*shtp*) царем Бога посредством подношения Маат в ежедневном храмовом культе — действия, равнозначного возвращению Богу Его Ока (Ока Хора или, что то же, Ока Ра)<sup>3</sup> и содержащего аллюзию на момент *sp tpy*, когда Ра-Атум был «оживотворен» Тefнут-Маат и Шу<sup>4</sup> (наоборот, отторжение каких-либо сил от Творца вследствие их следования *isft* означает «обессиливание», «ослепление» Бога, лишение Его возможности *действовать* в мире<sup>5</sup>).

## 1.8. БОЖЕСТВЕННОСТЬ И ЦАРСТВЕННОСТЬ В ТЕКСТАХ ПИРАМИД

«О вы, любящие жизнь и ненавидящие смерть!» — надпись, постоянно встречающаяся на погребальных стелах. «Проходит [жизнь] на земле, — говорит царь Ахтой своему сыну, царевичу Мерикара, — не долга она. Счастье — это память на ней (на зем-

<sup>1</sup> Девять — форма выражения «множественного числа превосходной степени» (Виноградов А.К. Указ. соч. С. 88).

<sup>2</sup> Лук — древнейшее оружие человечества, неизменный атрибут воина, позволяющий ему распространять свою мощь на дальние расстояния, в различных направлениях. Даже в эпохи, когда и египтяне, и их противники использовали более совершенное оружие, лук и стрелы оставались символом мощи.

<sup>3</sup> О тождестве Маат, Ока Хора и Ока Ра см.: Walker E.J. Op. cit. P. 147, 168—174.

<sup>4</sup> См.: Ibid. P. 121.

<sup>5</sup> Ср. уже упоминавшийся выше образ «состарившегося», а, следовательно, обессиленного Бога Ра из «Книги Небесной Короны», появляющийся в связи с рассказом о злых замыслах людей против Него.

ле) . . . Не надейся на долгие годы, смотрят они<sup>1</sup> на время жизни, как на один час. Остаются [дела] после смерти [человека], складывают их в кучу рядом с ним. Пребывание там вечно. Глуп тот, кто пренебрегает этим. Но тот, кто достиг этого не делая греха, будет он подобен богу, свободно шагая, подобно владыкам вечности» (*Merikare*, 41; 54—57). «Свободное шествование», присущее богам, являлось для египтян антитезой состоянию, обозначаемому в египетских текстах как *bzgi* — «быть ослабленным, безжизненным», *ntu* — «быть вялым, расслабленным, бездвижным, неспособным к действию»<sup>2</sup>, *wrd* — «быть утомленным», а также образом связанности<sup>3</sup>.

Если попытаться выразить одним словом цель тайнодействий заупокойного культа, этим словом будет обращение к умершему: «Восстань!»<sup>4</sup>. Неизбывную веру в то, что, подобно солнцу, про-

---

<sup>1</sup> Судьи в загробном мире.

<sup>2</sup> Символизация жизни, неподвластной смерти, движением фиксируется уже в эпоху палеолита: в верхнепалеолитическом погребении Ложери-Бас (Дордонь) на частях тела умершего, связанных с жизнью и движением (на лбу, одном из плечевых суставов, коленях, ступнях), располагались раковины каури, формой напоминающие женские креативные органы (символ возрождения) (*James E.O. Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology*. — New York, 1957. — P. 29; Кабо В.Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. — М., 2007. — С. 152).

<sup>3</sup> Обнаженными, со связанными руками изображались в «книгах иного мира» те, кому надлежит умереть «смертью вторичной»: те, кто говорили злое о Ра на земле; те, кто с недобрыми намерениями призывали Самопорожденного; те, чьи свидетельства были признаны лживыми; те, кто богохульствовали в отношении Ра (BG, I раздел, нижний регистр) (*Piankoff A. Op. cit.* P. 147). Связаны и подлежат обезглавливанию враги Осириса, которые не будут более существовать (BG, VIII раздел, нижний регистр) (*Ibid.* P. 195, fig. 56). Связанным изображался и главный враг, пытающийся воспрепятствовать новому рождению Ра (т.е. воскресению умершего) — змей Апоп, именуемый «Беспомощным» (*Ibid.* P. 204, fig. 62), и его порождения (BG, X раздел, верхний регистр) (*Ibid.* P. 206, fig. 63).

<sup>4</sup> Идея восстания умершего выражается в заупокойных текстах следующими словами: *ḥꜥ* — «восставать», *wꜥs (tsi)* — «подниматься», *rs (nhsj)* — «прождать».

ходящему через мрак ночи и побеждающему его, появляющемуся каждое утро на восточном небосклоне, умерший может восстать, смерть может стать для него не концом<sup>1</sup>, но долгожданным рождением свыше, переходом в чаемое *ꜥḥ*-состояние<sup>2</sup>, египтяне пронесли сквозь тысячелетия. Содержание этой веры раскрывается в текстах, относящихся к жертвенному ритуалу, записанному практически во всех царских пирамидах (имеющих тексты) на северной стороне погребальной камеры.

Во время жертвенного ритуала совершалось «отверзание уст и очей» умершего Осириса-имярек, предложение ему Ока Хора, а также подношение священных сосудов с елеем, которым, как истечением Ока Хора, наполнялось тело умершего: «Осирис наполнился Оком Того, Кого Он породил. О Пепи, я также пришел к тебе, я наполнил тебя елеем, которое вышло из Ока Хора, я наполнил тебя им. Восстанавливает оно кости твои, воссоединяет члены твои, собирает плоть твою...» (Руг. 1800a—1801c). Наполнение умершего Оком Хора означало приобщение его Тому, Кто бессмертен — Вышнему Богу, ибо «Око Хора — это и есть сам Хор»<sup>3</sup>: «Хор завладел Оком своим, дал он его Пепи этому. Аромат его — аромат Бога, аромат Ока Хора исходит от плоти Пепи этого... Восседает Пепи этот на престоле вашем великом, о боги. Пепи близ Атума, между Двумя Жезлами» (Руг. 1240c—1241c).

Бездвижность как состояние мертвости противопоставляется в заупокойных текстах способности умершего восстать благодаря обретению, посредством принятия Ока Хора, *bꜣ* и *šḥm*<sup>4</sup> и пре-

<sup>1</sup> Ср.: «Ты не умер смертью» (СТ I, 300d).

<sup>2</sup> Эпитет *ꜥḥ* предшествует личному имени умершего уже на раннединастических цилиндрических печатях (Demaree R.J. Op. cit. P. 199—200).

<sup>3</sup> Павлова О.И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // Древний Египет: язык — культура — сознание. — М., 1999. — С. 194.

<sup>4</sup> Категории *bꜣ* и *šḥm* содержат коннотации силы и мощи. При этом *bꜣ* — более личностная категория, т.е. это божественная сила, животворящая умершего, становящегося ее воплощением и проводником. *šḥm* — божественное качество, обозначающее в заупокойных и культовых текстах властную силу носителя этого качества, символически выражаемую одноименным скипе-

ображению в бога мощного, совершающего исход из смерти в жизнь:

«[Ты — Око, что] на челе Хора, помещено на чело Унаса этого, дабы сладостно было ему под тобой. Даруешь ты ему мощь (*shṃ*) в теле его, соделываешь ты так, дабы страх перед ним был в очах всех *zhw*, взирающих на него, и во всяком, слышащем имя его» (Руг. 52b—53b).

«Хор даровал тебе Око свое незыблемое (*rwd*); [он] поместил его в руку твою, дабы обрел ты мощь (*imim*)<sup>1</sup> и дабы все враги трепетали пред тобой. Хор исполнил тебя Оком своим, ибо имя его „Полнота (*wzht*) бога“ (Руг. 614b-d).

«Войди в место, где пребывает отец твой Геб! Дарует он тебе то, что на челе Хора, дабы обрел ты силу (*b3*) и мощь (*shṃ*) посредством этого, дабы стал ты тем, кто во главе западных (*hnty imntuw*)<sup>2</sup>, посредством этого» (Руг. 139 c-d).

«Восстань, Осирис, пусть расслабленный бог восстанет. Бог восстает (*h ntr*), бог имеет мощь (*shṃ*) в теле своем. Восстань, Пепи, пусть расслабленный бог (*b3gi ntr*) восстанет. Бог восстает, бог силен в теле своем (*shṃ im dt.f*)<sup>3</sup>» (Руг. 2092a-2093b).

Заупокойный ритуал, записанный в Текстах пирамид, обращается к той же мифологической модели, что и царские ритуалы, связанные с соединением Двух Стран (*sm3 tzwy*) — к событию примирения Хора и Сета. Разделение Двух Земель вследствие разлада коррелирует с состоянием мертвости, распада, которое должно быть упразднено: «Хор собрал твои члены для тебя. Восстановил он тебя, нет нестроения в тебе (*n hnn.t im.k*)» (Руг 635a-b). При

---

тром и другими царскими атрибутами. В Новом царстве *shṃ* начинает означать «образ Бога». См.: Hornung E. Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many. — Ithaca, New York, 1996. — P. 63.

<sup>1</sup> Синоним *shṃ*.

<sup>2</sup> «Тот, кто во главе западных» — Анубис или Осирис.

<sup>3</sup> Перешедший из смерти в жизнь Осирис именуется *shṃ ntr wr* («великая божественная сила») или даже *p3 shṃ ntr ... shṃ ʿ3 n shṃ.w* («божественная сила, величайшая из сил») (Iversen E. Op. cit. P. 86).

этом *zh*-состояние, обретаемое воскресшим, предполагает упразднение конфликта Двух Владык: «Выходит ныне Унас этот в истинном образе (*m irw mꜣ*) живущего *zh*, дабы прекратить борьбу (*ḥꜣ*) и положить конец распре (*hnnw*)» (Руг. 318с—319а).

Тема синергийности Хора и Сета в воскресшем, входящем в Инобытие, проходит красной нитью через весь корпус заупокойных текстов египтян. Сет участвует в воскресении умершего Осириса-имярек наравне с Хором, Осирис призывается восстать ради Хора и ради Сета<sup>1</sup>. В жертвенном ритуале умершему предлагается передняя нога быка (*ḥpš*) в качестве Ока Хора, которое на челе Сета (Руг. 84а); умерший очищен слюной, исшедшей из уст Хора и плюновением, исшедшим из уст Сета (Руг. 849с—850а, ср. Руг. 26с-е). Хор и Сет вместе воздвигают умершего (Руг. 1148а), помогают ему в восхождении на Небо и вводят его в Дуат, где он зрит лик Бога (Руг. 390а—391с); Хор повелевает умершему восстать, Сет — воссесть на престоле Божиим (Руг. 473б-с). Хор изгоняет зло, причиненное умершему в 4-й день, Сет уничтожает то, что он соделал ему в 8-й день (Руг. 746б-с). В заупокойных текстах разных периодов присутствует образ восхождения умершего по «Лестнице Сета» и «Лестнице Хора» (Руг. 971а—979с, СТ VI, 402j-1), о Хоре и Сете говорится как о правой и левой сторонах воскресшего (Руг. 601d-f), Хор и Сет вместе уничтожают змея, пытающегося воспрепятствовать воскресению (Руг. 677с—678с). Умерший нуждается в Оке Хора и гениталиях Сета (Руг. 946 б-с; СТ V, 73 k; 120 а-б) и, вместе с тем, сам оказывается целителем увечий, которым подверглись оба бога в ходе конфликта (Руг. 142а—143б). Кроме того, «место», куда восходит воскресший (поля Иалу), часто описывается как холмы Хора и холмы Сета<sup>2</sup>, а сам воскресший предстает соединителем Двух Земель: «Да склонятся пред тобой Две Земли, как склонились они перед Хором. Да убоятся тебя Две Земли, как убоились они Сета» (Руг. 57а-б).

<sup>1</sup> РТ 437, 532, 610, 729 (см.: Stewart D. Op. cit. P. 51).

<sup>2</sup> См., например: (Руг. 135с, 218d-e, 222b, 480а-с, 487а-с, 598b, 770b, 943а-с, 961а-б, 994а-б, 1475с-d, 1735с, 1903б-с, 1928а-б, 2099а; СТ VII, 33 е-f, VII, 38 а-d).



Даже сам акт наделения умершего Оком Хора имплицитно предполагает участие в нем Сета. На заупокойных стелах в качестве жертвенного дара, предлагаемого умершему, всегда присутствует нога быка (*hps*) — символический образ Ока Хора<sup>1</sup>, являющийся при этом передней ногой (то есть рукой) быка-Сета (Руг. 42с). Форму бычьей ноги имело, как мы уже говорили выше, и лезвие *mštyw*, которым Хор отверз уста Осириса<sup>2</sup> (рис. 34). Та-



Рис. 34.

Сцена «отверзания уст» на восточном конце северной стены погребальной камеры Тутанхамона (XVIII династия)

<sup>1</sup> Сценами заклания быка и отрезанием у него передней ноги изобилуют частные гробницы Древнего царства. В более поздние времена эти сцены интерпретировались как извлечение Ока Хора из Сета, его проглотившего (Павлова О.И. Жертвенный ритуал... С. 209).

<sup>2</sup> Velde H. Te. Seth, God of Confusion. P. 86—89.

ким образом, Око Хора и «орудие» размыкания уст умершего (рука Сета) представляют собой единое целое, различаемое лишь ритуально<sup>1</sup>. Хор и Сет вместе претворяют мир мертвых в «место Ока»: «мощный передней ногой» Сет<sup>2</sup> отверзает уста мертвого Осириса, «взламывая», тем самым, мир мертвых, Хор наполняет его Оком.

Материалом, из которого изготавливалось *mšhtyw*, служило *biz* — железо метеоритного происхождения, исшедшее из Сета<sup>3</sup>: «Хор отверз уста Унаса этого, Хор расщепил уста его тем, чем он расщепил уста своего отца, чем он расщепил уста Осириса, железом, исшедшим из Сета, железным лезвием, отверзающим уста богов» (Руг. 13а—14а)<sup>4</sup>. Из *biz*, исшедшего из Сета, сделаны и *ntrwy*-лезвия — еще одно средство для отверзания уст<sup>5</sup>, «пальцы» Сета. Выбор метеоритного железа неслучаен в этой связи. Уста мертвого Осириса размыкаются той разрушительной инобытийной силой (силой Сета), что «заставила» звезду, в нарушение законов естества, покинуть небесный мир, «умереть».

<sup>1</sup> Ср.: «Изречь 4 раза: Осирис Пепи, я отверзаю ради тебя твои уста посредством *hph*, Ока Хора — одна передняя нога быка (*hpš*)» (Руг. 12с). Как отмечают комментаторы, в данном речении существенна игра слов *hph* (искусственно созданное слово) — *hpš*, подчеркивающая тождество инструмента, которым отверзаются уста умершего, и влагаемого в его уста Ока Хора (Mercer S.A.B. *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*: 4Vols. — New York, London, Toronto, 1952. — Vol. II: Commentary. — P. 12; Faulkner R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. — Oxford, 1969. — P. 3).

<sup>2</sup> Velde H. *Te. Seth, God of Confusion*. P. 89.

<sup>3</sup> Roth A.M. *Fingers, Stars...* P. 69. Метеоритное железо встречается уже в погребениях додинастического периода. Возможно, оно воспринималось как происходящее из иного мира благодаря своим магнетическим свойствам.

<sup>4</sup> В другом варианте уста умершего открывают сыновья Хора или Исида и Нефтида пальцами, «сделанными» из *biz* (*ibid.* P. 65—66).

<sup>5</sup> Roth A.M. *The psš-kf and the «Opening of the Mouth» Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth* // JEA. — Vol. 78. — 1992. — P. 113—147. Отголоски древней символики метеоритного железа дошли до Плутарха, согласно которому, магнит называют костями Хора, а железо — костями Тифона-Сета (*Об Исиде и Осирисе*, 62).

В тот момент, когда Хор разомкнул уста Осириса «рукой» Сета и вложил в них Свое Око, мир мертвых был претворен в Дуат. Лезвие из метеоритного железа, которым отверзались уста умершего, первоначально называлось *dw3-wr* и сопровождалось детерминативом звезда, что указывает на смысловую соотнесенность этого инструмента с Дуатом<sup>1</sup>. И это претворение — смерти в жизнь, мира мертвых в Дуат, отнюдь не «естественно» и не гармонично; напротив, жизнь неистово, с ревом, подобным реву Сета, вырывается из смерти: «Геб веселится, Нут ликует, видя меня восходящим на небо. Небеса радостно восклицают, земля сотрясается, ревет ураган, и я реву, подобно Сету» (Рур. 1149а—1150с).

Почти во всех царских гробницах жертвенный ритуал составляет единое целое с ритуалом наделения умершего инсигниями власти<sup>2</sup>. В пирамиде Унаса, где ритуал наделения инсигниями власти письменно не зафиксирован, обретение воскресшим Унасом царственности<sup>3</sup> также непосредственно связано с жертвенным ритуалом<sup>4</sup>. Принявший Око Хора и обретший полноту божественности Унас становится Атумом, и, в силу этого, царем:

«О Унас! Ты не ушел мертвым — ты ушел живым. Воссядь на престоле Осириса. Скипетр твой в деснице твоей — да повелеваешь ты живыми! Лотособуточный скипетр, твой в деснице твоей — да повелеваешь ты теми, сидения которых сокрыты<sup>5</sup>. Руки твои — Атум. Плечи твои — Атум. Чрево твое — Атум. Спина твоя — Атум. Задние части твои — Атум. Ноги твои — Атум. Лик твой — Анубис» (Рур. 134а—135b)<sup>6</sup>.

Внутренняя логика всего корпуса египетской заупокойной литературы свидетельствует о том, что царский статус воскресшего

<sup>1</sup> Roth A.M. *Fingers, Stars...* P. 70.

<sup>2</sup> Речения, относящиеся к этим ритуалам, содержатся главным образом на северной стене камеры саркофага.

<sup>3</sup> Рур. 134а—135с, южная стена камеры саркофага.

<sup>4</sup> Павлова О.И. Жертвенный ритуал... С. 207.

<sup>5</sup> Речь идет о воскресших *šḥw*.

<sup>6</sup> Пер. А.Б.Зубова и О.И.Зубовой

обусловлен не владением им при жизни, но только богопричастностью. Наделение умершего Оком Хора типологически подобно царской коронации. И в Текстах пирамид, и в Текстах саркофагов царские венцы, увенчивающие чело *победителя смерти*, часто именуются Оком Хора, и, как и другие инсигнии власти в заупокойном культе, короны символизировали торжество жизни над смертью, света над тьмой и являлись зримым свидетельством общенности воскресшего необычайной силе — той самой, что некогда вывела мир из небытия, а ныне побеждает смерть:

«О Пепи, восстань, надень Око Хора, прими его на себя, дабы могло оно приблизиться к тебе, приблизиться к твоей плоти, чтобы мог ты выходить в нем, чтобы боги могли видеть тебя, облаченного в него, дабы принял ты Великую<sup>1</sup> среди Великой Эннеады Гелиополя. О Пепи, живи! Око Хора принесено тебе, и оно не будет удалено от тебя вовеки» (Руг. 844a-846b).

«О Пепи, снаряди себя Оком Хора, Красной короной (*dšrt*), великой силой (*bzw*), многообразной в явлениях, дабы защитила она тебя, как защитила Хора. Дарует она тебе мощь (*bzw*) среди Двух Эннеад, посредством двух *wtt*-уреев, что на твоём челе. Они воздвигнут (*ts*) тебя, Пепи, они поведут тебя к матери твоей, Нут» (Руг. 901a—902d).

«Осирис Пепи, Хор поместил свое Око на твоё чело, ибо имя его (Ока — О. А.) “*Wrt-ḥkzw*” (Великая Чудотворением); Осирис Пепи, ты воссиял (*ḥꜥi*) как царь Верхнего и Нижнего Египта (*n-sw-bity*)» (Руг. 1795a-b).

Переход умершего от небытия к бытию передается тем же глаголом *ḥꜥi*, что и *появление* Ра на восточном Горизонте (Руг. 1423c) и *воцарение* земного государя: «Пепи взошел к portalу (*rwt*), воссиявая (*ḥꜥ.ti m nsw*), как царь, будучи высок, как Упуат» (Руг. 1638a-b). В 63-м речении Текстов пирамид, записанном в пирамиде Пепи II, царские атрибуты власти, *mḥn* и *isr*, предлагаемые умершему в ходе жертвенного ритуала, представлены как символы

<sup>1</sup> Т.е. корону *Wrrt*.

Ока Хора или даже самого Хора: «Осирис Пе́пи, вверх (*msi*<sup>1</sup>) себя сыну твоему, Хору. Помести его в тело свое. Палица *mhn*, палица *isr*» (Руг. 44а-с).

В (Руг. 2004) восстание (*ts*) из мертвых сопровождается обретением других регалий Хора — жезла *hd* и скипетра *zms*. В речениях 273—274, начертанных на восточном фронте притвора пирамиды Унаса, царские регалии символизируют обладание воскресшим колоссальной силой, от явления которой колеблются основания Небес и Земли:

«Небо подернулось облаками, звезды потускнели, луки (*pdwt*) пришли в движение, содрогаются кости богов земли (*zkrw*)<sup>2</sup>, замерло всякое движение, когда узрели они Унаса, появляющегося (*h'i*) мощным (*bz*), как бог, который живет отцами, питается матерями!.. Слава (*špsw*) Унаса в Небе, сила его (*wsr*) в *zht*-горизонте, подобно отцу его Атуму, породившему его. Он породил его сильнейшим (*wsr*) Себя Самого... Унас [стал] великой силой (*šhm wr*), сильнейшим (*šhm im šhm. w*). Унас есть *šm*-сокол, превосходящий *šmw*-соколов, Хор Великий... Унас есть Бог старейший... Унас вновь появляется (*h'i*) в Небесах. Он коронуется Белой короной как Владыка Горизонта... Он съел Красную, он проглотил Зеленую<sup>3</sup>» (Руг. 393а-410а).

Тексты, помещенные в вестибюле пирамиды Унаса, посвященные восхождению умершего царя на Небо, связывают обретение им инсигний власти с тем, что египтяне называли *stsw szhw*<sup>4</sup>. Воскресший объявляется здесь сыном Сехмет (Руг. 262b), лотосом, появляющимся (*h'i*) на носу Ра — «Великого Сильного»

<sup>1</sup> Восстановлено К. Зете.

<sup>2</sup> Возможно, *pdwt* и *zkrw* означают в данном случае Небо (ср.: Руг. 1004b, 1143а) и Землю. См.: Mercer S.A.B. The Pyramid Texts... Vol. II. P. 183.

<sup>3</sup> «Поедание» — символический образ соединения, вбирания в себя силы «съеденного». Очевидно, речь здесь идет о «потреблении» Унасом всей совокупности божественных сил и превращении его, в результате этого — в «сильнейшего».

<sup>4</sup> «Соделывание (умершего) восставшим и преображенным в *zh*».

(*sh̄m wr*) (Pyr. 265a), освобождающегося от уз (Pyr. 285c), то есть выходящего из мрака ночи. Унас, сопутствуя Ра, движется к царскому престолу, одолевая все силы тьмы, препятствующие движению лады. Явление в Унасе божественной силы, превосходящей всех врагов, а не его прижизненный царский статус, влечет за собой его воцарение в Инобытии (Pyr. 269 — 271).

Источником всепобеждающей силы воскресшего является Око Хора, поглающее врагов Ра (Pyr. 290a). Этой силой он одерживает победу над теми, кто «действовал против него, ... кто положил конец сроку его жизни» (Pyr. 291a-c). Победив силой (*nht*) Ока Хора (Pyr. 301c), Унас становится Единственным (*w<sup>c</sup>*), Быком Небес (*kz n pt*) (Pyr. 293b), наследником Геба, Атума, обретает престол Хора Древнейшего (*nst hr smsw*) (Pyr. 301a-b). Победа над смертью увенчивается воцарением:

«Ликование в небесах: “Мы видим нечто небывалое!”, — восклидают боги первоначальных времен. О Эннеада, Хор в лучах солнца — владыки образов служат ему, две Эннеады обращаются к нему, когда восседает он на престоле Господа Вседержителя (*nb tm*). Унас достигает небес, он разверзает небесную твердь. Унас направляется по путям Хепри. Унас уходит на Запад, и обитатели Дуата служат ему. Унас вновь воссиявает (*psd*) на Востоке, (и) Разнимающий борющихся<sup>1</sup> приходит к нему, склонившись. Служите Унасу, о боги, он древнее Великого, ему принадлежит<sup>2</sup> власть (*sh̄m*) на престоле Его (*m st.f*). Унас принимает *hw*<sup>3</sup>, вечность (*nhh*) принесена ему, *siz*<sup>4</sup> помещен у его ног. Славыте Унаса, он овладел (*it.n.f*) Горизонтом!» (Pyr. 304a—307c).

Тайна превращения человека в бога, а стало быть, и в царя столь велика, что не может быть исчерпана каким-то одним образом. Наделение умершего Оком Хора и превращение его в *zh* коррелирует

<sup>1</sup> Бог Тот.

<sup>2</sup> О переводе *in sw* как варианте *n-sw* («ему принадлежит») см.: Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. P. 67.

<sup>3</sup> Речение со властью.

<sup>4</sup> Божественный замысел, премудрость.

с его рождением из утробы Неба (Нут). Будучи «Великой Силой (или: Великим Скипетром)» (*shṯ wr*) (Рур. 1319a) (рис. 35), он возносится в Небо, входит, как семя Земли (Геба), в утробу Нут: «Двери Неба (*ʿzwy pt*) отверсты для тебя, двери небосвода (*ʿzwy kbḥw*) распахнуты для тебя, двери могилы (*ʿzwy ḥzt*) открыты для тебя, сняты для тебя засовы дверей Нут» (Рур. 1361a-b). Ниша задней стены колонного двора припирамидного храма стала позднее называться вратами Нут и украшаться сценами, изображающими богиню, кормящую грудью возрожденного умершего.

В заупокойных текстах Нут, именуемая «дающей рождение богу» (*mswt ntr*) (Рур. 258d), предстает таинственным пространством<sup>1</sup>, где совершается *sẓḥw* — великая тайна преображения



Рис. 35.

Изображение умершего с посохом *shṯ* (сехем) на стеле из некрополя Тиниса (I Переходный период)

<sup>1</sup> В царских пирамидах ему соответствует камера саркофага, являющая собой чрево Нут, или сам саркофаг.



земного в божественное: «Утроба Неба вздута от силы божественного семени (*mtwt ntr*), которое в ней. Вот, Тети — божественное семя, которое в ней» (Руг. 532a-b; ср. 1416b—1417b)<sup>1</sup>.

Нут играет центральную роль в процессе восстановления целостности умершего. Она дает умершему полносоставную плоть, голову, восстанавливает его кости, воссоединяет члены, влагает в тело его сердце<sup>2</sup> — воскресший становится Атумом. Некоторые тексты из пирамиды Унаса представляют воскресшего не только плодом утробы Нут, но и плодом утробы Атума, заключенным в объятия (жест передачи *k3*) и тело Ра-Атума<sup>3</sup>.

Поскольку Нут обладает *3h*-состоянием, *shn* (мощью) (Руг. 779a-b) и царскими венцами Хора и Сета («Великими Чудотворением») (Руг. 823a-c), то и всякий заключенный в ее объятия, вошедший в ее утробу, рождается как *3h* (Руг. 781b) и обретает *shn*, наследуя владения Нут и получая от нее титул Владыки Двух Стран: «Я — Небо, “Житница”. [Провозгласила я] имя Осириса Пепи: “Хор, возлюбленный Двух Стран”, “*n-sw-bity*”, “*nbtu*, возлюбленный Эннеадой”, “золотой Хор”, “наследник Геба, его возлюбленный Пепи”, “возлюбленный всех богов, Пепи”» (Руг. 786a—787a).

## 1.9. ПРОБЛЕМА «ДЕМОТИЗАЦИИ» ЦАРСКОГО КУЛЬТА

Анализ содержания высеченных в царских гробницах заупокойных текстов позволяет задаться вопросом, имеют ли выраженные в них представления жесткую привязку к царю. Хорошо известен тот факт, что с эпохи Среднего царства в заупокойных текстах, предназначенных для частных лиц, восстановление

<sup>1</sup> «Семя бога (*ntr*)» и «семя *3h*» — взаимозаменяемые именованья умершего (ср.: Руг. 990a). Принятие в утробу Нут в более поздних текстах Пепи I и Меренра заменено на «проглатывание» (*ʿm*) (*Billing N. Nut, the Goddess of Life.* — Uppsala, 2002. — P. 124).

<sup>2</sup> См.: Руг. 834a—835c.

<sup>3</sup> Руг. 140c; 160a-c; 212a—213b. См.: *Billing N. Op. cit.* P. 51.

умершего к жизни описывалось в терминах обретения царственности. Этот феномен долгое время объяснялся процессом «демократизации» (или, точнее сказать, «демотизации») царского заупокойного культа<sup>1</sup>, характеризующимся более или менее широким использованием текстов, исходно предназначавшихся для царей, для обеспечения посмертного бытия частных лиц (большей частью принадлежавших знати), «узурпировавших» царскую привилегию. Исходной посылкой идеи демотизации является убеждение, что царь в эпоху Древнего царства претендовал на особую, принципиально отличную от всех прочих людей (независимо от того, простолюдины они или представители высших слоев элиты) участь, заключавшуюся в восхождении на небеса, то есть в божественный мир — к «богу великому, владыке небес». На фоне ослабления царской власти с конца Древнего царства и в течение Первого переходного периода, когда статус властителя постепенно снижался не только до номархов, но и до «представителей иных, менее родовитых слоев населения»<sup>2</sup>, «царские» заупокойные тексты стали воспроизводиться на саркофагах, гробничных стенах, стелах частных лиц, «присваивавших» царскую символику: уреи, килты с прикрепленным бычьим хвостом, двойные короны и т. п. Иными словами, заупокойный ритуал для лиц нецарского статуса должен был складываться «из

---

<sup>1</sup> См.: *Smith M.* Democratization of the Afterlife // *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009 (URL : <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1147>). — P. 2. Термин «демократизация» был введен Дж. Брестедом (*Breasted J.H.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminar. — New York, 1912. — P. 256—257; 272; *Breasted J.H.* The Dawn of Conscience. — New York, 1933. — P. 223—249). Идея «демократизации» получила разработку в одной из статей А. Морэ, а наиболее известным ее «апологетом» стал профессор египтологии Гёттингенского университета Г. Кеес (см.: *Willems H.* Les textes des sarcophages et la démocratie: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire Égyptien. — Paris, 2008. — P. 135—140).

<sup>2</sup> *Кеес Г.* Заупокойные верования древних египтян: Пер. с нем. — СПб., 2005. — С. 261.

заимствований ритуальных изречений царского и божественного культов»<sup>1</sup>.

Между тем, ничто в Текстах пирамид не говорит однозначно в пользу того, что обладание царским статусом по смерти являлось привилегией владевшего им при жизни. Царственность является в этом источнике эпифаническим символом божественности и антитезой мертвости, безжизненности, «лишенности бога». Контекст, в котором происходит наделение воскресшего атрибутами власти, это преобразование его в бога, так что сами эти атрибуты служат свидетельством божественности воскресшего. Только наличие в умершем божественной мощи, преодолевающей силу смерти, делает его царем, так что царские регалии должны быть атрибутом всякого, кто совершает исход из смерти в жизнь. Этот принцип прочитывается не только в Текстах пирамид, но и в заупокойных текстах частных лиц Среднего и Нового царств, настойчиво утверждающих имеющееся от начала, от создания человека, и восстанавливаемое в заупокойных тайнодействиях сущностное родство человека с Богом, являющееся основным условием воскресения во плоти<sup>2</sup> и обретения царского достоинства<sup>3</sup>.

Не исключено, что уходящее в глубь веков представление о неокончателности смерти и божественности воскресшего, осмысленной (возможно, еще в додинастический период) в терминах царственности, сформировало и образ Осириса, с которым в египетской религии связаны коннотации божественности и царственности. По мнению Я. Ассмана, призыв к умершему «Восстань!» древнее, чем отождествление его с Осирисом. До нас дошли тексты, в которых этот призыв обращает сын к отцу, причем какая-либо «игра»

<sup>1</sup> Там же. С. 276—277.

<sup>2</sup> Ср.: «нет в тебе членов, лишенных бога! Восстань!» (СТ VI, 392e-f).

<sup>3</sup> Параллель древнеегипетской традиции можно усмотреть во фрагменте новозаветного Послания Ап. Петра, опирающегося на Пятикнижие Моисея (Исх. 19:6): «Но вы — род избранный, царское священство, народ святой, народ, взятый в удел, чтобы возвестить совершенства Призвавшего вас из тьмы в дивный Свой свет» (1 Петр. 2:9). Царское достоинство усваивается здесь каждому, кто приобщен Богу-Царю.

в мифические роли отсутствует, «следовательно, отношение к миру, выраженное в этом призыве, скорее всего, не возникло под влиянием осирического мифа, а, наоборот, явилось одним из его истоков. Унаследованная от первобытных времен надежда, вера в неокончателность смерти... и связанная с этой верой практика древнейшего заупокойного культа позднее привели к созданию соответствующего мифологического “обрамления”...»<sup>1</sup>.

Вера в телесное воскресение определенно существовала в Египте задолго до образования государства. Об этом свидетельствует, в частности, использование в захоронениях известной с глубокой древности неолитическим сообществам по всему Старому Свету солярной символики и символики зерна<sup>2</sup>. Погребения в позе сна или эмбриона повсеместны и в Нижнем, и в Верхнем Египте доисторической поры. В могилах, выложенных кирпичом, делались два отверстия (предтеча «ложных дверей»), лицом к которым полагался умерший — явный знак надежды на возможность «выхода в День». От V тысячелетия до н. э. сохранились могилы с телами, облаченными в одежды, с украшениями, оружием, сосудами и блюдами для пищи и питья — знак того, что умерший жив: согласно египетским заупокойным текстам, *воскресший* не будет «вкушать» голод и «пить» жажду (Руг. 131a-b)<sup>3</sup>. По всей вероятности, идея сопряжения мертвости с отсутствием качественной пищи и питья, а жизни — с насыщением и утолением жажды лежит в основе доисторических, известных уже в эпоху среднего палеолита, практик сопровождения умерших пищей.

Находки, сделанные в ходе раскопок в районе Иераконполя, свидетельствуют о существовании в Египте уже в доисторическую эпоху практик, направленных на сохранение тела<sup>4</sup>. Во вто-

<sup>1</sup> Ассман Я. Указ. соч. С. 199.

<sup>2</sup> Захоронения в позе сна с зернами эммера во рту или на скелете умершего, лежащего головой на юг, лицом на восток или запад, характерны для нижнеегипетской культуры Меримде (конец V — вторая половина IV тыс. до н. э.).

<sup>3</sup> Ср.: Руг. 119a, 382a-b, 551a—552d, 1876a—1877b.

<sup>4</sup> Wengrow D. Op. cit. P. 119—120.

ричных погребениях, входящих в заупокойный комплекс царя I династии Джера в Абидосе, также прослеживаются начатки мумификации: ткань, в которую оборачивалось тело покойного, пропитывалась натром<sup>1</sup>.

В кажущемся противоречии с обычаем сохранения целостности тела находятся погребальные ритуалы, связанные с отделением различных членов тела, часто — головы умершего, с их последующим расположением тем или иным образом в могиле, по отношению к телу, или, в случае черепов, даже отдельным захоронением<sup>2</sup>. Подобные погребения обнаружены в Накаде, Абидосе, Эль-Амре, Эль-Герзе в Фаюмском регионе, а недавно — в Эль-Адайме и Иераконполе. Впрочем, наличие во многих таких погребениях «престижных» артефактов говорит в пользу того, что практика расчленения, применимая к членам древнеегипетского сообщества, несмотря на внешнее сходство с обычаем обезглавливания поверженных врагов (знак полной аннигиляции), может соотноситься с осирическим преданием, в котором расчленение тела и его последующее восстановление играло центральную роль<sup>3</sup>.

Погребения как ранних, так и поздних периодов культуры Накада содержали сосуды, наполненные жуками-скарабейми<sup>4</sup>. Скарабей — символ воскресения, «явления» (*hpr*) жизни в умершем, выходящем из царства смерти, причем в одном из захоронений герзейской фазы сосуд, наполненный скарабейми, стоял перед бычьей головой — древнейшим символом не только Бога — подате-

<sup>1</sup> *Kemp B.J. The Egyptian Ist Dynasty Royal Cemetery // Antiquity. — 1967. — Vol. 41. — № 161. — P. 25.*

<sup>2</sup> *Wengrow D. Op. cit. P. 118—119.*

<sup>3</sup> По мнению П. Чарвата, мифема расчленения тела Осириса символизирует невозможность возвращения его в мир живых (*Charvat P. The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China. — Prague: Karolinum Press, 2013. — P. 67*). Возможно, что и обычай расчленения тел умерших несет эту же символическую нагрузку: им предстоит рождение в Инобытии.

<sup>4</sup> *Petrie W.M.F. Scarabs and Cylinders with names. — London, 1917. — P. 2; Murray M.A. Burial Customs and Beliefs in the Hereafter in Predynastic Egypt // JEA. — 1956. — Vol. 42. — P. 95.*

ля жизни<sup>1</sup>, но и исполненного божественной силы воскресшего умершего, регулярно уподобляемого в Текстах пирамид мощному быку (*k3 wr*), мощному дикому быку (*sm<sup>c</sup> wr*) или быку небес (*k3 pt*)<sup>2</sup>. Бычьи черепа, рога и костные останки нередки в неолитических погребениях Египта и Судана<sup>3</sup>. В одну из могил V тыс. до н. э. в Центральном Судане, заупокойные практики которого в эту эпоху практически неотличимы от верхнеегипетских, были помещены два бычьих черепа и множество различных предметов, среди которых каменное навершие булавы, агатовые бусы и кусочек малахита. Лицевые кости умершего были окрашены в зеленый цвет<sup>4</sup>.

В доисторических захоронениях фиксируются и рудименты жертвенного ритуала. Уже в погребениях бадарийской культуры нередко встречаются палетки, кусочки малахита и галька для его растирания<sup>5</sup>. Традиция помещения этих предметов в погребения, принадлежащие не только знати, но и простолюдинам, продолжалась и в эпоху Накада<sup>6</sup>. На некоторых черепах зеленой краской окрашивались лицевые кости вокруг глаз и носа<sup>7</sup>. Согласно Текстам пирамид (Pyr. 54d, 1681a—1682b), подношение зеленой краски во время жерт-

<sup>1</sup> В Египте в образе быка часто представлен Ра (Pyr. 809c, 1238b-c, 1432b) или Хор (Pyr. 2047c).

<sup>2</sup> См., например: Pyr. 121b, 293b, 397a, 516c, 625b, 716e, 792a, 809c, 913d, 1145c, 1359a, 2156a-b.

<sup>3</sup> Wengrow D. Op. cit. P. 56—59. Бычьи головы, вылепленные из глины, но с настоящими рогами устанавливались близ гробниц раннединастических царей в Саккара (Эмери У.Б. Указ. соч. С. 74). В гробницах Древнего царства умерший изображался восседающим на престоле с ножками, моделирующими ноги быка, края сидения «украшены» цветками лотоса — символом победы над смертью (см., например: Junker H. The Offering Room of Prince Kaninisut. — Vienna, 1931. — P. 18, Pl. 5).

<sup>4</sup> Wengrow D. Op. cit. P. 59.

<sup>5</sup> Baumgartel E.J. The Cultures of Prehistoric Egypt. Vol. II. — London, New York, Toronto, 1960. — P. 82—83; Wengrow D. Op. cit. P. 50—51.

<sup>6</sup> Charvat P. Op. cit. P. 56.

<sup>7</sup> Ibid. P. 35.

венного ритуала символизировало наделение умершего здоровым Оком Хора, и, скорее всего, в доисторической практике использования в заупокойном культе «малахитовой зелени» заложен тот же смысл, что и в жертвенном ритуале века пирамид: приобщение умершего *жизни*, точнее, ее Источнику. В погребениях эпохи Бадари и Накада сохранились предметы, говорящие о ритуальном «кормлении» умершего, которому, в частности, предлагалась нога жертвенного животного — известный символ Ока Хора<sup>1</sup>, да и сами палетки с краской для глаз в погребениях могли являться образом здорового Ока Хора, точнее, образом его исцеления.

Сцены предложения жертвенных даров умершему представлены на цилиндрах из черного стеатита, найденных в додинастических и раннединастических погребениях<sup>2</sup>. Орудие *psš-kf*, использовавшееся в ритуале отверзания уст (рис. 36), помещалось в погребения перед лицом умершего уже в период Накада II<sup>3</sup>, сам же ритуал впервые упоминается в гробнице частного лица по имени Мечен, датирующейся IV династией, другие частные гробницы Древнего царства также содержат его упоминания<sup>4</sup>.



Рис. 36.  
Ритуальный инструмент  
*psš-kf*

<sup>1</sup> Мясо ноги быка, *swtt*, является, согласно (Pyr. 64d, 81a), Оком Хора.

<sup>2</sup> Petrie W.M.F. Scarabs and Cylinders... Pls. I—II.

<sup>3</sup> Roth A.M. Fingers, Stars ... P. 63.

<sup>4</sup> Bjerke S. Remarks on the Egyptian Ritual of "Opening the Mouth" and Its Interpretation // Numen. — 1965. — Vol. 12. — № 3. — P. 206.



Согласно текстам, начертанным в гробницах и на саркофагах должностных лиц, служивших при дворе в эпоху Древнего царства, превращение умершего в превосходного *zh* было и их уделом<sup>1</sup>. Совершение жертвенного ритуала, служившего этой цели, для лиц нецарского статуса в эпоху пирамид засвидетельствовано и жертвенными списками<sup>2</sup>, и гробничными изображениями: в гробнице Анхмахора, именуемого Зеи, в Саккара содержится изображение сцены отрезания и приношения на жертвенный стол «для Зеи и его *kz*» ноги и сердца быка<sup>3</sup>.

И в ниже-, и в верхнеегипетских доисторических захоронениях встречаются инсигнии власти — булавы и жезлы<sup>4</sup>. Впервые практика помещения в погребения каменных наконечников булавы засвидетельствована в Хартуме в эпоху неолита (V тыс. до н. э.)<sup>5</sup>. В одном из погребений Эль-Омари, датированном радиоуглеродным методом 4600—4400 гг. до н. э., найден предмет, похожий на жезл *zms* (оружие победы Хора)<sup>6</sup>, причем от этого периода в Нижнем Египте отсутствуют другие данные, подтверждающие наличие социальной стратификации<sup>7</sup>. В некрополях Эль-Амры, Махасны, Иераконполя, Накады встречаются дисковидные наконечники

<sup>1</sup> См., например, гробничные надписи и надпись на восточной стороне крышки саркофага Анхмахора (Саккара, начало VI династии), «биографические» тексты Анхмериамериптаха (Гиза, правление Пепи I), Биа (Саккара, VI династия) (*Strudwick N. Op. cit.* P. 264—269, 424).

<sup>2</sup> Такие списки обнаружены, например, в гробницах Дебехена и Хафхуфу в Гизе, причем список из последней гробницы предшествует по времени древнейшему из известных «царских» списков (*Smith M. Democratization of the Afterlife.* P. 9).

<sup>3</sup> *Strudwick N. Op. cit.* P. 403.

<sup>4</sup> *Petrie W.M.F. Prehistoric Egypt.* — London, 1920. — P. 22—24; *Baumgartel E.J. The Cultures...* P. 110—114.

<sup>5</sup> *Wengrow D. Op. cit.* P. 52—53.

<sup>6</sup> *Hayes W.C. Most Ancient Egypt: Chapter III. The Neolithic and Chalcolithic Communities of Northern Egypt // JNES.* — 1964. — Vol. 23. — № 4. — P. 246; *Mercer S.A.B. The Pyramid Texts...* Vol. IV. P. 58; *Trigger B.G. Op. cit.* P. 24—25.

<sup>7</sup> *Wilkinson T.A.H. Op. cit.* P. 23.

жезлов, подобных тем, что изображены на некоторых саркофагах Древнего и Среднего царства и идентифицируемых как жезлы<sup>1</sup>. Нередки в заупокойном контексте и другие типы жезлов, в том числе с грушевидным навершием, как на реверсе палетки Нармера. Традиционное объяснение наличия подобных предметов в погребениях особым статусом умерших внутри додинастического сообщества<sup>2</sup> хотя и не вовсе безосновательно, все же не может быть признано единственно возможным.

Набор предметов, сопровождавших погребения, с большей, на наш взгляд, долей вероятности являлся ритуально значимым и служил выражением заупокойных верований сообщества (в данном случае речь может идти о символизации силы, мощи умершего, позволяющей ему *восстать*), хотя погребения лиц, владевших в сообществе «особым статусом», естественно, более информативны в этом отношении. Есть основания полагать, что, хотя приношение различных царских регалий, символизовавших, как и прочие виды жертв, Око Хора, фиксируется в заупокойных текстах и изображениях, предназначенных для частных лиц, лишь с эпохи Среднего царства (именно в это время отмечается появление царских инсигний на «фризах предметов»)<sup>3</sup>, оно

<sup>1</sup> Baumgartel E.J. The Cultures... P. 110.

<sup>2</sup> См., например: Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 24.

<sup>3</sup> По данным Х. Виллемса, оспаривающего датировку Г. Кееса, относившего время появления царских инсигний у частных лиц к Первому переходному периоду (Willems H. Chests of Life. P. 48—49). Х. Виллемс следует теории В. Шенкеля, датировавшего самый древний известный ему памятник с Текстами саркофагов (ТЗС) временем правления Ментухотепа II (Ibid. P. 244). Вместе с тем, как отмечает Х. Виллемс, ряд источников, датировавшихся Шенкелем Средним царством, восходят, по современным данным, к концу Первого переходного периода (D1C, G1Be, T3C, A1C, G1—2T) (Ibid. P. 247). На сегодняшний день древнейшим памятником, который можно отнести к Текстам саркофагов, являются фрагменты надписей, отпечатавшихся со стенок несохранившегося саркофага на пелены мумии из гробницы Медунефера, современника Пепи II, в Балате (оазис Дахла) (Ibid. P. 246; Smith M. Democratization of the Afterlife. P. 2). Однако в целом Тексты саркофагов, предшествующие Среднему царству, крайне редки (Willems H. Chests of Life. P. 248).

могло совершаться для них во время жертвенного ритуала и в век пирамид<sup>1</sup>.

Вторичность заупокойных текстов частных лиц относительно царских ныне ставится под сомнение многими исследователями, отмечающими необходимость пересмотра соотношения Текстов пирамид и Текстов саркофагов, границы между которыми (не только хронологические, но и содержательные) весьма условны<sup>2</sup>. Автор последнего английского перевода Текстов пирамид Дж. Аллен обращает внимание на архаичность орфографии и языка Текстов пирамид, а также на содержащиеся в ряде речений реминисценции древнейших заупокойных практик<sup>3</sup>. На стены пирамид тексты наносились со свитков папируса (так называемых исходных копий), содержащих запись полукурсивным письмом древнего заупокойного ритуала, совершавшегося не только для царей<sup>4</sup>. На возможность устной рецитации в заупокойном культе частных лиц речений, записанных на стенах царских пирамид, задолго до возникновения практики записи этих текстов в частных гробницах и саркофагах указывает Дж. Пинч<sup>5</sup>. В гробнице Кагемни в Саккара, датирующейся VI династией, изображен жрец, читающий заупокойные тексты со свитка папируса. Подобные изображения встречаются и в других гробницах частных лиц Древнего царства<sup>6</sup>. Кроме того, в царских гробницах Среднего царства текстов не обнаружено, из чего вовсе не

<sup>1</sup> См.: Павлова О.И. Жертвенный ритуал ... С. 207.

<sup>2</sup> Baines J. Modelling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts // D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages". — Le Caire, 2004. — P. 15—41; Mathieu B. La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? // Ibid. P. 247—262; Smith M. Democratization of the Afterlife. P.1—16

<sup>3</sup> Allen J.P. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. — Leiden: Brill, 2005.— P. 5.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Pinch G. Handbook of Egyptian Mythology. — Santa Barbara, 2002. — P. 49, n. 22.

<sup>6</sup> Smith M. Democratization of the Afterlife. P. 3.

следует, что заупокойный ритуал не совершался для царей этой эпохи.

Определенно можно сказать, что письменная фиксация заупокойных текстов служила цели *увековечения* заупокойного культа, обеспечения «гарантированного» совершения ритуалов вне зависимости от «физического» присутствия жреца. Таким образом, проявившаяся на исходе Древнего царства тенденция постепенного (достигающего больших масштабов лишь в Новом царстве<sup>1</sup>) распространения практики записи заупокойных текстов в погребениях частных лиц является не следствием «экспроприации» ими «царского» заупокойного ритуала и, соответственно, «царской» посмертной судьбы, но следствием распространения «изобретенного» в Древнем царстве способа увековечения этого ритуала. Не исключено, впрочем, что в эпоху Древнего царства в частные гробницы также помещались тексты, не дошедшие до нас вследствие записи на недолговечном носителе — на свитках папируса<sup>2</sup>.

Развенчивая идею «узурпации» царскими подданными монарших привилегий, Х. Виллемс указывает на тот факт, что, например, в Фивах гробницы знати, содержащие «царские» тексты, сконцентрированы вокруг заупокойного храма Ментухотепа II в Дейр-эль-Бахри, а стало быть, сделаны с санкции царя, едва ли возможной в случае восприятия им содержания данных текстов как своей привилегии<sup>3</sup>. «Необходимо с осторожностью проводить строгое разграничение между царскими и нецарскими привилегиями, — отмечает М. Смит, — особенно ког-

<sup>1</sup> По оценкам Х. Виллемса, в некрополе Берше (одном из наиболее репрезентативных) лишь 0,5 % погребенных имели саркофаги с текстами. Если же сделать расчет в целом по ному, то этот процент снижается до 0,29—0,68 % (*Willems H. Les textes...* P. 171). Следовательно, говорить о демотизации царского заупокойного культа в смысле *широкого* распространения «царских» текстов в народных массах в эпоху Среднего царства крайне некорректно.

<sup>2</sup> *Smith M. Democratization of the Afterlife.* P. 4.

<sup>3</sup> *Willems H. Les textes...* P. 180—181.

да дело касается верований и практик, связанных с посмертной судьбой... Не существует убедительного основания для утверждения, что царские ожидания, связанные с инобытием, существенно отличались бы от ожиданий простых людей или что ритуалы, совершаемые с целью обеспечения царского посмертного благобытия, принимали бы в случае частных лиц радикально иную, сравнительно с царской, форму»<sup>1</sup>. Судя по надписям из частных гробниц V—VI династий, чаяния, связанные с посмертной судьбой лиц нецарского статуса, могли выражаться в тех же терминах и образах, что и в Текстах пирамид: это и восхождение к богу великому, владыке небес, и шествие прекрасными путями к Полю Жертвоприношений<sup>2</sup>.

И надписи из гробниц царей Древнего царства, и Тексты саркофагов, представляют собой, скорее всего, результат продолжающейся на протяжении веков редакторской работы над комплексом заупокойных текстов, отражающих ритуалы, сложившиеся в додинастическую эпоху. Тексты саркофагов в таком случае следует рассматривать не как результат демотизации царского культа, но как относящиеся к той же традиции, в рамках которой существовали различные редакции текстов царских гробниц, составившие корпус Текстов пирамид (прекрасным тому подтверждением может служить солидный том заклинаний из саркофагов Среднего царства, встречающихся в Текстах пирамид, изданный Дж. Алленом в 2006 г.<sup>3</sup>). При этом сопряжение — и смысловое, и топографическое — жертвенного ритуала и ритуала наделения инсигниями власти, засвидетельствованное в царских гробницах, выявляет смысловое тождество понятий «бог» и «царь», органично вырастающее из древнейшей — додинастической — традиции, ориентированной на победу над смертью через приобщение умерших

<sup>1</sup> Smith M. Democratization of the Afterlife. P.10.

<sup>2</sup> Ibid. P. 8; Allen J.P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom // The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31 — June 4, 2004. — Prague, 2006. — P. 9.

<sup>3</sup> См. Введение.

Богу-Всецарю, Владыке жизни. Именно этим, а не «механическим» копированием царских текстов<sup>1</sup>, может объясняться появление царской атрибутики у лиц нецарского статуса в эпоху Среднего царства. И если даже тождество «бог-царь» в Текстах пирамид исходно явилось результатом «царской» редакции древних заупокойных текстов, то есть результатом приспособления последних для *царского* заупокойного культа, легкость распространения именно этой их составляющей на частных лиц представляется весьма существенной и вполне закономерной<sup>2</sup>.

В связи с этим остается вопрос: нет ли каких-либо религиозных причин, по которым в эпоху Древнего царства развернутые заупокойные тексты фиксировались или, точнее, увековечивались лишь в царских гробницах? Не указывает ли этот факт на особый, сравнительно со своими подданными, статус монарха в сфере заупокойных верований египтян в эту эпоху?

## 1.10. ЦАРЬ — СПАСИТЕЛЬ СВОИХ ПОДДАННЫХ

Начало династического периода отмечено в Древнем Египте существенным изменением религиозного сознания, внешним выражением которого становится не обусловленный никакими внешними изменениями «перекос» в распределении материальных и трудовых ресурсов страны, большая часть которых теперь расходовалась на обеспечение царского заупокойного культа. Суть же мировоззренческой перемены заключалась в формирова-

<sup>1</sup> Такие случаи, впрочем, также имели место — примером может служить саркофаг из Берше, принадлежавший некоему *imi-r pr Nfry*, где сохранилось даже имя царя *W<sup>c</sup>h-kz-R<sup>c</sup> Jhty*, чьи тексты были скопированы на саркофаг *Nfry* (Allen J.P. The Funerary Texts of King Wahkare Akhtoy on a Middle Kingdom Coffin // Studies in Honor of George R. Hughes. January 12, 1977. — Chicago, 1977. — (SAOC 39). — P. 1—29).

<sup>2</sup> Вопрос о том, что именно в Текстах пирамид можно отнести к специфически *царскому* компоненту, требует отдельного историко-филологического исследования и выходит за рамки настоящей работы.

нии и углублении веры в необходимость и возможность посредничества одного в деле спасения многих.

В догосударственную эпоху заупокойный культ любого человека, сущность которого, по всей вероятности, испокон веков состояла в приобщении умершего Богу с целью победы над смертью, совершался сыном умершего<sup>1</sup>. Сын зачинается отцовским *kz*, в нем реализуются жизненные потенции отцовского семени<sup>2</sup>. Поэтому именно сын, как воплощение жизненной силы всего рода, содержащейся в нем как семени своего отца, наделяет последнего силой жизни, воспроизводя известную из древнейших заупокойных текстов парадигму воскрешения Осириса его сыном Хором посредством Ока Хора. Неадекватность сына этой задаче грозила умершему отцу самым страшным исходом — «смертью вторичной»<sup>3</sup>. Начало единой государственности ознаменовалось передачей этой крайне ответственной священнической роли царю — совершенному (в идеале) человеку, воплощающему в себе все божественные силы, ставшему единственным легитимным жрецом, чье священнослужение наделения этими силами своих умерших верноподданных тем действенней, чем меньше зазор между «идеалом» и фактической реальностью. При этом род, с которым царь, будучи земным воплощением Бога, воссоединял всех умерших, восходил к единственному Родоначальнику всех людей, их Небесному Отцу.

Как одну из древнейших фиксаций традиции возложения на правителя чаяний победы над смертью можно интерпретировать

---

<sup>1</sup> Ср. Руг. 117b. Как отмечает Г. Гриффитс, данное речение, содержащее обращение к умершему царю как к «отцу», может восходить к заупокойному культу любого отца, т.е. культу, отправляемому сыном для своего отца (*Griffiths G. Op. cit.* P. 187; см. также: *Shafer B.E. Op. cit.* P. 12—13).

<sup>2</sup> См. P. Prisse (Поучения Птаххотепа), 197—204.

<sup>3</sup> О возможности неверной реализации сыном дарованной ему отцом жизни говорится в Поучениях Птаххотепа (P. Prisse, 206—213). Тот, кто сошел с правого пути, небрежет отчими советами, отрезает себя от своего рода, лишая себя, а стало быть, и своего умершего отца, жизни — неправедный сын как бы и не рожден (P. Prisse, 213—214). См.: *Зубов А.Б. Человек — образ и подобие Божие...* С. 70—71.



изображение из погребения додинастического абидосского некрополя U (конец эпохи Накада I, ок. 3500 г. до н. э.). На сосуде, помещенном в могилу, изображены две фигуры: беременной женщины (возможно — символ утробы, имеющей родить умершего) и мужчины в ритуальном одеянии (с пером на голове и хвостом) с булавой в руке в позе поражения врагов, что очень напоминает царскую иконографию эпохи государствообразования<sup>1</sup>.

Комплекс представлений, связанных с идеей победы над смертью, распространялся и на мир живых. К проявлениям смерти в мире живых можно отнести и природные катаклизмы, и нашествия варваров, и всякое торжество *исефет* над *маат*. Все проявления хаоса и смерти, мыслимой как предельная ситуация «лишенности Бога» (Руг. 1037d), упраздняются Богоявлением, совершающимся через царя<sup>2</sup>. Открытие дверей абидосских святилищ Птаха или Ра-Хораhti (действие, за которым стоит идея Богоявления), воздвигнутых Сети I, символически связывалось с возвращением Богу Ока Хора, исцеленного Тотом<sup>3</sup>, в «роли» которого выступал царь, примиритель Хора и Сета<sup>4</sup>. Фактически все храмовые жертвоприношения в эпоху Нового царства отождествлялись с Оком Хора<sup>5</sup>. Здравствующий царь вверяет во власть Творца мир живых, умерший — мир мертвых, упраздняя,

<sup>1</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 26.

<sup>2</sup> Представление об упразднении смерти Бого-явлением легло в основу практики записи так называемых «Литаний Ра» в фиванских гробницах царей Нового царства Тутмоса III, Сети I, Рамсеса II, Мернептаха, Сети II, Аменме-са, Саптаха, Рамсеса III, Рамсеса IV, Рамсеса IX.

<sup>3</sup> Возвращение Богу Его Ока равнозначно, как отмечалось выше, воссоединению с Ним всех Его сил, автономизация которых означала, напротив, обессиливание Бога (в аспекте Его «внешнего» действия), изъятие из-под Его власти тех сфер, где действуют эти силы, т.е. лишение Бога-Творца всевластия.

<sup>4</sup> См.: Walker E.J. Op. cit. P. 144, 282. Об отождествлении царя с Тотом — умиротворителем Хора и Сета, целителем божественного Ока см.: *ibid.* P. 282—284.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 139—140.

тем самым, власть Смерти — эта идея прочитывается во всем корпусе храмовых и заупокойных текстов и изображений.

На соотношенность культов, связанных с почитанием Бога-Творца и отправляемых в мире живых, с царским заупокойным культом указывает и тот факт, что архитектура, а также, в случае храма Ниусерра в Абу-Гуробе, и изобразительная программа «солнечных» храмов V династии обнаруживают параллели в архитектуре и изобразительной программе царских заупокойных комплексов, являются вторичными по отношению к ним<sup>1</sup>. Открытый солнечным лучам двор, составлявший неотъемлемый элемент «солнечных» храмов, появляется уже в царских гробницах IV династии и характерен как для царских, так и для частных гробниц V—VI династий<sup>2</sup>.

В раннединастическую эпоху прослеживается ряд изменений в архитектуре царских гробниц, свидетельствующих о постепенном оформлении представлений о посмертной участи правителей<sup>3</sup> и роли последних в посмертной судьбе своих подданных<sup>4</sup>. Гробницы Дена и Аджиба ориентированы на восход солнца (символ воскресения), гробница последнего царя I династии Каа и гробницы царей II и III династий в Саккара — на север, на приполярную область неба (образ вечности и незыблемости, Инобытия), место пребывания окружающих Полярную звезду «звезд негибнущих»<sup>5</sup>. Особенное значение приобретает символика первоначального холма, служившего архитектурным выражением идеи рождения из смерти в новом, *совершенном* состоянии всецелого соответствия замыслу Создателя. Аллюзией первоначально-

---

<sup>1</sup> Cwiek A. Relief Decoration... P. 37.

<sup>2</sup> Hawass Z. The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty // *Ancient Egyptian Kingship*. — Leiden, New York, Köln, 1995. — P. 252; Cooney K.M. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King // JARCE. — 2000. — Vol. 37. — P. 19.

<sup>3</sup> Быть может, уместнее в данном случае говорить о поиске наиболее адекватных способов выражения древних заупокойных чаяний применительно к царям.

<sup>4</sup> Подробнее об этих изменениях см.: Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 220—223.

<sup>5</sup> Ibid. P. 221—222.

го холма являлись и все формы надземной части царских гробниц Древнего царства: и пирамида, и мастаба, или, как в случае Неферефра — каменный холм на квадратном основании.

Известно, что абидосские гробницы царей I династии окружены захоронениями, в которых покоились останки царских слуг, возможно принявших смерть при царском погребении, дабы, по мнению некоторых исследователей, продолжать служить царю и по смерти<sup>1</sup>. Своего пика эта практика достигает во время правления царя Джера, чья «свита» составляла около 580 человек<sup>2</sup>. В гробничном комплексе царя Семерхета погребения царских верноподданных примыкают непосредственно к царской погребальной камере, что дает основания предполагать наличие общей надземной части гробницы, объединявшей погребения царя и его подданных в единое целое, а, следовательно, и одновременность их захоронения<sup>3</sup>. Не исключено, впрочем, что жертвы эти были добровольными и могут служить свидетельством не столько дикости первобытных нравов, сколько усиления веры в царя-спасителя, вместе с которым его подданные надеялись перейти из смерти в жизнь. Окружавшие гробницу царя вторичные захоронения сопровождались каменными стелами, на которых были начертаны имена их владельцев<sup>4</sup>. Сохранность имени, так же как и сопровождение умерших пищей и питием, являлось для египтян антитезой мертвости, свидетельством того, что человек жив: согласно Текстам пирамид, имя воскресшего живет во главе живущих (Pyr. 899b)<sup>5</sup>, для людей же, не имеющих имени, закрыты врата Небес (Pyr. 604c-d)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Trigger B.G. Op. cit. P. 52.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Wilkinson T.A.H. Op. cit. P. 204.

<sup>4</sup> Эмери У.Б. Указ. соч. С. 62.

<sup>5</sup> См. также молитву о сохранении имени из пирамиды Пепи II (Budge E.A.W. *The Book of the Dead*. — London, New York, 1986. — P. 647—650). Лишение имени равнозначно сущностному уничтожению человека.

<sup>6</sup> 25-я глава Книги Мертвых называется «Речение, чтобы не забыть свое имя в Дуате».

С начала Древнего царства отмечается тенденция все большей сакрализации монарха. Царские заупокойные комплексы этой поры по своим масштабам значительно в большей степени отличаются от гробниц вельмож, сравнительно с раннединастическим периодом<sup>1</sup>. В пирамидном комплексе Снофру впервые появляются открытый двор, примыкающий к восточной стороне пирамиды, где располагались стелы и алтарь для жертвоприношений<sup>2</sup>, и святилища, содержащие статуи, изображающие царя в Красной, Белой и двойной коронах<sup>3</sup>. Принесение жертв царю, восседающему перед жертвенником, становится основной темой настенных изображений погребальных сооружений, начиная со времени IV—V династий<sup>4</sup>. Во время правления V—VI династий происходит усложнение культа, связанного с припирамидными храмами<sup>5</sup>.

Начиная с IV династии гробницы частных лиц стали концентрироваться вокруг царского пирамидного комплекса<sup>6</sup>. Типична для Древнего царства гробничная надпись времени правления царя Хуфу: «Соделал я могилу эту в городе этом владыки моего» (*ir.n.i is pw m niwt tw nt nb.i*) (Urk. I. 154. 15), где под «городом

<sup>1</sup> См.: Trigger B.G. Op. cit. P. 56. В связи с трудноразличимостью царских и частных гробниц в раннединастическую эпоху возникла научная полемика относительно идентификации гробниц в некрополях Абидоса и Саккара. У. Эмери интерпретировал гробницы абидосского некрополя как кенотафы раннединастических царей, погребенных в Саккара. Б. Кемп, напротив, утверждал, что царским некрополем был именно Абидос, а гробницы Саккара принадлежали не царям, а частным лицам, представителям знати (Kemp B. The Egyptian 1st Dynasty... P. 22—32). Принадлежность массивных саккарских гробниц периода правления I династии не царям, а представителям знати ныне вызывает мало сомнений (см.: Cwiek A. Relief Decoration... P. 18, n. 67).

<sup>2</sup> Arnold D. Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms // Temples of Ancient Egypt / Ed. by Shafer B.E. Ithaca, 1997. — P. 45—46, fig. 10.

<sup>3</sup> Ibid. P. 47, fig. 12.

<sup>4</sup> Ibid. P. 59.

<sup>5</sup> Ibid. P. 63.

<sup>6</sup> Baines J. Origins... P. 142.

владыки моего» следует понимать некрополь (*hr(t)-ntr* — «[место] под богом»), а под «владыкой», весьма вероятно — не только божество, но и царя, через которого его подданные достигали сообщения с миром божественным<sup>1</sup>. До времени правления Сенусерта III в гробницах и на стелах частных лиц отсутствовали изображения богов — общение с ними считалось прерогативой царя<sup>2</sup>. На то, что эпоха III — начала IV династии были пиком сакрализации монарха, указывают, как отмечает И. А. Ладынин, и «свидетельства прижизненного культа царей в собственных будущих гробницах и святилищах, разбросанных по всей стране»<sup>3</sup>.

Из Текстов пирамид можно заключить, что все происходящее с умершим царем и выраженное в символической форме в ритуальных действиях должно произойти и с теми, кто являлся его земным «продолжением»<sup>4</sup>. Вместе с царем на восточную часть Неба переправляются, то есть переходят от смерти к жизни, и его подданные, ибо «спасает Унас этот верноподданных [своих] как члены плоти своей» (*nḥm W pn pʿt m ʿt im. f*) (Руг. 371a). Царь, зачатый и рожденный в Нуне, пребывающий среди тех, кто сопутствует Ра, приносит хлеб, обретенный им в Нуне — пищу, приобщающую Инобытию, — тем, «кто существует» (Руг. 131—132), блаженным воскресшим, наделяя ушедших в мир иной своих подданных божественной жизнью, ибо имя его — «Хор во главе своих людей» (Руг. 644e). Осирис-царь подобен пастырям (*mnīw*), помещающим своих тельцов (*bḥsw*) «внутри

<sup>1</sup> Allen J.P. Some aspects... Р. 11—12.

<sup>2</sup> Cwiek A. Relief Decoration.... Р. 5, п. 14. Табуировано было и царское имя Хора, никогда не выписываемое в частных гробницах (*Ibid.* Р. 41).

<sup>3</sup> Ладынин И.А. Сакрализация царской власти... С. 74.

<sup>4</sup> Скорее всего, в (Руг. 406—413), где говорится о таинственном поедании царем всех, кого он найдет в процессе своего «обхода» Двух Небес и Двух Берегов, содержится сотерический смысл (ср. «проглатывание» умершего богиней Нут). Те, чьи души в животе царя, как и он, живут вечно, ибо «время жизни царя — вечность, его предел — долговечность».

рук своих», то есть заключающим их в свои объятия (жест передачи *k3*) (Руг. 1533—1534).

Подобно тому, как здравствующий правитель упразднял закрытость Египта земного (мира живых) от Источника жизни, умерший царь, облакаясь в Око Хора, одолевает не только силу смерти в себе, он ниспровергает «межевые столбы» самого мира мертвых, как бы «отпирает» его засовы, являя себя уничтожителем «пространства» смерти вообще:

«Геб возносит Пепи в Небеса, дабы принял Пепи этот Око Хора! Разрушил (*wḏꜥ* — букв.: «отделил») Пепи этот пограничную межу вашу (*tn.tn*), мертвецы; ниспроверг Пепи этот ваши межевые столбы (*iswt.t[n]*), о вы, *imuw-rd*<sup>1</sup>, [пребывающие] под владычеством Осириса! Избежал Пепи путей Сета, миновал посланников Осириса! Заклял (*šn* — букв.: «окружил») Пепи пути Сета, миновал Пепи этот посланников Осириса. Никто из богов не удержит Пепи этого, никто не встанет на пути Пепи этого. Пепи есть Тот, сильнейший из богов. Атум призывает Пепи этого в Небеса, для жизни. Принимает Пепи Око Хора!» (Руг. 1235c—1237e).

В 477-м речении Текстов пирамид умерший царь представлен жрецом-Хором, наделяющим своего отца Осириса божественностью и царственностью: «Пепи приходит к тебе, Владыка Небес, Пепи приходит к тебе, Осирис, дабы очистить лицо твое, дабы облачить тебя в одеяния бога, дабы соделать для тебя то, что повелел ему Геб, дабы возложить (*smn*) руку твою на *nh* — скипетр, дабы поднять (*fzi*) руку твою на *w3s* — скипетр. Пепи приходит к тебе, Владыка Небес, Пепи приходит к тебе, Осирис, дабы очистить лицо твое, дабы облачить тебя в одеяния бога, Пепи служит тебе как жрец (*wꜥb*). Он — Хор, сын твой, которого ты зачал» (Руг. 967—969a).

<sup>1</sup> Wb. I, 74. 17 предлагает переводить *imuw-rd* как «противник».

Хор, спасающий своего отца (*Hrw nḏ it. f*) — постоянный эпитет царя в Текстах пирамид<sup>1</sup>. Но, имея в виду, что царь является Хором и для всех своих верноподданных, на что ясно указывает формула *ḥtp-di-nsu* («жертвоприношение, которое дает царь»), можно заключить, что жреческим служением царя все они становятся Осирисами — «отцами» Хора, то есть теми, в ком божественное начало восторжествовало над смертным и кто, в силу этого, также соделался богом и царем. Не распространяется это царское служение лишь на тех, кто при жизни был врагом Бога и царя — именно для них, «людей, не имеющих имени» (Руг. 604c—d), называемых иногда *rhwt*<sup>2</sup>, (655b, 876b, 1726b, 1837b—c), а не для всех вообще царских подданных, закрыты врата Небес.

Самым страшным наказанием, чаще всего упоминаемым в источниках Древнего царства, считалось лишение права быть погребенным в царском некрополе или вообще лишение возможности правильного погребения, причем, как отмечает Д. Лортон, самим египтянам этот вид наказания представлялся значительно более жестоким, нежели наказания, связанные с причинением телесных увечий, более распространенных в позднейшие времена<sup>3</sup>. Подобная судьба более всего страшила египтян, всегда отмечавших в гробничных «жизнеописаниях» свою лояльность по отношению к царю и его к ним благоволение, наиболее предпочтительным

<sup>1</sup> См.: Руг. 573d, 633b, 898a, 1406b, 1637b, 1685a-b, 1728b, 1902a, 1915c, 2191a.

<sup>2</sup> Слово *rhwt* употребляется в Текстах пирамид в различных смыслах: в нейтральном смысле это подданные Бога-Царя, но в ряде речений Текстов пирамид и других, более поздних, текстах это же слово употребляется применительно к тем, кто «восстает против богоустановленного порядка, против Бога и против царя», кто нечист (имеется в виду и ритуальная, и нравственная нечистота, ибо эти категории неразделимы в древнем Египте). См.: Pavlova O. *Rhwt in the Pyramid Texts: Theological Idea or Political Reality* // *Literatur und Politik im Pharaonischen und Ptolemaischen Ägypten*. — Caire, 1998. — P. 91—104.

<sup>3</sup> Lorton D. *The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom* // *JESHO*. — 1977. — Vol. 20. — P. 52.



выражением которого считался дар, как *ḥtp-di-nsw*, тех или иных предметов заупокойного культа, места погребения, гробницы<sup>1</sup> или учреждение царем заупокойных жертвоприношений для того, кто был почитаем как *imšhw*<sup>2</sup>.

Умерший царь выступает и как судия в посмертном Инобытии. К нему, как «богу великому, владыке суда», апеллируют гробничные надписи частных лиц, содержащие угрозы в случае посягательств на целостность гробницы: «Что до человека всякого, который причинит этому какой-либо вред ... суд мой с ним относительно этого [будет осуществляться] богом великим, владыкой суда, в месте, где [вершится] суд» (Urk. I. 70,15—71.2)<sup>3</sup>. К нему же, «богу великому», надеялись взойти по смерти его верноподданные (Urk. I. 88, 1—2).

Возможность исполнения царем по отношению к своим подданным священнодействия Хора, совершенного ради Осириса, обусловлена его неотчужденностью от своей божественной сущности — *kz*. Именно *kz* мыслился, как отмечает Л. Бэлл, божественным, бессмертным началом в царе<sup>4</sup>. Идея божественности царского *kz* неизменно акцентируется в царских изображениях: цари

<sup>1</sup> См., например: Allen J.P. Some aspects... P. 13—14.

<sup>2</sup> *imšhw hr* или, реже, *imšhw n (nsw или ntr ʿz)* — регулярно встречающееся в гробничных текстах частных лиц именование состояния, обретаемого по смерти и условно переводимого как «чтимый (царем или богом великим)», фиксирующее связь верноподданного со своим владыкой и в их посмертном бытии, см.: Ibid. P. 16—17.

<sup>3</sup> Allen J.P. Some aspects... P. 12. В пользу того, что данный эпитет может относиться к царю, свидетельствует ряд речений Текстов пирамид: Pyr. 273b, 289c, 347b, 712c, 731c, 770d, 1093d, 1127a, 1406a, 1564b, 1619a, 1714a, 1750a, 1761a, 1935e, 2005a, 2045b, 2046b.

<sup>4</sup> Bell L. Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka // JNES. — 1985. — Vol. 44. — P. 258, 267. Как показано в исследовании А.О. Большакова, слова *ntr* (бог) и *kz* — однокоренные (Большаков А.О. Указ. соч. С. 78). В личных именах элементы *ntr* и *kz* взаимозаменяемы (см., например: Hornung E. Conceptions of God... P. 44—46). В Текстах пирамид с царским *kz* отождествляется Ра (Pyr. 136b).

представлены сопровождаемыми своим *k3*<sup>1</sup>, как на известном изображении Аменхотепа III в Луксоре<sup>2</sup>, поклоняющимися ему, приносящими ему жертвоприношения. На стенах святилища Рамсеса II в Дерре царь изображен возносящим фимиам и совершающим жертвенные возлияния перед божественной ладьей, и это действие описывается как «делание (дара) фимиама, возлияния ... всех вещей совершенных и чистых для царского *k3*»<sup>3</sup>.

Можно полагать, что с царем издревле связывались и надежды его подданных на возможность обретения своей божественной сути, уход к которой являлся эвфемизмом смерти как перехода к жизни<sup>4</sup>. Имена типа «мой *k3* принадлежит царю», «царь — мой *k3*» встречаются уже в эпоху Древнего царства<sup>5</sup>. В Новом царстве разрабатывается культ *k3* здравствующего правителя, именуемого тем, кто «во главе *k3* всех живущих, подобно Ра вовеки»<sup>6</sup>. «Подобно фараону, — пишет Э. Дж. Уолкер, — египтяне были единосущны своим богам»<sup>7</sup>, но это «единосущие» — и при жизни, и по смерти, — в ситуации «разлада» восстанавливалось через царя — владыку божественного *k3*.

## 1.11. КРИЗИС ВЕРЫ В ЦАРЯ-СПАСИТЕЛЯ

Причину глубокого всестороннего кризиса, постигшего Египет в конце III тыс. до н. э. и выразившегося, в частности, в децентрализации страны, распаде ее на отдельные номы, современные

<sup>1</sup> На этом основании за категорией *k3* закрепилось именование *двойника*. На самом деле изображение *k3* сопровождающим царя являлось, скорее, способом передачи идеи неотделимости от царя его божественной сути.

<sup>2</sup> Bell L. Luxor Temple... P. 264, fig. 2.

<sup>3</sup> Haeny G. New Kingdom "Mortuary Temples" and "Mansions of Million Years" // Temples of Ancient Egypt. — Ithaca, 1997. — P. 117.

<sup>4</sup> См.: Pyr. 338a, 598c, 829d, 836e, 948b, 975c, 1165b.

<sup>5</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 68.

<sup>6</sup> Walker E.J. Op. cit. P. 37—38.

<sup>7</sup> Ibid. P. 293.

историки видят в усилении местных номархов, начавших еще со второй половины Древнего царства борьбу за свою политическую и экономическую автономию от центральной власти<sup>1</sup>. Некоторые из местных властителей даже принимали царские титулы и вводили собственное летосчисление. Наметившаяся уже при V династии катастрофа, породившая страх прекращения заупокойных жертвоприношений, побуждает Унаса, последнего царя этой династии, увековечить заупокойный ритуал записью его «чинопоследования» на стены своей гробницы.

К концу правления VI династии, основатель которой, Тети, был, согласно Манефону, убит собственными телохранителями, без всяких внешних причин происходит распад единого государства на полунезависимые номы, формируется множество враждующих друг с другом группировок, притязания на власть стали предъявлять все, вплоть до низших слоев общества: тот, кто не мог заказать себе саркофага, стал владельцем гробницы, не имевший даже лачуги стал владельцем дома, а неимевший и куска хлеба стал владельцем закрома, полного чужого добра<sup>2</sup>. Голод, насилие, грабежи, доносы, казни стали повсеместными в стране. «Значение, какое этот короткий период приобрел в египтологических исследованиях и... в памяти египетской культуры, — отмечает Я. Ассман, — совершенно несопоставимо с его сравнительно небольшой продолжительностью, а равно и со сравнительной малочисленностью выдающихся событий»<sup>3</sup>.

На наш взгляд, социальный кризис явился в значительной степени проявлением кризиса религиозного, о глубине которого свидетельствуют такие памятники, как «Песни арфиста»<sup>4</sup> или «Разговор разочарованного со своим Ба»<sup>5</sup>, проникнутые край-

<sup>1</sup> Виноградов И.В. Раннее и древнее царства Египта // ИВ. — С. 163.

<sup>2</sup> См.: *Ipuwer*, 7.8—9, 8.3—4.

<sup>3</sup> Цит. по: Демидчик А.Е. Безымянная пирамида ... С. 9.

<sup>4</sup> *Lichtheim M. The Songs of the Harpers* // JNES. — 1945. — Vol. 4. — P. 187—191.

<sup>5</sup> AEL I. — P. 163—169.

ним скепсисом, сомнениями во всем, что прежде являлось краеугольным камнем веры и жизни. Не гедонизм, но крайняя степень отчаяния и разочарования стоит за запечатленными на гробничных стенах и погребальных стелах обращениями к потомкам, провозглашаемыми от лица умерших: «...утешь свое сердце, пусть твое сердце забудет о приготовлениях к твоему просветлению (*szh. n. k*), следуй желаниям сердца, доколе ты существуешь»<sup>1</sup>.

Религиозную причину тяжелейшего кризиса, поразившего страну, Ипувер видел в неудаче царственности, безнравственности правителя: «Может ли пастыря радовать смерть? Ведь придется тебе дать ответ, ибо любит один, а другой — ненавидит, и убывают и те, и другие. Ты говорил ложь. Заросла страна сорняками, уничтожающими людей, и они не рассчитывают на жизнь» (*Ipuwer*, 12.14—13.2). Исключительная роль царя — спасителя всего народа — делала его фактически ответственным за все происходящее в стране. От нравственной чистоты правителя, степени его совершенства зависела судьба всех египтян и в этом веке, и в вечности.

Поскольку целостность государства воспринималась как проявление в социально-политической сфере правильного миропорядка, поддерживаемого царем, нравственная и ритуальная неадекватность последнего неизбежно должна была повлечь распад этой целостности. Достаточно было оказаться на престоле царю-ложцу или горстке нечестивцев лишить страну царских останков, и все считавшиеся непоколебимыми основания показали свою ненадежность, хрупкость и уязвимость — сама земля повернулась, подобно гончарному кругу. «...Бедствие разлилось по стране, кровь повсюду и [ ... ] смерть. Взывают пелены погребальные, но никто не хоронит усопших... Воистину, веселье угасло и не радуется больше никто. Плач и стенания слышны по всей стране...» (*Ipuwer*, 2.6; 3.14). Ипувер рисует страшную картину хаотизации Египта, произнося немыслимые в устах египтянина

<sup>1</sup> AEL I. — P. 196—197.

слова о том, что лучше уж полное небытие, смерть, чем происходящее ныне: «Хоть бы погибли все люди! Не было бы ни зачатий, ни рождений, тогда смолкли бы вопли в стране и прекратилась смута!» (*Ipuwer*, 5.14). Страна превращается в бесплодную пустыню, на земле оскудевает жизнь, прекращаются рождения, угасает веселье, многие кончают жизнь самоубийством, а тот, у кого «власть, познание и истина», кто должен уничтожить зло, сам начинает день ложью, потворствует беспорядкам.

Фольклорные предания возводят начало отклонений от идеального образа монарха ко времени расцвета египетской государственности. В сказках папируса Весткар, первоначальный вариант которых мог сложиться в I Переходный период<sup>1</sup>, в весьма неприглядном свете показан царь IV династии Хуфу, о крайнем нечестии которого сообщает и Геродот (II, 126—128).

Как «*время болезни*», ответственность за которое лежит на царе, характеризует Первый переходный период и пятый гераклеопольский царь, дающий наставления своему наследнику Мерикара (*Merikare*, 142), и живший, вероятно, столетием позже автор «Пророчества Неферти» (*Neferti*, 38, 54)<sup>2</sup>. Из наставлений, преподаваемых Мерикара, в которых царевичу предписывается забота о божественном культе (*Merikare*, 112, 125, 129—130), о культе предков (116—117), о людях — «пастве Бога» (130—138), о личном благочестии, творении *Маат* (46—48, 113, 127—129), а также содержатся предостережения от разрушения памятников предков (78—79, 119—123), можно заключить, что в нарушении именно этих принципов правителями недавнего прошлого видел гераклеопольский царь причину постигших страну неурядиц.

«Кризис идентичности», порожденный сомнениями в соответствии реальных царей роли спасителей, «гарантирующих»

<sup>1</sup> См.: Ладынин И.А. К интерпретации образа царя Хуфу в сказках папируса Весткар // Труды научной конференции студентов и аспирантов «Ломоносов-2001»: История. — М., 2001. — С. 124—126.

<sup>2</sup> Демидчик А.Е. Безымянная пирамида... С. 44—49.

своим верноподданным вечность<sup>1</sup>, наложил неизгладимый отпечаток на всю последующую египетскую религиозную культуру. Традиция, положенная «Песнями арфиста» Среднего царства, продолжалась и в последующие эпохи: древние тексты копировались на папирусы и гробничные стены, создавались новые тексты в том же, проникнутым «гедонизмом», являвшимся оборотной стороной крайнего пессимизма, духе.

После падения Древнего царства воскресение каждого человека стало значительно меньше соотноситься с воскресением царя — слишком велик был риск оказаться вместе с нечестивым правителем по *эту* сторону врат божественного Инобытия<sup>2</sup>. Расхищение и осквернение царских гробниц становилось, особенно в смутные времена, делом совсем не невозможным, так что в конце концов в период Нового царства пришлось вовсе порвать с тысячелетней традицией погребения царя в пирамиде. На исходе Первого переходного периода отмечается изменение в концепции царского заупокойного храма: в храме Ментухотепа II Небхепетра в Дейр-эль-Бахри «объектом» культа является не только царь, как это было прежде, но и Амон-Ра. «Иными словами, — пишет Д. Арнольд, — Бог впервые входит в главное святилище царского культового комплекса»<sup>3</sup>. В эту эпоху, отмечает тот же исследователь, происходит редукция царя «до правителя-человека, зависящего от божественного благоволения»<sup>4</sup>.

В системе сотерических воззрений египтян центр тяжести переносится с ритуального компонента на нравственный: древний метод спасения через ритуал и царя как его совершителя (Хора, воскрешающего своего отца Осириса) в эпоху Среднего царства

<sup>1</sup> См.: Зубов А.Б. Сотериологическая модель генезиса государственности // Восток. — 1993. — № 6. — С. 5—8.

<sup>2</sup> Врата Небес отверзаются перед царем лишь в том случае, если он не имеет обвинителя ни среди живых, ни среди умерших, ни среди богов (Руг. 386а; 462а-б).

<sup>3</sup> Arnold D. Op. cit. P. 75.

<sup>4</sup> Ibid. P. 75—76.

уступает место представлению, что в конечном итоге только *личная праведность* каждого человека открывает перед ним врата Неба, и всякий творящий Правду имеет надежду войти в число «превосходных *zhw*», знающих Того, Чье Имя сокрыто, Кто живет Правдой (см.: СТ II, 468—471).

Судебный процесс между Хором и Сетом становится мифологическим прообразом осирического загробного суда, во время которого выясняется, может ли умерший быть признан *правогласным* (*mz<sup>c</sup> hrw*). В пространство божественного Инобытия войдет лишь тот, кто, подобно Богу, «Владыке Маат», «живущему на Маат», «любящему Маат», «соединенному с Маат»<sup>1</sup>, каждодневно жил в соответствии с принципом Правды и Справедливости — божественным семенем нетления в человеке<sup>2</sup>. Оправданный на суде Осириса предстает *победителем*: категория *mz<sup>c</sup> hrw* содержит коннотации победы, торжества над врагами, персонифицирующими силы смерти<sup>3</sup>. Оправдание человека «перед его врагами в царстве мертвых», открывающее ему возможность доступа в божественный мир, сопровождается *воцарением* правогласного победителя:

«Борьба завершена, разлад уничтожен, огонь, который вышел, погашен, угашен гнев перед божественным судом. Судьи заняли места для вершения суда в присутствии Геба. Хвала вам, божественные судьи! Имярек оправдан перед вами сегодня, подобно тому, как Хор был оправдан перед своим врагом в день восшествия на престол...» (СТ I, 21).

«Смотри, я пришел к тебе, я принес Маат для тебя, я изгнал Исефет ради тебя», — провозглашал умерший, представший перед божественным судьей (BD 125, рар. Nu, 7). Каждый право-

<sup>1</sup> См.: Walker E.J. Op. cit. P. 107.

<sup>2</sup> По древнеегипетским представлениям, Маат есть принцип, «который один может устоять перед лицом смерти» (Ассман Я. Указ. соч. С. 216; ср.: Anthes R. Op. cit. P. 24).

<sup>3</sup> «Тот соделал Осириса торжествующим над врагами его» (*iw dhwti smz<sup>c</sup>.f hrw Wsir r hftyw.f*), — говорится в Книге Мертвых (BD 20, 1) о победившем смерть Осирисе.



гласный, именуемый, независимо от пола, «Осирисом, сыном Нут» (СТ, I, 179m), обретший, вследствие неотягченности сердца злом, божественность (*ntryt*) (СТ I, 143с; I, 146е), выходит через открытые уста Геба, дабы принять владычество над Небом и наследовать землю (СТ I, 15). «Овладел я Горизонтом своей рукою, Дуатом — рукою Ра и *Wrrt*-короной рукою Эннеады. Царственность на престолах Хора дана мне...», — гласит 256-е речение Текстов саркофагов под титулом: «[Речение для] становления царем Неба (*hpr m nsw pt*)». Но восхождение на Небо и принятие *wrrt* короны — той, что на челе Хора, перворожденного Ра, возможно лишь потому, что умерший пестовал Маат в себе<sup>1</sup>. Рожденный в полносоставной плоти (СТ I, 56a-f), владеющий *shm*, как Хор (СТ I, 178 j-k), появляющийся во славе (*h<sup>c</sup>i*), как Ра, и возвеличенный (*kzi*), как Атум<sup>2</sup> (СТ I, 191g-192a), правогласный воскресший предстает в Текстах саркофагов богом и царем<sup>3</sup> — владыкой Маат, принявшим владение своими Двумя Землями (*tzwy*) (СТ I, 53b), носящим царские венцы — Око Хора<sup>4</sup>.

В эпоху Среднего царства тексты и изображения, в которых тематизировано вхождение умершего в утробу Нут, превращающей его в божественного *zh*, звезду негибнущую (*ihm-sk*), обнаруживаются на крышках, днище и стенках саркофагов частных лиц:

<sup>1</sup> «Пришел я в Небо *Rwtu*, пестовал (*šdi*, букв. «питал») я Маат; приготовьте для меня путь, дабы принял я *wrrt* — корону, что на Хоре, перворожденном Ра...» (СТ, VII, 431с—432b).

<sup>2</sup> Ср.: «Владение мое простирается до пределов Горизонта. Я — Атум, Владыка Вседержитель, до пределов Неба. Все даровано мне Атумом» (СТ VI, 341a-e).

<sup>3</sup> Царский статус воскресшего обусловлен царским достоинством богов, с которыми он отождествлялся — Ра, Атумом, Осирисом. Множество ссылок на тексты, указывающие на божественность воскресшего, приводится в: *Willems H. Chests of Life*. P. 151—154.

<sup>4</sup> «О Н! Белая корона — Око Хора, произросла из твоей головы; Хор дал тебе Свое Око, и Chemis-корона, Око Хора, произросла из твоей головы, ты появляешься во славе (*h<sup>c</sup>i*) как царь Верхнего и Нижнего Египта (*n-sw-bity*)» (СТ I, 178m-p).

«Мать твоя, Нут, распростерлась (*pšš*) над тобой, соделывает она тебя богом (*dī.s wn.k m ntr*) перед врагами твоими» (CG 28085)<sup>1</sup>; «О Нут, упави на сына твоего, Осириса. Обними его... Соделай его просветленным (*sšh sw*)» (CG 28035)<sup>2</sup>.

О происходящем в утробе Нут надении каждого право­гласного вечной жизнью в Текстах саркофагов и в Книге Мертвых говорится, в соответствии с древней традицией, как о соединителе Хора и Сета, обладателе царского достоинства:

«Слова, реченные Нут, Защитницей Великого (*hnmt wr*): «помещу [я] руки [мои] вокруг Осириса-имярек, чтимого (*imzḥw*), [дабы наделить его] жизнью, [дабы] Н-имярек не умер». О Нут, ты овладела Хором и его Великой Чудотворением, ты овладела Сетом и его Великой Чудотворением<sup>3</sup>. Надели Осириса-имярек жизнью, [в имени] твоём "Защитница Великого"» (СТ VII, 9)<sup>4</sup>.

«Царственность Геба дана тебе, он — отец твой, сотворивший твою красоту. Матерью твоей соделаны члены твои — Нут, давшей рождение богам. Родила она тебя величайшим из пяти богов, упрочив Белую Корону на твоей главе. Держал ты в руках *ḥkzt* — посох и *nḥzḥz* — плеть, будучи в утробе, прежде, нежели вышел ты на землю» (BD 183, 30—31).

Однако, несмотря на явное разочарование египтян в идее царя-спасителя уже на исходе Древнего царства, представление о значимости для посмертной судьбы каждого человека не только его личной праведности, но и связи с царем, сохранялось в той или иной форме и в позднейшие времена. В частности, вплоть до конца XVIII династии не претерпевала существенных изменений жертвенная формула *ḥtp-dī-nsw* («жертвоприношение, которое дает царь»), и, как и в эпоху Древнего царства, царь наряду с бо-

<sup>1</sup> Цит. по: Billing N. Op. cit. P. 126.

<sup>2</sup> Цит. по: Ibid. P. 129.

<sup>3</sup> Короны Верхнего и Нижнего Египта, ср.: Руг. 823 а-с.

<sup>4</sup> Цит. по: Billing N. Op. cit. P. 100.

гами оставался (по крайней мере, формально) подателем жертвенных даров, то есть самого дара жизни, всем умершим<sup>1</sup>.

Даже в тех случаях, когда, вследствие нарастания тенденций к децентрализации страны, погребения знати располагались на значительном отдалении от царских гробниц, это не обязательно означало разрыв с прежней традицией. «Соделал я это (гробницу. — О. А.) в Абидосе, в номе, [именуемом] Великой Землей, — гласит гробничная надпись вельможи, жившего на исходе Древнего царства (в конце VI династии) и погребенного вдали от царского некрополя, но свидетельствующего о царской благорасположенности к себе, — будучи *imzḥw* («чтимым») Его Величества царя Верхнего и Нижнего Египта Неферкара, живущего вечно, [а также] Его Величества царя Верхнего и Нижнего Египта Мерира, царя Верхнего и Нижнего Египта Меренра, по причине любви к нему, в котором я был рожден» (Urk. I. 118,14—119,1)<sup>2</sup>.

Цари Гераклеопольской династии имели пирамиды близ Мемфиса, и здесь же, как и в пору Древнего царства, располагались гробницы высших государственных чиновников и жрецов заупокойного культа<sup>3</sup>. Близ царских гробничных комплексов располагались и погребения чиновников, служивших при дворе трех Антефов (некрополь в эль-Тарифе) и Ментухотепов II и III (Дейр-эль-

<sup>1</sup> Как показывает Д. Франке, двухчастная структура жертвенной формулы — «жертвоприношение, которое дает царь, (и) жертвоприношение, которое дает бог (Анубис, Осирис, Упуат) для умершего-имярек» — подверглась изменению не раньше XIX династии. Только с этого времени божественные имена начинают предвшаться предлогом *n* (dative), и смысл формулы становится несколько иным — «жертвоприношение, которое царь дает Анубису, (чтобы) он дал жертвоприношение умершему-имярек». Однако указанный предлог может интерпретироваться и иначе, не как dative, и тогда можно констатировать, что структура жертвенной формулы и после XVIII династии оставалась такой же, как и в Древнем царстве (см.: Franke D. The Middle Kingdom Offering Formulas — A Challenge // JEA. — 2003. — Vol. 89. — P. 43).

<sup>2</sup> Allen J.P. Some aspects... P. 13.

<sup>3</sup> Willems H. Chests of Life. P. 60.

Бахри)<sup>1</sup>. В надписях, обнаруженных в гробницах знати периода правления XII династии, в качестве подателей жертвенных даров умершим в формуле *ḥtp-di-nsw* упоминаются имена Аменемхета I и Сенусерта III. «Жертвоприношение, которое дает царь и Ану-бис, что на вершине своей горы. Надзиратель внутренних покоев Нахт речет: «Что до погребения этого, даровано оно мне в некрополе царем как *ḥtp-di-nsw*», — гласит надпись на саркофаге придворного, погребенного близ гробницы Сенусерта I в Лиште<sup>2</sup>.

Разумеется, нельзя вовсе игнорировать и ту возможность, что исходно религиозные мотивы сопровождения погребений текстами и приближения гробниц царских подданных к гробнице государя могли приобретать с течением времени политическую окраску: наибольшее количество саркофагов с текстами фиксируется в Среднем Египте, где до второй половины XII династии главенствовали номархи и существовали номовые некрополи<sup>3</sup>, а исчезновение Текстов саркофагов в этом регионе в конце правления Сенусерта III коррелирует с исчезновением титула номарха (*ḥry-tp* ʕ) вследствие усиления центральной власти<sup>4</sup>. Таким образом, наличие заупокойных текстов могло служить в данном случае выражением политической автономии номархов, претендовавших, для усиления своих политических позиций, и на особый религиозный статус, в то время как приближение гробниц знати к царским в столичных некрополях могло выражать верноподданнические настроения.

## 1.12. ЗАКАТ «БОЖЕСТВЕННОГО» ЦАРСТВА

Ряд исследователей отмечают изменение взглядов на природу царя и царственности, прослеживающееся после падения Древнего царства. По мнению З. Моренца, идея тождественности царя Божеству, наиболее ярко проявленная до IV династии, редуци-

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 60; 107.

<sup>2</sup> *Allen J.P.* Some aspects... P. 14.

<sup>3</sup> *Willems H.* Chests of Life. P. 61.

<sup>4</sup> *Willems H.* Les textes... P. 189.

ровалась сначала до идеи инкарнации Бога в царе, а затем до идеи богосыновства царя<sup>1</sup>. После Первого переходного периода египтяне стали различать между божественным характером царского статуса и человеческой природой его носителя, так что в итоге можно заключить, что после эпохи Древнего царства египетский царь воспринимался как Бог и человек, ему приписывались две природы — божественная и человеческая<sup>2</sup>.

По мнению Д. Редфорда, концепция монархии Древнего царства, согласно которой царь почитался как «Хор старейший из старейших, [пребывающий в] чистых местах, обитающий на Горизонте вовеки и веки», исчезает, чтобы никогда уже не возродиться в качестве единственно возможной<sup>3</sup>. С конца III тыс., считает этот исследователь, фараонова царственность все более и более описывается как «должность» или «функция» на земле, а носитель этой должности — как земной заместитель (*surrogate*) Бога, Его «физический образ». С началом Второго переходного периода в царской титулатуре особо акцентируется идея первичности божественной царственности относительно царственности земной — последняя выполняет по отношению к первой лишь роль посредника, проводника божественных сил: в эпоху XIII династии в царских именах частотность каузативных форм, где «агентом» является Ра, заметно возрастает<sup>4</sup>.

На секуляризацию власти во время Первого переходного периода указывает А. Демидчик: в монархии Гераклеополитов отсутствовал пост верховного сановника (*t3ty*), не было его и в Фиванском царстве до Ментухотепа I<sup>5</sup>. Правители этой эпохи сами занимались государственными делами (наставления по вопросам управления страной содержатся в «Поучении Мерикара»), вер-

<sup>1</sup> Morenz S. Op. cit. P. 33—41.

<sup>2</sup> Ibid. P. 40—41.

<sup>3</sup> Redford D.B. The Concept of Kingship... P. 160.

<sup>4</sup> Ibid. P. 158.

<sup>5</sup> Демидчик А.Е. Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии: Автореф. дис... докт. ист. наук. — СПб., 2007. — С. 29.

шили суд, общались со множеством своих служащих, ездили по стране. Царская власть концептуализируется теперь как «служба» (*izwt*) (*Merikare*, 116)<sup>1</sup>, и, тем самым, царский статус фактически редуцировался до уровня «чиновника», несущего «службу» у своего божественного Владыки<sup>2</sup>. От добросовестности в несении «службы» зависело расположение богов — отсюда ревностная забота о божьих культах, прослеживаемая начиная с гераклеопольского времени<sup>3</sup>.

На наш взгляд, сама по себе концепция царственности в Египте — как сумма «канонических» представлений о том, каким должен быть идеальный царь и в чем состоит назначение царственности как таковой, — не претерпевала в ходе истории существенных изменений. Скорее, можно говорить о нарастающем разочаровании в ней как средстве спасения и, как следствие, все большем восприятии мифологического языка лишь в метафорическом смысле<sup>4</sup>, а также возникновении в связи с этим потребности в особенном выделении тех или иных составляющих этой концепции, имевшихся и прежде, но, быть может, не всегда ясно проговариваемых<sup>5</sup>. Представление о царе как посреднике между божественным и земным мирами, предполагавшее его причастность обоим мирам, а отнюдь не только божественному, состав-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 44—45. По мнению А. Демидчика, концепт царской «службы» появляется в качестве религиозно-нравственного обоснования смены династий.

<sup>2</sup> Однако необходимо учитывать, что иероглиф *izwt*, представляющий собой шест с рогами быка, является древнейшим священным символом (см.: Павлова О.И. Мин — «Владыка чужеземных стран» // Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. — Ленинград, 1985. — С. 37).

<sup>3</sup> Демидчик А.Е. Безымянная пирамида... С. 186.

<sup>4</sup> См.: Redford D.B. The Concept of Kingship... P. 160.

<sup>5</sup> Как отмечает И. Ладынин, с начала V династии и до конца египетской истории «эволюция идеологии царской власти шла по линии скорее рекомбинации и смещения акцентов в рамках уже существующих представлений, нежели добавления к ним чего-то качественно нового» (Ладынин И.А. Сакрализация царской власти... С. 92).

ляли стержень египетских представлений о царственности с древнейших времен, но в эпоху Древнего царства особо выделялась *божественная* составляющая его сущности, соединение с которой было предметом заупокойных чаяний.

После всех перипетий Первого переходного периода и связанных с несовершенством реальных царей разочарований, особую значимость приобрела идея синергийности земного монарха — человека, облеченного божественными силами, своему Владыке, Источнику всякой власти. «Он (Ра-Хорахти. — О. А.) породил меня, дабы соделать то, что должно быть соделано для Него, дабы совершить то, что Он повелел. Он назначил меня быть пастырем этой земли, зная того, кто будет пасти ее для Него. Он вверил мне то, что Он защищает, что освещается Его Оком... Я превосхожден в деяниях ради Создателя моего, умиротворяя Бога тем, что Он даровал», — гласит строительная надпись прославившегося строительной и реставрационной деятельностью Сенусерта I, переписанная писцами Нового царства на кожаный свиток<sup>1</sup>.

Эпоха Нового царства стала временем наивысшего расцвета политической жизни Египта, сильной централизации, активного храмостроительства — в этой области более всего преуспели Хатшепсут и Рамсес II, культурное влияние Египта распространялось на весь тогдашний цивилизованный мир. В эту эпоху цари «громко» заявляли и о своей божественности, и о синергийности Богу (о делании лишь того, что желанно божественному Кз, что удовлетворяет Его сердце<sup>2</sup>), явно претендуя на преемственность Древнему царству. Иконографические образы царей с извивающимися вокруг ушей бараньими рогами (атрибут Амона) не оставляют сомнений в их божественности<sup>3</sup>. Особую популярность в Новом царстве приобретает представление о божественном происхождении правителей, причем отнюдь не во всех

<sup>1</sup> Building Inscription of Sesostri I: AEL I. — P. 116—117.

<sup>2</sup> См.: Walker E.J. Op. cit. P. 97; 128—129.

<sup>3</sup> Wildung D. Op. cit. Fig. 1—3,5—7.



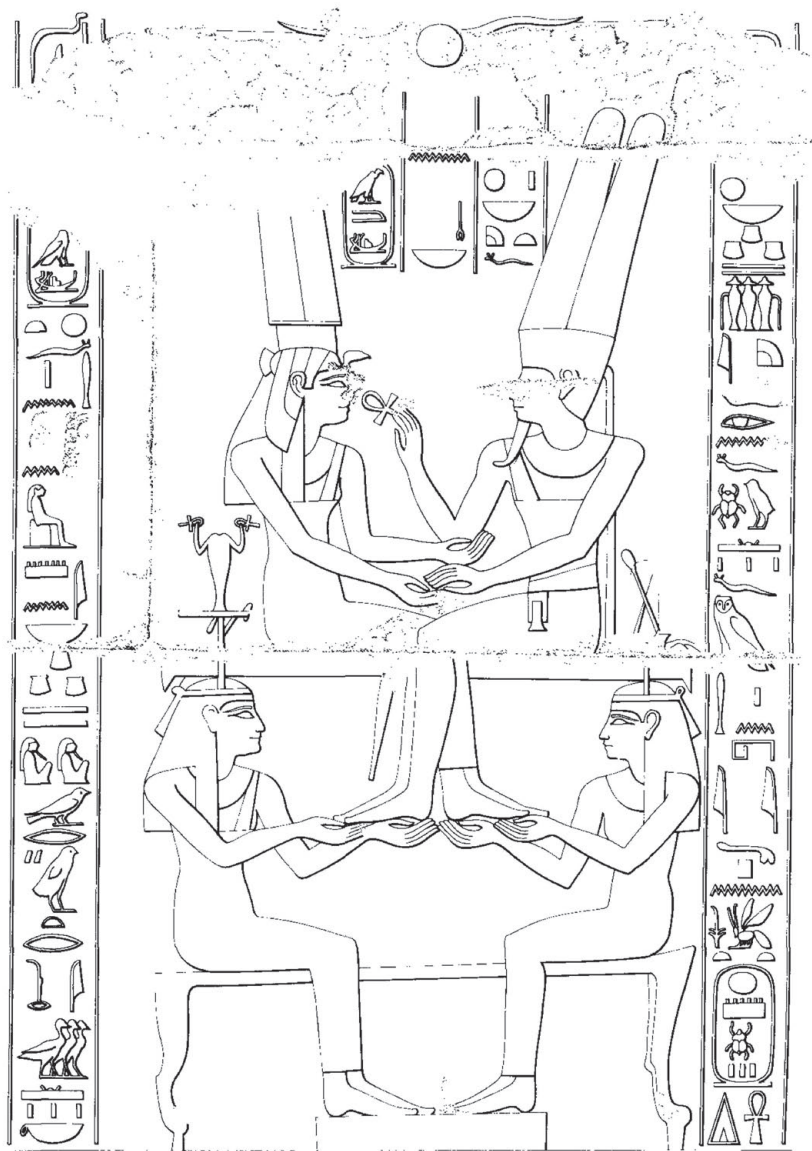


Рис. 37.

Сцена божественного зачатия Аменхотепа III. Луксор

случаях это было обусловлено мотивами легитимации правления. В Луксоре сохранились изображения божественного зачатия и рождения Хатшепсут, Аменхотепа III<sup>1</sup> (рис. 37), Рамсеса II. Если в случае Хатшепсут, чье божественное зачатие и рождение запечатлено также на стенах заупокойного храма в Дейр-эль-Бахри, или Аменхотепа III это могло быть и так, то Рамсес II — «сын тела» Амона, рожденный в образе Его членов<sup>2</sup>, и Рамсес III, также претендовавший на божественное происхождение<sup>3</sup>, вовсе в такой легитимации не нуждались.

По мнению К. Блеекера, сцены божественного рождения представляют собой художественное изображение «мифической идеи священного царства»<sup>4</sup>. Наряду со сценами кормления молоком богини, также запечатленными в луксорском храме<sup>5</sup>, они являются разработкой восходящего к эпохе Древнего царства сюжета<sup>6</sup>, на интерпретацию которого проливает свет надпись на карнакском обелиске Хатшепсут, возвещающая, что она — «дочь Амона-Ра, пребывающая в сердце Его, единственная, произошедшая от Него, действенный образ (*ḥt zḥt*) Владыки-Вседержителя..., Хор, защищающий своего отца, старшая [дочь] Камутефа, которую Ра породил, дабы иметь благое потомство на земле, ради благобытия солнечного народа (*ḥnmmt*). Его живущий образ, царь Верхнего и Нижнего Египта *Mzḥ-kz-Rḥ*...» (Urk. IV. 361, 6—8; 362, 2—7). В египетском монархе

<sup>1</sup> «Превосходное порождение (букв. *яйцо*) Амона, вскормленного в Зале Судей», — гласит цокольная надпись Аменхотепа III на внешней западной стене к югу от луксорского храма (Urk. IV. 1709, 4—5).

<sup>2</sup> BAR III. 511.

<sup>3</sup> См.: Walker E.J. Op. cit. P. 137—138.

<sup>4</sup> Bleeker C.J. The Position of the Queen in Ancient Egypt // The Sacral Kingship. — Leiden: Brill, 1959. — С. 265.

<sup>5</sup> Bell L. Luxor Temple... Fig. 3, 6.

<sup>6</sup> См.: Hawass Z. A Fragmentary Monument of Djoser from Saqqara // JEA. — 1994. — Vol. 80. — P. 50.

в полной мере являет Себя незримый Бог, воцаряясь, тем самым, в земном мире.

Ритуалы, в которых правителю отводилась центральная роль, приобрели в Новом царстве необычайную внешнюю торжественность. Во время ежегодного празднества *Опет*<sup>1</sup>, проводимого во второй месяц сезона Разлива (*zht*), происходило ритуальное рождение царя как сына Амона, Владыки Престолов Обеих Земель, Царя богов. Сценарий празднества включал в себя процессию с баркой Амона-Ра из Карнака в Луксор и обратно, и, по крайней мере, в своем первоначальном варианте, это празднество содержало ряд параллелей с хеб-седом<sup>2</sup>. В изображениях Опета, относящихся ко времени правления Хатшепсут и Тутмоса III, хеб-седные статуи появляются в сценах возвращения процессии из Луксора в Карнак<sup>3</sup>. Кроме того, после возвращения барки в Карнак совершался хеб-седный бег царя с быком Аписом (рис. 38). «Путешествие» царя с севера на юг могло ассоциироваться с ежесуточным



Рис. 38.  
Сцена хеб-седного бега Хатшепсут

<sup>1</sup> Первые свидетельства существования Опета относятся ко времени правления царицы Хатшепсут (1490—1468 гг. до н. э.).

<sup>2</sup> См.: Миронова А.В. «Прекрасный праздник Опет» — аналог царского хеб-седа? // Восток. — № 1. — 2010. — С. 5—12.

<sup>3</sup> Там же. С. 5.

движением солнца<sup>1</sup>, освещающего «дневной» и «ночной» миры, и символизировало соединение Двух Земель. В контексте Омета Луксор мог уподобляться гробнице фараона, где происходило его символическое умирание и воскресение, что также указывает на параллели с хеб-седом. Схождение царя (как Осириса<sup>2</sup>) в мир мертвых означало предание последнего во власть Амона-Ра.

В Луксоре происходило возобновление царской коронации и «обновление» царского *k3*<sup>3</sup>. Кульминационным моментом ритуала, совершаемого в святилище и запечатленного на западной его стене, являлось «превращение» царя в бога: за воскурением фимиама (*sntr*) и подношением букетов из свежих цветов (*rnpyt*) следовало становление царя богом (*sntri*), становление юным (*rnpy*)<sup>4</sup> и обретение многих лет жизни (*rnptwt*)<sup>5</sup>. Слава Амона-Ра отражалась на царе, появлявшемся затем перед ожидавшим его народом. «Все земли и все страны у ног этого совершенного бога, которого все боги любят и все люди (*rhyt*) почитают, дабы могли они жить», — гласит надпись из луксорского храмового комплекса<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: Миронова А.В. Древнеегипетский праздник Омет в эпоху Хатшепсут: ритуал и символика // ВДИ. — 2009. — №4. — С. 130—137.

<sup>2</sup> Осирическая символика в Омете несомненна. В частности, вход в часовни, выстроенные Хатшепсут на пути из Карнака в Луксор, фланкировали «осирические» царские статуи (Миронова А.В. Древнеегипетский праздник Омет... С. 128).

<sup>3</sup> Речь идет о праздновании Омета во время правления Аменхотепа III (1402—1365 гг. до н. э.) и позже. Повторная коронация Хатшепсут и Тутмоса III проводилась в Карнаке, по возвращении из Луксора (Миронова А.В. Древнеегипетский праздник Омет... С. 130).

<sup>4</sup> Т.е. происходило возобновление сил царя.

<sup>5</sup> Bell L. Luxor Temple... P. 281. Используемая здесь игра слов — излюбленный в древнем Египте способ указания на сокровенный смысл тех или иных ритуальных действий или на внутреннюю связь различных категорий.

<sup>6</sup> Ibid. P. 275.

Следующие за царским «преображением» дни египтяне праздновали возрождение мира<sup>1</sup>.

Однако в период XVIII династии произошло событие, которое весьма сильно поколебало веру в монархию как преобразующий мироздание институт. Речь идет о реформаторской деятельности Аменхотепа IV (1351—1334 гг. до н. э.). Новое учение развивалось постепенно — уже во время правления Аменхотепа III, отца будущего реформатора, имя Атона<sup>2</sup> стало употребляться в названиях дворца, царской ладьи, и вполне возможно, что у Атона в Фивах был свой храм<sup>3</sup>. Разносторонние преобразования Аменхотепа IV, затронувшие и концепцию царственности, проводились постепенно и методично. Сохранившиеся на Х пилоне храма Амона, построенного Хoremхебом с использованием блоков воздвигнутого Аменхотепом IV и разрушенного по его смерти фиванского святилища, фрагментарные тексты и изображения, датируемые, по видимому, первым годом правления Аменхотепа IV, относятся к Божеству, изображенному вполне традиционным образом — в виде сокологолового человека со скипетром в руке и солнечным диском на голове. Имя этого Божества — *R<sup>c</sup>-ḥr-zḥty ḥ*i* m zḥt m rn. f m šw nty m *Itn** («Ра-Хор-Ахти, ликующий на небосклоне, ибо имя Его — «Свет» (Шу), пребывающий в солнечном диске»)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bell L. The New Kingdom... P. 170—176.

<sup>2</sup> В Древнем царстве слово *itn* использовалось для обозначения круглых предметов (зеркал) или дискообразных предметов культа, а также и для обозначения солнца как небесного тела, именуемого «диском дня» (Redford D.B. Akhenaten, the Heretic King. — Princeton, 1984. — P. 170). Представление об *Itn*, солнечном диске, как образе, в котором «солярное» Божество являет Себя, прослеживается уже в начале Среднего царства (см. *The Story of Sinuhe*, 6—7; *Neferti*, 24). Отсюда развилась традиция говорить о «солярном» Божестве (Ра или Атуме) как о «пребывающем в солнечном диске (*Itn*)».

<sup>3</sup> От времени правления Аменхотепа III имеются древнейшие свидетельства существования жречества храма Атона в Гелиополе (см.: Hart G. Op. cit. P. 35; Silverman D.P. Op. cit. P. 74).

<sup>4</sup> Redford D.B. Akhenaten... P. 64, pls. 4.4, 4.5; 173. См. также: Перепелкин Ю.Я. Переворот Амен-хотпа IV. Часть I. — М., 1967. — С. 18.

Во второй-третий год своего правления Аменхотеп IV уже отказывается от традиционной иконографии, антропоморфный образ бога заменяется образом небесного светила с уреем впереди и множеством устремленных вниз лучей с кистями человеческих рук, протягивающих знаки жизни (*ꜥnh*) своему царственно-му почитателю. Фигура царя занимает теперь центральное положение в изобразительных композициях, притягивая к себе взоры смотрящих. В пятый год своего правления царь-еретик решительно порывает с прежней традицией, в центре которой стоял культ Амона-Ра — Бога-Творца, являющего Себя, подобно зримому солнцу с его неисчерпаемой энергией жизни, в свете, но скрывающего Свою таинственную Сущность, сопровождая этот шаг решением исключить из своего имени (*nomēn*) имя Амона<sup>1</sup> и основать новую столицу — Ахетатон («Горизонт Атона»). При этом имя Ра в новой титулатуре, принятой в шестой год правления, сохранялось: Эхнатон именовался Владыкой Двух Земель *Nfr-ḥprw-Rꜥ Wꜥ-n-Rꜥ* («Прекрасны явления Ра, единственный, принадлежащий Ра»). Именем верховного жреца Атона, погребенного в скальной гробнице близ Ахетатона, было Мерира<sup>2</sup>. Очевидно, Эхнатон не проводил строгого различия между Ра — Творцом мироздания, являющим Себя в мире, и солнечным диском как Его зримым образом.

Вознамерившись изгладить из духовной памяти своего народа важнейшие пласты уходящей в глубь веков традиции, «враг из Ахетатона» подверг египетскую религию демифологизации, а традиционные культы жестоким преследованиям. Имя Амона повсеместно изглаживалось, храмы закрывались, и едва ли ненависть «сына Атона» к Амону была вызвана исключительно противостоянием между царем и фиванским жречеством. Такое толкование, по мнению Я. Ассмана, было бы весьма поверхностным<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Царские подданные, носившие теофорные имена, включавшие в себя имя Амона, также были обязаны изменить их.

<sup>2</sup> Hart G. Op. cit. P. 38.

<sup>3</sup> Ассман Я. Указ. соч. С. 323.



Хотя подлинных мотивов теологической реформы Аменхотепа IV мы, скорее всего, никогда не узнаем, суть этой реформы, сопровождавшейся радикальным изменением концепции царской власти, достаточно ясна. Солнечный диск отныне перестает быть *образом* Сокрытого Бога, являющего Себя в мире — именно аспект незримости, таинственности, непостижимости Бога категорически отвергается новым учением, — но становится самоценной, *лишенной тайны* сущностью<sup>1</sup>, чье ежедневное появление на небосклоне должно восприниматься как равное самому себе событие<sup>2</sup>. Едва ли Эхнатон, объявивший себя «сыном Солнца», «единственным сыном, исшедшим из тела» его<sup>3</sup>, был почитателем лишь небесного светила, хотя в двенадцатый год его правления имя Атона в большинстве случаев уже не сопровождается божественным детерминативом<sup>4</sup>. Суть совершенного им религиозного поворота состояла в том, что из всего бесчисленного многообра-

---

<sup>1</sup> Именованье Ра «тем, кто в своем диске», то есть тем, кто проявляет себя в солнечном диске, было распространено еще со времени Древнего царства, и при этом предполагалось, что диск и Божество, являющее себя через него — это две разные сущности (см.: *Redford D.B. Akhenaten...* P. 170). «В Атоне он (Эхнатон) нашел простой, бесхитростный ответ: источник (жизни) был не чем иным, как тем, что доступно зрению — солнечным диском. Тайна — обетование того, что всегда существует нечто большее, нежели то, что явлено, исчезла из теологических текстов и из храмов», — отмечает Б. Кемп (*Kemp B. Ancient Egypt...* P. 264).

<sup>2</sup> «Амарнская религия не знает никаких культовых изображений. Бог почитается в образе солнца — единственной зримой форме его воплощения. Принцип посредующих символов или символического изображения... здесь заменен принципом телесной идентичности», — пишет Я. Ассман (Указ. соч. С. 310).

<sup>3</sup> *Redford D.B. The Concept of Kingship...* P. 176.

<sup>4</sup> См.: Перепелкин Ю.Я. Указ. соч. С. 257—260. «Вполне возможно, — пишет Д. Редфорд, — римский мир назвал бы Эхнатона «атеистом», ибо то, что он оставил Египту, было не «богом» вовсе, но диском в небесах!» (*Redford D.B. Akhenaten...* P. 169—170). «В данном случае мы имеем дело с истоком не столько монотеистической мировой религии, сколько натурфилософии, и, если бы амарнская религия победила, следовало бы скорее ожидать появления Фалеса, нежели Моисея», — считает Я. Ассман (*Ассман Я. Египет: Теология и благочестие...* С. 316).



зия божественных имен и проявлений он выбрал и абсолютизировал *одно единственное проявление* — Подателя той жизни, которую питают лучи небесного светила, то есть жизни биологической. Характерно, что и изображения самого «исшедшего из Атона» «сына живого Диска»<sup>1</sup> являли теперь не предвечную божественную сущность царя, но вполне земной облик, причем физические недостатки даже нарочито подчеркивались (рис. 39), стены храма Атона сплошь покрыты изображениями бытовых сцен.



Рис. 39.

Официальный портрет семьи фараона Эхнатона  
(использовался частным лицом как культовое изображение)

<sup>1</sup> Эпитеты Эхнатона, содержащиеся в восхвалениях царя, начертанных в гробницах его верноподданных (BAR II. 1000, 1011).

Новации Эхнатона затронули и языковую сферу: если во время правления предыдущих династий официальные надписи составлялись главным образом в классическом стиле, то грамматика эхнатоновых надписей была вполне искусственной, и многие из моделей словообразования и словоупотребления были характерны только для нее<sup>1</sup>. Внедряя новый язык, как и новое искусство, царь покушался на то, что составляло культурную идентичность народа с самой, по словам Я. Ассмана, «длинной (после шумеров) памятью»<sup>2</sup>, намереваясь, по всей вероятности, радикально изменить прежнюю, наработанную тысячелетиями, культурную матрицу.

С течением времени реформа Аменхотепа IV все более продвигалась в направлении переноса центра внимания с божественного «отца» на его земного «сына»: начав с объявления себя единственным, кто ведает Атона, его замыслы и его мощь, может вступить с ним в общение, слышать его голос, кто восседает на престоле «живущего солнечного диска, образовавшего его»<sup>3</sup>, Эхнатон завершил тем, что поменял местами образ и первообраз. Уже, по-видимому, со второго-третьего года правления Аменхотепа IV «солнечное божество» начало приобретать атрибуты земного царя: его имена заключались в картуши<sup>4</sup>, иногда сопрово-

---

<sup>1</sup> Silverman D.P. Op. cit. P. 79—80.

<sup>2</sup> Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности: Пер. с нем. — М., 2004. — С. 77.

<sup>3</sup> Redford D.B. The Concept of Kingship... P. 177—178. Царскую «монополию» на контакт с божеством саму по себе можно рассматривать как продолжение традиций Древнего царства: как отмечалось выше, божественные изображения отсутствовали в частных гробницах и на стелах.

<sup>4</sup> Ibid. P. 179. Заключение имен Атона в картуши могло подчеркивать и идею всевластия этого божества, его господство над всем, что окружает солнечный диск. Заключение божественного имени в картуш практиковалось и прежде, таким образом могли выписываться имена Ра, Осириса, Амона (см.: Павлова О.И. Амон Фиванский... С. 64).

ждаемые пожеланием «да будет он жив, цел, здоров»<sup>1</sup>, к нему прилагались эпитеты, ассоциировавшиеся с земными царями: «тот, кому дана жизнь на веки и веки»<sup>2</sup>, «бог благой» (*nṯr nfr*), «тот, кто в празднестве сед» (*imi ḥb sd*), «владыка празднества сед» (*nb ḥb(w) sd*) — последний титул прежде носили цари, отпраздновавшие более одного сед-празднества<sup>3</sup>. В храме Атона в Ахетатоне находились огромные статуи царя, перед которыми, вероятно, совершались жертвенные подношения от жрецов и придворных, поскольку без посредничества царя сообщение с божеством было невозможно<sup>4</sup>. Следуя поначалу древней традиции, в которой царь считался верховным жрецом бога, Эхнатон пошел значительно дальше и ввел должность своего собственного «первого пророка», как если бы он сам был великим богом<sup>5</sup>.

Все вышесказанное проливает свет на подлинную сущность внушавшей ненависть и ужас современникам и потомкам претензии еретика из Ахетатона: если с древнейших времен значимость земной царственности определялась ее эпифаническим характером, то теперь, когда символическое<sup>6</sup> измерение религии вообще и царственности в частности было отвергнуто, царственное достоинство Диска — уже, собственно, и не бога, но *властителя* (*ḥkꜣ*) небосклона<sup>7</sup> — фактически затмилось образом его «единственного сына», бога на земле. «Для Эхнатона Атон был просто

<sup>1</sup> Это пожелание употреблялось в скорописи, по крайней мере, с шестого года правления Эхнатона. См.: Перепелкин Ю.Я. Указ. соч. С. 45—46.

<sup>2</sup> Redford D.B. Akhenaten ... P. 178.

<sup>3</sup> Например, Тутмос III и Аменхотеп III. См.: Uphill E. The Sed-Festivals of Akhenaton // JNES. — 1963. — Vol. 22. — № 2. — P. 123.

<sup>4</sup> Hart G. Op. cit. P. 38—39.

<sup>5</sup> Silverman D.P. Op. cit. P. 83.

<sup>6</sup> Имеется в виду символ в его эпифанической функции.

<sup>7</sup> Между 9 и 12 годами правления Эхнатона заключавшееся в картуш имя «Ра-Хорахти, ликующий на небосклоне...» было изменено на «Солнце — властитель небосклона, ликующее на небосклоне, ибо имя Его — Солнце-Отец, явившийся как Атон» (*Rꜥ-ḥkꜣ-zḥty ḥꜥi m zḥt m rn.f Rꜥ-it iit m 'ltm*) (см.: Перепелкин Ю.Я. Указ. соч. С. 33).

ипостасью божественного царства, бледным отражением его собственного царства на земле, спроецированного в небеса... Как полновластный правитель вселенной Атон заслуживал царских почестей...», — указывает Д. Редфорд<sup>1</sup>. «Натурфилософия» Эхнатона, отмечает О. И. Павлова (Зубова), «все более выглядит антитезой божественности, а солнечный диск, Атон, все более подменяется личностью царя, власть и милость которого превосносятся превыше небес. Доминирующей на этом этапе становится идея не божественности, а власти»<sup>2</sup>. По всей вероятности, именно эта мотивация и предопределила всю совокупность проведенных Эхнатом реформ<sup>3</sup>. Не удовлетворившись традиционной царской «ролью» «проводника» божественных сил в мир земной, «враг из Ахетатона» поставил себя на место их Источника, совершив тем самым тягчайшее святотатство.

В гробницах Амарны, а также на стенах храмов и внешней стороне общественных зданий постоянным сюжетом стали изображения царственной четы, «сюрреализм» которых, по мнению Б. Кемпа, передавал идею абсолютной инаковости царя по отношению к своим подданным и всему природному миру<sup>4</sup>. Представление о близости между царственной особой и божеством, разумеется, не было инновацией, оно выражалось в заупокойных текстах и изображениях на протяжении всей египетской истории. Однако, как отмечает Д. Сильверман, Эхнатон распространил это представление на все виды текстов и изобразительных сюжетов<sup>5</sup>. Поскольку связанная с осирическим циклом мифология, равно как и космогонические представления, занимавшие центральное ме-

<sup>1</sup> Redford D.B. Akhenaten... P. 178.

<sup>2</sup> Павлова О.И. Атон и Эхнатон: единобожие или безбожие? (в рукописи).

<sup>3</sup> О реформах Эхнатона как идеологическом обосновании претензий этого правителя на безраздельную власть см.: Стучевский И.А. Рамсес II и Херихор (из истории Древнего Египта эпохи Рамессидов). — М., 1984. — С. 180—195.

<sup>4</sup> Kemp B.J. Ancient Egypt... P. 264—265.

<sup>5</sup> Silverman D.P. Op. cit. P. 85.

сто в заупокойных чаяниях египтян, подверглись Эхнатону решительному искоренению<sup>1</sup>, лицемерие «бога», порожденного живым Диском, и «божественного семейства» в вечности стало высшей наградой его верным последователям. «Неферхеперура-Ванра<sup>2</sup>, бог этот, создавший меня, приведший в бытие мой *k3*. Даруй мне быть удовлетворенным взиранием на тебя, без конца; владыка этот, подобный Атону; полноводный Нил, животворящий Египет... Ты вечен, Неферхеперура-Ванра; ты живешь и здравствуешь, ибо Он породил тебя», — гласит надпись из заблаговременно возведенной в Ахетатоне гробницы Эйе, сподвижника Эхнатона, занявшего впоследствии царский престол<sup>3</sup>. Главным объектом домашнего культа стала в амарнский период триада: Атон-Эхнатон-Нефертити, для которой строились небольшие святилища с тремя алтарями. Молитвы царских верноподданных содержали призывания имен царственной четы наряду с Атоном<sup>4</sup>.

Вполне в духе нового, не столько *моно*-, сколько *а*-теистического учения звучит начертанное в гробнице Эйе наставление: «О, все живущие на земле и те, кому [еще] предстоит прийти в бытие, я изреку вам, [что есть] путь жизни... Возносите хвалы живому Диску и будете процветать, говорите ему: «Да будет даровано правителю здравие в избытке!» Тогда он удвоит милости [свои] к вам... Почитайте царя, единственного подобного Атону, ибо нет никого подобного ему! Тогда дарует он вам время жизни в мире сердца и все необходимое для существования, испрошенное

<sup>1</sup> В гимнах Атону «живущий Диск» именуется божественным отцом (BAR II. 992), образователем людей, скота и всего, что есть на земле, тем, кто соделал все вещи (BAR II. 984), но все это было лишь воспроизведением прежних божественных эпитетов, ибо ни один текст эпохи Эхнатона не содержит и намека на то, *каким образом* возник мир.

<sup>2</sup> Во второй период правления Эхнатона имя *W-n-r* уже представлялось неуместным и первая его часть подвергалась уничтожению, неповрежденным оставался только иероглифический знак солнца (Redford D.B. Akhenaten... P. 140).

<sup>3</sup> BAR II. 992.

<sup>4</sup> Kemp B.J. Ancient Egypt... P. 267.

у него!» (Urk. IV. 1998ff)<sup>1</sup>. Абсолютизация земной царской власти не могла не повлечь за собой страшные последствия, о которых говорится в «реставрационной надписи», начертанной на установленной в Карнаке при Тутанхамоне стеле: «Были храмы богов и богинь, начиная от Элефантины вплоть до топей Дельты... преданными забвению... Их (богов) покои были подобны тому, что не существует... Была страна в упадке. Отвернулись боги от этой страны» (Urk. IV. Nr. 772.2025—2032)<sup>2</sup>.

Несмотря на все усилия фараона-еретика, насаждаемое им учение не могло укорениться в Египте. Даже те, кто последовал за Эхнатом в Ахетатон, едва ли полностью разделяли его взгляды: в результате раскопок в частных домах этого города были обнаружены амулеты и другие образы божеств традиционного пантеона<sup>3</sup>. Новая религия не пережила своего основателя. Практически сразу по смерти Эхнатона новый культ был предан забвению и проклятию, а имя его основателя вовсе отсутствует в дошедших до нас списках царей. О Тутанхамоне, восстановившем культ Амона, говорилось, что «истребил он неправду по Обеим Землям. Правда стала пребывать [в ее месте]»<sup>4</sup>. «То, что совершил Эхнатон, — пишет Я. Ассман, — стало парадигмой религиозного преступления»<sup>5</sup>.

В начале эпохи Рамессидов (XIX-XX династии, 1292—1070 гг. до н. э.) авторитет монархии, подорванный появлением на престоле фараона-еретика, был восстановлен, вера в «божественного» царя-спасителя, казалось бы, возродилась даже с небывалой со времени Древнего царства силой. Для Рамсеса II, именуемого «великим», чье длительное правление (1279—1213 гг. до н. э.) стало временем необычайного расцвета государства и культуры, были построены громадные монументы, снабженные образами обожествленного фараона, имевшего прижизненный культ, при-

<sup>1</sup> Цит. по: Redford D.B. Akhenaten... P. 180.

<sup>2</sup> Пер. Н.С. Петровского. Цит. по: ИДВ. — С. 122.

<sup>3</sup> Silverman D.P. Op. cit. P. 87.

<sup>4</sup> ИДВ. — С. 122.

<sup>5</sup> Ассман Я. Египет: Теология и благочестие... С. 335.

чем царские статуи святилища Абу Симбела, где этот культ отправлялся, многократно превосходили в размерах помещенное в центр изображение Ра-Хораhti<sup>1</sup>. Подобно Аменхотепу III в Солебе, Рамсес II не менее шести раз представлен в Абу Симбеле поклоняющимся своему собственному божественному образу<sup>2</sup>. «Внимайте! — гласит надпись этого фараона на стеле, установленной в нише к северу от колоссов в Абу Симбеле. — Я реку вам, о люди (*rmꜥ*), сильные земли [и] все мои воины (*mnfꜣt*): я — Ра, Владыка Небес, пребывающий на земле. Ради вас творю я превосходные дела, подобно Отцу...»<sup>3</sup>.

Письмо фараону Мернептаху содержит гимн, в точности воспроизводящий гимны, посвященные Ра: «[Обрати] твое лицо ко мне, восходящее солнце, освещающее Две Земли своей красотой! Ты — Солнце человечества, прогоняющее тьму от Египта. Ты подобен Отцу твоему Ра, восходящему в небесах. Твои лучи проникают [даже] отверстия земли, и нет места, лишенного твоей красоты... Мернептах, возлюбленный Амона, благодатный владыка, сотворивший дыхание<sup>4</sup>!» О сохранении значимости для посмертной судьбы царских подданных в эпоху Нового царства связи со своим владыкой свидетельствует интересное изображение эпохи Рамсеса II из гробницы надзирателя работ по имени Тенрой в Саккара. Царский чиновник изображен молящимся перед пятьюдесятью семью картушами с именами прежних царей, обращая к ним просьбу о даровании ему участия в совершении им ежедневных жертвоприношений в храме Птаха в Мемфисе<sup>5</sup>. Сцены жертвоприношений и молитв умершим царям нередки в частных гробницах Нового царства.

<sup>1</sup> Silverman D.P. Op. cit. P. 61—62.

<sup>2</sup> Wildung D. Op. cit. P. 8.

<sup>3</sup> Цит. по: Morenz S. Op. cit. P. 41.

<sup>4</sup> Цит. по: Engnell I. Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. — Uppsala, 1943. — P. 6—7.

<sup>5</sup> Kemp B.J. Ancient Egypt... P. 21.



И все же ни внешнее великолепие, ни монументальность храмовых комплексов, ни торжественные заверения фараонов в своей близости богам не могли реанимировать давно лишенную внутреннего стержня систему. Хотя царь продолжал оставаться верховным жрецом всех богов, делегирующим жреческие полномочия всем «божьим служителям», его религиозная роль все более формализовывалась, запечатленный в монументальных текстах и изображениях неизменный идеал все более расходился с реальностью. Заговоры, интриги и даже убийства, случавшиеся в царском доме во второй половине Нового царства, бросают заметную тень на этот выдающийся период древнеегипетской истории. Конец начатой столь блестяще эпохи ознаменовался падением авторитета царей, терявших в глазах народа сотерическую значимость и превращавшихся лишь в номинальных носителей власти, усилением тенденций к децентрализации. Показателен в этой связи феномен так называемой «фиванской теократии», основанной верховным жрецом Амона-Ра Херихором, присвоившим царскую титулатуру и ставшим независимым правителем Верхнего Египта в годы царствования Рамсеса XI<sup>1</sup>.

Правители нубийской (XXV) династии (715—664 гг. до н. э.), сочетавшей архаизм и инновации, старались даже в большей степени, чем египетские фараоны, подчеркнуть свою богопричастность, применяя к себе символику Амона. Предпринимаемые ими попытки восстановления традиций Древнего царства носили характер отнюдь не только внешнего копирования, но глубокой рефлексии. Фараон Шабака, повелевший скопировать на каменную плиту древний священный текст («Памятник мемфисского богословия»), избрал своей резиденцией древний Мемфис, пирамиды некоторых нубийских царей близ Напаты содержали речения Текстов пирамид, многие гробницы частных

---

<sup>1</sup> О фиванской теократии см.: Стучевский И.А. Указ. соч. С. 119—179.

лиц эпохи XXV—XXVI династий имели открытый «солнечный» двор, по образу гробниц Древнего царства<sup>1</sup>.

К «инновациям» XXV династии можно отнести ритуалы, совершавшиеся в построенном фараоном Тахаркой внутри карнакского храмового комплекса, близ священного озера, сооружении, имевшем, судя по сохранившейся надписи на архитраве, вестибюль, именуемый *wsht-hbyt* («праздничный внешний двор»)². Подземные помещения данного сооружения, не имеющего, сколь ныне известно, аналогов в предшествующие эпохи, архитектурно моделировали гробницу. Изобразительная программа подземных помещений свидетельствует о том, что культы, отправлявшиеся здесь царем, были связаны с почитанием заходящего («умирающего») и восходящего («возрождающегося») Солнца, Амона-Ра — Бога, нисходящего в царство смерти и выходящего из него³, то есть побеждающего хаос и смерть. Хотя эти священнодействия и вобрали в себя традицию, воплощенную в «книгах иного мира» Среднего и Нового царств, они вполне соответствовали смыслу священнической деятельности царя, известной с древнейших времен, — ритуальному возрождению мира, возвращению его в «момент начала», восстановлению ситуации божественного царствования⁴.

Последовавший за кратковременным ассирийским завоеванием, положившим конец XXV династии, Саисский период (664—525 гг. до н. э.), несмотря на явную архаизацию, попытки воспроизведения культурных моделей прошлого, стал временем крайнего разочарования в идее священного царства, когда уже мало кто всерьез относился к царю как лицу священному, богоподобному: *Idealbild* фараонов имел мало общего с их *Realbild*⁵.

<sup>1</sup> Cooney K.M. Op. cit. P. 19.

<sup>2</sup> Ibid. P. 15.

<sup>3</sup> Ibid. P. 19—33.

<sup>4</sup> Ibid. P. 46—47.

<sup>5</sup> Spalinger A. The Concept of the Monarchy During the Saite Epoch // *Orientalia*. — 1978. — Vol. 47. — Fasc. 1. — P. 13.

О крайнем неблагочестии Амасиса, последнего царя XXVI династии, обязанного своим выдвижением египетскому войску, свидетельствует Геродот (II, 172—174). «В саисскую эру мы имеем дело со смертными правителями Египта, не с гипостазированными божествами», — заключает Э. Спэлинджер<sup>1</sup>. Согласно «Демотической хронике» — тексту, относящемуся к III в. до н. э., большинство царей XXVIII—XXX династий не придерживалось «закона (права)», а двое из них (Амиртей и Неферит I) и вовсе были смещены с царского престола за преступления против «закона (права)»<sup>2</sup>.

Уходящей корнями в доисторическую древность идее правителя — бога и совершенного человека, священника, восстанавливающего божественное царство и переводящего своих подданных из смерти в жизнь, питавшей умы и сердца создателей древнейшей цивилизации, суждено было остаться лишь благочестивой утопией — слишком велико оказалось несоответствие между высоким призванием царя и его реальным воплощением.

### 1.13. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ

В этой главе был рассмотрен ряд вопросов, связанных с проблемой священного царства и царственного священства в Древнем Египте. Резюмируя сказанное, можно отметить, что в древнеегипетском мировосприятии генеалогия царской власти возводилась к Богу-Творцу, воцарение Которого в сотворенном Им мире равнозначно Его проявлению в противоположность состоянию инертности, в-себе-пребывания Божества в Нуне — превечных божественных Водах. Бог являет Себя в мире как Жизнь (Шу) и Правда (Тефнут-Маат), и Его царствование означает торжество Правды и Жизни в сфере Его правления.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 36.

<sup>2</sup> Эдаков А.В. Египетское государство в VII—IV вв. до н. э. // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э.А. Грантовский, Т.В. Степугина. — М., 2004. — С. 202—203.

Однако нынешнее состояние мироздания, по представлениям египтян, не соответствует тому, что было в момент начала — ситуации *совершенного* миропорядка. Намеки на причины этого несоответствия, предельным выражением которого является смерть, содержатся в осирическом предании.

Выражением *hnpw* — разлада, недолжного состояния мироздания, египтяне считали конфликт Хора и Сета. В результате соперничества Двух Владык мир живых и мир мертвых оказываются отделенными от Творца. Многочисленные аллюзии осирического мифа в заупокойных текстах, начиная с Текстов пирамид, не оставляют сомнений в том, что это предание имело отношение не только к ситуации в мироздании, но и к «онтологии» человека. Царь, как примиритель Двух Владык, являл собой *совершенного* человека, ставшего эпифанией Творца, и, тем самым, реализовывал естество человеческое, каким оно было замыслено Создателем. Возможность участия в этом человеческом совершенстве царь подавал и своим верноподданным — и живым, и умершим, — ибо царь являл собой иной порядок бытия, где конфликт преодолен, и Бог может беспрепятственно действовать в мире.

Неотъемлемым элементом древнеегипетского комплекса представлений о священном правителе, царе-священнике, являлась вменяемая ему обязанность космизации мироздания посредством хранения и восстановления *Маат*. Призвание поддерживать *Маат* и уничтожать ее антипод, *Исефет*, осуществлялось царем и посредством победоносных войн, и посредством праведного суда.

Анализ содержания Текстов пирамид не дает достаточно веских оснований отнести их к разряду текстов, направленных на воскресение и теозис одного лишь царя. Царские регалии — атрибут воскресшего, в действительности являлись инсигниями Всецаря-Творца и даровались воскресшему не в силу его прижизненного царского статуса, но вследствие превращения его в бога и обретения силы восстания из мертвых. Эта логика прочитывается и в додинастических погребениях, свидетельствующих о су-

ществовании в это время заупокойного культа, сходного с тем, что известен из Текстов пирамид, и в заупокойных текстах частных лиц Первого переходного периода, Среднего и Нового царств, настойчиво утверждающих сущностное родство человека с Богом. Все это заставляет нас согласиться с исследователями, указывающими на неадекватность характеристики перемен, происшедших на исходе Древнего царства в области заупокойных чаяний, как демотизации царского культа, а также позволяет поставить вопрос о сути мировоззренческой перемены, приведшей к формированию единой государственности в Египте.

Ее начало ознаменовалось передачей царю — совершенному (в идеале) человеку, крайне ответственной священнической роли в области заупокойного культа, прежде отправляемого сыном для своего отца и воспроизводившего парадигму воскрешения Осириса его сыном Хором посредством Ока Хора. Неадекватность сына этой задаче в случае его нечестия грозила отцу «смертью вторичной».

С начала эпохи Древнего царства отмечается тенденция все большей сакрализации монарха, с которым отныне прочно связывались надежды его подданных на победу над всеми проявлениями хаоса и смерти. В эпоху Древнего царства и во все последующие века древнеегипетской истории царь оставался первосвященником (и, по сути, даже единственным священником), храмовая иконографическая программа концентрировалась на образах Бог — царь.

После падения Древнего царства, возможной причиной которого явилась нравственная, а, значит, и ритуальная неадекватность монархов, воскресение каждого человека стало значительно меньше соотноситься с воскресением царя. Центр тяжести в личной эсхатологии переместился с ритуального компонента на нравственный, упование на царя-спасителя уступило место надежде, что следование *Маат* даст каждому человеку силу победить смерть и обрести божественное достоинство, символически выражаемое царскими регалиями.

### 1.13. Некоторые итоги первой главы

Дальнейший ход истории отмечен в Египте нарастанием разочарования в царственности как средстве спасения. Однако, в силу неразрывной связи божественности и царственности, представление о божественности царей сохранялось на протяжении всей египетской истории, хотя сдвигающая горы вера строителей пирамид в царя как спасителя живых и умерших, бога и совершенного человека, священника, восстанавливающего божественное царство и переводящего своих подданных из смерти в жизнь, постепенно формализовывалась.

## Глава 2

# ЦАРЬ И ЦАРСТВО В ДРЕВНЕМ МЕЖДУРЕЧЬЕ

### 2.1. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ЦАРСТВЕННОСТИ В ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ

На рубеже IV—III тыс. до н. э., почти одновременно с возникновением объединенного государства в Египте, в южной части Междуречья появились города-государства, представлявшие собой поселения городского типа с прилегающей к ним сельской периферией. Начало «городской революции» относят к эпохе позднего Убейда (ок. 4000 г. до н. э.)<sup>1</sup>. Первые государственные образования возникают в Южной Месопотамии в конце Среднего — Поздний Урукский период (3500—3100 гг. до н. э.), и после упадка урукского сообщества между 3100—2900 гг. происходит возрождение городов-государств в начале раннединастического (далее — РД) периода (2900—2600 гг. до н. э.)<sup>2</sup>. Каждый город

---

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути к первым государствам. — М.: Восточная литература, 1998. — С. 97.

<sup>2</sup> Cohen A.C. Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur. — Leiden, Boston: Brill, 2005. — P. 1.



## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

имел храм божества, особо здесь почитавшегося. Именно храм являлся основным социальным институтом того времени, формирующиеся города-государства управлялись храмовой администрацией. К началу РД III периода (2600 г. до н. э.) доминирующее значение приобретает институт монархии, хотя правителей этого времени, носивших титулы *эна* (звание верховного жреца), *энси* или *лугалья*, можно лишь условно назвать царями.

Среди теорий, объясняющих процессы развития и институционализации царской власти в древней Месопотамии, наибольшей популярностью долгое время пользовалась реконструированная Т. Якобсеном на основе мифологических текстов модель замены «примитивной демократии», существовавшей в Шумере в Протописьменный период, институтом царской власти<sup>1</sup>. Согласно этой модели, основным социально-политическим институтом Протописьменного периода было народное собрание (*unken*), избиравшее в кризисные периоды лидера — *эна* или *лугалья*<sup>2</sup>.

*Эн* (*en* — «владыка, господин») — лидер мирного времени, заботящийся о благобытии сообщества, обеспечивающий плодородие и всяческое изобилие посредством исполнения своих культовых обязанностей, прежде всего, совершения ритуала священного брака<sup>3</sup>. В обязанности *эна* входило также руководство постройкой каналов, колодцев и другими общественными работами<sup>4</sup>.

Титул *лугаль* (*lu-gal* — «большой человек»), первоначальным значением которого было «хозяин, владелец, собственник»,

<sup>1</sup> Jacobsen T. Early Political Development in Ancient Mesopotamia // ZA. NF. — 1957. — Bd. 18 (52). — P. 91—140.

<sup>2</sup> Совет старейшин и совет воинов (народное собрание) упоминаются в сказании о Гильгамеше и Агге, отражающем политические события первой четверти III тыс. до н. э. Сказание повествует об избрании советом воинов вождя-жреца (*эна*) по имени Гильгамеш военачальником (*лугалем*), дабы оказать сопротивление Агге, правителю Киша, вознамерившемуся подчинить Урук Кишу.

<sup>3</sup> Jacobsen T. Op. cit. P. 103, 107.

<sup>4</sup> См.: Gilgameš and Aga.

впервые встречается на табличках Протописьменного периода из Урука<sup>1</sup>. Начиная с надписей Энмебарагеси из Киша (РД II), он стал употребляться в значении «военный вождь, лидер, царь» (аккадский эквивалент — *šarru*)<sup>2</sup>. Лугаль избирался из молодых людей знатного рода на время военной опасности<sup>3</sup>.

Титул *энси*, встречающийся в надписях РД III эпохи, по мнению Т. Якобсена, мог носить правитель одного города или города с сельской периферией, в то время как энами и лугалями именовались правители более крупного объединения, включавшего несколько городов. По происхождению этот титул относился к предводителю сезонных сельскохозяйственных работ<sup>4</sup>.

Согласно реконструкции Т. Якобсена, эны и лугали, не довольствуясь ограниченным временем владения властными полномочиями, предоставленными им народным собранием, стремились к удержанию власти, что привело к слиянию этих двух должностей: энам, дабы упрочить свои позиции, необходимо было распространить свой контроль и на военно-политическую сферу, лугалям — взять на себя ответственность также за решение административных и экономических проблем сообщества, прежде всего, за плодородие и обильный урожай<sup>5</sup>. Следуя этой модели, к середине III тыс. появляется новая фигура — лугаль-гегемон, который, опираясь на своих приверженцев, мог завоевывать другие города-государства и стать выше органов самоуправления одного города-государства. Чтобы приобрести независимость от последних, лугалям необходимы были средства, прежде всего земля, дабы вознаграждать своих сторонников земельными наделами, и, поскольку земля была у храмов, лугали претендовали на статус верховного жреца<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Jacobsen T. Op. cit. P. 107.

<sup>2</sup> См.: Емельянов В.В. Древний Шумер. — СПб., 2003. — С. 63.

<sup>3</sup> Jacobsen T. Op. cit. P. 103.

<sup>4</sup> Ibid. P. 123. В период III династии Ура титул *энси* носили управляющие областей, назначаемые царем.

<sup>5</sup> Jacobsen T. Op. cit. P. 115.

<sup>6</sup> См.: Дьяконов И. М. Города-государства Шумера // ИВ. — С. 51.

## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

Таким образом, политические претензии энов и лугалей привели к соединению жречества и царства, священного и профанного, «дворца» (*e-gal*) — «резиденции» лугалей, и «храма».

Осмысление внутреннего «механизма» изменений в социальной и политической организации городов-государств Южной Месопотамии РД III периода, приведших к институционализации царской власти, предлагает в своей монографии, посвященной данной проблеме, Э. Коэн<sup>1</sup>. По мнению Э. Коэна, «храм» и «дворец» представляли собой в РД III период два социальных института, соперничество которых увенчалось победой «дворца», то есть секулярной элиты, приобретшей сакральный статус, усиливший ее позиции в противоборстве со жречеством. Основным фактором, способствовавшим переходу первенства ко «дворцу», являлся, по мнению Э. Коэна, фактор «идеологический», сила же дворцовой идеологии была обусловлена включением в ее сферу заупокойного культа знати, превращенного адептами данной идеологии в социальное действо. При этом под «идеологией» исследователь понимает сумму идей, внедряемых представителями элиты в сознание народа с целью упрочения формирующихся властных структур. Тождество религии и идеологии, по всей вероятности, является для автора аксиомой: никаких доказательств в пользу того, что адептам двух соперничающих идеологий была важна не столько истинность тех или иных идей, сколько действенность последних для удовлетворения своих политических амбиций, он не приводит. Между тем, если предположить, что комплекс реконструируемых Э. Коэном на основе заупокойных ритуалов идей являлся не идеологией, а основанной на религиозном переживании живой верой древних обитателей Шумера, то поставленный им вопрос относительно того, какие идеи использовали представители знати для упрочения своей власти, можно переформулировать следующим образом: каково было содержание веры шумеров и какой могла

---

<sup>1</sup> Cohen A. Op. cit.

быть ее роль в процессе формирования в Междуречье властных структур?

Ниже мы постараемся показать, что соединение священства и царства, сыгравшее, по мнению большинства исследователей, ключевую роль в этом процессе, было обусловлено не только и не столько властолюбием и корыстолюбием энов и лугалей, сколько поиском древними обитателями Междуречья наиболее надежных способов реализации своих религиозных чаяний, к реконструкции которых, применительно к теме настоящего исследования, и, в частности, к проблеме генезиса царской власти, целесообразно теперь перейти.

В шумерском «Царском списке», созданном при III династии Ура, содержится идея небесного происхождения земной власти. Согласно этому источнику, царственность (*nam-lugal*) была спущена с Небес, и первоначальным местом ее пребывания был избран Эриду. Затем царственность переходила последовательно из города в город: Бадтибиру, Ларак, Сиппар и Шуруппак. Обладателями небесной царственности стали восемь царей, время правления которых завершилось потопом и возвращением царственности на Небеса. После потопа царственность вновь была спущена с Небес, и первым городом, принявшим дар небесной царственности после потопа, стал Киш. Далее царственность снова переходила из города в город, от династии к династии, непрерывно пребывая на земле. По мнению ряда исследователей, цель «Списка» «состояла в том, чтобы идеологически обосновать существование единой царской власти в Месопотамии»<sup>1</sup>. Основанием для данного суждения является кажущееся противоречие между идеей единой царской власти и реальностью «номовых государств», конгломерат которых представляло собой древнее Междуречье вплоть до образования державы Хаммурапи, а также постоянным противоборством центробежных и центро-

---

<sup>1</sup> Яковсон В.А. Становление империи и имперской идеологии в Древней Месопотамии // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э.А. Грантовский, Т.В. Степугина. — М., 2004. — С. 128.

## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

стремительных тенденций, отмечаемым в этом регионе в течение III—II тыс. до н. э.<sup>1</sup> «Список» в таком контексте должен был служить «пропаганде» центростремительных сил.

Хотя политические мотивации возникновения «Списка», безусловно, нельзя игнорировать, утверждение новизны содержащейся в нем идеи небесного, то есть божественного, источника земной царственности едва ли оправдано, свидетельством чему являются старошумерские надписи, в которых царь земной предстает как человек, одаренный властью божеством — его, земного царя, *царем* (см. об этом ниже). Едва ли можно счесть новым и представление о необходимости непрерывного пребывания божественной царственности на земле — оно относится к базовым установкам шумерской религиозной культуры, в которой наличие земного обладателя божественной власти во все века служило своего рода гарантией актуализации божественного царствования в мире человеческом. Новой и политически мотивированной могла быть, на наш взгляд, лишь корреляция между единым божественным источником царственности и единственностью места ее пребывания на земле в каждый момент времени.

В аккадском мифе об Этане, основывающемся на шумерской традиции, генезис царской власти представлен следующим образом: в стародавние времена, когда на земле еще никто не носил ни тиары, ни короны, ни скипетра, отделанного лазуритом, врата Небес были заперты Семеркой (богов), инсигнии власти (скипетр, пастырский посох, тиара) лежали перед престолом Ана, откуда они были спущены на землю и переданы земным властителям (*Etana*, AI:1—14).

Имя Ана как первого в ряду богов шумерского пантеона впервые встречается в списке богов из Фары (SF 1, 2600 г. до н. э.)<sup>2</sup>. В шумерских надписях РД эпохи Ан именуется «царем всех земель» (*lugal kur-kur-ra*) (Lukin. 4, 1), в позднейших источниках он величается творцом богов и людей, богом Небес и Земли, от-

<sup>1</sup> Там же. С. 126.

<sup>2</sup> <sup>d</sup>an, <sup>d</sup>en-lil, <sup>d</sup>inanna, <sup>d</sup>en-ki, <sup>d</sup>nanna, <sup>d</sup>utu.

цом, первопредком всех богов (*Lipit-Eštar C*, 1—2), царем богов, семени испускателем, распространившим человечество на земле (*Ur-Ninurta B*, 6), занявшим место на великом престоле (*Lipit-Eštar C*, 8—9). Ан, как «старейшина богов»<sup>1</sup>, почитался полновластным владыкой МЕ<sup>2</sup> и царем мироздания (*lugal an ki-ke<sub>4</sub>*) (*Enki and the world order*, 62). Символом Ана — всемогущего бога, являлся исполненный креативной силы бык, инсигнией — рогатая тиара<sup>3</sup>.

Небесный престол божественного владыки и атрибуты его мощи и власти рассматривались шумерами как «первообраз» престола и инсигний власти всякого легитимного земного царя, что определенно сближает их религиозные воззрения с представлениями древних египтян о первичности божественного царствования

---

<sup>1</sup> Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. — СПб., 1999. — С. 246.

<sup>2</sup> МЕ (от глагола «быть, являться») — важнейшая категория шумерской религии, означающая средоточие внутренних сил, присущих всему живому, энергичный потенциал всякой вещи, энергию всякого действия, источник которой в мире божественном (на Небе или в Абзу): всякая деятельность, а также первосвященство, папство, царственность, мудрость являются проявлениями МЕ, лишение которых равнозначно бессилию и смерти. В. Афанасьева переводит МЕ как Сути, которые «воплощены и воплощаются во всем сущем, могут из дружественных стать враждебными» (Афанасьева В. От начала начал. Антология шумерской поэзии. — СПб., 1997. — С. 479—480). Аккадским аналогом МЕ, понимаемых как «силы», «энергии», является категория *paršu* («явление») (см.: Емельянов В.В. О первоначальном значении шумерского МЕ (методология исследования категорий мироощущения) // ВДИ. — 2000. — № 2. — С. 161; Он же. Категория МЕ в старошумерских и саргоновских текстах // ВДИ. — 2003. — №1. — С. 71). Иными словами, категория МЕ передает идею явления божественных сил, становящихся источником и всякой активности, и самой жизни в мире людей, призванных воплощать МЕ, делать их совершенными на земле (на Небе вечные МЕ всегда совершенны, см.: *Enlil in the Ekur*, 46), то есть правильно реализовывать данный им энергичный потенциал. Прообразом клинописного знака МЕ являлось изображение языка, высунутого изо рта (Емельянов В.В. Категория МЕ... С. 74).

<sup>3</sup> Рога — символ мощи, древнейший божественный атрибут. См.: Зубов А.Б. История религий. С. 97.

## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

ния относительно царственности земной<sup>1</sup>. Во время некоторых празднеств божественные статуи в торжественных процессиях переносились в царский дворец, где бог «короновался» и принимал царские почести. Этот обычай, существовавший в период правления III династии Ура, был воспринят ассирийцами: Адад-Нерари I упоминает дворцовую молельню, «в которой находится престол, где каждый год бог Ашшур, мой владыка, занимает свое место»<sup>2</sup>.

Однако по представлениям, фиксируемым в исторический период, сферой правления Ана являются исключительно Небеса, власть же его на земле выглядит скорее номинальной, гимны и молитвы ему нечасты<sup>3</sup> — он фактически превращается в «спящего» бога<sup>4</sup>, в *deus otiosus*. Характерно, что, несмотря на закрепившееся в традиции именование Ана творцом, даже в древнейших шумерских космогониях собственно о Творце мира ничего не сообщается<sup>5</sup> — как отмечалось во Введении, даже древнейшие шумерские тексты отражают лишь реликты религиозной традиции древних обитателей Междуречья. Персонификациями отдельных аспектов Ана в шумеро-аккадской религиозной культу-

<sup>1</sup> К. Гадд считал возможным говорить даже о «строгой теократии» в Шумере (Gadd C.G. Op. cit. P. 48).

<sup>2</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 266.

<sup>3</sup> Известно лишь несколько царских гимнов, посвященных Ану: Липит-Иштара (*Lipit-Eštar C*), Рим-Сина (*Rim-Sin C*), Шу-Суэна (*Šu-Suen E*), Ур-Нинурты (*Ur-Ninurta E*).

<sup>4</sup> В строительной надписи царя Гудеа (*Gudea, cylinders A and B, A, 254—261*) дается образ «спящего» Ана, царя богов, пробужденного от сна благодарственными молитвами и жертвами бога Нингирсу, сына Энлиля.

<sup>5</sup> К древнейшим шумерским космогоническим текстам относятся два текста. Первый составлен в эпоху правления Урукагины (Ukg. 15) (*van Dijk J. Le motif cosmique dans la pensée sumérienne // Acta Orientalia. — 1964. — Vol. XXVIII. — P. 39ff*), второй — фрагмент из Йельского музея NBC 11108, датируется эпохой III династии Ура. Оба текста говорят о первоначальном единстве Неба и Земли (Ана и Ки), во фрагменте времен Урукагины сообщается об отделении Неба от Земли как начале космогенеза (см.: Емельянов В.В. Древний Шумер... С. 104—108).



ре становятся Энки и Энкиль — боги, с которыми Ан составил верховную триаду богов. Уже древнейшие списки богов из Фары и Абу-Салябиха (ок. 2600 г. до н. э.) можно разделить на три группы: во-первых, это списки, открывающиеся именем Ана, за которым следуют Энкиль, Инанна или Нинлиль, Энки<sup>1</sup>; во-вторых, списки, начинающиеся именами Энки и Нинки, за которыми следуют Энкиль и Нинлиль<sup>2</sup>; в-третьих, списки, возглавляемые Энкилем<sup>3</sup>.

Энки (<sup>d</sup>en-ki), чье имя, по одному из возможных вариантов интерпретации, означает «Владыка Земля»<sup>4</sup>, почитался царем божественной водной Бездны Абзу (*lugal abzu-ka*)<sup>5</sup>, перворожденным Ана (*Enki and the world order*, 68), восхвалялся как подаватель мудрости (*geštu*) царю (Ean. 1 Rs. V: 51—52), владыка мудрости (*Išme-Dagan X*, 24), творец богов (*Enki and Ninmah*, 12) и создатель человека (*Enki and Ninmah*; Энума Элиш), мироустроитель (*Enki and the world order*), прославлялся как восседающий на одном престоле с Аном-Царем (*Enki and the world order*, 74), именовался тем, кто «ведает все, что принадлежит Небесам» (*Сказание об Адане*, А, 14). Как и Ан, Энки наделен всеми божественными МЕ, вверенными ему Аном (*Ur-Ninurta B*, 7) и сосредоточенными в Абзу. Явные параллели между образами Ана и Энки, их несомненное «родство», символически передаваемое идеей сыновства, вполне закономерно, поскольку небо и водная бездна суть два способа представления божественного: небо —

<sup>1</sup> SF 1 из Фары (*van Dijk J. Op. cit. P. 6; Krebernik M. Die Götterlisten aus Fara // ZA. — 1986. — Bd. 76. — P. 168*) и список из Абу-Салябиха (OIP 99: 82).

<sup>2</sup> SF 23 (*van Dijk J. Op. cit. P. 6*).

<sup>3</sup> SF 5—6; SF 39 VII-VIII (См.: *Krebernik M. Op. cit. P. 189; Espak P. Ancient Near Eastern Gods Enki and Ea: Diachronical Analysis of Texts and Images from the Earliest Sources to the Neo-Sumerian Period: Master's Thesis. — Tartu University, 2006. — P. 57*).

<sup>4</sup> Генетивная конструкция «Владыка Земли» (<sup>d</sup>en-ki-ak) встречается в текстах реже и, по-видимому, не является исходной (*Espak P. Op. cit. P. 19*).

<sup>5</sup> Ean. 1, XVIII: 25—26; XIX: 3—4. Центр почитания Энки — святилище Э-Абзу («Дом Глубины») в Эриду.

## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

это, скорее, образ божественного, обращенного к земному миру, а водная бездна — божественность по ту сторону тварности, божественность в себе самой<sup>1</sup>.

Богом, раскрывающим Ана в аспекте его царствования на земле, стал Энлиль (<sup>en</sup>-lil) (шумер. «Господин Дуновение»), сын Ана<sup>2</sup>, отождествившийся впоследствии с вавилонским Белом (Мардуком) и ассирийским Ашшуром: после того, как Небо отделилось от Земли, Ан «себе небо унес, а Энлиль себе землю забрал», гласит шумерское предание о Гильгамеше, Энкиду и Подземном мире (*Gilgameš, Enkidu and the nether world*, 11—12)<sup>3</sup>. Уже в храмовых хвалебных гимнах (*za-mi*-гимнах) из Абу-Саялиха Энлиль предстает главнейшим божеством общешумерского пантеона<sup>4</sup>. В старошумерских царских надписях Энлиль именуется «царем Небес и Земли» (Ean. 1, XVI: 22, 37), «царем земель, отцом богов» (Ent. 28—29, I: 1—3). В так называемом «Цилиндре Бёртона», тексте саргонской эпохи (ок. XXIII в. до н. э.), имя Энлиля стоит первым среди имен главнейших богов (Энлиль, Нинхурсаг, Нинурта)<sup>5</sup>. В текстах III династии Ура Энлиль определенно мыслится главой пантеона, ассирийский текст говорит о возвышении его «до статуса Ана»: «... Энлиль в верхнюю часть Неба вошел и... корону Ана надел и на трон царственности воссел... Энлиль до статуса Ана

---

<sup>1</sup> Ср. егип. Ра-Атум и Нун.

<sup>2</sup> По предположению некоторых исследователей, имя Энлиля является по происхождению семитическим и соответствует засвидетельствованному в Эбле *i-li-lu*. Отсюда делается вывод, что появление этого божества в шумерском пантеоне уже в начале РД периода и возвышение его до главы пантеона объясняется семитским влиянием в Шумере. Религиозный центр Шумера переносится вследствие этих процессов из Урука в Ниппур (см.: *Espak P. Op. cit. P. 21—22*).

<sup>3</sup> Представление о разделении Неба и Земли как космогоническом акте, совершенном Энлилем, отражено в шумерской «Песни Мотыги» (*The song of the hoe*).

<sup>4</sup> ОIP 99. P. 46.

<sup>5</sup> *Alster B. Ninurta and the Turtle: On Parodia Sacra in Sumerian Literature // Approaches to Sumerian Literature / Ed. by P. Michalowsky and N. Veldhuis. — Leiden: Brill, 2006. — (Cuneiform Monographs, 35). — P. 30—31.*

был возвышен»<sup>1</sup>. Атрибутом, символизирующим мощь Энлиля, как и Ана, была рогатая тиара, и, как и Ан, он именовался «диким



Рис. 40.  
Саргон II с инсигниями  
царской власти — тиарой,  
посохом и скипетром

быком». Энлиль величался «Великой Горой» (*kur-gal*), символическим же образом его являлся ветер, буря — нисходящая с небес на землю колоссальная энергия, являющаяся, по всей вероятности, той же самой силой, что символизировалась инсигниями власти, спущенными с Небес (рис. 40). Энлиль, так же как Ан и Энки, владеет всеми божественными МЕ (*Enlil A*, 43; *Šulgi G*, 1—8).

Интересное соотношение между Аном, Энлилем и Энки прочитывается во фрагментах древнейших шумерских космогонических текстов. В ранних ниппурских текстах «породителем» Энки, Энлиля и их «матерей-отцов» выступает «андрогин» Энки-Нинки (*en-ki nin-ki*), «пребывающий» в креативной водной Бездне<sup>2</sup> и отождествляющийся с уходящими в эту Бездну корнями священного перводрева, тамариска, «по кроне своей — владыки-умастителя Ана», ствол же его — ствол «умастителя Энлиля»<sup>3</sup>. В этой же

<sup>1</sup> Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. Категория МЕ и весенние праздники. — СПб., 2009. — С. 270.

<sup>2</sup> См. об этом: Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 100—104.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.

## 2.1. Проблема генезиса царственности в Древней Месопотамии

Бездне возникает Первохолм  $du_6-ku_3$  — место соединения Неба и Земли, откуда начинается жизнь и исконным владыкой которого является Энки-Нинки<sup>1</sup>. Впрочем, само «возникновение» Энки-Нинки связано с «оформлением» в предвечной божественной Бездне креативной силы, которой совершается космогонический акт отделения Неба от Земли: согласно Ukg. 15, когда Ан-Ки вдвоем кричали, Энки-Нинки еще не было<sup>2</sup>. Таким образом, в Шумере, как и в Египте, речь идет о единой божественной «сущности», предстающей в данном случае в виде священного тамариска и разделенной не «фактически», но лишь относительно мироздания. Учитывая все это, можно сказать, что известный по позднейшим текстам Энки, как владыка Абзу, сохраняет в себе черты Энки-Нинки, шумерского «Нуна», становясь при этом богом-создателем и мирового порядка, и человека, а Ан и Энлиль «делят» божественное владычество над Небом и Землей соответственно.

Энлиль, будучи соединителем Небес и Земли, персонификацией божественной мощи, нисходящей с Небес на Землю и действенной на Земле, почитался покровителем земной царственности, прославлялся в гимнах как первейший в Небесах и на Земле ( $gu_2-gal\ an\ ki$ ) (*Šulgi G*, 3), владыка, бог, царь ( $en\ di\ ġir\ lugal$ ) (*Enlil A*, 139), отец Энлиль, добрый пастырь всего множества созданий, пастух ( $sipad\ zid$ ), ведающий всеми жизнями (*Enlil A*, 93—94), царь всех земель ( $lugal\ kur-kur-ra$ ) (*Enki and the world order*, 247), царь богов (*Išme-Dagan A+V*, 56), великий Престол ( $barag\ gal$ ) (*Šulgi O, A*, 7), небесный царь, великая Гора Земли (*Šulgi G*, 67), Нунамнир, владыка князей, царь царей (*Išme-Dagan A+V*, 40). Слова, производные от имен Ана и Энлиля, *anuti* и *enlilutu*, обозначали собственно царственность. Экур («Дом Горы»), храм Энлиля в Ниппуре, именовался «Горой изобилия» ( $kur\ he_2-gal_2$ ) (*Enlil A*, 54) и являлся главным святилищем Шумера, местом коронации шумерских правителей, наиважнейшей обязанностью которых было поддержание культа Энлиля в Ниппуре.

<sup>1</sup> Там же. С. 99—107.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

Несмотря на то, что концепция нисхождения небесной царственности на землю и ее непрерывной трансляции от династии к династии в явном виде фиксируется лишь на исходе III тыс. до н. э. (о даровании царю небесной царственности впервые говорится в гимнах первого правителя III династии Ура Ур-Намму (2112—2094 гг. до н. э.) (*Ur-Namma C*, 114)), представление о божественных истоках земной власти отнюдь нельзя считать нововведением этой поры, о чем свидетельствуют уже старошумерские тексты: Эаннатуму должность энси Лагаша и царственность Киша вручены Инанной (Ean. 2, V: 23 — VI: 5) или Нингирсу (Ean. 1, V: 13—17); Энметена одарен скипетром Энлилем (Ent. 28—29, V: 22); Урукагине царственность вручена богом Нингирсу, воителем Энлиля (Ukg. 4—5, VII: 29 — VIII: 4). В то же время, как справедливо отмечает А. А. Немировский, в Месопотамии «царская власть отнюдь не считалась чем-то изначально и неотъемлемо присущим человеческому обществу. В глубокой древности... связи богов и человеческих сообществ поддерживались без посредничества царя»<sup>1</sup>. В связи с этим можно поставить два вопроса: что явилось причиной введения фигуры посредника, через которого небесная царственность реализуется на земле, и когда концепт посредника появляется в Междуречье?

## 2.2. «БОГ ОТДЫХАЮЩИЙ» И БОГ ЦАРСТВУЮЩИЙ

Отстранение Верховного Божества, Творца мира и человека, часто именуемого «Отцом», от активного участия в «земных» делах, удаление Его на Небеса — сюжет, сохранившийся в мифологических преданиях многих народов<sup>2</sup>, как правило, более-менее отчетливо сознающих огромное значение этого события для

<sup>1</sup> Немировский А.А. Указ. соч. С. 104.

<sup>2</sup> Представление о «боге отдыхающем», отстраненном от власти в мире, известно хеттам, грекам, ханаанеям, африканским народам, австралийцам. См.: *Eliade M., Sullivan L.E. Deus Otiosus* // ER. — Vol. IV. — P. 2309—2313.

судеб мироздания: им был положен конец первоначальному этапу бытия мира, радикально отличающемуся от нынешнего характером отношений Божества и человека, поставленного перед выбором дальнейшей «стратегии жизни». Именно в «ответе» того или иного народа на изменение «первоначальной» ситуации, на отстранение Творца от власти над творением, и пролегает та грань, что разделяет религиозную и магическую культуры: первая характеризуется поиском возможных путей исправления мира, возвращением «золотого века» всевластия Небесного Владыки, вторая — поиском способов выживания в мире, где Творца нет, где правят иные «боги». В эпоху зарождения государственности в долине Нила и, как мы постараемся показать ниже, на юге Междуречья, обе эти культуры представляли собой яркий пример религиозных традиций, ориентированных на исправление мироздания, возвращения его во власть Творца / Верховного Божества.

Хотя в Шумере в историческую эпоху превращение Ана в небесное божество, фактически не вмешивающееся в земные дела, то есть в «бога отдыхающего», воспринималось как норма, древнее отношение к отстранению Бога от царствования над миром как событию катастрофическому, постоянно угрожающему мирозданию, «просвечивает» в ряде шумеро-аккадских мифологических преданий, и можно предположить — разумеется, с оговоркой, что доказать, как, впрочем, и опровергнуть, этот тезис синхронными текстами не представляется возможным, — что идея божественного царствования как «идеального» состояния мироздания уходит корнями в догосударственную эпоху.

В шумерском сказании о подвигах Нинурты, сына Энлиля, сохранившемся в старовавилонской, среднеассирийской и нововавилонской версиях (оригинальное предание возникло в Лагаше, по всей вероятности, во время правления царя Гудеа), речь идет о мятеже со стороны некоего существа по имени Асаг, порожденного Землей, но посягнувшего на престол небесной царственности и объявившего себя равным Нинурте-Энлилю. Произошло



нечто страшное — «небо излило семя на зеленеющую землю», а она породила восставшего в злобе «Асага, не ведающего благоговенья..., отродье, отца не знающее, гороубийцу»<sup>1</sup> (*Ninurta's exploits*, 25—30). Асаг<sup>2</sup>, чье имя соотносится с аккадским *kamti* — «тот, кто связывает», «тот, кто калечит»<sup>3</sup>, проник в нутро Горы<sup>4</sup>, разбросал там свое семя, возвел себя на престол царственности (там же, 41) и даже протянул свои руки к Сутям Абзу (там же, 54). День, когда родился Асаг, вознамерившийся захватить царство (*nam-lugal*) Нинурты-Энлиля (там же, 53), воздвигший средостение между божественным и земным мирами, стал днем гибели. Последствием воцарения Асага, проникновения *его* семени в нутро Горы, становится ее окаменение и омертвление, искажение всего строя мироздания: боги «бежали» из Страны, на земле прекратилось всякое рождение, птицы не могут летать, рыбы всплывают от жара, животные гибнут от голода, степь опустела (там же, 92—96). Одержав победу над Асагом, Нинурта уничтожает его, словно сорняк, восстанавливает правильный миропорядок, определяет судьбы, и вот, «вода побежала сквозь камни бурным потоком», Шумер исполнен радости, поля и сады приносят обильные плоды. Сказание заканчивается наречением Нинуртой богини Нинмах (Матери-Земли) владычицей воздвигнутой им Горы, вручением ей великих Сутей, «дабы недра Страны произращали ароматные травы», и присуждением Нинуртой судеб (*nam*) камням, выступившим на стороне Асага<sup>5</sup>. Синергийность ставших по какой-то причине враждебными богу сил восстановлена, попытка посягательства на божественное всевластие пресечена — таков смысл данной мифологемы.

<sup>1</sup> Цит. по: Афанасьева В. Указ. соч. С. 85—93.

<sup>2</sup> *A-Sag*, буквально «тот, кто ударяет в руку».

<sup>3</sup> *Jacobsen T. Sumerian Mythology...* P. 147, n. 31.

<sup>4</sup> Гора здесь — образ Матери-Земли, принимающей в свои недра божественное семя.

<sup>5</sup> Камни — порождение Асага, воплощение его мертвящих, ужас внушающих Сутей (*me-lem<sub>4</sub>*) (*Ninurta's exploits*, 43), не дающих произрастать ничему живому.



В предании «Инанна и Эбих», являющемся мифологическим фрагментом цикла гимнов, посвященных богине Инанне, составленных Энхедуанной, дочерью Саргона Аккадского, речь идет о чудовище, предстающем в виде огромной Горы (*Kur*), вознесшейся в своей гордыне до Небес и не почтившей богиню Инанну, дочь великого Ана. Необходимость уничтожения Эбиха мотивирована его восстанием против Ана, Царя богов, от имени которого действует Инанна, поразившая Эбиха и утвердившая свою власть над мятежной Горой (*Inana and Ebih*, 144—151): победа увенчивается установлением престола и упрочением его оснований (*Inana and Ebih*, 172). По всей вероятности, данное сказание является парадигмой любой войны с варварскими народами, нашествие которых всегда воспринималось как наступление хаоса, стремящегося узурпировать божественную власть над миром. Победа над варварскими племенами означала освобождение занимаемых ими территорий из-под власти хаоса и предание их во власть Бога. Победитель возлагает на покоренные народы «ярмо своего бога», жестоко наказывая тех, кто «оклеветал имя его бога»<sup>1</sup>.

В другом предании, сохранившемся в семитических версиях, но восходящем к шумерской древности, речь идет о хищной птице Анзу, возжелавшей господства, захватившей царственность («энлильство»), украв Таблицу судеб (*dub-nam-tar-ra*)<sup>2</sup> у отца богов Энлиля и завладев МЕ, и обретшей, тем самым, власть над миром (*The Epic of Anzu*). Таблица судеб была отнята у Анзу Нинуртой, сыном Энлиля, и возвращена законному владыке. Хищная птица в месопотамской глиптике (часто, хотя и не всегда) — сим-

<sup>1</sup> Ringgren H. Religions of the Ancient Near East. — London, 1973. — P. 102.

<sup>2</sup> Здесь: аналог всей совокупности МЕ. Ср. с употреблением *me* и *dub-nam-tar-ra* в шумерской литературной композиции «Нинурта и черепаха» (см.: Alster B. Ninurta... P. 32, note 12). Как отмечает В.В. Емельянов, МЕ можно понимать как идею, а Таблицу судеб — «как форму мирового порядка, в которую эта идея заключена» (Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 157).

вол сил, несущих смерть, мотив поражения которых нередко можно увидеть на цилиндрических печатях аккадской эпохи<sup>1</sup>.

Древнее представление о том, что предназначением царственности является обуздание хаоса, всегда угрожающего Космосу в случае разрыва связи небес и земли, прочитывается и в вавилонском эпосе Энума Элиш, повествующем о творении и космизации мира и предшествовавших этому событиях — борьбе божественных сил, стремящихся к мироустроющей деятельности, с инертным, желающим «сна», «покоя» Хаосом — с всесотворителем Абзу и праматерью Тиамат. Борьба созидательных и разрушительных сил в божественном мире увенчивается победой Мардука (в ассирийской версии — Ашшура), отождествляемого с шумерским Энлилем, над первозданным Хаосом, персонифицированным Тиамат и порожденным ею чудовищем Кингу, посаженным на престол Ана и, подобно Анзу, не по праву овладевшим Таблицей судеб (Энума Элиш, iv, 121), творением из членов Тиамат неба и земли, скреплением их связи и, наконец, воцарением Мардука над небом и землей. Ситуация хаотизации противоплагается в Энума Элиш божественному царствованию: битва Мардука с Тиамат являлась битвой за власть (точнее, за всевластие), за Таблицу судеб или, если говорить в шумерских категориях, за владение МЕ. Наречение Мардука пятьюдесятью именами, сопровождающее передачу ему власти над богами небес и земли, определенно коррелирует с дарованием пятидесяти МЕ Нингирсу, воину Энлиля, в надписи Гудеа (*Gudea, cylinders A and B*, A10. 6)<sup>2</sup>. Победитель Тиамат становится, подобно Ану, владыкой всех божественных сил, а, значит, всецарем.

Земным представителем божественного Царя (Энлилева воителя Нингирсу-Нинурты, являвшегося «воинственным» аспект

<sup>1</sup> См.: *Frankfort H. Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region.* — Chicago, 1955. — Pl. 50, fig. 519.

<sup>2</sup> В ряде текстов упоминаются 50 МЕ, которыми владеет богиня Инанна, что равнозначно всевластию, полученному от Энки — владыки МЕ (см.: *Емельянов В.В. Категория МЕ... С. 79*).

том самого Энлиля<sup>1</sup>), носителем исполнительной власти в его царстве, границы которого должны простирались на весь земной мир, являлся в Шумере исторической поры правитель, носивший жреческие титулы *en* и *sanga*<sup>2</sup>, которые лишь позже стали относиться к другим представителям высшего жречества<sup>3</sup>.

В Вавилонии и Ассирии священническое служение царя осуществлялось во время празднества *акиту* (шум. *a<sub>2</sub>-ki-ti*), известного в Аккаде со времени Саргона, а в Шумере — и с досаргоновой эпохи.

Самый древний текст, упоминаящий акиту, происходит из Фары — в нем упоминается акиту Экура, происходивший в Ниппуре<sup>4</sup>. Из урукского текста известно, что в Шумере акиту праздновался дважды в год: в месяцы нисан и тишри, во время весеннего и осеннего равноденствия<sup>5</sup>. Сохранилось описание торжественной процессии урукского акиту селевкидской эпохи<sup>6</sup>, в ходе которой статуя Ана направлялась в дом акиту, произносились различные молитвы и благословения: небо и земля, а также боги Энлиль, Эйя, Син, Шамаш, Нергал, Игиги (боги небес), Ануннаки (боги земли) призывались благословить великого Ана как Царя Небес и Земли. Затем, на седьмой день пребывания в доме акиту, процессия направлялась обратно, причем обратная процессия считалась кульминационным моментом празднества. Возможно, торжественным возвращением божественной статуи после пребывания

<sup>1</sup> На то, что Нинурта-Нингирсу не являлся «самостоятельным» божеством, а лишь «подчиненным» в отношении Энлиля, своего «отца», указывает элемент *nin* в составе его имени (см. об этом: Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 315).

<sup>2</sup> *En* — титул верховного жреца, *sanga* — главный храмовый администратор (Kramer S.N. The Sage in Sumerian Literature: A Composite Portrait // The Sage in Israel and the Ancient Near East. — Eisenbrauns Winona Lake, 1990. — P. 38).

<sup>3</sup> Ringgren H. Op. cit. P. 80.

<sup>4</sup> Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб., 2003. — P. 103.

<sup>5</sup> Там же. С. 102.

<sup>6</sup> См.: ANET. — P. 342—343.

в доме акиту возобновлялось царствование бога в своем городе (то есть восстанавливалась связь небес и земли), что могло соответствовать событию нисхождения небесной царственности на землю<sup>1</sup>.

В Вавилонии и Ассирии во время слившихся с акиту новогодних празднеств, происходивших в месяц нисан и продолжавшихся в Вавилоне в течение 11 дней, а в Ашшуре не менее 12 дней<sup>2</sup>, воспроизводились события, отраженные в Энума Элиш, при этом обязательным условием совершения празднеств было участие в них правителя, получавшего во время акиту сакральную легитимацию своего правления.

Согласно текстам селевкидского периода, содержащим запись вавилонских празднеств, 4 нисана в Эсагиле — святилище Мардука, жрецом-уригаллу рецитировалась Энума Элиш, и тем самым ритуально воспроизводилось событие космоизации мира. 5 нисана жрец вводил правителя в святилище Эсагилы и лишал его царских инсигний: скипетра, короны, тиары царственности и посоха, которые возвращались Мардуку, владыке мира, царю богов, держателю царственности, помещаясь перед его статуей. Затем царь подвергался уничтожению: жрец-уригаллу приближался к нему, ударял по лицу — появление при этом слез на глазах царя считалось благоприятным знаком и сулило божественное благоволение<sup>3</sup> — и ставил на колени перед статуей Мардука. Лишенный инсигний власти правитель, стоя на коленях перед статуей божества, совершал «отрицательную исповедь», исповедуя свою адекватность возложенной на него обязанности быть «предста-

---

<sup>1</sup> Как отмечает В.В. Емельянов, «каждое божество в момент пребывания в акиту считалось «временно умершим». В старовавилонский период во время акиту совершался «обряд великого плача», связанного с «исчезновением» бога. См.: Емельянов В.В. Ритуал ... С. 104—106.

<sup>2</sup> Акиту праздновался и в других городах: Уре, Уруке, Харране, Дильбате, Ниневии, Арбеле (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 411, n. 66).

<sup>3</sup> Возможно, уничтожение царя имело смысл искупительной жертвы за грехи народа (*Ringgren H. Op. cit.* P. 84).

вителем» бога на земле, пастырем вверенных ему людей: «Я не грешил, Владыка этих земель, я не пренебрегал Твоим Величием; я не причинял вреда Вавилону, я не способствовал его разрушению, я не был причиной лишения Эсагилы твердых оснований; я не притеснял народ, находящийся под моей защитой; я не делал ничего, что могло бы превратить его в объект насмешек; я заботился о Вавилоне, я не разрушал его стен!»<sup>1</sup>. После этого инсигнии власти и царские одеяния возвращались правителю, статуя Мардука переправлялась по реке из Эсагилы в храм акиту, расположенный за пределами Вавилона, где бог благословлял дальнейшее правление своего избранника: «Если ты будешь проявлять заботу о Моем Величестве и будешь защищать мой народ, начинающийся год станет годом изобилия для Вавилона!»<sup>2</sup>.

9 нисана праздновалась победа Мардука (в Ассирии — Ашшур-ра) над Тиамат. В Ашшуре эта битва, в ходе которой Хаос был повержен, совершалась царем<sup>3</sup>, представлявшим бога-победителя, в честь победы устраивалось пиршество<sup>4</sup>. В Ассирии во время акиту также происходило ритуальное возобновление царственности, включавшее в себя передачу жрецом Ашшура царю инсигний власти — короны и скипетра. Во время процессии, предваряющей коронацию правителя, жрец провозглашал царственность

<sup>1</sup> Pettinato G. Akitu // ER. — Vol. I. — P. 222.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Такой вывод делается на основании изображений на вратах Дома акиту, воздвигнутого Синаххерибом в Ашшуре. Царь изображен там стоящим в колеснице Ашшура (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 327). Относительно вавилонских празднеств нет достаточных данных о том, как там происходила битва с Тиамат. По предположению проф. В. Ламберта, торжество Мардука символически передавалось помещением его статуи на престол в Доме акиту (см.: *Jacobsen T. Religious Drama in Ancient Mesopotamia // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*. — Baltimore, L., 1975. — P. 73)..

<sup>4</sup> В Ассирии в случае, если царь не имел возможности участвовать в празднествах, они ограничивались жертвоприношениями в Эсагила, битва с Тиамат в Доме акиту не совершалась (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 328).

Ашшура: «Ашшур — Царь! Ашшур — Царь!»<sup>1</sup>, подчеркивая тем самым исключительно божественную принадлежность (то есть принадлежность единственно Ашшуру) царского статуса. Затем царь приносил жертвы богам, после чего следовал ритуал коронации. Правитель, вновь обретший царственность, наделял должностями придворных чиновников, до этого символически возвращавших их ему.

Особый интерес для понимания смысла акиту представляет памятник, условно называемый «Ордалией Мардука» (*Marduk Ordeal Text*, KAR 143+219). В тексте говорится о Мардуке, именуемом здесь Белом, как об «умершем и воскресшем» божестве: о его заточении в Горе (*hursanu*) (то есть в мире мертвых) и последующем выходе оттуда с помощью своего сына Набу (шум. Нинурта), посланника Шамаша и Адада. Во время заточения Мардука город пребывал в смятении, оплакивая своего владыку<sup>2</sup>, некая богиня, предположительно Ташмету, супруга Набу, молит Шамаша и Сина даровать Белу жизнь (*Marduk Ordeal Text*, 10)<sup>3</sup>. Энума Элиш, согласно данному тексту, читается перед Белом в месяц нисан, «потому что он находится в заточении» (или: «перед Белом, который находится в заточении») (там же, 34).

Хотя непосредственное отношение «Ордалии» к акиту, предполагаемое и опубликовавшим данный текст Х. Циммерном, и рядом других исследователей, рассматривавших его как один из комментариев на это празднество<sup>4</sup>, продолжает оставаться спорным вопросом<sup>5</sup>, между ними прослеживается опре-

---

<sup>1</sup> Ringgren H. Op. cit. P. 88.

<sup>2</sup> Один из эпитетов Мардука: «тот, к чьей могиле в месте плача никто не приближается» (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 323).

<sup>3</sup> Frymer-Kensky T. The Tribulations of Marduk the So-Called “Marduk Ordeal Text” // JAOS. — 1983. — Vol. 103. — №1. — P. 132.

<sup>4</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 321—324; Ringgren H. Op. cit. P. 86.

<sup>5</sup> По мнению В. фон Зодена (*von Soden W.* “Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?” // ZA. NF. — 1955. — Bd. 17 (51). — S. 130—166), текст составлен с целью антива-

деленная смысловая связь<sup>1</sup>. Лишение царя инсигний божественной власти означало лишение Бога возможности править миром через Своего избранника<sup>2</sup>, то есть фактически делало Божество «мертвым» для мира, «исчезнувшим из [жизни]»<sup>3</sup>, бессильным. Примечательна содержащаяся в тексте (там же, 58—60) аллюзия мифа об Анзу, позволяющая соотнести выход Мардука из мира мертвых с помощью своего сына Набу с победой Нинурты, сына Энлиля, над завладевшим энлильством Анзу и свидетельствующая о типологическом сходстве ситуаций «смерти» (для земного мира) Бога с лишением Его власти, а Его «восстания» — с возвращением последней. Изображения божества, заточенного в горе или выходящего из нее, нередко на цилин-

---

вилонской пропаганды, направлен против культа Мардука в Ассирии и не является комментарием на акиту. *hursani* означает здесь не гору (*Weltberg*, по Х. Циммерну), а «место ордалии», которой подвергается Мардук, обвиняемый в том, что присвоил себе славу Царя Ашшура, будучи на самом деле лишь Его подчиненным, исполнителем Его волений (*Jacobsen T. Religious Drama... — P. 73*). Ашшур ассоциировался ассирийцами с Аншаром — божеством, рожденным, согласно Энума Элиш, прежде Ана. Именно против Аншара, Царя богов, замыслила злое Тиамат (*Энума Элиш*, iv, 83). Антивавилонский характер текста обусловлен, по убеждению В. фон Зодена, потребностью религиозного оправдания разрушения Вавилона ассирийцами в 689 г. до н. э. По мнению Т. Фраймер-Кенски, в тексте, напротив, акцентируется тема оправдания Мардука после некоего судилища, из чего следует, что на создание текста его авторов вдохновило событие возвращения статуи Мардука в Вавилон в 669 г. (*Frymer-Kensky T. Op. cit. P. 132*).

<sup>1</sup> Упоминания Дома акиту в 38, 40 и 66 строках, месяца нисан — в 44 и 51, чтения Энума Элиш — в 34 и 54 указывают на то, что данный текст действительно содержит комментарии на различные части новогодних празднеств. По мнению Г. Франкфорта, ритуалы, связанные с заточением в мире мертвых и последующим восстанием бога происходили 5 — 7 нисана: 5 нисана, в день искупления, население пребывало в тревоге относительно исчезновения божества, нисшедшего в мир мертвых, 7 нисана праздновалось его избавление, выход из «Горы» (*Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 317—318*).

<sup>2</sup> Ср. идею возвращения царственности на Небеса.

<sup>3</sup> Таков перевод 13 строки Х. Циммерном.



дрических печатях староаккадской эпохи (рис. 41)<sup>1</sup>. Это божество, как правило, идентифицируется с Шамашем: солнце являлось одним из древнейших образов Бога — победителя сил хаоса и смерти (см. ниже).

Черты божества, побеждающего эти силы, и приобрел, по всей вероятности, вавилонский Мардук, чье имя означает «молодой телец солнца» (шум. *amar-uda-ak*)<sup>2</sup>. Победа над Тиамат во время вавилонских новогодних празднеств была победой божественного Царя над хаосом и смертью: к семантически тождественным этому событию сюжетам можно отнести сцены поражения хищных животных и птиц<sup>3</sup>, чудовища, извергающего из пасти языки



Рис. 41

<sup>1</sup> См.: Frankfort H. *Cylinder Seals...* Pls. XVIIIa, g, j, k, XIXb-d, XXIa.

<sup>2</sup> Abush T. *Marduk* // DDD. — P. 1014.

<sup>3</sup> Frankfort H. *Cylinder Seals...* Pls. XXIIIa, c, g, h, i. На Pl. XXIIIi представлена сцена убийства дикого кабана, на Pl. XXIIIh — некоего существа в человеческом облике. Оба сюжета, по мнению Г. Франкфорта, передают идею уничтожения враждебных сил, препятствующих выходу бога из горы (*Ibid.* P. 132).

пламени (рис. 42), семиглавой гидры<sup>1</sup> на староаккадских цилиндрических печатях. Актуализация же на земле совершившегося в мире божественном, распространение божественной власти на Страну, а в идеале — на все мироздание, стала основным предназначением земной царственности, главным *царским* священнодействием. Суть этого священнодействия состояла в поддержании и упрочении связи Небес и Земли посредством «приведения в порядок», «проявления», «совершенствования», «расширения», божественных МЕ<sup>2</sup>, их воплощения в действительность<sup>3</sup>, в противоположность рассеянию, осквернению, уничтожению, забвению МЕ<sup>4</sup>, сопутствуемым разрыву этой связи, влекущему катастрофические последствия в масштабе города или всей Страны.



Рис. 42

<sup>1</sup> Frankfort H. Cylinder Seals... Pls. XXIIIj.

<sup>2</sup> В таких терминах говорится о категории МЕ в шумерской гимнографии (Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 123).

<sup>3</sup> Там же. С. 277, примеч. 170.

<sup>4</sup> Из плачей по городам, см.: там же. С. 131.

## 2.3. СКРЕПЛЕНИЕ СВЯЗИ НЕБЕС И ЗЕМЛИ

С исполнением задачи упрочения связи Небес и Земли была связана и деятельность царей по строительству и восстановлению святилищ, вменяемая месопотамским правителям испокон веков.

Как и египтяне, древние жители Месопотамии видели в своей Стране «икону» всего мироздания в совершенном его состоянии, характеризующемся наличием связи между Небом и Землей. Святилища, традиционно располагавшиеся в Междуречье на естественных или искусственных возвышениях и являвшиеся до РД эпохи единственными монументальными сооружениями в этом регионе<sup>1</sup>, воспроизводили космическую Гору — наивысшую точку Мира, касающуюся Небес<sup>2</sup>, максимальный аналог божественного на земле (рис. 43). Считалось, что общешумерское



Рис. 43.  
Храм Энлиля в Ниппуре

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 105.

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 32.

святилище Энлиля в Ниппуре, именовавшееся *Дур-ан-ки* — «Связь Небес и Земли», располагается в средоточье всех сторон света, то есть в мистическом Центре вселенной (*Enlil A*, 68), а сам Шумер мыслился «Великой Горой, страной [соединения] Небес и Земли» (*Enki and the world order*, 192). Пространство, где реализована связь Небес и Земли, являлось *священным* пространством, пространством *жизни*: в «Песни Мотыги» (*The song of the hoe*, 1—7) возведение *Дур-ан-ки*, «оси мира», представлено как действие, благодаря которому человечество только и может «произрастать» на земле.

Можно полагать, что стремление древних шумеров к всегдашнему пребыванию в *священном* и стало основным побудительным мотивом двух существенных социополитических перемен, происшедших в Южной Месопотамии в Протописьменный и РД периоды (IV — III тыс. до н. э.): процесса урбанизации, суть которого состояла в стремлении населения сельской периферии обособиться поблизости от культовых центров, и происходившего практически синхронно с ним процесса формирования властных структур, завершившегося в РД III период.

Теологическое основание храмостроительной деятельности правителей эксплицировано в Энума Элиш, согласно которой победа Мардука над хаосом увенчалась прочным скреплением «связи небес и земли», назначением ритуалов и обрядов, созданием из глины, замешанной на крови «взбаламутившего Тиамат» Кингу (vi, 24), человека, и, наконец, возведением в мире божественном «жилища» Мардуку — «Владыке надо всеми богами земли и неба» (vi, 141).

Храмы, возводимые на земле людьми, которым определено «носить бремя божье», имели своим первообразом святилище, возведенное богами на небе: «подобье того, что на небе он создал, на земле да сделано будет!» (Энума Элиш, vi, 112). Идея мира как божественного святилища являлась существенной составляющей мировосприятия обитателей древнего Междуречья, как и египтян: все сакральные постройки в Шумере строились таким обра-

зом, чтобы линии, пересекающие их углы, указывали в направлении четырех сторон света<sup>1</sup>, то есть организовывали собой вселенную. Пребывание Божества в этом святилище и Его царствование над миром — семантически тождественные ситуации, отражающие «идеальный» миропорядок, поддержание которого составляло основной предмет заботы правителей. Удаление же царственности на Небеса, ограничение сферы божественного владычества Небом, должно было неминуемо повлечь за собой хаос и всевозможные бедствия на земле. По этой причине потоп, сопровождавшийся «прерыванием» царственности на земле, стал для древних обитателей Междуречья парадигмой любого бедствия, постигающего Страну: причину разрушения того или иного города или потери им независимости шумеры и аккадцы всегда объясняли тем, что небесная царственность «отошла» от него.

Земное строение должно в точности соответствовать небесному архетипу, и, как верили древние шумеры и аккадцы, храмы строились по откровению, полученному царем от божества<sup>2</sup>. Цари считались обладателями необычайной мудрости, дарованной по их молитвам божествами для правильной интерпретации и исполнения божественных откровений относительно святилища<sup>3</sup>. Деятельность царей по строительству храмов особо отмечалась в царских надписях, от старошумерских до ассирийских. Цари I и II династий Лагаша (Ур-Нанше, Эаннатум, Энметена, Урукагина, Гудеа) прославились как строители святилищ Нингирсу

<sup>1</sup> UE II. — P. 141.

<sup>2</sup> Согласно строительной надписи царя Гудеа, он построил храм по откровению Нингирсу (имя, под которым почитался в Лагаше Нинурта), полученному во сне.

<sup>3</sup> Гудеа действует согласно разъяснениям, полученным им от богини Нанше и бога Нингирсу (*Gudea, cylinders A and B*, A5. 11 и дал.); Ашшур-нацир-апалу Эйя, царь Абзу, даровал мудрость для восстановления храма Иштар (АКА. P. 164); Асархаддону мудрость и понимание дарованы Эйей, Ашшуром и Мардуком; Набонид перед началом строительства молитвенно вызывает к Мардуку, посещает храмы Шамаша, Адада и Непрала (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 270).



и Нанше; Ур-Намму построил святилища Нанне, Инанне, Баббару, Энлилю, Нинлиль, Нинхурсаг<sup>1</sup>; Шульги — храмы Нингирсу, Нергалу, богине Нине, Энки, Инанне и другим божествам<sup>2</sup>; Амар-Суэн — Энлилю, Энки, Инанне, Нанне<sup>3</sup>; Шу-Суэн — Энлилю, Анунит, Нанне<sup>4</sup>. Изобилуют заявлениями о строительстве и восстановлении храмов и ассирийские царские надписи.

Посвящение храмов приурочивалось к новогодним празднествам, во время которых мир восстанавливался в своем совершенном состоянии. Перед началом строительства храма совершались очистительные ритуалы, ритуальное очищение сопровождалось упразднением всякой вражды и нравственного несовершенства: получив божественные наставления, Гудеа даровал свободу находящимся в узах, устранил тяжбы, мать не повышала голоса на дитя, ребенок не отвечал дерзко матери, хозяин не обижал раба, рабыня не получала пощечины от госпожи, ритуально нечистые люди были изгнаны из города (*Gudea, cylinders A and B*, A12.26 — A13.15).

По окончании строительства, когда божественный Царь входил во святилище и восседал на престоле, в городе устанавливалось царство правды и справедливости: объявлялось прощение долгов, все руки «содеывались чистыми», рабыня становилась равной своей госпоже, а рабу позволялось прогуливаться рука об руку со своим господином, прекращалось злоречие и удалялось всякое зло, сирота чувствовал себя защищенным от притеснений богатого, вдова — от произвола сильного, в семьях, не имевших сына, дочери дозволялось наследовать имущество (*Gudea, cylinders A and B*, B17.13—18.11). Воцарение бога Нингирсу на цилиндрах Гудеи представлено как восстановление Ана в правах Царя: Ан воссел в месте почести, Энлиль близ Ана, а Нинмах — близ Энлиля (*Gudea, cylinders A and B*, B19.16—21).

<sup>1</sup> SAK 187. 1. a-g; 188. 1. m.

<sup>2</sup> SAK 190. 2. d, g, h; 192. 2. i, m, n.

<sup>3</sup> SAK 196. 3. b, c; 198. 3. e; 200. 3. h.

<sup>4</sup> SAK 200. 4. b, c; 202. 4. d.

В Месопотамии святилища всегда оставались на одном и том же месте — следующее возводилось на месте предыдущего, построение же нового храма на месте старого предварялось ритуальными плачами о разрушении последнего. О катастрофических последствиях разрушения Экура, святилища Энлиля, аккадским царем Нарам-Суэном повествуется в *Проклятии Аккада* — эпическом произведении, раскрывающем причины падения аккадской династии и нашествия племен кутиев. Хотя данный текст, составленный в постаккадскую эпоху, по общепринятому среди исследователей мнению, грешит исторической недостоверностью<sup>1</sup>, в теологическом смысле, то есть в плане отражения религиозных идей, лежащих в основе шумеро-аккадской модели царственности, он вполне адекватен. С каждой новой стадией разрушения царем святилища уничтожается благобытие Страны и зависимых от Двуречья областей: «К корням его он лопаты приставил — основание Страны он всколыхнул. К ветвям его он топор приставил, и храм, словно воин убитый, шею к земле склонил. Трубы дренажные он сорвал — хлынул поток дождей небесных. Сорвал деревянную обшивку ворот — уничтожена мощь Страны» (*The Cursing of Agade*, 115—122)<sup>2</sup>.

## 2.4. ПРОБЛЕМА ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ ПРАВИТЕЛЯ В ДРЕВНЕМ МЕЖДУРЕЧЬЕ

В исследованиях, посвященных религиозным аспектам царственности в Древнем Миров, распространено мнение о радикальном различии моделей царственности в Египте и Месопотамии, выраженное Г. Франкфортом: «...Египет и Месопотамия придерживались весьма различных взглядов на природу их правителя

---

<sup>1</sup> Bernbeck R. Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 162.

<sup>2</sup> Цит. по: Афанасьева В. Указ. соч. С. 260—269.



## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

и характер вселенной в которой он функционировал»<sup>1</sup>. Если в Египте «бог был царем неизменно во все времена», то «в традиционной месопотамской титулатуре нет и следов обожествления правителя»<sup>2</sup>, а стало быть, в отличие от египтян, обитатели Междуречья рассматривали своего царя лишь как смертного, хотя и «несущего бремя, возложенное на него богами»<sup>3</sup>. Во все времена месопотамские правители сознавали свою человеческую немощь и бессилие перед неблагоприятными знамениями и были принуждены, дабы избежать роковых ошибок, постоянно обращаться к оракулам и предсказателям, по-человечески нуждались в молитвах о себе божеству. Поскольку *царственность* была спущена с небес, заключает Г. Франкфорт, сама царская «должность» имела божественное происхождение, носитель же этой «должности» оставался простым смертным, избранным богами для исполнения предписанного ему служения, которое в любой момент могло быть отнято у него и передано другому<sup>4</sup>.

Подобную точку зрения высказывал и Ф. Дворник, предпринявший сравнительный анализ религиозно-политических традиций Древнего Ближнего Востока. Даже в тех случаях, когда «божественность» вроде бы усваивается шумерским и аккадским правителям, она не может быть сопоставима с «божественностью» египетского фараона: последний считался по природе своей сыном или воплощением Ра, цари же Месопотамии в лучшем случае могли претендовать лишь на божественное «усыновление», а эпитеты типа «вечное семя царственности», «солнце Вавилона, пролившее свет на страну Шумера и Аккада», «бог царей», содержащиеся, скажем, в преамбуле к законам Хаммурапи, никогда не ставившего при своем имени божественного детерминатива, являются, скорее всего, лишь метафорой<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 3.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. P. 237.

<sup>4</sup> Ibid. P. 237—238; ср.: Ringgren H. Op. cit. P. 99.

<sup>5</sup> Dvornik F. Op. cit. Vol. I. P. 28—29.

По мнению Г. Зельца, в древней Месопотамии отсутствовали четкие границы между категориями божественного и человеческого — в том смысле, что последнее отнюдь не исключало первого: Аристотелев принцип *tertium non datur* здесь неприменим<sup>1</sup>. Для объяснения своей позиции автор использует теорию «божественных прототипов»: божественные атрибуты некоторых царей на изобразительных памятниках свидетельствуют не об обожествлении *конкретного* персонажа, их владельца, носителя той или иной должности, но, скорее, отсылают к их божественному первообразу — царским регалиям, пребывавшим перед престолом Ана, или прототипической ситуации — нисхождению божественной царственности на землю. Месопотамские цари, а в ряде случаев и жрецы, могли совмещать в себе и божественное, и человеческое, так что нет необходимости приписывать им принадлежность лишь к одному из этих «первообразов».

Видный ассириолог П. Михаловский, напротив, проводит четкое разграничение между *посредническим* и *божественным* статусами царей в древнем Двуречье. По его мнению, *божественное* царство следует рассматривать как феномен, возникавший в данном регионе в конкретных исторических обстоятельствах, когда цари, являвшиеся посредниками между священным и профанным, обретали, кроме того, божественный статус, владение которым отмечалось божественным детерминативом и соответствующими титулами. «Все цари являются священными (лицами) и осуществляют посредничество между священным и профанным, но не все цари — боги», — резюмирует свой взгляд П. Михаловский<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Selz G.J. The Divine Prototypes // Religion and Power... P. 13—14. Ср.: Немировский А.А. Указ. соч. С. 107. По мнению А.А. Немировского, отсутствие четких границ между богами и людьми являлось отличительной особенностью шумерской культуры. Для семитского же этнокультурного компонента месопотамской цивилизации «идеи такой «проницаемости» границы между богами и правителями были изначально и принципиально чужды...».

<sup>2</sup> Michalowski P. The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia // Religion and Power... P. 34.

Очертим вкратце историю того, что П. Михаловский характеризует как «божественное царство»<sup>1</sup> в древнем Междуречье. Первым царем, при котором начал совершаться культ здравствующего правителя, стал Нарам-Суэн (2236 — 2200 гг. до н. э.), четвертый правитель династии Аккада, ко времени правления которого империя была единой не менее столетия. Нарам-Суэн впервые ввел практику сопровождения царского имени божественным детерминативом и стал титуловаться, подобно Энлилю, Ану и Шамашу, «царем четырех сторон света» (*šar ki-ib-ra-tim ar-ba-im*)<sup>2</sup>, «богом Аккада» (*ilu akkadim<sup>ki</sup>*)<sup>3</sup>. Взаимозаменяемое употребление Нарам-Суэном титулов *ilu akkadim<sup>ki</sup>* («бог Аккада») и *šar akkadim<sup>ki</sup>* («царь Аккада») лишь подтверждает тот факт, что царственность рассматривалась в шумеро-аккадской культуре неотъемлемым предикатом божественности.

На изображениях Нарам-Суэна нарочито подчеркивалась его божественность: иконография этого месопотамского царя вполне соответствовала иконографии египетских монархов. На знаменитой луврской стеле, изготовленной в честь победы Аккада над Эламом и найденной в Сузах, но первоначально воздвигнутой, видимо, в Сиппаре, Нарам-Суэн, поднимающийся по горным кручам во главе своего войска, изображен в рогатой тиаре (атри-

<sup>1</sup> «Божественное» — в узком смысле слова, то есть когда божественность правителей эксплицитно декларировалась.

<sup>2</sup> SAK 164. 2. c; 166. 2. d, h. Предшествующие Нарам-Суэну правители староаккадской династии Римуш и Маништусу величались титулом *šar kiššati*, происходящим от престижного шумерского титула «царь Киша» (*lugal kiš<sup>ki</sup>*), который носили «цари-гегемоны». В ассирийскую эпоху этот титул стал означать «царь вселенной» и приобрел особую популярность. Впервые в этом смысле его употребил Шамши-Адад I. Саргон Древний именовал себя тем, «кто правит четырьмя сторонами света» (*Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 228*).

<sup>3</sup> В надписи на печати титул *ilu* предшествует также имени Саргона Древнего (*ilu šar-ga-ni-šar-alim šar akkadim<sup>ki</sup>*) (SAK 164. 1. h).

<sup>4</sup> Michalowski P. Op. cit. P. 34.

бут божества), огромного роста, с мощным телом<sup>1</sup> (так иконографически передавалась идея совершенства, богоподобия царя), под его ногами — тела поверженных лулубеев (рис. 44). Однако данная сцена отнюдь не означает элиминации человеческой природы царя: над головой Нарам-Суэна располагаются символиче-



Рис. 44.

Нарам-Суэн на стеле из Суз. Лувр

ские образы божественных покровителей царя — солнце (Шамаш) и луна (Син), что было бы странно, если бы царь мыслился всецело богом. Победа над врагами совершается божественной, не человеческой силой, носителем которой является избранник богов, исполняющий вверенное ему призвание — таков, по всей вероятности, смысл данного изобразительного сюжета.

Век «божественного» царства при аккадской династии был недолог, вторжение кутиев в конце правления Нарам-Суэна привело в конце концов к ее падению. Уже сын Нарам-Суэна Шаркалишарри, в одной из прижизненных надписей которого еще имеется божественный детерминатив<sup>2</sup>, был вынужден уступить титул «царя четырех

<sup>1</sup> «Мощный, могучий» (da-num) — постоянный эпитет Нарам-Суэна (SAK 166. 2. d-h; 168. 2. i, k).

<sup>2</sup> Божественный детерминатив проставлен также в поздних копиях текстов этого царя, а также на печатях некоторых его чиновников (*Michalowski P. Op. cit. P. 35*).

сторон света» царю Элама. Идея божественного царства возрождается при Шульги (2093 — 2046 гг. до н. э.), втором правителе III династии Ура, что явилось, по мнению Я. Кляйна, революционным изменением в религиозных идеях и верованиях обитателей Междуречья<sup>1</sup>.

III династия Ура стала одним из наиболее ярких примеров, на котором можно проследить динамику расцвета и упадка «божественного» царства в древней Месопотамии. Цари этой династии, создавшие централизованное государство, носили титулы «царь (*lugal*) Ура», «царь Шумера и Аккада», именовались «богами своей земли»<sup>2</sup>. Судя по экономическим текстам III династии Ура, для отправления царского культа в различных городах страны строились храмы: известны храмы в Умме, Гирсу, Уре, где царь Шульги почитался как *šulgi-dumti-Ana* («Шульги, сын Ана»)<sup>3</sup>. Один из таких храмов, построенных для Шу-Суэна (2037—2029 гг. до н. э.), предпоследнего правителя III династии Ура, в Эшнунне (современное название Тель-Асмар), был раскопан в 1930 г.<sup>4</sup> Храм Шу-Суэна был построен Итурией, *энси* Эшнунны, и располагался в центре крупного дворцового комплекса, что свидетельствует о связи городской администрации с отпавлявшимся в храме культом.

С падением III династии Ура вера в «божественного» царя безвозвратно исчезает. Правители династии Исины, претендовавшие на преемственность III династии Ура, хотя и воспроизводили титулатуру и ритуалы своих предшественников, не имели ни храмов, ни персонала, обслуживающего их культ.

<sup>1</sup> Klein J. The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame // Transactions of the American Philosophical Society. — 1981. — Vol. 71. — № 7. — P. 8.

<sup>2</sup> Такой титул носили Шульги (UET I. P. 54), Ибби-Суэн (*Ibid.* P. 88, 89, 96).

<sup>3</sup> Michalowski P. Op. cit. P. 38.

<sup>4</sup> См.: Reichel C. The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Šu-Sin Cult at Ešnunna and Its Aftermath // Religion and Power... P. 133—156.

Анализируя феномен «божественного» царства Месопотамии в исторической перспективе, П. Михаловский приходит к выводу, что его значимость переоценивается в исследовательской литературе. На самом же деле это был лишь незначительный эпизод в истории Междуречья: общая продолжительность его реальной «жизни» составила приблизительно десятилетие во время правления Нарам-Суэна и немногим больше шестидесяти лет правления III династии Ура. Следовательно, целесообразно говорить о традиции *священного*, но не *божественного* царства в древней Месопотамии<sup>1</sup>.

На наш взгляд, разграничение *священное* — *божественное* или *посредник* — *бог* не вполне применимо к культуре древнего Междуречья, равно как и Египта. Как было показано выше, в египетской культуре царь считался проводником божественных сил, действующих через него в земном мире, посредником в распространении божественной власти на живых и умерших своих подданных. Аккумуляция в царе всех божественных сил, то есть его «обожествление», мыслилась необходимым условием осуществления им своей посреднической миссии, для которой он, собственно, и был «выделен» из сообщества (то есть «сакрализован»). Таким образом, можно сказать, что «сакрализация» и «обожествление» являлись двумя взаимопредполагающими друг друга аспектами египетского концепта царственности. Есть основания полагать, что подобная ситуация имела место и в древнем Междуречье. Хотя представления о «божественности» правителя не выражены здесь столь отчетливо, как это было в Египте, «претензии» на богопричастность прослеживаются у месопотамских царей различных эпох.

Во все времена, и до, и после Нарам-Суэна, и имевшие божественный детерминатив, и не имевшие его месопотамские правители наряду с упоминанием имен своих «человеческих» родителей, заявляли о своем божественном происхождении, о том, что

---

<sup>1</sup> Michalowski P. Op. cit. P. 42.



## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

вскормлены молоком богини. Имена царей I династии Урука — Лугальбанды и Гильгамеша, в списке богов из Фары упоминаются с божественными детерминативами<sup>1</sup>. Лугальзаггеси, правитель раннединастического Урука, именовался «сыном, порожденным Нисабой, вскормленным священным молоком Нинхурсаг» (Luzag. 1, I: 26—29). «Нингирсу семя Эаннатума в утробу ввел..., — гласит надпись на „Стеle коршунов“, сооруженной в честь победы Эаннатума, энси Лагаша (XXV в. до н. э.), над враждебной Уммой, — Инанна (на руки) его взяла, “Эанны Инанны Ибгалю подходящий” именем назвала, богине Нинхурсаг на правое колено посадила. Нинхурсаг свою правую грудь ему дала. Эаннатум, порожденный богом Нингирсу, Нингирсу обрадовал. Нингирсу надел его отмерил, пять локтей его отмерил. Пять локтей — один надел. Нингирсу с великой радостью царственность Лагаша ему вручил. Нингирсу “Эаннатум — Власть имущий, чужие страны ему принадлежат” сказал, Эаннатуму имя, ему Инанной данное — “Эанны Инанны Ибгалю подходящий” — он установил» (Ean. 1, IV:9 — V:29)<sup>2</sup>. В «Победной реляции», посвященной богу Нингирсу, Эаннатум прославляется как названный именем богом Энлилем, одаренный властью богом Нингирсу, избранный сердцем богини Нанше, вскормленный святым молоком богини Нинхурсаг, названный добрым именем богиней Инанной, одаренный премудростью богом Энки, любимец бога Думузи-Абзу, любимый друг бога Лугальзукара<sup>3</sup> (Ean. 2, I: 1 — II: 13). Подобные выражения использовались и Энметеной, сыном Эаннатума (Ent. 28—29, VI: 1—11).

«Я — Шаррукен, царь могучий, царь Аккада, мать моя — жрица, отца я не ведал. Брат моего отца в горах обитает...» — намекал на свое божественное происхождение Саргон Древний (*Сказание о Саргоне*, 1—5)<sup>4</sup>. Гудеа, энси Лагаша, называл своими

<sup>1</sup> Немировский А.А. Указ. соч. С. 106.

<sup>2</sup> Перевод Ю. Гавриловой. Цит. по: Емельянов В.В. Ритуал... С. 59—61.

<sup>3</sup> Лугальзукара — одно из имен Думузи.

<sup>4</sup> Цит. по: ЛДМ. — С. 297.



отцом и матерью богиню Гатумдуг, дочь Ана: «Нет у меня матери — ты мне мать, нет отца у меня — ты мне отец! Мое семя в утробе ты взрастила, во святилище меня породила...» (*Gudea, cylinders A and B*, A3.6—7)<sup>1</sup>, и почитался как пастырь, названный именем богиней Нанше (*Gudea, cylinders A and B*, A13.19). Липит-Иштар часто именовал себя «сыном Энлиля», Хаммурапи считал себя сыном Сина (ЗХ, II. 13—14), созданием Дагана (там же, IV. 27—28), а также сыном Мардука<sup>2</sup>. Ашшурбанапал, обращаясь к Нинлиль, объявлял: «Я — твой служитель Ашшурбанапал, которого руки Твои образовали без отца и матери, которого ты, царица, взрастила»<sup>3</sup>.

Ур-Намму, единственный из правителей III династии Ура не «обожествлявшийся» при жизни<sup>4</sup>, так говорит о своем рождении: «После того, как семя мое было излито в священную утробу, Суэн ... соделал его причастным великолепию Нанны. Восходя над землей, подобно Уту, Энлиль нарек мне благоприятное имя, и Нинту помогала при моем рождении. Когда вышел я из утробы матери моей Нинсун, благоприятная судьба была определена мне» (*Ur-Namma C*, 43—49). Далее Ур-Намму прославляется как творение Нанны, старший брат Гильгамеша, сын, рожденный Нинсун, «семя царства» (букв. *энства*), на которого царственность низошла с небес (там же, 111—115), то есть как носитель «харизмы» власти, спущенной от престола Ана, небесного царя, к которому восходит царская генеалогия всякого легитимного земного правителя. В подобных же терминах — как о «семени царства» или «вечном семени царства» — свидетельствовали

<sup>1</sup> Цит. по: Афанасьева В. Указ. соч. С. 237.

<sup>2</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 300.

<sup>3</sup> Ringgren H. Op. cit. P. 101.

<sup>4</sup> При этом на реверсе стелы Ур-Намму царь, возможно, умерший, является объектом культа — перед его фигурой совершается возлияние. На лицевой стороне этой же стелы царь изображен в подчиненном положении по отношению к богу, восседающему на престоле (см.: Winter I. Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East // Religion and Power... P. 77; fig. 5.2; 5.3).

## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

о своем священном происхождении цари династии Исины Липит-Иштар и Ишме-Даган<sup>1</sup>.

Мотив божественного наречения имени будущего правителя, появляющийся в древнейших надписях, также проливает дополнительный свет на теологию царственности в древнем Двуречье. Известно, что во все периоды истории Месопотамии цари стремились письменно фиксировать свои имена<sup>2</sup>. Для древнего человека, как египтянина, так и обитателя Междуречья, имя являлось выражением внутренней духовной сути, самой *сущности* человека, наличествующей благодаря его связи, со-отношению с Божеством — Бессмертным, Непреходящим, Сущим. И египетские, и месопотамские личные имена с древнейших времен были именами теофорными, то есть содержащими то или иное божественное имя, причем в состав личных имен входили имена лишь немногих богов пантеона. Наиболее часто встречаются имена Иштар, Сина, Шамаша, Эйи, Мардука, Ашшура и Набу, в позднеавилонском Уруке — Ана<sup>3</sup>. Таким образом, личное имя фиксировало тот или иной аспект отношения его носителя с божеством. Объявляя о божественном наречении своих имен, древние цари указывали на свою сущностную связь с Богом, выражаемую в Ветхом Завете, возможно, в соответствии с месопотамской религиозной традицией, — в терминах познанности человека Богом<sup>4</sup> (Исх. 33:19; Иер. 1:5). На соотнесенность познанности царя божеством с наречением им царского имени указывает Я. Кляйн<sup>5</sup>, сопоставляя фрагмент гимна царя Шульги, го-

<sup>1</sup> Lambert W.G. *The Seed of Kingship // Le Palais et la Royauté* / Ed. by P. Garelli. — Paris, 1974. — P. 428.

<sup>2</sup> Bayliss M. *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia // Iraq*. — 1973. — Vol. XXXV. — P. 117.

<sup>3</sup> Foster B.R. *Mesopotamia // A Handbook of Ancient Religions* / Ed. by J.R. Hinnels. — Cambridge, 2007. — P. 196—197.

<sup>4</sup> В строительной надписи Гудеа последний именуется «юношей, которого знает Ан» (*Gudea, cylinders A and B*, B24. 5).

<sup>5</sup> Klein J. *Op. cit.* P. 26.

ворящий о наречении правителя благим именем Аном (*Šulgi D*, 44), с утверждением познанности Шульги этим божеством (*Šulgi P B*, 38—39<sup>1</sup>; *Šulgi F*, 168<sup>2</sup>).

Использование божественного детерминатива в эпоху III династии Ура — шумерского «ренессанса», времени рефлексии над древней культурой, систематизации религиозного учения, упорядочения культов богов — также говорит в пользу того, что представление о богопричастности царей, артикулированное впервые Нарам-Суэном, уходит в глубь веков, в старошумерскую древность, наследниками которой объявляли себя новошумерские династы.

Более явное и дерзновенное, чем прежде, провозглашение божественности Нарам-Суэна, а затем монархов III династии Ура, может объясняться не только желанием этих правителей усилить свои политические позиции, как полагает П. Михаловский<sup>3</sup>, но достигнутым во время их правления беспрецедентным уменьшением зазора между фактической реальностью и ее «идеальной» парадигмой: масштабы царства земного максимально приблизились к масштабам царства божественного, все покоренные божественному избраннику земли изымались из-под власти небожественных сил и передавались во власть божественного Владыки, образом которого мыслился земной монарх. Подавив восстание Киша, Нарам-Суэн покорила Эблу, вел войны в Верхней Месопотамии и в предгорьях Ирана, расширив границы своего царства до невиданных доселе пределов. Согласно одной из надписей времени правления Нарам-Суэна, этот правитель получил божественный статус в ответ на обращенную к богам просьбу

---

<sup>1</sup> Богиня Нинсун, возводя на престол царя Шульги, провозглашает: «Твой отец, породивший тебя, священный Лугальбанда, нарек имя твое: «герой, которого Ан знает среди богов».

<sup>2</sup> «Я рожден Нинсун; Нинхурсаг нарекла имя мне: «Благородный юноша, которого Ан знает». В другом гимне царь именуется «человеком, которого Энлиль знает» (*Šulgi G*, 42).

<sup>3</sup> Michalowski P. Op. cit. P. 38.

## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

жителей Аккада соделать Нарам-Суэна богом за то, что он «в [годину] бедствия мощь города своего утвердил»<sup>1</sup>.

Во время правления III династии Ура «Царство Шумера и Аккада» также объединяло значительные территории и Нижней, и Верхней Месопотамии, а кроме того, земли за Тигром и в Эламе. Не мог не иметь религиозного основания и сам процесс политического объединения Страны и централизации правления, тенденции к которым усилились в конце РД периода. Лугальзаггеси, распространивший свою власть почти на все шумерские города, хотя и не создавший единого государства, впервые ввел титул «царь земли» (*lugal kalam-ma*) (Luzag. 1, I:5), предполагавший правление над всей Страной. Низложивший его Саргон Аккадский (акк. Шаррум-кен, «царь-истинен») впервые осуществил политический союз Шумера и Аккада и принял титул царя вселенной. Религиозным основанием процесса объединения Страны стало всеобщее почитание в Шумере Энлиля, Владыки и доброго Пастыря вселенной, Царя всех стран (*lugal kur-kur-ra*)<sup>2</sup>, чье «святое селенье» (Ниппур) поставлено в Центре мироздания, перед кем раскрываются, словно зеленеющий сад, все четыре стороны света (*The Keš temple hymn*).

Когда тот или иной город занимал в Стране доминирующее положение, покровительствующему ему божеству придавались качества Энлиля, как это произошло с вавилонским Мардуком или, позднее, с ассирийским Ашшуром<sup>3</sup>. К Энлилю — Покрови-

<sup>1</sup> Яковсон В.А. Цари и города древней Месопотамии // Государство и социальные структуры на древнем Востоке / Отв. ред. М.А. Дандамаев. — М., 1989. — С. 26.

<sup>2</sup> *Lugal kur-kur-ra* («Царь чужеземных стран») — титул Энлиля, и Ана.

<sup>3</sup> В надписи Шамши-Адада I о храме Ашшура говорится как о храме Энлиля (ARI I, 126). Салманасар I, имея в виду строительство одного и того же храма, называет себя «строителем Экура» (святилище Энлиля) (ARI I, 619) и «строителем Эхурсагкуркурра» (название храма Ашшура) (ARI I, 544). Ашшур-Энлиль повелел Тукульти-Нинурте I построить Ему святилище (ARI I, 767). Этот же правитель приводит плененных царей Наири «в Экур..., в присутствие Ашшура» (ARI I, 773).

телю царственности, возводили свое царствование над Страной (*kalam*) и над всеми чужеземными странами (*kur-kur*) начинавшие централизацию власти правители. Надпись Лугальзаггеси, именовавшего себя жрецом Ана (*išib-an-na*) и верховным жрецом Энлиля (*ensi-gal—<sup>d</sup>en-lil*), гласит: «Когда Энлиль, Царь всех стран (*lugal-kur-kur-ra*), дал царствование над Страной (*nam-lugal-kalam-ma*) Лугальзаггеси; когда Он (Энлиль) направил очи Страны на него и положил все страны (*kur-kur*) у ног его; и когда Он отдал под его владычество [все] от Востока до Запада — в тот день Он проторил для него пути от Нижнего моря вдоль Тигра и Евфрата, до Верхнего моря» (Luzag. 1, I:36-II:11)<sup>1</sup>. Даром Энлиля объявляет эти же земли Саргон Аккадский, энси Энлиля, жрец Ана, одержавший победу над Лугальзаггеси<sup>2</sup>. Божественный титул *šar kiššati* («царь вселенной»), впервые принятый ассирийским Шамши-Ададом I, завоевавшим всю Верхнюю Месопотамию, и ставший излюбленным титулом ассирийских правителей со времени Адад-нерари I, подлинного основателя ассирийской державы, достигшего военных успехов на юге, востоке, севере и западе, также обнаруживает связь претензий земных царей на богоподобие с овладением всеми землями, над которыми владычествует покровительствующее им божество (Ашшур).

Литературные и изобразительные источники определенно свидетельствуют о том, что не было ни одного периода в истории древней Месопотамии, от раннединастического до новоассирийского, когда правитель не имел бы никакого отношения к божественной сфере и между ним и богами пролегла бы непроходимая граница, хотя в определенные исторические эпохи в силу ряда причин связь с богами провозглашалась более явно. В этом смысле можно согласиться с мнением И. Винтер о божественной природе царственности вообще, о неизменной *божественной царственности* в древней Месопотамии, в которой

<sup>1</sup> То есть от Персидского залива до Средиземного моря.

<sup>2</sup> ANET. — P. 267.

участвовали даже те цари, которые не обожествлялись явным образом<sup>1</sup>.

По мере все большего превалирования политического над религиозным, формализации веры в царя-посредника, «гаранта» связи Небес и Земли, практика сопровождения царских имен божественным детерминативом прекращается: для царей Исина, Эшнунны и Ларсы<sup>2</sup> он служил лишь формальным выражением преемственности урскому государству. Касситские правители были последними, кто следовал основанной Нарам-Суэном традиции. Впрочем, хотя ассирийские и нововавилонские цари уже не дерзали сопровождать свои имена божественным детерминативом<sup>3</sup>, многие религиозные формулы, в особенности формула отречения царя от земных родителей в пользу божественных, и иконографические образы, передающие идею причастности царей божественному миру, продолжали ими использоваться<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Winter I. Touched by the Gods... P. 88.*

<sup>2</sup> Из правителей Эшнунны божественный детерминатив использовали Шуилия (2026—2011 гг. до н. э.), Ипикадад (ок. 1800 г. до н. э.), Нарам-Суэн, Дадуша. Из династии Ларсы — Сумуэль (1894—1866 гг. до н. э.), его наследник Нур-Адад (1865—1850 гг. до н. э.), а затем лишь Рим-Син I (1822—1763 гг. до н. э.) и Рим-Син II (1740—1736 гг. до н. э.).

<sup>3</sup> Имя царя Саргона I, тем не менее, сопровождается божественным детерминативом: «божественный Саргон, наместник правителя Ашшура, сын Ику-нума, наместника правителя Ашшура» (ARI I, 115).

<sup>4</sup> Ср. ситуацию, имевшую место в архаической и классической Греции, где сохранялся институт правителей, носивших титул «басилей» и удерживавших религиозные полномочия, восходившие к крито-микенской культуре. «Статусную» сакрализацию греческих басилеев, являвшихся верховными жрецами и представителями общины перед богами, но отнюдь не «обожеествлявшихся», следует понимать как реликт крито-микенского «обожествления» царей (см. об этом: *Суриков И.Е. Status versus Charisma: сакрализация правителя в Греции и греческом мире I тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. — М., 2005. — Ч. 2. / Отв. ред. Л.А. Андреева. — С. 14—19*). Иными словами, «сакрализация» без «обожествления» является в данном случае, как, по-видимому, это было и в Месопотамии после III династии Ура, результатом деградации, «остаточным явлением»

Некоторые ассирийские владыки заявляли о своем божественном избранничестве с детства (Адад-нерари III, Эсархаддон) или от утробы матери (Ашшур-реш-иши<sup>1</sup>, Тукульти-Нинурта II<sup>2</sup>, Ашшурбанапал)<sup>3</sup>. «Я, Ашшурбанапал, творение Ашшура и Белет, царенаследник великий престольного Дома, кого Ашшур и Син, владыка тиары, во дни далекие — имя нареченное его для царствования они назвали, в утробе матери его для пастырства над Ассирией создали. Шамаш, Адад и Иштар решением своим непреложным устроение царствования моего повелели»<sup>4</sup>, — объявляет Ашшурбанапал, не забывавший, впрочем, подчеркнуть и «человеческую», родовую законность своего престолонаследия.

Нововавилонский царь Набонид объявляет, что «Син и Нингаль определили его для правления, когда он был еще в материнской утробе»<sup>5</sup>. Изображения Синаххериба и Саргона II соразмерны изображениям Божества, передавая, тем самым, идею боговажного статуса этих царей<sup>6</sup>, одеяния новоассирийских владык на печатях и барельефах похожи на те, в какие облакали статуи богов<sup>7</sup>, божественное сияние окружало их<sup>8</sup>, повергая в трепет врагов. О теле Тукульти-Нинурты I говорится как об окружен-

---

прежней культуры, где царь занимал центральное место в деле соединения земного и небесного и, вследствие этого, соединял в себе человеческую природу с божественной (см.: Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты... С. 63).

<sup>1</sup> ARI I, 950.

<sup>2</sup> ARI II, 487.

<sup>3</sup> *Tadmor H. History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions // Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons / Ed. by F.M. Fales. — Roma, 1981. — P. 25—26.*

<sup>4</sup> Цит. по: ЛДМ. — С. 327.

<sup>5</sup> *Ringgren H. Op. cit. P. 100.*

<sup>6</sup> *Winter I. Touched by the Gods... P. 86.*

<sup>7</sup> *Оппенгейм А.А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации: Пер. с англ. — М., 1990. — С. 79.*

<sup>8</sup> ARI II, 414, 416, 539, 594.



## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

ном божественным сиянием (*меламму*) и даже как о «плоти богов» (акк. *šer ilane*). Новоассирийский правитель Асархаддон именуется в адресованном ему письме «совершенным подобием бога», «точным подобием Бела (Мардука)». В гимне по случаю коронации Ашшурбанапала последний отождествляется с Шамашем<sup>1</sup>.

Вместе с тем, источники не оставляют сомнений в человеческой природе даже тех правителей, которые явно претендовали на божественный статус. Статуи Шульги, несущего жертвенное животное или сосуд для возлияний, входят в видимое противоречие с данными о равнобожественных почестях, воздаваемых этому царю, и литературными источниками, где явно выражена его божественность. Липит-Иштар, чье имя сопровождалось божественным детерминативом, предстает в прославляющем его гимне смиренным молитвенником и жертвователем, без усталости заботящимся об Экуре (*Lipit-Eštar A*, 51—61).

Будучи земным представителем божества, наделенным божественными силами, царь почитался как *совершенный человек*. В царской гимнографии цари (в особенности — царь Шульги) прославляются как люди, наделенные необычайными способностями в самых различных областях: в искусстве писца (*Šulgi B*, 11—20), в воинском искусстве (там же, 21—38, 81—94, 354—357), силе, бесстрашии, мудрости, красноречии (там же, 118—130), в интерпретации оракулов (там же, 131—149), в музыке (там же, 154—174), в знании языков (там же, 206—220), в физическом совершенстве, в справедливости и миролюбии (там же, 259—269).

Важнейшим достоинством царей, условием обретения ими совершенства, являлась их всецелая синергичность божеству, избирающему наиболее достойного представителя рода человеческого, легитимность правления которого обосновывалась только божественным избранием, распространявшимся

---

<sup>1</sup> *Winter I. Touched by the Gods ...* P. 84—85.

до «предопределения» к царствованию от утробы матери<sup>1</sup>. Практика династического престолонаследия интерпретировалась в каждом случае как знак благоволения божества к этому роду<sup>2</sup>.

Урукагина избран Нингирсу из 36000 человек для царствования над Лагашем, причем подчеркивается, что царем самого Урукагины является Нингирсу (Ukg. 4—5, VII: 29 — VIII: 13). В своде законов Ур-Намму сказано, что Ан и Энлиль «Нанне царственность (*nam-lugal*) Ура вручили». Ур-Намму же, «родной сын Нинсун, слуга ее любимый», правит Шумером и Аккадом «могуществом Нанны», своего царя<sup>3</sup>. Шульги, законный наследник Ур-Намму, прославляется в гимнах как избранник Ана, Инанны, Энлиля, Уту<sup>4</sup>, Нинсун<sup>5</sup>. Посвятительная надпись в честь воздвиге-

---

<sup>1</sup> Ср. идею божественного избрания царя в Куше (отнюдь не конфликтующую с «обожествлением» кушитских правителей!), засвидетельствованную на стелах кушитских царей, квинтэссенция которой содержится в надписи на стеле царя Настасена: «Не люди сделали меня царем в тот день, а ты дал мне власть» (*Кормышева Э.Е. Избрание царя в Куше (по материалам стел Хорсиотефа и Настасена) // Мероэ. — М., 1985. — Вып. 3. — С. 143*). Надписи на «стеле избрания» Аспелты (593—569 гг. до н. э.) из Гебел-Баркала рассказывают о том, как происходило избрание царя, в котором решающую роль сыграл оракул Амона-Ра, Владыки тронов Обеих земель. Божественный Царь вверяет Своему избраннику Свое царство: «Даю я тебе появление Ра, царство его на троне отца. Установил я двух владычиц на голове твоей, подобно тому, как установлено небо на четырех опорах, живи, будь могущественным, праведным, молодым, подобно Ра, навечно» (*Кормышева Э.Е. Религия Куша. — С. 34—35*). Царя Аманнетеиерике, согласно надписи на стеле из Кавы, «назначил его отец [Амон, когда он был в] теле его [матери] (*там же*. С. 37). Мотив избрания царей от утробы матери присутствовал в Куше в надписях стел царей от Пианхи до Аманнетеиерике (*Кормышева Э.Е. Избрание царя... С. 151—152*).

<sup>2</sup> Frankfort H. The Birth of Civilisation in the Near East. — London, 1951. — P. 70.

<sup>3</sup> Здесь и далее цит. по: ИДВ. — С. 160—162.

<sup>4</sup> См.: *Šulgi A*, 7—15; *Šulgi B*, 259—269; *Šulgi E*, 21—27; *Šulgi F*, 80—83; *Šulgi G*, 21—27; *Šulgi Q*, 45—48.

<sup>5</sup> См.: *Šulgi P*.

## 2.4. Проблема обожествления правителя в Древнем Междуречье

ния храма для царя Шу-Суэна гласит: «Для Шу-Суэна, возлюбленного Энлиля, царя, которого Энлиль избрал как своего возлюбленного, мощного царя, царя Ура, царя четырех сторон света, его бога, Лугаль-ма-гур-ри... патеси Ура, его служитель, построил... храм»<sup>1</sup>.

Липит-Иштар именует себя избранником Ана (*Lipit-Eštar C*, 33), поставившего его на царство, наделившего властью (*Lipit-Eštar C*, 35) и прочно утвердившего царский венец на его главе, а также сыном и избранником Энлиля, вручившего ему скипетр в Киуре. Нинлиль определила царю благую судьбу, Нанна благосклонно призрел на него, Энки наделил его мудростью и даровал царство в Эриду (*Lipit-Eštar A*, 23—36). Хаммурапи объявляет себя избранником Шамаша, на котором бог остановил свой сияющий взгляд<sup>2</sup>.

Во все времена правители Междуречья подчеркивали свое подчиненное положение по отношению к богам: в посвященных надписях постоянно употребляется формула: «Богу [имя бога], своему Царю (*lugal-a-ni*), царь [имярек] даровал...». «Своим Царем» Ур-Намму, царь Ура, царь Шумера и Аккада, величает Нанну, Баббара (солнечное божество), Ана, Энлиля, «Владычицей» (*nin-a-ni*) — Инанну, Нинлиль, Нинхурсаг<sup>3</sup>. Шульги, «бог своей страны», «царь четырех сторон света», строит святилища «своим Царям»: Нингирсу, мощному воину Энлиля, Энки, Нанне, Нуску<sup>4</sup>. Царь, как и все люди — слуга Божий, «раб Экура» (*šulgi G*, 40), при этом данный статус отнюдь не имел в Междуречье уничижительных коннотаций<sup>5</sup>. Быть слугой Бога — значит действовать всегда в согласии с волениями своего Владыки, то есть

<sup>1</sup> Mercer S.A.B. «Emperor»-Worship in Babylonia // JAOS. — 1916. — Vol. 36. — P. 370.

<sup>2</sup> Ringgren H. Op. cit. P. 100.

<sup>3</sup> SAK 186. 1. b, d, e, f; 188. 1. l, m.

<sup>4</sup> SAK 190. 2. d; 192. 2. m; 194. 2. s; 196. 2. a.

<sup>5</sup> Ср. египетское понятие *hmt*, о котором речь шла выше (см. примечание 2 на с 118).

действовать не своей, человеческой, силой, но силой Божией. Исполование царями своего смирения перед богами, всецелого повиновения им и усердного служения свидетельствовало не о слабости, но, напротив, о силе и могуществе человека, призванного божеством<sup>1</sup>. Энаннatum прославляется в Победной реляции как человек, подчинившийся слову Нингирсу, Энметена — как тот, кто словам богов внимает, Урукагина — как внимающий слову своего царя, Нингирсу. Липит-Иштар называл себя «смирненным пастырем Ниппура»<sup>2</sup>, Хаммурапи, могучий царь, превосходящий прочих царей, исповедовал смирение, богобоязненность и всецелую покорность великим богам, вверившим ему пастырство над черноголовыми.

Совершенная мудрость правителя, провозглашаемая в гимнах<sup>3</sup>, «обширное ведение и знание всего»<sup>4</sup>, состояла в способности распознавания божественных волений и относительно культового служения, и в различных политических ситуациях. Искусство интерпретации оракулов во все века считалось необходимым свойством мудрого правителя-пастыря (*sipad kug-zu*)<sup>5</sup>, чье ухо открыл Энки, залогом его успешного владычества и благобытия его пасомых. «Я никогда не путал неблагоприятные знамения с благоприятными. Я обладаю ясной интуицией и способен сам выносить суд. По внутренностям лишь одной овцы я, царь, способен находить указания всегда и всюду», — перечисляет свои совершенства в области постижения божественных указаний царь Шульги (*Šulgi B*, 131—149).

<sup>1</sup> «Могущественный муж» (*nitah-kal-ga*) — титул, постоянно встречающийся в царских надписях Энаннатума, Ур-Намму, Шульги, царей династии Ларсы (см.: UET I).

<sup>2</sup> UET I. — P. 91.

<sup>3</sup> См.: *Šulgi A*, 21; *B*, 305, *Išme-Dagan A+V*, A, 330—354. Цари прославляются как наделенные «семью мудростями» (*Šulgi C*, A, 30; *Išme-Dagan A+V*, A, 71).

<sup>4</sup> *Iddin-Dagan B*, 14—17.

<sup>5</sup> *Išme-Dagan A+V*, A, 343.

## 2.5. ПАСТЫРЬ, ПРИЗВАННЫЙ ЭНЛИЛЕМ

Тема пастырства царя проходит красной нитью через все литературные источники древней Месопотамии, от царской гимнографии до анналов ассирийских владык, где *царь* и *пастырь* — практически синонимичные понятия, являющиеся божественными предикатами. Идея, содержащаяся в этих источниках, вполне ясна: для осуществления пастырства над Своим народом Энлиль, небесный Царь (*an-na lugal*) (*Šulgi G*, 66) — вечный Пастырь Страны (*Šulgi E*, 5), добрый Пастырь (*sipad zid*)<sup>1</sup>, мощный Пастырь (*Šulgi G*, 19), Пастырь всех стран (*Šulgi G*, 25), избирает достойного человека, которомуверяется божественная царственность (*nam-lugal*) и божественное пастырство (*nam-sipad*) (*Šulgi E*, 63—64). Избранник Божий, образ божественного Пастыря на земле, становится лицом священным: он «выделяется» из среды народа для исполнения пастырского служения, которому отныне должна быть посвящена его жизнь. По этой причине божественное призвание считалось равнозначным новому рождению: во время коронации, в ходе которой инсигнии власти, пребывавшие перед престолом Ана, вручались царю, менялось имя будущего правителя<sup>2</sup>, при этом прежнее имя называлось «именем малости» (ср. *lu-gal* — «большой человек»)<sup>3</sup>.

Пастырь добрый, заботящийся об овцах своего стада, защищающий их от хищных зверей — излюбленный изобразительный сюжет РД эпохи (рис. 45)<sup>4</sup>. Идеальный царь в Месопотамии видится как добрый пастырь, на которого люди взирают как на своего отца, живя в безопасности в его сладостной тени, чье мудрое правление сулит Стране годы изобилия. Гудеа, трудящийся над сооружением святилища Нингирсу, прославляется как истинный

<sup>1</sup> Zi(d) — «правый, правильный».

<sup>2</sup> В ассирийских описаниях коронации не упоминается изменение имени (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 246—247).

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 246.

<sup>4</sup> См. также: *Frankfort H. Cylinder Seals... Pls. X—XV.*



Рис. 45.

Оттиск печати раннединастического периода

пастырь (*sipad zid*), постоянный эпитет Шульги — добрый пастырь Шумера (*sipad zid ki-en-gi*)<sup>1</sup>, пастырь страны (*sipad kalam-ma*) (*Šulgi G*, 42), чье пастырство благословляют Энлиль и собрание богов (*Šulgi D*, 60). Энлиль, Пастырь и Царь всех земель, избрал Шульги в Своем чистом сердце, вложил пастырский посох и жезл в руку его, а также неизменный скипетр Нанны, посадил его на царский престол (*Šulgi G*, 21—27).

Липит-Иштар говорит о себе как о царе страны, добром пастыре черноголовых, «человеческом боге, владыке многочисленных людей» (*Lipit-Eštar A*, 17—22), сыне Энлиля, мудром пастыре (*Lipit-Eštar B*, 10), совершенном пастыре (*Lipit-Eštar B*, 62).

«Хаммурапи, совершенный царь я (есмь!). Черноголовыми, которых Энлиль даровал мне, (и) пастырство над которыми дал мне Мардук, я не пренебрегал, я отыскивал для них благополучные места, (из) тяжких трудностей я открывал выход, я привел к ним свет... Великие боги призвали меня, и вот я — пастырь-миротворец, чей скипетр прям, благая сень, простертая над моим градом. На лоне своем я держу людей Шумера и Аккада..., мирно правил я ими, премудростью своей я укрывал их», — объявляет

<sup>1</sup> *Šulgi O*, A, 42, 49, 85, 107—108, 138; *Šulgi D*, 5.

царь Хаммурапи в Эпilogue к своду Законов (XLVII. 10—55)<sup>1</sup>. В гимнографии этот правитель прославляется как пастырь добрый, неутомимый, призванный Энлилем, восстановивший Эриду, укрепивший основания Сиппара.

Ассирийские правители, следуя древней традиции, также нарочито подчеркивали свой статус пастырей народов, подданных бога Энлиля, доброго Пастыря<sup>2</sup>, объявляя себя главными пастырями, верными, внимательными, чудесными пастырями<sup>3</sup>, царями, в чью руку Шамаш, судия четырех сторон света, поместил скипетр пастырства<sup>4</sup>.

На основании литературных источников и сюжетов глиптики можно заключить, что образом божественного царства, где Царь — Пастырь, а Его подданные — пасомые, царства благоденствия, мира, изобилия, на которое распространяется божественная защита и покров, являлся в Междуречье *священный загон*. На печатях IV тысячелетия постоянным изобразительным мотивом являются сцены кормления, пастьбы священных стад<sup>5</sup>. «Добрый пастырем (*sipad zid*), чьи овцы умножаются», под чьим правлением «загоны для скота расширяются», величает себя Ур-Намму (*Ur-Namma C*, 26, 76—78), а его сын Шульги называет себя тельцом, рожденным в загоне изобилия, вскормленным и благоденствующим там (*Šulgi C*, 1—6; *Šulgi D*, 3). Пастырем, благодаря которому загоны изобилуют маслом и молоком, именуется Липит-Иштар (*Lipit-Eštar A*, 45); народы же, восставшие против Пастыря всех земель, то есть не входящие в сферу божественного правления, подобны «овцам, не имеющим пастыря» (*Šulgi C*, B, 60), обреченным на рассеяние. В священном загоне (гипаре) совершается и главное шумерское священнодействие — священный брак царя-пастыря, владыки загона, и боги-

<sup>1</sup> Перевод В.А. Якобсона: ИДВ. — С. 188.

<sup>2</sup> ARI II, 10; 487.

<sup>3</sup> ARI II, 487, 539.

<sup>4</sup> ARI II, 544.

<sup>5</sup> *Frankfort H. Cylinder Seals ...* Pls. IIIa, b; Vd, e, i; VIa; VIId, g, i; text-fig. 5.



ни Инанны, благодаря которому загон изобилует маслом и сливками (см.: *Išme-Dagan J*).

Все цари древнего Междуречья, от старошумерских до ассирийских и нововавилонских династов, заявляли о своей любви к справедливости и истине, ненависти ко лжи и беззаконию, о деятельности по утверждению правильного миропорядка в противовес всем деструктивным силам, того самого порядка, что был «от начала начал, от дней сотворения мира» (*Enki and Ninmah*, 1—2). Обитателям Междуречья, — справедливо отмечал Х. Рингрен, — безусловно, была известна «идея вселенского космического порядка, который должен быть реализован в действиях человеческих. Предполагалось, что государственные законы соответствуют богоустановленному миропорядку»<sup>1</sup>. Законодательная деятельность царя, также как и храмостроительная деятельность, может быть охарактеризована как священнослужение — если последнее понимать расширительно, то есть как всякую деятельность, посредством которой *освящается* и *космизуется* мироздание, исправляется его несовершенство.

До восшествия на престол Урукагины (XXIV в. до н. э.) хаос царил на земле. Когда же Нингирсу вручил царскую власть над Лагашем Урукагине, «слово, которое царь его, бог Нингирсу, ему изрек, повсюду он водворил» (Ukg. 4—5, VIII: 10—13)<sup>2</sup>, повсюду установил свободу, «жителей Лагаша от подушной подати, меры положенной, насыпания зерна, воровства, убийства он избавил; освобождение установил. Чтобы бедняк (и) вдова сильному человеку не предавались, с богом Нингирсу Урукагина этот договор заключил» (Ukg. 4—5, XII: 13—28)<sup>3</sup>. Защита сирот и вдов являлась одной из постоянно упоминаемых царских добродетелей на Древнем Востоке. «Сироту я не выдавал богатому, вдову я не выдавал сильному, человека одного сикля человеку одной

<sup>1</sup> Ringgren H. Op. cit. P. 43.

<sup>2</sup> Пер. В.К. Шилейко: Ассиро-Вавилонский эпос. — СПб., 2007. — С. 21.

<sup>3</sup> Пер. В.В. Емельянова: *там же*. С. 582.

мины я не выдавал, человека одной овцы человеку одного вола я не выдавал... Я не отдавал (тиранических) повелений. Вражду, насилие... я уничтожил. Справедливость в стране я установил», — провозглашает царь Ур-Намму в преамбуле свода законов<sup>1</sup>.

В историческую эпоху законодательная деятельность являлась прерогативой правителей. В преамбулах сводов законов подчеркивалось их божественное происхождение. На хранящейся ныне в Лувре знаменитой стеле из черного диорита, содержащей свод законов Хаммурапи, царь изображен принимающим законы от Шамаша, «судии небес и земли», вверившего ему царственность, дабы «справедливость воссияла на земле». Сиппар, где первоначально была установлена стела, являлся центром почитания Шамаша. Солнце, чьи лучи проникают и животворят все сущее, стало излюбленным многими древними народами образом Бога, являющего Себя, и, тем самым, уничтожающего всякую тьму, хаос, беззаконие, просвещающего все Своим сиянием. Шумерский Уту (акк. Шамаш) прославлялся как царь справедливости (*Šulgi Q, 5*), праведный судия, судия небес и земли, великий дикий бык, подобно факелу просвещающий землю со священных небес (там же, 7), владыка всех божественных МЕ (там же, 50—52), великий целитель, отец черноголовых, распространяющий сияние, вершащий суд во всех землях (*Utu B*), отец сирот, помогающий вдовам (*Utu F, 50—56*). Шамаш почитался в Вавилоне как податель света и жизни, победитель мрака и смерти, именовался царем небес и земли и, будучи покровителем царственности, предназначенной для установления правды и справедливости на земле, часто изображался восседающим на царском престоле со скипетром и кольцом в правой руке — символами прямооты и полноты, целостности. В Ассирии Шамаш именовался великим судьей небес и подземного мира<sup>2</sup> и изображался в виде крылатого солнечного диска.

<sup>1</sup> Пер. В.А. Якобсона: ИДВ. — С. 161.

<sup>2</sup> ARI I, 144.

Творя правду и справедливость, царь действует по образу Бога, становясь Его подобием на земле: Бур-Син (Амар-Суэн), правитель III династии Ура, именовался «солнечным богом своей страны» (*ḫabbar kalam-ma-na*)<sup>1</sup>, Иддин-Даган восхвалялся как тот, кто, «подобно Уту, изливает истинный свет», к которому устремляются взоры всех людей (*Iddin-Dagan B*, 22). Хаммурапи, служитель Шамаша, провозглашал себя «солнечным богом (Шамашем) Вавилона, давшим свет стране Шумера и Аккада» (3X, V. 4—9), ассирийские цари также любили именовать себя «солнцем человечества», под чьим владычеством земля процветает и изобилует всяческими благами<sup>2</sup>.

Законодательная деятельность царей служила реализации идеи, согласно которой страна, находящаяся под владычеством праведного царя, избранника богов, процветает, превращается в настоящий земной рай. Справедливость, благополучие, процветание утвердились в Шумере во время царствования Шульги, посвятившего себя строительной деятельности, заботящегося о всяческом процветании Страны и именующего себя «жизнью Шумера» (*Šulgi B*, 258). «Он, Иштаран Шумера, всеведущий от рождения, творит праведные суды в Стране, объявляет справедливые решения, дабы сильный не притеснял слабого, дабы мать ласково говорила с сыном, а сын не лгал отцу. Шумер наполнился изобилием под его правлением, Ур — радостью...», — прославляется этот царь в посвященном ему гимне (*Šulgi X*, 141—150).

Картина мироздания в совершенном его состоянии представлена и в хвалебном гимне Иддин-Дагана: «Все уста восхваляют тебя, царствование твое — благо для людей, ибо пастьерство твое ублажает сердца, люди умножаются под твоим правлением, рас пространяются (по земле) под твоим владычеством. Все чужезем-

<sup>1</sup> Engnell I. Op. cit. P. 23.

<sup>2</sup> Так величали себя Тукульти-Нинурта I, Адад-нерари II, Ашшур-нацир-апал II, Салманасар II, Асархаддон (*Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 308, 408; Engnell I. Op. cit. P. 23).

ные страны покоятся в мире, как пойменная земля. Люди проводят свои дни в изобилии, взоры черноголовых устремлены на тебя» (*Iddin-Dagan B*, 53—59).

«Липит-Иштар, сын Энлиля, — восхваляется этот царь в посвященном ему гимне, — ты осуществил правду и справедливость. Владыка, твоя благодать покрывает землю до пределов ее. Царь Липит-Иштар, дающий разумные советы, не ведающий усталости от обсуждения [спорных вопросов], мудрец, чьими решениями водятся люди, щедро наделенный мудростью и всеведением. Дабы вершить справедливый суд и в чужеземных странах, ты наделен способностью распознавать добро и зло даже в помыслах. Липит-Иштар, ты [...] злого, но также знаешь, как смягчить участь приговоренного к смерти, знаешь, как освободить от строгого наказания, от когтей смерти. Власть имущий не чинит беззаконий, и сильный не притесняет слабого: ты утвердил справедливость в Шумере и Аккаде и умиротворил Страну» (*Lipit-Eštar B*, 25—39).

«Справедливость я соделал пребывающей в моей стране, мои ... люди в мире под моим правлением», — исповедовал верность божественному призванию царь нововавилонской династии Нериглиссар<sup>1</sup>. В письме богу Дагану, найденном в Мари, Ясмах-Адад, сын Шамши-Адада I, назначенный правителем Мари, среди своих добродетелей называет отсутствие со времени его рождения грехов против Бога среди кого-либо из его верноподданных<sup>2</sup> — все они исполняли божественные установления.

Цари Двуречья начинали царствование с акта «объявления справедливости», который затем повторялся каждые семь-восемь лет — по всей стране должники освобождались от уплаты долгов, отчужденные земли возвращались прежним владельцам. «... [Когда] Ан [и] Энлиль призывали Липит-Иштара, мудрого пастыря, чье имя наречено Нунамниром<sup>3</sup>, к правлению страной, дабы

<sup>1</sup> Engnell I. Op. cit. P. 43.

<sup>2</sup> ARI I, 167.

<sup>3</sup> Одно из имен Энлиля.

основать в ней справедливость..., даровать благобытие шумерам и аккадцам, тогда я, Липит-Иштар, смиренный пастырь Ниппура..., утвердил справедливость в земле Шумера и Аккада согласно слову Энкиля. Воистину, в те дни я обеспечил свободу сынам и дочерям [Ниппура], сынам и дочерям Ура, сынам и дочерям Исины, сынам и дочерям Шумера и Аккада, на которых ... рабство ... было наложено», — объявляет о своем провозглашении акта свободы Липит-Иштар<sup>1</sup>.

Царя земного, через посредство которого мир становился местом божественного владычества, подданные восхваляли как подателя жизни, древо жизни, что нашло отражение в ономастике: *«šulgi-u-nam-til* («Шульги — растение жизни»), *lugal-u-še-m-e* («царь — благоухающее растение»), *en-u-še-m-e* («владыка — благоухающее растение»), *lugal-lu-til-til* («царь дает жизнь людям»), *lugal-zi-mi* («царь — моя жизнь»), *itti-šarri-balatu* («с царем жизнь»)<sup>2</sup>. Иддин-Даган прославляется в хвалебном гимне как тот, кому Энкиль повелел упрочить связь (Небес и Земли) в Шумере, дабы Шумер и Аккад покоились в мире под его защитой (*Iddin-Dagan B*, 6—9). Ишме-Даган по отношению к своим подданным добротой подобен отцу, заботливостью — матери, он — высокая стена, защищающая землю, *meš*-дерево с мощными корнями и широкой сияющей кроной, покров Шумера, пребывающего под его сладостной тенью (*Išme-Dagan A+V*, 236—250). Об Адад-Нерари III сказано, что «они (боги) соделали правление своего пастыря благим, как древо жизни для людей Ашшура». «Мы были мертвыми псами, — говорится в одном из писем к царю, — господин наш царь дал нам жизнь, он поместил растение жизни под носы наши»<sup>3</sup>.

Целью установления правды и справедливости оправдывалась в Месопотамии, как и в Египте, военная деятельность ца-

<sup>1</sup> Цит. по: ANET. — P. 159.

<sup>2</sup> Engnell I. Op. cit. P. 28—29.

<sup>3</sup> Ibid. P. 29—30.

рей. Начиная с РД эпохи, войны велись царями с санкции богов. «Когда царь действовал в качестве воителя, — отмечает В. Хамблин, — он действовал согласно повелению богов, открытому посредством гадания и предсказаний»<sup>1</sup>. Пастырь Ур-Намму обрушивается на восставшие земли, уничтожает города нечестивых, превращая их в ничто (*Ur-Namma B*, 58—65). Шульги, сообщая о своих военных заслугах, объявляет себя мстителем за свой город (*Šulgi D*, 218), истребившим тех, кого боги (Ан, Энлиль, Нанна, Уту, Энки, Инанна) определили к уничтожению (*Šulgi D*, 240—251)<sup>2</sup>. Липит-Иштар, подобно Энлилю, прославляется как пастырь всех иноземных стран (*Lipit-Eštar A*, 70). Военные действия, предпринимаемые царями, считались священными войнами, ведущимися с целью *освящения* завоеванных территорий, вовлечения их в сферу правления Энлиля — Владыки всех земель, всегда являющегося истинным победителем (*Šulgi D*, 231). Вторгавшиеся в Страну кочевники ассоциировались с деструктивными силами и осуждались за отсутствие у них заботы об умерших, нежелание подчиняться организованным формам правления. Как справедливо отмечал И. Энгель, значимость для древних обитателей Междуречья военных успехов или поражений следует понимать исходя из «культового», то есть религиозного, опыта, — «точка зрения, которой не должно пренебрегать, когда речь идет о проблеме зла и врагов в псалмах — как аккадских, так и израильских»<sup>3</sup>.

Распространение через избранника Энлиля божественного покровительства на весь известный обитателям Междуречья мир должно было положить предел нравственной распущенности и нечестию не имеющих царя, а потому и не знающих законов и божественных установлений варваров. Впрочем, послед-

<sup>1</sup> *Hamblin W.J.* Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History. — London, New York, 2006. — P. 37.

<sup>2</sup> Имеются в виду кутии.

<sup>3</sup> *Engnell I.* Op. cit. P.49—50.

нее наименование никогда не прилагалось ассирийцами к врагам, жившим в городах и имевшим царей — их ассирийцы считали равными себе<sup>1</sup>. Сокровища поверженных земель — серебро и lapis-лазурь, царь-победитель приносил в святилище Энлиля, посвящая, тем самым, земли, из которых доставлены эти дары, Богу (*Šulgi D*, 234, 368—381). В надписях на камне, найденных в Уре, Кише, Сиппаре Хаммурапи прославляется как воин, чьи воинские успехи принесли мир и процветание миру<sup>2</sup>. Текст Луврской стелы составлен в честь успешного завершения Хаммурапи, объединившего Месопотамию, серии войн, проведенных под покровительством Шамаша, своего «помощника».

Особенно часто солнечный бог предстает в образе победителя на печатях эпохи Саргона. Римуш, младший сын Саргона, приписывает помощи Шамаша свои воинские победы<sup>3</sup>. Шамашу приписывали воинские победы и ассирийские владыки, традиционно мотивировавшие все свои захватнические войны исполнением повелений различных богов, прежде всего Ашшура. Священный скипетр власти дан Тиглатпаласару I Шамашем, судьей небес и подземного мира, уничтожающему злых<sup>4</sup>. С помощью Шамаша и Адада одержал свои победы Ашшур-нацир-апал, называющий себя «почитателем великих богов, бесстрашным правителем, завоевателем всех городов и горных стран, царем владык, уничтожающим злых, коронованным сиянием, величайшим... прославляемым царем, пастырем, защитником вселенной», чьим словом крушатся горы и моря, который своей атакой принудил сильных и жестоких царей от востока до запада признать его превосходство<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Оппенгейм А.А. Указ. соч. С. 88—89.

<sup>2</sup> Van De Mieroop M. *King Hammurabi of Babylon: a Biography*. — Malden, 2005. — P. 111.

<sup>3</sup> Porada E. *Op. cit.* P. 119.

<sup>4</sup> ARI II, 8—10.

<sup>5</sup> AKA. — P. 215, 219.



## 2.6. СВЯЩЕННЫЙ БРАК В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ МЕЖДУРЕЧЬЯ

Пастырское служение месопотамских правителей имело и ритуальный аспект. Речь идет о ритуале священного брака, самые ранние изображения которого известны на печатях из слоя урукского времени в Тепе Гавра (XI слой)<sup>1</sup>. Однако это священнодействие — наследие далекого прошлого, представлений и ритуалов, уходящих корнями, вероятно, в палеолит (рис. 46).

Со священным браком в Шумере было связано празднество «начала года» (*za<sub>3</sub>-tu*)<sup>2</sup>, что служит указанием на космогониче-



Рис. 46.

Лежащая беременная женщина перед задними ногами оленя.  
Рисунок на кости из пещеры Ложери-Бас (Франция). Мадлен

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 149. Со священным браком связано изображение на урукской вазе (конец IV тыс.) (рис. 47) (Jacobsen T. *Ancient Mesopotamian Religion : The Central Concerns* // PAPS. — 1963. — Vol. 107. — № 6. — P. 475) и многочисленные изображения на печатях периодов Урук-Джемдет-Наср и РД эпохи (рис. 53) (см. также: Frankfort H. *Cylinder Seals...* Pls. IIIb; Vi; XV I).

<sup>2</sup> Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 264—269.



Рис. 47.  
Фрагмент изображения на урукской вазе

## 2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья

ские аллюзии данного священнодействия<sup>1</sup>. В ходе ритуала священного брака воспроизводилось брачное соединение богини Инанны (акк. Иштар) и ее возлюбленного — пастыря Думузи (*Dumu-zi sipad*) (акк. Таммуза), в образе которого в РД эпоху выступали правители: «мужем (небесной) блудницы» титуловал себя правитель I династии Ура Месанепада<sup>2</sup>, «возлюбленным супругом Инанны» именовался лагашский Эаннатум (Ukg. 1, Rs. VI: 8—9)<sup>3</sup>.

Культ Инанны в Шумере восходит к древнейшим временам: глиняные таблички из Урука, датируемые периодом Поздний Урук — Джемдет-Наср (3200 г. до н. э.), содержат пиктограммы, интерпретируемые как обозначения Инанны, к этому же времени относятся археологические данные, позволяющие (при сопоставлении их с более поздними текстовыми источниками) сделать вывод о значимости и распространенности культа этой богини, по крайней мере, уже в конце IV тыс. до н. э.

Судя по шумеро-аккадской гимнографии, Инанна, будучи дочерью и/или супругой Ана<sup>4</sup>, почиталась как Нинмешарра (*Inana B, 1*), владычица всех божественных МЕ<sup>5</sup>, принадлежащих Ану, являясь своего рода «женским», обращенным к дольному миру, аспектом Ана — проводником Его мощи, исполнительницей его

---

<sup>1</sup> Как отмечает М. Элиаде, основной темой новогодних празднеств, прослеживающейся в различных культурах, было возрождение Космоса (то есть восстановление правильного миропорядка) и возобновление Времени (*Элиаде М. Мефистофель и андрогин // Азиатская алхимия. — М., 1998. — С. 433*).

<sup>2</sup> Дьяконов И.М. Города-государства Шумера // ИВ. — С. 51.

<sup>3</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 301.

<sup>4</sup> Инанна-Иштар отождествлялась с Анту, супругой Ана, в старовавилонскую эпоху (см.: Ringgren H. Op. cit. P. 54).

<sup>5</sup> Существуют два мифа, говорящие об овладении Инанной божественными МЕ: «*Инанна и Ан*», где повествуется о том, как Инанна обратила помыслы к великому Небу, дабы стать его владычицей, и «*Инанна и Энки*», говорящий о предпринятом Инанной, царицей Небес, путешествии в Абзу, дабы добыть МЕ и передать их людям Шумера.

повелений (*Inana B*, 13—19)<sup>1</sup>. Благоклонно взирая на землю из «середины Небес»<sup>2</sup>, то есть из самого центра, сердцевины божественного мира, Инанна владычествует на земле, будучи при этом «равной Ану», пребывая в месте обитания Ана (*Inanna's self-praise*, ii, 9). Она увенчана Его священной короной (там же, i, 6), восседает на Его престоле (там же, i, 9), откуда вершит суд во всех землях (там же, i, 11), священный скипетр Ана помещен в ее руку (там же, i, 8). Святилище Ана, *E-an-na*, в Уруке являлось одновременно и храмом Инанны, именуемой *Nin-E-an-na* («Владычица дома Ана»)<sup>3</sup>. В Сиппаре Инанна почиталась под именем Анунит<sup>4</sup>.

Таким образом, по представлениям шумеров, именно через Инанну осуществлялось явление Ана в мир земной, то есть проявление, воплощение на Земле божественных МЕ, равнозначное воцарению их владыки. Здесь уместно, на наш взгляд, вспомнить египетскую Мемфисскую космогонию, согласно которой Творец, Птах-Нун, «выговоривший» замысел Своего сердца «вовне», воцаряется в созданном мире. При этом, как отмечалось выше, в Египте воцарение Бога было сопряжено с Его воссуществованием в Водах Нуна и противопоставлялось в-Себе-пребыванию

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что деление на «мужское» и «женское» начала применительно к божественной реальности в древнем Шумере весьма условно: категория рода в шумерском языке не прилагалась к богам. Характерной особенностью ономастики до-Саргонова Аккада, где боги, в отличие от Шумера, имели родовую «привязку», является наличие в составе теофорных имен лишь двух имен божеств: *Pum* («бог») и *Ashtar* («богиня»/Иштар), входящих в личные имена как «дуальное божество» *DINGIR.DINGIR* (*Westenholtz J.G. Goddesses of the Ancient Near East 3000 — 1000 BC. // Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence. — London, 1998. — P. 74—75*). Возможно, «возникновение» Инанны и Ана, двух наиболее значимых богов шумеро-аккадского пантеона, связано с «расщеплением» первоначально «андрогинного» верховного божества и персонификацией его мужского и женского аспектов.

<sup>2</sup> *Iddin-Dagan A*, 82, 104, 120, 141, 161.

<sup>3</sup> Древнейшее словесно-слоговое упоминание об Эанне содержится на «Стеле коршунов» Эаннатума (*Ean. 1, IV:20—22*).

<sup>4</sup> *Foster B.R. Op. cit.* P. 177.



в состоянии инертности, то есть первое и второе можно соотнести как *актуальность* и *потенциальность* применительно к идее царствования Творца в мире. Можно полагать, что и в Междуречье непроявленность божественных МЕ означала «мертвость» Бога для мира, а их «воплощение» — переход от *потенциального* божественного царствования к *актуальному*<sup>1</sup>. Эту идею можно усмотреть в космогонических фрагментах Ukg. 15 и NBC 11108, где божье безвластие в мире до его разделения на Небо и Землю описывается как ситуация, когда «Энки-Нинки не было, Энлиль не жил», «МЕ Энлиля над странами не совершенствовались»<sup>2</sup>.

Идея нисхождения небесных сил на землю через Инанну передается постоянно сопутствующими ее образу коннотациями мощи, света, сияния: мощная, облаченная в сияние, наделенная божественными МЕ Аном, низвергается она на чужеземные страны, подобно потоку (*Inana B*, 1—12); «владычицей, светом Небес» именуется она в гимне Шульги (*Šulgi X*, 42); «факелом священным, наполняющим Небо», «сияющей, подобно солнечному свету», «наполняющей [светом] Небо и Землю» величается богиня, «сошедшая с Неба», в гимне, посвященном священному браку царя Иддин-Дагана (*Iddin-Dagan A*, 1—8).

Главным шумерским культовым центром, где совершался ритуал священного брака, являлся Урук. В доисторическом прошлом священный брак с Инанной вменялся в обязанность верховных жрецов (*энов*) Инанны, в периоды Урук-Джемдет-Наср и РД приобретших, ввиду важности возлагаемых на них сакральных функ-

<sup>1</sup> Контексты употребления МЕ в составных именах и глаголах, как показано В.В. Емельяновым, указывают на то, что «всюду акцентирован один и тот же момент перехода от невидимого к видимому, от потенциального к актуальному, от невербального к вербальному, от бездейственного к деятельному, от тайного к явному, от безначального к начальному. МЕ представляют собой границу этого перехода — в них столько же от явного, сколько и от тайного» (Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 70).

<sup>2</sup> Там же. С. 113, примеч. 52; Емельянов В.В. Древний Шумер... С. 105, 107.

ций, и политическую власть<sup>1</sup>. Истоки традиции совмещения *энства* и царственности шумерский «Царский список» возводит к допотопным временам: супругами богини в священном браке были допотопные цари Бадтибиры, носившие имена *En-me-en-lu-an-na*, *En-me-en-gal-an-na*, *<sup>d</sup>Dumuzi-zī siba* и царь Ларака *En-siba-zī-an-na* — всеми этими именами величался Думузи в божественных списках и плачах<sup>2</sup>. В послепотопной части Списка имя Думузи помещается среди царей I династии Урука. Впоследствии, к середине III тыс., сложилось представление, что каждый царь Шумера, независимо от того, из какого города он происходил, должен стать супругом богини (жрицы *энту* из храма Инанны в Уруке) в священном браке, совершавшемся во время новогодних празднеств в гипаре<sup>3</sup> — священном жилище жрицы Инанны, располагавшемся при храме Инанны или в царском дворце, именуемом «домом жизни»<sup>4</sup>.

От староаккадского периода сохранились надписи из Лагаша, говорящие о брачных дарах, приносимых богом Нингирсу богине Бау. Богиня Бау, почитавшаяся в Лагаше и прославляемая в текстах времени правления Гудеа, вполне «синонимична» Инанне: она является перворожденной дочерью Ана, приносящей МЕ, дарованные ей Аном, из средины Небес (*Gudea A*, 9—16). В строительной надписи Гудеа также упоминается брачное ложе Нингирсу и Бау (*Gudea, cylinders A and B*, B17.2—3). По всей вероятно-

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 142.

<sup>2</sup> Jacobsen T. Ancient Mesopotamian Religion... P. 477.

<sup>3</sup> Слово «гипар» имело целый ряд значений в шумерском языке. Это могла быть тростниковая циновка или тростниковый загон для скота, устанавливавшийся близ святилища, где в древнейшие времена совершался священный брак. Впоследствии гипаром именовалась территория, примыкавшая к храмовому комплексу, возможно, включая сам зиккурат. На этой территории возводился *e-gīpar*, служивший обителью *entu*-жрицы (UET I. — P. 15). По мнению П. Чарвата, исходно это слово обозначало брачное ложе (*Charvat P. Op. cit.* P. 87).

<sup>4</sup> Kramer S.N. Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts // PAPS. — 1963. — Vol. 107. — № 6. — P. 490.

## 2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья

сти, в различных городах Шумера совершались ритуалы, воспроизводящие брачное соединение божества, покровительствующего данному городу, с его/ее супругой/супругом, вторичные от «парадигмального» брака Инанны и Думузи. К шумерскому священнодействию восходят и браки богов в Вавилонии (Мардука и Царпаниту, Набу, сына Мардука, и его супруги Нанайи<sup>1</sup>) и Ассирии (Набу и Ташмету). В Вавилоне священный брак происходил 10 нисана, во время акиту, в Эсагиле, в помещении, именуемом *giguni*, располагавшемся, возможно, на вершине зиккурата<sup>2</sup>.

Нередко священный брак рассматривается как средство обеспечения плодородия полей, скота и людей, регенерации жизни природы после стагнации, характерной для зимнего и летнего периодов, благовременного наступления сезона дождей и всяческого изобилия (*he-gal*)<sup>3</sup>, а Думузи-Таммуз — как бог плодородия, олицетворение жизненных сил природы, нуменозная сила, проявляющаяся в различных аспектах хозяйственной деятельности<sup>4</sup>. Основания для таких заключений, на первый взгляд, можно найти в текстах, относящихся к священному браку: царь, выступавший в образе возлюбленного супруга Инанны (*Lipit-Eštar A*, 37), именуется в гимнографии жизнью Страны, рекой изобилия, несущей потоки воды, прославляется как тот, кто производит обильный урожай зерна, земледелец, чьи поля изобилуют урожаем, пастырь, обеспечивающий изобилие масла и молока, чьи загоны изобилуют скотом, благодаря которому размножаются рыбы в речных водах и птицы<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Нанайя — богиня войны и любви, возможно — одно из имен Инанны-Иштар.

<sup>2</sup> Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 331.

<sup>3</sup> См., например: Frankfort H. Kingship and the Gods. P. 330; Ringgren H. Op. cit. P. 29; Jacobsen T. Religious Drama ... P. 69.

<sup>4</sup> Якобсен Т. Сокровища тьмы: история месопотамской религии: Пер. с англ. — М., 1995. — С. 38; Ringgren H. Op. cit. P. 31.

<sup>5</sup> *Lipit-Eštar A*, 43—47; *Dumuzid-Inana D1*, 47—59.



И все же вывод, что «ранняя форма месопотамской религии сводилась к поклонению силам плодородия и урожая — природным силам, обеспечивающим человеческое выживание»<sup>1</sup>, равно как и сведение смысла священного брака к сообщению земле способности произрастать плоды, представляется значительной редукцией религиозного мировоззрения народа, создавшего великую цивилизацию и богатейшую культуру. Используемые в гимнографии образы, имеющие отношение к сфере плодоношения земли, скота и всяческого изобилия, едва ли имеет смысл прочитывать слишком буквально: земное благополучие являлось, скорее, одним из следствий, нежели целью совершения священного брака.

Некоторые намеки на цель брачного соединения человека с богиней можно обнаружить в мифологическом предании об *Инанне и Шукаллетуде*, за фривольной фабулой которого скрываются самые сокровенные и глубокие пласты религиозной традиции древнего Междуречья. Согласно мифологеме, Инанна, облеченная всей полнотой божественных МЕ — этот момент особо акцентируется в тексте, — «покидает небо, покидает землю» и отправляется в горы, дабы, обозрев землю, выявить, где пребывает справедливость, а где — нечестие, отделить злого от праведного. Когда же владычица Небес, обошедшая небо и землю, устала и прилегла отдохнуть у корней дерева, дающего широкую тень, ею овладел садовник, юноша по имени Шукаллетуда. Особый интерес представляет причина, которой Шукаллетуда мотивирует акт «насилия» над богиней: он увидел ту, кто владеет божественными МЕ (*Inana and Šu-kale-tuda*, 153), а стало быть, его действия в некотором смысле типологически подобны тем, что совершает сама Инанна, завладевая МЕ своего Отца Ана и/или Энки. За содеянное «святотатство» богиня присуждает Шукаллетуде смерть, но при этом объявляется, что его имя будут помнить и воспевать певцы царского дворца, а также пастырь, пасу-

---

<sup>1</sup> *Якобсен Т.* Указ. соч. С. 38.

щий овец и приготовляющий масло (*Inana and Šu-kale-tuda*, 290—310).

На причину столь странного решения богини, умерщвляющей, но и увековечивающей память того, кто «надругался» над ней, проливают свет тексты, воспевающие непостижимую — потому что неравную — любовь великой владычицы Небес, более великой чем Ан (*Inana B*, 59), источающей ужас внушающее сияние, которого не в силах лицезреть даже великие Ануннаки (*Inana B*, 34), ододряющей землю пылающим огнем, нисходящим с небес (*Inana B*, 13), и человека, смертного пастыря. Думузи как возлюбленный Инанны именуется в текстах *ama-ušumgal-anna*<sup>1</sup> или *ušumgal-anna*, и, поскольку *ušumgal* («великий дракон») нередко употребляется в значении «мощный», «владыка», это имя может прочитываться как «владыка небес»<sup>2</sup>. Через брак с богиней пастырь Думузи перестает быть простым смертным (*Dumuzid's dream*, 206), он становится сродником богов или равным им, величаясь «другом Ана» (*gu<sub>5</sub>-li an-na*) (*Dumuzid-Inana H*, A, 6), «другом Энлиля» (*gu<sub>5</sub>-li <sup>d</sup>en-lil<sub>2</sub>-la<sub>2</sub>*) (*Dumuzid-Inana A*, 48; *Dumuzid-Inana H*, A, 10), «зятем Сина» (*mussa <sup>d</sup>suen-na*)

<sup>1</sup> Существуют различные варианты перевода данного имени: «Мать (его) — дракон небес» (Афанасьева В. Указ. соч. С. 472), «единый великий источник финиковых гроздей», «единый великий дракон небес» (Якобсен Т. Указ. соч. С. 51), «владыка — великий дракон небес» (*ama* в данном случае прочитывается как архаическая форма *en* — «владыка») (Alster B. *Tammuz* // DDD. — P. 1572).

<sup>2</sup> Нередкий сюжет на РД печатях — бог, сидящий на спине дракона (*Buren E.D. The Dragon in Ancient Mesopotamia* // *Orientalia*. — 1946. — Vol. 15. — Fasc. 1/2. — P. 6). На печатях аккадского периода подчеркивается божественность дракона: он изображается с божественными атрибутами (рогами или даже царским венцом), на спине его установлен престол, на котором восседает мужское или женское божество с атрибутами власти и мощи (плетью и желом) (*Ibid.* P. 7—8). Драконом (*ušumgal*) именуется Энки (*Enki and the world order*, 5), Иштар (*Langdon S. Tammuz and Ishtar*... P. 67), основание храма Нингирсу (*ušum-abzu* — «дракон Абзу»). Дракон выступает, таким образом, как воплощение божественных сил, МЕ, вследствие чего супруг Инанны-Иштар, несомненно, «дракон».

(*Dumuzid-Inana H, B, 14*), обретает божественность, «небесность». На аккадском языке *Dumuzi ama-išumgal-anna* выписывается как *Dumuzi ilu*<sup>1</sup> — хорошо известно, что божественным детерминативом сопровождались имена именно тех царей, которые разделяли брачное ложе с Инанной. «Дом жизни», где Думузи-царь пребывает со своей супругой, где совершаются священные ритуалы, именовался «домом, чье ужас внушающее сияние (*меламму*) покрывает землю»<sup>2</sup>.

В одном из текстов, воспевающих брачное соединение богини и пастыря, содержится обращенная к Инанне просьба ее жениха пить из груди богини, уподобляемой плодородным полям (*Inana G, 69—76*). Этот образ очень напоминает древнеегипетские изображения сцен кормления царя молоком Исида, а также изображения и тексты, связанные с египетским заупокойным культом, где в образе «кормилицы» выступает богиня Нут<sup>3</sup>. Смысл данного образа в Древнем Египте хорошо известен: речь идет о приобщении божественной, «небесной» жизни, о тайне превращения человека в бога<sup>4</sup>. «Мне представляется, — подытоживает свои размышления о смысле великого шумеро-аккадского священнодействия М. Вэйкман, — что значение Инанны заключается в том, что через нее и посредством ритуала священного брака статус человеческого существа возвышается до божественности в священном царстве. Она является посредником в возвышении человека до бога»<sup>5</sup>. «Мистика брака, когда муж с женой становятся одной плотью, распространяясь на брак че-

<sup>1</sup> В середине III тыс. имя Думузи засвидетельствовано как теофорный элемент в личных именах (*Alster B. Op. cit. P. 1571*).

<sup>2</sup> *Kramer S.N. Cuneiform Studies... P. 507.*

<sup>3</sup> *Billing N. Op. cit. P. 349-357.*

<sup>4</sup> Быть отнятым от груди богини в Текстах пирамид — эвфемизм смерти, лишения богопричастности (см.: Рут. 1344b—1345a; 2003b—2003c; 2171a—2171b).

<sup>5</sup> *Wakeman M.K. Sacred Marriage // JSOT. — 1982. — Vol. 7. — № 22. — P. 25.*

ловека с Царицей Неба, превращала земное естество в небесное, то есть делала его божественным», — отмечают А. Б. Зубов и О. И. Павлова<sup>1</sup>. Не потому ли должен умереть Шукаллетуда, что нельзя смертному увидеть Бога, а тем паче соединить себя с божественным, и не умереть? Не потому ли будет воспеваться его имя, что он возжелал этого соединения? И наконец, что означает его смерть? Не является ли здесь «смерть» эвфемизмом некой метаморфозы, происшедшей с человеком, дерзнувшим соединить себя с богиней, а потому переставшим быть *только* человеком, то есть метафорой преображения земного в небесное, человека в бога?

Рождение в священном браке являлось одним из излюбленных способов выражения богопричастности месопотамских царей. Шульги прославляется как брат Гильгамеша, рожденный от брака Лугальбанды с богиней Нинсун (владычицей загона) (*Šulgi D*, 40—52; *Šulgi A*, 7) — истинной матерью царя, с любовью взрастившей его в своем чреве (*Šulgi B*, 184), местом же рождения царя является священный загон, то есть гипар (*Šulgi C*, 1—17). Плодом священного брака считался и отец Шульги, Ур-Намму (*Ur-Namma C*, 43—49).

Таким образом, ритуал священного брака, в котором пастырь земной выступал в качестве представителя своих пасомых, являлся в Междуречье основным методом соединения с божественным, передачи с Небес на землю божественных МЕ, возвращения всей земли — «священного загона», во власть божественного Пастыря. Соединение священства (*энства*) и царственности вполне закономерно в этой связи: жрец, соединявшийся с владычицей Небес в одну плоть и наделявшийся, тем самым, божественными МЕ, становился обладателем божественной власти, распространяющейся через него на все сферы земного мира. И наоборот, поскольку политическая власть мыслилась средством *освящения* мира, претенденту на эту власть также должно было

<sup>1</sup> Павлова О.И., Зубов А.Б. Реальность падшести... С. 178.

соединить себя с ее Источником через священный брак с великой владычицей Неба. Иными словами, через данное священнодействие осуществлялось, точнее, актуализировалось здесь и сейчас, событие нисхождения небесной царственности на землю, положившее начало правильному, совершенному миропорядку, где небесное, божественное, соединено с земным<sup>1</sup>.

Значительно углубляет космогонические аллюзии священного брака уже упоминавшийся фрагмент шумерского космогонического текста NBC 11108, в котором докосмогоническое состояние мира описывается в терминах неразделенности Неба и Земли (= состояние хаоса как неоформленности, безвидности, неразличимости), *не состоявших еще в браке*<sup>2</sup>. Следуя логике этого текста, подтверждаемой космогоническим фрагментом Ukg. 15<sup>3</sup>, начало жизни, переход от хаоса как неоформленности, безвидности, неразличимости, было положено разделением, автономизацией Неба и Земли и их последующим *брачным соединением*.

Идея священного брака как космогонического акта содержится и в шумерском сказании об Энки и Нинхурсаг, повествующем

---

<sup>1</sup> Собранные по царским и храмовым гимнам данные об обладании божественными правителями, участвовавшими в ритуале священного брака, МЕ представлены в: Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал. С. 364—367, табл. 19. При этом в гимне Ур-Нинурты (Ур-Нинурта А, 11—13, 72—73, 80) дарительницей МЕ выступает Инанна, в других случаях — Энлиль и Нанна, Ан и Энки (там же. С. 368). В гимне Липит-Иштара дарование МЕ поставлено в прямую связь с наделением этого правителя царственностью: «С помощью высоких и превосходных МЕ Ан даровал Липит-Иштару, сыну Энлиля, драгоценную царственность» (Липит-Иштар С, 25—28) (там же. С. 366). Тот же мотив звучит в гимне богине Нанше: «Она даровала пастырю высокий скипетр, она наградила Гудеа своими драгоценными МЕ» (там же. С. 370), а также в эпосе «Энмеркар и владыка Аратты», где за получением МЕ в Абзу следует «украшение» *эна* Энмеркара (то есть супруга богини в священном браке) короной *men* (Enmerkar and Lord of Aratta, 57—64) (там же. С. 371—372).

<sup>2</sup> Емельянов В.В. Древний Шумер... С. 104—105.

<sup>3</sup> Там же. С. 107.

## 2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья

о брачном соитии Бога-жизнедателя и Земли, совершившемся на Дильмуне и оживотворившем прежде безжизненный мир. Представление о необходимости поддержания брачного единения Неба и Земли, то есть такого единения, в котором сохраняется идентичность обоих, в противоположность, с одной стороны, их неразделенному единству, а с другой — разрыву, легло в основу шумерского концепта царской власти.

В гимнах, посвященных браку царя с Инанной, богиня, овладевшая царственностью Небес, которой Энки вверил владычество (*энство*) и царственность (*лугальство*) (*Iddin-Dagan A*, 24), выступает посредницей в передаче своему земному супругу, царю-Думузи, царских регалий — тех, что лежали пред престолом Ана: престола царственности, утвержденного на вечном основании, скипетра, посоха, жезла, венца, диадемы, дабы осуществлял он «пастырство над черноголовыми всюду, где они обитают»<sup>1</sup>. В одном из брачных диалогов Думузи, возлюбленный Энки, именуется избранником Инанны, призванным стать *богом земли* (*Dumuzid-Inana P*, A, 23).

В гимнографии богиня прославляется как принявшая божественные Сути Абзу и «поместившая царя Ама-ушумгаль-анна на свой священный престол» (*Inana E*, 5—8), наделив его своей силой (*Inana E*, 21—24). Владычество и царство (*пат-еп пат-лугал*) связаны воедино и дарованы Инанной Лугалькигиннедуду, правителю II династии Урука (*Lukin*. 4, 5—9), принявшему также титул «царь Киша», то есть претендовавшему на владычество всей страной<sup>2</sup>. Должность энси Лагаша, наряду с царственностью Киша, с любовью вручены Инанной Эаннатуму (*Ean*. 2, V: 23 — VI: 5), именовавшему себя «возлюбленным супругом Инанны» (*Ean*. 1, Rs 6: 8—9).

<sup>1</sup> Цит. по: (*Kramer S.N. Cuneiform Studies... P. 503*). См. также гимн Шульги (*Šulgi X*, 49—73), где супруг богини наделяется атрибутами власти, равно как и другими совершенствами.

<sup>2</sup> В другой, почти идентичной данной, votивной надписи (*Lukin*. 2), фрагменты которой обнаружены на 22 фрагментах каменного сосуда из Экура, создателем энства и лугальства Лугалькигиннедуду является Энлиль.

Согласно *Легенде о Саргоне*, Иштар отдала свою любовь Саргону Аккадскому, когда он был еще садовником, что обусловило его последующее воцарение. Энхедуанна, дочь Саргона Аккадского, жрица Инанны, воспекает в составленном ею гимне богиню, дарующую царю венец, престол и скипетр царства (*Inana C*, 142). Благая судьба и пастырство над всеми землями даруются Шульги благословением Инанны после совершения священного брака<sup>1</sup>. Инанна упрочила основание престола своего супруга, Липит-Иштара, выражавшего уверенность в вечном пребывании в объятиях богини (*Lipit-Eštar A*, 98—108). В *Сказании об Энмеркаре и Энсухгиране* (*Enmerkar and En-suhgir-ana*), составленном во время правления III династии Ура, но повествующем о событиях РД эпохи, сообщается о признании владыкой Аратты Энсухгиранной превосходства над собой правителя Урука Энмеркара вследствие неких событий, показавших, что именно Энмеркар является возлюбленным Инанны, избранным богиней для супружества: тот, кто разделяет брачное ложе с богиней, приобретает и религиозную, и политическую власть.

В вавилонском сказании об Этане — основателе первой послепопной династии Киша, также отмечается роль Инанны-Иштар в нахождении человека, достойного стать царем<sup>2</sup>.

Как и в Египте, полномочия всем должностным лицам в государстве, в том числе носившим жреческие титулы, делегировались царем, принявшим божественные МЕ от своей Супруги и передающим их своим верноподданным: на печатях представителей знати, занимавших при III династии Ура различные посты в государстве — энси (управляющих областями), писцов, жрецов, военачальников, царский служитель, чье имя и титулы включались в сопроводительную надпись наряду с именем правителя, изображался перед сидящим на престоле царем, чья

<sup>1</sup> Jacobsen T. Religious Drama ... P. 70.

<sup>2</sup> Wilson J.V.K. Some Contributions to the Legend of Etana // Iraq. — 1969. — Vol. XXXI. — P. 10—11.



## 2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья

иконография была подобна, хотя и не тождественна, божественной<sup>1</sup>.

По всей вероятности, именно участие правителя в священном браке мыслилось основанием веры обитателей Междуречья в его *человеческое совершенство*. Как и в других религиозных традициях, ответ на вопрос о предназначении человека в шумеро-аккадской культуре следует искать в преданиях об антропогенезе. И в шумерских, и в аккадских антропогонических текстах утверждается изначальное «кровное» родство богов и людей. По шумерской версии, человек создан Энки и богиней Намму — праматерью богов, по образу Энки<sup>2</sup> «из глины из самой сердцевины Абзу» (*Enki and Ninmah*, 31), то есть из самой сердцевины божественной Бездны<sup>3</sup>.

В вавилонской версии антропогенеза человек, как отмечалось выше, создается из глины, замешанной на крови Кингу, бога из числа богов-первенцев Тиамат (*Энума Элиш*, VI), то есть его род восходит к первоначальным божественным Водам. В сказании об Атрахасисе «материалом» для создания человека послужила богине Нинту глина, намешанная на плоти и крови одного из богов-Игигов, именуемого «*We-ila*» (*Atrahasis*, I, iv, 223), так что «божье и человеческое» смешались в глине, «да живет разум во плоти бога, да знает живущий знак своей жизни, не забывал бы, что имеет разум» (*Atrahasis*, I, iv, 210-217)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Winter I. Legitimation of Authority through Image and Legend: Seals Belonging to Officials in the Administrative Bureaucracy of the Ur III State // The Organization of Power Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East / Ed. by McGuire Gibson and Robert D. Biggs. — Chicago, 1987. — P. 69—116.

<sup>2</sup> Употребленное здесь слово *tud* может интерпретироваться и как «об-раз-создание», и как «кровь» (Афанасьева В. Указ. соч. С. 363).

<sup>3</sup> Ср. египетский Нун и рождение человека в нем. Кроме того, Намму — креативные божественные Воды, и Нун типологически подобны.

<sup>4</sup> Возможное значение этого имени — «Премудрый» (от шум. *we-pi-geštud* — «мудрость») (ЛДМ. — С. 352—353).

<sup>5</sup> Цит. по: ЛДМ. — С. 64.

Именно это «смешение» и стало основанием вверенного человеку задания: космозировать мироздание и поддерживать связь Небес и Земли, заменяя богов в их тяжких трудах. Лицом, которому делегировалось исполнение этого призвания человека — человека как такового — от имени всего сообщества, и мыслился царь, пастырь земли. А его паства, как и в Египте, будучи его «продолжением», спасалась в нем как члены его «плоти», обретая жизнь в царстве Бога — «пространстве» соединенности Неба с Землей.

Хотя ни в одном из шумеро-аккадских текстов об этом не говорится прямо, можно думать, что нынешнее несовершенство человека имеет причиной умаление в нем божественного начала, происшедшее либо вследствие неправильного его поведения, либо еще по каким-то табуированным, а потому неэксплицированным в текстах причинам. Согласно сказанию об Атрахасисе, неисполнение человечеством своего предназначения явилось причиной многих обрушившихся на него, по Энлилеву повелению, бедствий, наибольшим из которых стал потоп. Между допотопной и послепотопной эпохами пролегает некая грань или, по меньшей мере, изменение системы летосчисления, о чем можно судить по невероятно продолжительным срокам правления, приписываемых допотопным царям. Можно предположить, что и смертность человека стала следствием искажения его естества, что первоначально на продолжительность человеческой жизни не налагалось никаких ограничений<sup>1</sup>.

Существенно, что инициатива брачного соединения человека и богини принадлежит всегда последней, избирающей себе супруга «по сердцу»: правители, совершавшие священный брак, носили титул «возлюбленных супругов Инанны» или «возлюбленных Инанны», от лица Инанны составлены и песни, воспевающие любовь богини и пастыря. Причина этого

---

<sup>1</sup> Lambert W.G. The Theology of Death // Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI Rencontre assyriologique internationale / Ed. by B. Alster. — Copenhagen, 1980. — P. 58.

## 2.6. Священный брак в религиозно-политической традиции Междуречья

кроется, вероятно, в опасении редукции важнейшего священнодействия до магического акта, в котором за правильно совершенным действием всегда должен следовать ожидаемый результат. Но не суммой ритуальных актов скрепляется связь божественного и земного. Божественное входит в *со-общение* с земным не в результате каких-либо действий человека, но лишь из любви к человеку, стоящему перед выбором принятия предложения богини или отказа от него. Ответственность за согласие вверенной ему страны на «священный брак» с Небом возлагалась на царя.

Итак, в контексте месопотамской теологии царственности всякий царь мыслился существом бого-человеческим. Причастность царя двум мирам, соединителем которых он призван быть, достигалась посредством священного брака с богиней, сообщающей человеку божественность. Хотя всегдашнее памятование «человечности» правителя, как кажется, отличает месопотамскую традицию священного царства от египетской, где акцентировалась в первую очередь божественность монарха, отличие это лишь внешнее: внутренний стержень обеих древних культур составляло чаяние жизни под владычеством Небесного Бога, исправления мира и человека, реализуемое через царя-священника, ставшее существенным фактором в процессе формирования института царской власти как в Египте, так и в Шумере. «Месопотамский и египетский образы царя — только различные восприятия единой сущности власти..., — пишут А. Б. Зубов и О. И. Павлова. — Что же до цивилизационных различий в восприятии царственности, то они вряд ли и ощущались в эту эпоху»<sup>1</sup>. Сходство двух великих ближневосточных цивилизаций в отношении религиозных аспектов генезиса и сущности царственности, а также ее значимости в жизни *живых* царских верноподданных позволяет задаться еще одним существенным для настоящего исследования вопросом: не распространяется ли это сходство и на осо-

---

<sup>1</sup> Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты... С. 63.

бую роль правителей Междуречья в заупокойных чаяниях, которые, как мы помним, составляли сердцевину древнеегипетской модели священного царства?

## 2.7. СВЯЩЕННЫЙ БРАК В ЗАУПОКОЙНЫХ ЧАЯНИЯХ ДРЕВНИХ ОБИТАТЕЛЕЙ МЕЖДУРЕЧЬЯ

### 2.7.1. «Страна без возврата»

Последние десятилетия отмечены возрастанием интереса исследователей к археологическим материалам и письменным источникам, связанным с представлениями древних обитателей Междуречья об участии умерших и об их роли в жизни живых. Письменные источники различных исторических периодов Месопотамии, касающиеся данной тематики, как правило, рисуют мрачную картину загробного существования, вследствие чего долгое время в науке господствовал взгляд, что, по представлениям обитателей Междуречья, по ту сторону смерти человека мог ожидать лишь «мир мертвых» — юдоль мрака и скорби, «страна без возврата» (*kur-ni-gi-a*), — что радикально отличало шумеров и аккадцев от их соседей-египтян.

Реконструкция заупокойных чаяний обитателей Междуречья весьма напоминает древнегреческие представления о мрачном царстве Аида. «Подобно, вероятно, всем народам древности, — пишет Е. В. Антонова, — обитатели Месопотамии не считали смерть полным концом существования. Условием продолжения жизни в обители мертвых было сохранение „нетленной“ части человеческого тела — его костей, почему единственным практиковавшимся обрядом было трупоположение. Уходя на тот свет, в „страну без возврата“, в мрачное пыльное подземное пространство, находящееся на краю Земли, человек превращался в тень... Всех находящихся в этом мире должно было уважать и почитать, в противном случае на живых могли обрушиться ужасные бедствия... Мир мертвых воспринимался как безрадостная мрачная

обитель. Однако существование в нем могло быть относительно благополучным, если живые сородичи помнили о своих умерших и совершали в их честь регулярные обряды, снабжали пищей и питьем»<sup>1</sup>.

Однако распространение данного вывода на все эпохи истории древней Месопотамии едва ли оправдано, поскольку в большинстве письменных источников, используемых для реконструкции религиозных представлений обитателей этого региона содержатся лишь глухие намеки на те верования, что лежали в основе древнейших погребальных практик. Кроме того, большинство письменных памятников шумерской поры, по которым можно хотя бы отчасти реконструировать заупокойный культ и лежащие в его основе идеи, носят литературный характер, и хотя они, несомненно, содержат аллюзии древних верований, наиболее священные пласты традиции остаются в них невыговоренными, сокрытыми. Этим, очевидно, и объясняется отмечаемая известным ассириологом С. Н. Крамером «неясность и противоречивость» шумерских текстов, в той или иной степени касающихся проблематики посмертной участи человека<sup>2</sup>. Во всяком случае, по мнению Е. В. Антоновой, настроение пессимизма при описании мира мертвых в Месопотамии — сравнительно позднее явление, не свойственное «первобытным» людям»<sup>3</sup>.

Э. О. Джеймс, опираясь на данные исследований раннединастических царских гробниц Ура, делает вывод, что представление о «стране без возврата» не могло существовать в этот период: оно появляется позже и оказывает влияние на пессимистические библейские представления относительно посмертной участи вся-

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. — М., 1999. — С. 20—21.

<sup>2</sup> Kramer S.N. Death and Netherworld according to the Sumerian Literary Texts // Iraq. — 1960. — Vol. XXII. — P. 65.

<sup>3</sup> Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. — М., 1990. — С. 106.

кого человека в Израиле. «Царский заупокойный ритуал раннединастического периода в Месопотамии обнаруживает соответствие египетскому культу мертвых, и в доисторические времена обе цивилизации, как кажется, развивались более или менее параллельно в отношении погребальной практики и веры вплоть до III тыс., когда ... структура и функции государства в долинах Нила и Евфрата подверглись фундаментальным изменениям»<sup>1</sup>. Г. Франкфорт, полагавший, что воскресение вавилонского Таммуза, в отличие от египетского Осириса, не имеет отношения к посмертной судьбе человека, но лишь к природным реалиям, тем не менее подчеркивал, что такой вывод лишь с осторожностью можно применить к религии древней Месопотамии в целом, поскольку собственно шумерские представления по этому вопросу неизвестны<sup>2</sup>.

Все, что имело отношение к тайне жизни и смерти, составляло, по всей вероятности, наиболее священный, а потому почти не эксплицируемый в текстах пласт шумеро-аккадской религиозной традиции, чем и объясняется отмечаемое некоторыми исследователями противоречие между литературными памятниками и заупокойным культом<sup>3</sup>. Тексты, как правило, говорят о мире мертвых как доме мрака, где питье — прах и еда — глина, обитатели же одеты, словно птицы, одеждой крыльев (*Сошествие Иштар в подземный мир*, I)<sup>4</sup>, в то время как умерших облачали в чистые одежды и помазывали елеем, среди погребальных даров умерших сопровождают керамические сосуды для пищи и питья, помещавшиеся в руки или располагавшиеся у лица. Из админи-

<sup>1</sup> James E.O. Op. cit. P. 49—50.

<sup>2</sup> Frankfort H. The Dying God // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 1958. — Vol. 21. — №. 3/4. — P. 145.

<sup>3</sup> См.: Katz D. Sumerian Funerary Rituals in Context // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean / Ed. by N. Laneri. — Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2007. — (Oriental Institute Seminars; 3). — P. 171.

<sup>4</sup> ЛДМ. — С. 105. Ср.: «Пища подземного мира — горечь, вода — мерзость» (*Ur-Namma A*, 73—82).

стративных текстов III династии Ура известно, что умершие правители ежедневно «снабжались» пищей, и подобные культы, связанные с предложением пищи умершим предкам, по всей вероятности, отправлялись и в домах простых людей.

Между тем, противоречие это лишь кажущееся: если тексты, написанные для живых, служили своего рода напоминанием о бренности всего «человеческого, слишком человеческого», побуждая взыскать вечного и бессмертного, то ритуалы, совершаемые для умерших, преследовали не дидактическую, но сотерическую цель. Важнейшей составляющей этих ритуалов были *очистительные* действия: умершего или его статую облачали в чистые одежды и помазывали елеем<sup>1</sup>. Чистые одежды могли символизировать нравственную чистоту. В «Элегии на смерть Наннайи» Лудингирра, сын умершего Наннайи, просит богов отпустить грехи и снять вину со своего умершего насильственной смертью отца, ибо Уту, великий бог мира мертвых, обращающий темные места к свету, будет *судить* его (*An Elegy on the death of Nannaya*, 88—89).

В качестве судии в мире мертвых выступает также Нергал, владыка подземного мира, владыка справедливого слова (*Nergal C*, 52), обладающий властью творить жизнь (*Šu-ilišu A*, 18), которому его Отец, Энлиль, вверил решение судеб (*Nergal C*, 13—14). Критерий, по которому осуществляется суд, заложен в имени, данном Нергалу Энлилем, Пастырем черноголовых: «владыка, наказующий врагов Энлиля, мститель своего отца, сильный герой» (там же, 42—44). С Нергалом может быть отождествлено божество, изображаемое на цилиндрических печатях окруженным огнем, держащим врага за бороду и отбрасывающим его к гограм<sup>2</sup>. Идея суда над умершими, сохранившаяся в текстах, по видимому, лишь как реликт, сама по себе свидетельствует о неоднозначности представлений древних шумеров об участии человека

<sup>1</sup> Katz D. Op. cit. P. 168—171.

<sup>2</sup> Prince J.D. A Hymn to Nergal // JAOS. — 1907. — Vol. 28. — P. 169.



в мире мертвых, о возможности положительной альтернативы «стране без возврата»<sup>1</sup>.

В гимне, посвященном Нунгаль (*Nungal A*) — богине подземного мира, дочери Эрешкигаль, тема суда является ключевой<sup>2</sup>. Подземный мир, куда нисходят умершие, именуется «местом, где вершится суд» (*Nungal A*, 35): восседая на престоле из япис лазури, Нунгаль отделяет праведных от грешных (там же, 36—37), истину от лжи (там же, 91). Утроба Земли представлена здесь как узилище, где никто не носит чистых одежд (там же, 100), ловушка, западня, сеть, приготовленная для нечестивых (там же, 32), которые ее не избегнут (там же, 39) и обратятся во прах (там же, 56): человек, заточенный там, не узнает ближнего своего (там же, 53—54) и не имеет сил отпереть засовы темницы. Однако эта же утроба — Великая Гора, является Дверью, которая откроется для праведного (там же, 20—21), станет для него «домом жизни», дающим рождение (там же, 95—105). Нунгаль — радость сердца Инанны — владычицы Неба, помощница Нинту — госпоже рождений, знающая, как перерезать пуповину (там же, 70—72), ибо она — божественная сострадающая Мать (там же, 79—80), готовая смягчить наказание, утешительница и целительница (там же, 75—82), владычица, дарующая жизнь (там же, 83), таблички жизни в ее руках, в них вписаны праведные (там же, 77). В гимне Нунгаль настойчиво повторяется мысль, что чистый, незапятнанный грехом не будет удержан утробой Земли, нечестивый же будет со-

---

<sup>1</sup> Ср. представление о суждях Аида — Миносе, Эаке и Радаманте, сохранявшееся в классической Греции вопреки тому, что вера в посмертный суд не была характерна для этой эпохи. Мрачное царство Аида, согласно убеждению большинства греков, было уделом всех — и праведных, и грешных. В представлении о суждях мира мертвых, нашедшем отражение у Гомера («Одиссея», 11, 564), Платона («Горгий»), Эсхила («Просительницы», 231), Пиндара («Вторая Олимпийская Ода», 68—70) и поздних авторов (Вергилий, «Энеида», кн. VI), проступают древние, доклассические идеи.

<sup>2</sup> Гимн Нунгаль, судя по множеству найденных в Ниппуре экземпляров, был чрезвычайно популярен. Текст датируется временем правления III династии Ура.

крушен, не избегнет страшных когтей смерти (там же, 55—61). То, что является для нечестивых «страной без возврата», страшным вечным узилищем, оказывается «домом жизни» для праведных — такова, по всей вероятности, исходная дихотомия, лишь первая часть которой нашла эксплицитное отражение в большинстве шумеро-аккадских литературных источников.

Как и в Египте, голод и жажда в заупокойном контексте были в Месопотамии эвфемизмами мертвости. Помещение в могилы сосудов для пищи и питья являлось символическим действием, выражающим надежду живых на то, что смерть станет для умерших *переходом в жизнь*: не прах и глина, но свежая пища и чистая вода — их удел (*An Elegy on the death of Nannaya*, 88—98). Большое количество сосудов в погребениях отмечается начиная с эпохи Самаррской культуры (VI — начало V тыс. до н. э.)<sup>1</sup>.

С представлением о преодолимости смерти связано еще одно ритуальное действие — растирание тела умершего или его статуи хлебом или тестом. В магических текстах данная процедура, как и помазание маслом, служила для исцеления — изгнания из человека злых сил, вызвавших болезнь<sup>2</sup>. Использование одних и тех же ритуалов для исцеления больного и в заупокойном культе позволяет предположить, что смерть мыслилась шумерами не более фатальной, нежели болезнь: она могла привести и к гибели, и к жизни. Натирая тела или статуи умерших хлебом или тестом, обитатели Месопотамии вполне могли вкладывать в это действие тот же смысл, что и люди эпохи неолита, выражавшие свои чаяния, касающиеся посмертной судьбы человека, символически и печи. Происходящее с умершим в утробе земли символически уподоблялось тому, что происходит с тестом в печи<sup>3</sup>: его ожидает

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 73—75.

<sup>2</sup> Katz D. Op. cit. P. 168—169.

<sup>3</sup> О том, что печь ассоциировалась с утробой матери-земли, свидетельствуют, в частности, могилы в форме печи, встречающиеся на Балканах и Сардинии, см.: Зубов А.Б. История религий. С. 177; Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы: Пер. с англ. — М., 2006. — С. 264—265.

отнюдь не тление, а новое рождение, предполагающее некое качественное изменение: «Хлеб, который выпекается в священной печи, это сам человек, умерший и побеждающий смерть в жертвенном огне, возносящем его к небу»<sup>1</sup>. По крайней мере, в старовавилонский период в качестве поминальной жертвы умершему приносилась мука<sup>2</sup>.

Образ пылающей печи, в которую предстоит войти умершему, появляется в одном из шумерских текстов (RBC 2000)<sup>3</sup>, точная датировка которого затруднительна<sup>4</sup>. Текст представляет собой молитву умершего, записанную на табличке, видимо, вложенной при погребении в его руку. Молитва содержит просьбу умершего, которому надлежит пройти через великую пылающую печь, об орошении его чистой водой<sup>5</sup>.

Типологическое подобие умершего и прошедшего через огонь зерна выявляется и в восходящей, по всей вероятности, к глубокой древности практике, известной по ассирийскому описанию ритуалов, совершавшихся в конце месяца Du'uzu: 28-го числа на восходе солнца культовый образ «умершего и воскресшего бога» Думузи посыпали прожаренным на раскаленных камнях зерном и погружали в пиво<sup>6</sup>. Представляет интерес интерпретация этого

<sup>1</sup> Зубов А.Б. История религии. С. 176. Ср. сюжет с проведением Демофонта, сына Келея и Метаниры, через огонь с целью преобразования его в бога и обретения бессмертия из Гомерова гимна к Деметре (Гимн к Деметре, 237—241).

<sup>2</sup> Емельянов В.В. Нипшурский календарь... С. 122.

<sup>3</sup> Транслитерация и перевод текста: Veldhuis N. Entering the Netherworld // Cuneiform Digital Library Bulletin. — 2003:6. — P. 1—4.

<sup>4</sup> Текст может датироваться временем правления Гудеа, но, возможно, и III династией Ура (*Ibid.* P. 1).

<sup>5</sup> «Пылающим пламенем» именуется также Нергал (*Prince J.D. Op. cit.* P. 169), чьим символическим подобием является палящее, все иссушающее солнце. Пылающий огонь в данном случае представляет собой образ огненной ордалии: для нечестивых, врагов Энлиля, его пламя разрушительно, для праведных же, по всей вероятности, целительно и очистительно.

<sup>6</sup> Ср. ведический обряд посыпания костей умершего жареными зёрнами ячменя, смешанными с черным сезамом, с целью обретения непреходящей жизни на высшем небе (Атхарваведа XVIII, 4, 26; 32).

действия: оно должно способствовать восхождению Думузи в «вышние обители»<sup>1</sup>. Не этот ли смысл вкладывали в свои действия обитатели раннединастического Ура, подвергая обжигу черепа некоторых умерших<sup>2</sup>, погребенных в Урском некрополе в слоях, близких по времени к I династии Ура? На такую практику обратил внимание Л. Вулли, предположивший, впрочем, что эти погребения принадлежат людям, имевшим иную, сравнительно с большинством населения, этническую принадлежность или религиозные воззрения<sup>3</sup>.

Заупокойные ритуалы принято относить к так называемым ритуалам перехода, то есть к ритуалам, отмечающим изменение статуса человека в социуме и/или его переход из одной стадии жизненного цикла в другую<sup>4</sup>. Погребальные обряды шумеров в самом деле позволяют говорить о смерти как переходе, но этот переход следует мыслить не в социальных категориях, а в религиозных: речь идет о переходе к иной форме существования, суть которой предельно ясно выражена в древнеегипетских заупокойных текстах, говорящих о *переходе из смерти в жизнь*. Лежащие в основе погребальных обрядов обитателей Междуречья верования, несомненно, гораздо в большей степени соответствовали древнеегипетским чаяниям победы над смертью, нежели представлениям о мире мертвых как «стране без возврата». Гниение, разложение, тлен, изъеденность червями — неизбежная участь всего перстного<sup>5</sup>, но человек несводим к персти земной, в нем есть нечто неподвластное смерти, а потому «жизнь выйдет из смерти» (BD 154, 12) — таково «сообщение», идущее к нам из глубины веков, от самых истоков древнеегипетской культуры.

<sup>1</sup> Scurlock J.A. K 164 (BA 2, P. 635): New Light on the Mourning Rites for Dumuzi? // RA. — 1992. — Vol. 86. — P. 60—63.

<sup>2</sup> О символике черепа см. ниже.

<sup>3</sup> UE II. — P. 142—143.

<sup>4</sup> См.: Антонова Е.В. Место умерших... С. 20—22; Cohen A. Op. cit. P. 17—18.

<sup>5</sup> Ср. библейское: «прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3:19).

Представление о нетленной составляющей человека, символом которой были кости<sup>1</sup>, и, в особенности, череп, сохранности которого уделялось особое внимание<sup>2</sup>, уходит корнями в глубь тысячелетий, в эпоху палеолита<sup>3</sup>. «Пе́пи не будет испытывать нужду<sup>4</sup>..., кости Пе́пи не сокрушатся»<sup>5</sup>, — провозглашается в египетских Текстах пирамид (Руг. 1043a-b). В Месопотамии особое отношение к черепам прослеживается уже в эпоху докерамического неолита: значительное их количество обнаружено в так называемых «Доме мертвых» и «Доме черепов» из поселения Чейеню Тепеси (Юго-Восточная Анатолия)<sup>6</sup>. Обычай захоронения черепов, в том числе в чашах или сосудах, был хорошо известен людям Халафской культуры (V тыс. до н. э.)<sup>7</sup>, черепа некоторых умерших, обладавших при жизни особым религиозным статусом, использовались в обрядах. Не в меньшей степени, чем для египтян, непоколебимо веривших в посмертное бытие *всего*

<sup>1</sup> Ср. размышления П.А. Флоренского о бесхребетности как бессущности: злое, нечистое, мертвое пусто внутри, лишено стового хребта (Флоренский П.А. Иконостас. — М., 1995. — С. 54—55).

<sup>2</sup> Обезглавленность передает идею мертвости и на Чаталхююкских изображениях грифов, поедающих обезглавленные человеческие тела. О голове как своего рода «идентификаторе» личности умершего см.: *Зубов А.Б. История религий.* — С. 169, 192. Ср. засвидетельствованную впервые в Иерихоне эпохи докерамического неолита (5800 г. до н. э.) практику «восстановления» головы умершего посредством моделирования лица с помощью гипсовой обмазки (*Кенуон К. М. Jericho // Archaeology.* — 1967. — Vol. 20. — P. 272).

<sup>3</sup> См.: *Зубов А.Б. История религий.* С. 83—85. Идея, что жизнь должна возникнуть из костей, лежит в основе ряда вторичных практик «примитивных» сообществ: в начале XX века североамериканские племена заботливо погребали кости убитых животных, полагая, что из этих костей могут возродиться особи данного вида (*Puett M.J. Bones // ER.* — Vol. II. — P. 1014).

<sup>4</sup> Речь идет о сущностной ущербности.

<sup>5</sup> Ср. евангельское: «кость Его да не сокрушится» (Ин. 19:36).

<sup>6</sup> *Корниенко Т.В. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху.* — СПб., 2006. — С. 52—53.

<sup>7</sup> *Антонова Е.В. Обряды и верования...* С. 77, 81.

человека, человека в его *целостности*, забота о правильном погребении умершего, о неповрежденности его тела характерна и для обитателей Междуречья<sup>1</sup>. Практика обезглавливания ассирийскими царями поверженных врагов, осквернения и расчленения их тел, измельчения их костей<sup>2</sup> имела целью, напротив, обречение их на загробные страдания, создание «иконы» их вечной гибели<sup>3</sup>.

Есть основания полагать, что местопребывание умерших древние обитатели Междуречья локализовали там же, где и египтяне — на Небе; смерть же мыслилась переходом в небесные обители, в божественный мир. Реликт этого представления сохранился в ассирийских «сонниках»: если человеку приснится, что он взошел на небеса и боги благословляют его, этот сон предвещает скорую смерть. Если, напротив, боги проклянут его, он проживет долгую жизнь на земле<sup>4</sup>. Примечательно, что некрополь Лагаша носил название *ki-en-gi*, эквивалентное *gi den-ki* («тростники Эн-ки»), упоминаемому в надписи Урукагины (Ukg. 4, VI:15—18). Под «тростниками Эн-ки», судя по контексту, следует понимать место погребения<sup>5</sup>. Не вхождение ли умершего в божественное инобытие, подобное египетскому Нуну или Полю тростника, символизировало его погребение в «тростниках Эн-ки», корни которых уходят в глубины Абзу, источник МЕ<sup>6</sup>?

Столь же важным, как и для египтян, считалось для обитателей Междуречья увековечение имени человека по смерти. Во время

<sup>1</sup> Richardson S. Death and Dismemberment in Mesopotamia: Discorporation Between the Body and Body Politic // *Performing Death*... P. 200—203.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 196—200.

<sup>3</sup> Ср. библейский рассказ о сожжении иудейским царем Иосией, почитавшим Яхве, костей тех, кто чтит Баала и прочие мерзости ханаанские (4 Цар. 23:14—16).

<sup>4</sup> Segal A.F. *Life After Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West.* — Doubleday, 2004. — P. 77.

<sup>5</sup> См.: *Espak P.* Op. cit. P. 43.

<sup>6</sup> В посвяtitельной надписи Ур-Нанше (Urn. 49) речь идет о священном тростнике (*gi ku*), чьи корни произрастают из глубин Эн-ки, являющемся, по всей вероятности, метафорой святилища в Гирсу, построенного Ур-Нанше.

старовавилонских *kisput* — поминальных «тризн» (от *kasapu* — «делить на куски»), совершалось «призывание имени» (*šuta zakāru*) умершего. В погребения царского некрополя Ура помещались цилиндрические печати, содержащие имя владельца и служащие цели сохранения этого имени в посмертном инобытии. Печати месопотамского образца с именами умерших, равно как неегипетские изобразительные сюжеты, имеющие параллели в глиптике Месопотамии, на ритуальных предметах, обнаруживаемых в погребениях додинастического и раннединастического Египта, а также и сама архитектура сделанной из кирпича надземной части гробниц Раннего царства (мастаб), свидетельствуют не только о значительном шумерском влиянии на Египет в эту эпоху<sup>1</sup>, но об односторонности векторов устремлений шумеров и египтян в сфере заупокойных чаяний, обусловившей саму возможность такого влияния.

### 2.7.2. «Смерти, что страшусь я, пусть не увижу!»<sup>2</sup>

Факт наличия глубинного, сокрытого, «эзотерического» пласта религиозных воззрений обитателей Междуречья II—I тыс. до н. э., по всей вероятности, восходящего к шумерской древности, ныне практически не вызывает сомнений<sup>3</sup>. Он просматривается и в аккадском эпосе о Гильгамеше, содержащем ряд аллюзий, сопоставление которых с другими письменными и археологическими данными проливает дополнительный свет на бытовавшие в древнем Шумере чаяния иной, отличной от той, что эксплицирована в шумерских и аккадских литературных памятниках, участи умерших и способах ее достижения. Древнейшая версия аккадского эпоса, от которой сохранилось лишь несколько отрывков, датируется старовавилонским периодом, но является, по всей

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Wengrow D. Op. cit. P. 141—142; 187—188; 239; Trigger B.G. Op. cit. P. 36—40.

<sup>2</sup> Эпос о Гильгамеше, IX, ii.

<sup>3</sup> Parpola S. The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy // JNES. — 1993. — Vol. 52. — №. 3. — P. 169.



вероятности, копией более раннего текста. В основу аккадского эпоса положены предания о Гильгамеше, известные по текстам III династии Ура, но восходящие к старошумерским временам: Гильгамеш и Агга; Гильгамеш и небесный Бык; Гильгамеш и Хувава; Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир.

Основной мотив эпоса о Гильгамеше — напряженный поиск героем, царем Урука, бессмертия. Поворотным моментом повествования становится смерть его друга Энкиду, заставившая Гильгамеша, совершившего перед этим ряд святотатственных актов, отказаться от погони за славой и обратиться к поискам вечной жизни. Через все произведение красной нитью проходит мысль: смерть — судьба человека, удел человека (*Эпос о Гильгамеше*, IX, ii, 35). Слова богини хмельного напитка Сидури: «Гильгамеш, куда ты стремишься? Жизни, что ищешь, не найдешь ты! Боги, когда создавали человека, — смерть они определили человеку, жизнь в своих руках удержали» (*там же*, X, iii, 1—14)<sup>1</sup>, нередко приводятся в подтверждение пессимизма обитателей Междуречья относительно человеческой участи. Однако сам Гильгамеш убежден в необходимости поисков бессмертия. Он устремляется к Утнапишти — герою предания о потопе, «к тому, кто, выжив, в собрание богов был принят и жизнь обрел в нем»<sup>2</sup> (*там же*, IX, iii, 3—4), мудрецу<sup>3</sup>, ведающему тайну жизни и смерти. Включение рассказа о потопе в поэму, центральной темой которой является поиск бессмертия, вполне закономерно ввиду прослеживаемого в шумеро-аккадской традиции типологического сходства ситуаций потопы и смерти: «Самый темный день человечества приблизился к тебе, место одиночества приблизилось к тебе, волна потопа, которая необорима, прибыла к тебе, брань, которой нет равных, приблизилась к тебе, битва, которой никому не избежать,

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: АДМ. — С. 137—207 (перевод И.М. Дьяконова).

<sup>2</sup> Шум. имя *Зиусудра* (акк. *Утнапишти*) означает «Жизнь долгих дней» или «Нашедший жизнь долгих дней».

<sup>3</sup> Утнапишти именуется также *Атрахасисом*, «превосходящим мудростью».

подошла к тебе, зло, от которого не уйти, пришло к тебе» (*The death of Gilgameš*, 94—100)<sup>1</sup>.

Конец человеческой жизни неминуем — эта мысль проходит рефреном через всю поэму, при этом совершенно очевидно, что речь идет лишь о конце собственно *человеческой* жизни, того «удела человека», что столь красноречиво описан Сидури: «Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел, праздник справляя ежедневно, днем и ночью играй и пляши ты! Светлы да будут твои одежды, волосы чисты, водой омывайся, гляди, как дитя твою руку держит, своими объятьями радуй подругу — только в этом дело человека!» (*Эпос о Гильгамеше*, X, iii, 5—14). Из слов Утнапишти также можно заключить, что конечно именно *человеческое* бытование: «Разве навеки мы строим дома, разве навеки ставим печати, разве навеки делятся братья, разве навеки ненависть в людях?» (*там же*, X, vi, 26—28).

Путь к обители Утнапишти — единственному из людей пережившему потоп и наделенному богами вечной жизнью, преграждают глубокие *воды смерти*, отделяющие обитель бессмертных от мира смертных, которому принадлежит и Гильгамеш. Но *воды* отделяют также, по представлениям шумеров, и мир мертвых от мира живых — именно на границе этих двух миров жила «искусительница» Сидури<sup>2</sup>. Скорее всего, речь идет не о разных «водах», а о двух путях, возможных для переступившего порог смерти: пути, ведущем в *мир мертвых*, «по которому не выйти обратно, где пища — прах и еда — глина» (*Эпос о Гильгамеше*, VII, iv, 37), либо пути в *обитель бессмертных* — последнее, впрочем, невозможно для человека: после потопа сам Энки поклялся жизнью небес и земли, что человечество не будет иметь вечной жизни (*The death of Gilgameš*, 76—77). Надо полагать, именно

<sup>1</sup> Цит. по: Veldhuis N. The Solution of the Dream: A New Interpretation of the Bilgamesh' Death // JCS. — 2001. — Vol. 53. — P. 142. См. также: *Nungal A*, 33, где смерть уподобляется ужас внушающим водам потопа.

<sup>2</sup> Одна из символических «локализаций» мира мертвых — под волнами Океана (*tam-tim*) (Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 101).

в эти воды, разделяющие не *живых* и *мертвых*, но *смертных* и *бессмертных*, жаждал войти обитатель Междуречья, переступая порог смерти, оказывающейся не концом, но отправной точкой пути<sup>1</sup>, точнее, плавания, о чем свидетельствуют многочисленные модели лодок из битума или металла, обнаруженные Л. Вулли<sup>2</sup> как в царских, так и в частных гробницах РД периода<sup>3</sup>.

На вопрошания Гильгамеша, как избежать участи, постигшей его друга, ставшего землею, Утнапишти отвечает обычной для данного текста оппозицией *человек — бог*: человеческое и божественное соотносятся как «мякина и пшеница», «пахтанье и масло» (*Эпос о Гильгамеше*, X, v, 42a—43), людям суждена смерть, лишь богам — бессмертие. Именно антитеза *смертность человека — бессмертие богов*, постоянно проводимая в эпосе о Гильгамеше, проливает свет на ту тайну, что хранит вышедший *живым* из вод смерти, принятый в собрание богов Утнапишти и которая составляла самую сердцевину заупокойных чаяний древних египтян: *чтобы победить смерть, нужно из человека стать богом*, ибо «люди погребаются, а боги взлетают» (Руг. 459a). Познанием этой тайны, а отнюдь не смирением перед «уделом человека», Гильгамеш и снискал себе славу мудрейшего: в начале эпоса о нем говорится как о постигшем премудрость, поймавшем тайное, познавшем сокровенное — посвященном в тайны Абзу<sup>4</sup>, приобщенном мудрости допотопных времен.

<sup>1</sup> Среди погребального инвентаря, хотя и нечасто, но присутствуют вещи, которые можно отнести к элементам снаряжения для далекого путешествия: сандалии, кожаный мешок (*Антонова Е.В.* Место умерших... С. 28). В древнеегипетских заупокойных текстах о переходе от смерти к воскресению также говорится в терминах *пути*, см., например: (СТ I, 70—73; BD 169, 10—13).

<sup>2</sup> См.: UE II. — P. 145.

<sup>3</sup> Модели лодок появляются впервые в убейдских захоронениях, а лодкообразные сосуды встречаются уже в Самаррской культуре (*Антонова Е.В.* Обряды и верования... С. 84, 108).

<sup>4</sup> См.: *Castillo J.S. Nagbu: Totality or Abyss in the First Verse of the Gilgamesh Poem // Iraq. — 1998. — Vol. LX. — P. 219—221.*

Стремление соединить мир мертвых с миром божественным обнаруживается в расположении раскопанного Л. Вулли в 1926—1932 гг. заупокойного комплекса Ура (далее: RTC — «Royal Tomb Complex»), датирующегося третьим этапом РД периода. Царские погребения окружены тысячами современных и более поздних, включая время правления III династии Ура, могил простых горожан. Особенностью погребений царей и знати в RTC является не только монументальность гробниц и богатая утварь, но и обилие человеческих жертв, число которых составило в одном случае 79 человек. Некрополь вплотную примыкал к храмовому комплексу, то есть располагался в пространстве, где Небо соединено с Землей, и жизнь торжествует над смертью.

Такое же расположение засвидетельствовано и в Эль-Убейде, где некрополь РД III эпохи находился на том же холме, что и храм Нинхурсаг<sup>1</sup>. Ассоциация храмов с жизнью отражена в таких их именовании, как «дом жизни»<sup>2</sup>, «жизнь черноголовых», а также и в личных именах типа *Nam-til es-ta* («жизнь-от-храма»), *Bitum-tuballit* («храм-возвращает-к-жизни»). Липит-Иштар именовал себя *e-kur-ta nam-til sum-ma* («тот, кому дана жизнь из (храма) Экура»)<sup>3</sup>. «Храмы могли именоваться таким образом, — пишет М. Барре, — не только потому, что они были местом живого присутствия божества, но потому, что они были местами, где осуществлялось приобщение людей этой жизни... В храме смертные могли приобщиться „божественной жизни“, или, как говорили на Ближнем Востоке, „вечной жизни“, пребывающей там»<sup>4</sup>. Располагая заупокойный комплекс Ура близ теменоса, шумеры вводили своих умерших в священное пространство, пространство жизни, выражая, тем самым, надежду на переход их из смер-

<sup>1</sup> *Postgate J.N. Early Dynastic Burial Customs at Abu Salabikh // Sumer. — 1980. — Vol. XXXVI. — P. 66.*

<sup>2</sup> Таково, в частности, название храма Энлиля в Ниппуре (*Barre M.L. 'r̄s (h) huum "The Land of the Living?" // JSOT. — 1988. — Vol. 41. — P. 42).*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 42—43.

ти в жизнь. Желание шумеров приобщить своих умерших вечно-му, неумирающему Началу выявляется и в обычае помещения в погребения необработанных каменных глыб вулканического происхождения, засвидетельствованном в Абу-Салябихе, Кише и Дияле РД эпохи<sup>1</sup>. Необработанный камень — древнейший божественный символ, известный с протонеолита. В двух погребениях Абу-Салябиха обнаружены рога барана — символ божественной мощи.

И сюжеты глиптики, и памятники письменности шумеро-аккадской поры свидетельствуют о том, что тайна выхода из Страны без возврата была предметом постоянной рефлексии обитателей Междуречья с древнейших времен. Лоно Нунгаль, дочери Ана (*Nungal A*, 64), чье имя Ан соделал великим (там же, 11), есть Великий дом (там же, 32), исполненный божественного сияния *меламму* (там же, 118), покрывающего небо и землю (там же, 27), и, надо полагать, что и рождаемые им существа должны быть наделены этим сиянием<sup>2</sup>, сочетать в себе перстное и небесное. Словом, Нунгаль, которой боги и Эрешкигаль — Мать, дарующая рождение (там же, 67), — передали все МЕ Небес и Земли (там же, 66), является, как и богиня Нут в Древнем Египте, той, в чьем чреве совершается великое таинство преображения смертного в бессмертного.

Название мира мертвых в Шумере — *ki gal* («великая (обширная) земля») (акк. *kigallu*)<sup>3</sup>, иконографическим же образом его служила гора. Мотив выхода некоего персонажа из горы многократно засвидетельствован в аккадской глиптике III тыс. до н. э. В данном случае важен не столько вопрос об идентификации персонажа,

<sup>1</sup> Postgate J.N. Op. cit. P. 74.

<sup>2</sup> Ср. египетскую категорию *ꜥh*, выражающую состояние просветленности, обретаемое по смерти теми, кто вошел в божественное Инобытие. В сказании «Лугальбанда в горной пещере», содержащем ряд таинственных аллюзий, о смерти говорится как об уходе в «место сияния» (*ki kug*) (*Lugalbanda in the mountain cave*, 129).

<sup>3</sup> Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 101.

изображающегося поднимающимся из горы (рис. 41) или наступающим на гору (рис. 48)<sup>1</sup>, сколько сам факт его восстания из «дома мрака»: это может быть Шамаш (его образ обозначается лучами, исходящими из плеч), Мардук или Думузи, которого оживотворяет спустившаяся в недра земли Инанна (рис. 49). Уподобление вы-



Рис. 48



Рис. 49.

<sup>1</sup> См. также: Frankfort H. *Cylinder Seals...* Pls. XVIII c,k, XIX a, XXIII a



хода Думузи из мира мертвых восходу солнца встречается и в шумерских (*Inana and Bilulu*, 76—80), и в вавилонских текстах<sup>1</sup>.

Символика солнца, «умирающего» на западе, и «восстающего», побеждая мрак ночи, на востоке, со времен палеолита использовалась для выражения чаяний победы над смертью<sup>2</sup>. О том, что лишь Шамашу под силу пройти «путем горным» (рис. 50), сквозь густую тьму смерти, переправиться через воды смерти, говорится и в эпосе о Гильгамеше (IX, iii, 9—18; X, ii, 23—25), «намекаящем» посредством различных образов на одну и ту же тайну: лишь наличие в смертном божественного начала, символическим выражением которого и является, по всей вероятности, «солнечное божество», освобождает его от горькой участи в мире мертвых.



Рис. 50.  
Шамаш проходит «путем горным»

<sup>1</sup> *Langdon S. Babylonian Liturgies. Sumerian Texts from the Early Period and from the Library of Ashurbanipal.* — Paris, 1913. — P. 60—63; *Alster B.* Op. cit. P. 1572.

<sup>2</sup> На РД и аккадских печатях присутствует мотив ночного странствования солнечной ладьи (*Frankfort H. Cylinder Seals...* P. 68). Ночное прохождение солнца от запада к месту восхода — известный и из Египта символ перехода от смерти к жизни.



Но, поскольку основным способом приобщения божественному являлся в Междуречье священный брак, именно с ним, сообщаящим человеческой природе то неумиряющее, что одно только и может перевести, подобно ковчегу, «спасающему жизни», через воды смерти, связывали обитатели этого региона надежды на победу над смертью. Характерно, что обитель бессмертных, где пребывает Зиусудра-Утнапишти, локализуется на Дильмуне<sup>1</sup>, почитавшемся местом священного брака, соединения божественного и земного, местом, где восходит солнце (*The Flood story*, E, 11), где побеждается смерть. Святилище Инанны близ Ура называлось *e-dilmun-na* («Дом Дильмуна»)<sup>2</sup>.



Рис. 51.  
Головной убор царицы Пуаби  
(некрополь Ура, ок. 2600 г. до н. э.)

Предметы, найденные в погребениях некрополя Ура, содержат многообразную символику Инанны и Думузи<sup>3</sup>, эта же символика присутствует в погребениях Ашшура (XIII в. до н. э.), одно из которых явно воспроизводило иерогамию<sup>4</sup>. Аллюзиями священного брака изобилует раскопанное в некрополе Ура погребение женщины по имени Пуаби (PG/800) (рис. 51), являвшейся, по всей вероятности, супругой правителя I династии Ура и жрицей-эн, содержащее множе-

<sup>1</sup> Иногда, вполне произвольно, идентифицируется как остров Бахрейн в Персидском заливе.

<sup>2</sup> UET I. — P. 35.

<sup>3</sup> Соцветия финиковой пальмы, цветы яблони, розетки, мужские особи животных (*Cohen A. Op. cit.* P. 128—134; *Miller N.F. Plant Forms in Jewellery from the Royal Cemetery at Ur // Iraq.* — 2000. — Vol. LXII. — P. 149—154).

<sup>4</sup> *Maxwell-Hyslop K.R. The Ur Jewellery. A re-assessment in the light of some recent discoveries // Iraq.* — 1960. — Vol. XXII. — P. 107.

ство человеческих жертв, принявших смерть при погребении Пуа-би. Женские украшения в погребениях Телль Брака эпохи Джемдет-Наср, Ура, Ашшура могут быть соотнесены с украшениями Инанны в мифе о нисхождении богини в подземный мир<sup>1</sup>. Очевидно, целью сопровождения умерших этой символикой было приобщение их той «единой плоти», которой становились в священном браке Инанна и Думузи. Идею брачного соединения богини и ее смертного супруга передает и хранящееся в Британском музее знаменитое изображение козла (символ Думузи), ощипывающего куст с цветами, похожими на розетки (символ Инанны), из погребения PG/1237 (U. 12357 A, B) (рис. 52)<sup>2</sup>. Розетки часто изображены и на помещенных в погребения сосудах, цилиндрических печатях (рис. 53), присутствуют в интерьере храма (рис. 54). По всей вероятности, это и есть тот самый «цветок знаменитый», растущий, «как терн на дне моря», с шипами, как у розы, которым «человек достигает жизни», извлеченный Гильгамешем из глубин Абзу — вместилища божественных МЕ, но съеденный, увы, не им, а «львом земляным», то есть змеем — данный сюжет неслучаен ввиду отказа царя Урука от исполнения своей главной священнической обязанности — брака с богиней (*Эпос о Гильгамеше*, VI)<sup>3</sup>.

То, что героем повествования избирается царь Урука, древнего центра почитания Инанны и Думузи, несомненно, служит средством передачи основной идеи эпоса: побеждает смерть лишь тот, кто имеет часть с Думузи, супругом богини, отказ же от соединения с божественным неизбежно влечет за собой бессилие перед смертью, явленной в образе земляного льва. В гимне, прославляющем царя Ишме-Дагана как супруга Инанны, тоже упо-

<sup>1</sup> См. раздел 2.7.3 настоящей книги.

<sup>2</sup> UE II. — P. 264—266. О семантическом тождестве *вкушения* и *брака* см.: Winter I. Review of *Treasures from the Royal Tombs of Ur* / Ed. By R.L. Zettler, L. Horne // AJA. — 2000. — Vol. 104. — P. 795.

<sup>3</sup> См.: Павлова О.И., Зубов А.Б. Реальность падшести... С. 178—179. Вкушение цветка бессмертия означает овладение теми же божественными МЕ, хранящимися в Абзу, которые передает своему супругу Инанна в священном браке.



Рис. 52.  
Статуэтка из царского некрополя Ура.  
III тыс. до н. э.

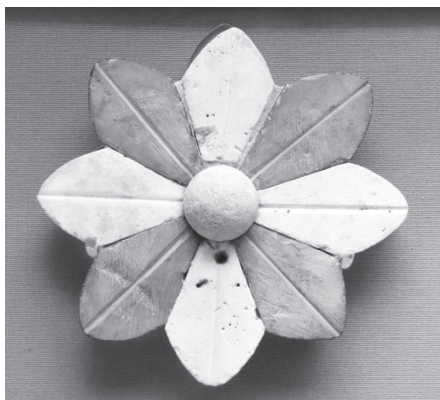


Рис. 54.  
Каменная розетка из храма в Тель-Браке  
(Северная Месопотамия).  
3300—3000 г. до н. э.



Рис. 53.  
Козел, ощиывающий цветок, — символ священного брака. Оттиск печати  
раннединастического периода

минается некий змей, который не украдет у него «того, что в Эанне», при этом речь идет о царственности и жречестве — дарах, полученных в брачном покое (гипаре) от Инанны<sup>1</sup>.

Обращает на себя внимание мотив отказа Гильгамеша от брака с богиней: он боится тех «превращений», которым подвергались ее супруги: «...Ты любила пастуха-козопаса... ты его ударила, превратила в волка... Ишулану, садовника отца, ты любила... ты его ударила, в паука превратила... И со мной, полюбив, ты так же поступишь!» (*Эпос о Гильгамеше*, VI, 60—75). Скорее всего, за образом этих «превращений» стоит древняя идея преображения человека в бога<sup>2</sup>, предполагающая некий катастрофичный для человека переход<sup>3</sup>: смерть человека и рождение богочеловека. Страх Гильгамеша очень напоминает страх Метаниры, матери Демофонта, увидевшей, как богиня Деметра проводит ее сына через огонь<sup>4</sup>. Увидев испуг Метаниры, охваченной ужасом и «горькой скорбью» из-за возможной смерти сына «в великом огне», Деметра в гневе «из рук [его] уронила бессмертных на землю, вырвав его из огня, возмущенная духом безмерно»<sup>5</sup>. Не захотел «смерти» и Гильгамеш — молодой и полный сил, он не желал никаких «превращений». И в этом он оказывается совершенным антиподом Шукаллетуде, не «упустившему шанс» вступить в брачные отношения с богиней, в которой Гильгамеш увидел лишь похотливую своевольную колдунью. В итоге Шукаллетуда умер, а Гильгамеш остался жив и даже приобрел мудрость. Но, отказавшись от «превращения» — не в животное или насекомое, а в бога! — он так и остался человеком, бессильным не то что перед смертью, но даже перед сном, с которым он не справился в присутствии Утнапишти, что выявило «незаконность» его проникновения на Дильмун (*Эпос о Гильгамеше*, XII, 203—204). Можно предположить,

<sup>1</sup> Langdon S. Sumerian Liturgical Texts. — Philadelphia, 1917. — P. 148.

<sup>2</sup> См. об этом: Астапова О.Р., Лидский В.В. Указ. Соч. С. 17—33.

<sup>3</sup> Там же. С. 28—29.

<sup>4</sup> Гомер. Гимн к Деметре (235—250).

<sup>5</sup> Гомер. Гимн к Деметре (253—254).

что судьба «дерзкого» молодого садовника была иной, что он наследовал долю Утнапишти, который был человеком, но стал подобен богам (*Эпос о Гильгамеше*, XII, 193—194).

Интересные параллели к эпосу о Гильгамеше можно обнаружить и в преданиях, связанных с именами Адапы и Этаны.

В аккадском сказании об Адапе герой, вознесенный на Небеса, отказывается от предложенных ему, по повелению Ану, «хлеба жизни» и «воды жизни». Адапа не верит в благие намерения Ану, памятуя предупреждение бога Эйи о неминуемой гибели в случае принятия им воды и хлеба в обители Ану: «Когда перед Ану стоять ты будешь, хлебы смерти тебе предложат, а ты не ешь; воду смерти тебе предложат, а ты не пей»<sup>1</sup>. В тексте сообщается, что на небесах перед воротами в покои Ану Адапа, одетый, по совету того же Эйи, в траурные одежды, встречает Таммуза и Гишзиду<sup>2</sup>, «исчезнувших с земли». По наущению Эйи, Адапа объясняет, что траурные одежды он носит в знак скорби об их «исчезновении» — и эти слова можно понять в том смысле, что Адапа оплакивает смертность человека. Тем не менее, герой отказывается от бессмертия, предложенного ему Ану, испугавшись, как и Гильгамеш, «смерти». Вкушение небесной пищи, как и священный брак, соединяет земное существо с Небом, и Эйя не лгал — Адапу, в случае согласия принять пищу на Небе, постигла бы «смерть», он не вернулся бы на землю. Однако этот герой, как и Гильгамеш, выбрал «жизнь», но лишился бессмертия.

Фабула старовавилонского мифа об Этане<sup>3</sup> — «пастыре, восшедшем в небеса»<sup>4</sup>, основателе легендарной слепопотопной ди-

---

<sup>1</sup> Второй фрагмент, 31—35 (перевод В.К. Шилейко: *Ассиро-Вавилонский эпос*. — СПб., 2007. — С. 123).

<sup>2</sup> Божество, нередко отождествлявшееся с Таммузом.

<sup>3</sup> Эпос Этаны известен из трех различных версий: старовавилонской, среднеассирийской и новоассирийской. Наиболее полно история Этаны представлена новоассирийской версией памятника (см.: *Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья*. — М.: Водолей, 2007. — С. 147—148).

<sup>4</sup> ANET. — P. 114.

настии Киша, содержит рассказ о поисках богами (Энлилем, Инанной) человека, достойного принять инсигнии божественной царственности, спущенной с Небес. Этана, избранник Инанны, становится богобоязненным благочестивым правителем, пастырем своих людей. Центральной проблемой, тематизированной в предании, является бездетность Этаны, который, дабы обрести потомство, должен подняться на Небо и добыть произрастающее там «растение рождения». Подъем на Небо совершается на крыльях Орла, истерзанного змеей, чьих детенышей он пожрал, и вылеченного Этаной. Впрочем, есть основания полагать, что «скрытой» мотивацией полета Этаны к престолу Ана являлось не столько желание продолжения своего рода, сколько необходимость исполнения той вменяемой царю пастырской обязанности, о которой вспоминает после встречи лицом к лицу со смертью Гильгамеш: пастырь призван защитить своих пасомых от всепожирающей смерти. Растение же рождения, произрастающее на Небе, перед престолом Ана, возможно, является тем же цветком бессмертия, что разыскал Гильгамеш в глубинах Абзу: идея победы над смертью вследствие соединения с божественным замещается в литературном произведении, составленном «по мотивам» священного предания, поиском героем родового бессмертия.

Из-за плохой сохранности текста мы не знаем, достиг ли Этана поставленной цели, вкусил ли небесного растения. Из новоассирийской версии мы узнаем, что Этана испугался и стал умолять орла вернуть его на землю: «Друг мой, мне в небеса не подняться! Прерви путь! Дай мне домой вернуться!» (табл. IV, сторона B)<sup>1</sup>. В итоге полет оборвался трагически: они оба упали с большой высоты. Однако тот факт, что в «Царский список» включено имя Балиха, сына Этаны, а имя самого Этаны сопровождается божественным детерминативом, позволяет сделать

<sup>1</sup> Афанасьева В.К. Орел и змея... С. 158.



вывод, что в древних шумерских преданиях<sup>1</sup> Этана все-таки добрался до Неба и вкусил произрастающего пред престолом Ана растения.

Анализируя изобразительный сюжет на одной староаккадской цилиндрической печати, связанный, по всей вероятности, с данной мифологемой<sup>2</sup>, Г. Франкфорт отмечает, что место змеи здесь занимает лев, угрожающий орлу, зажавшему в лапах маленькое животное, возможно, детеныша льва<sup>3</sup>. Принимая же во внимание, что лев, как и змея — это традиционный образ смерти, можно предположить, что исходно пожрание орлом детенышей змеи интерпретировалось не как злодеяние, совершенное орлом, в чье сердце проникло зло, но как уничтожение божеством, чьим символом являлся орел, семени смерти<sup>4</sup>. На крыльях этого орла, победителя смерти, и совершает полет в Небо пастырь Этана.

### 2.7.3. Нисхождение Бога в подземный мир.

Присутствие символики священного брака в погребениях подтверждает связь этого ритуала не только и не столько с обеспечением плодородия земли и посюстороннего благобытия сообщества, но, прежде всего, с тайной освобождения человека от всевластия смерти: неслучайно выход из Горы (образ мира мертвых) весьма часто представлен в глиптике осуществляемым с помощью

---

<sup>1</sup> О возможности существования шумерского варианта сказания см.: Афанасьев В.К. Орел и змея... С. 147. О том, что Орел и Этана долетели до Неба, упоминается и в таблице IV (сторона А) новоассирийской версии (*там же*. С. 157).

<sup>2</sup> Frankfort H. Cylinder Seals... Pl. XXIV h.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 139.

<sup>4</sup> Орел Анзуд (Имдугуд) — древний образ Нингирсу-Нинурты, сына Энлиля. Орел, появляющийся на цилиндрических печатях с урукского периода (Frankfort H. Cylinder Seals... Pl. III b), символизирует воинственный аспект божества, его власть низлагать зло и смерть (*ibid.* P. 17). На печати эпохи Джемдет-Наср (*ibid.* Pl. VI b) изображен орел, угрожающий льву, на РД печатях (*ibid.* Pls. XII b, XIII a, XIVc) орел представлен в сценах борьбы с хищными животными или как защитник стада.



богини, нисходящей в «пустынную землю» ради пастыря, дабы «вернуть его к жизни»<sup>1</sup>. «Ради моего возлюбленного, рыдая, в пустыню спешу я. Ради того, кто связанные руки свои не в силах воздеть, рыдая, в пустыню ради него спешу я. Ради того, кто скованные узами ноги свои не в силах поднять, рыдая, в пустыню ради него спешу я...», — возглашает Инанна-Иштар в одном из Плачей из храмовой библиотеки Ниппура<sup>2</sup>.

В ряде текстов сам подземный мир становится местом совершения священного брака, брачным покоем, священным местом<sup>3</sup>: Инанна соединяется здесь с унесенным в мир мертвых Думузи, тем самым, наделяя его жизнью<sup>4</sup>. Гештинанна, сестра Думузи, с помощью которой пастырь выходит из «страны без возврата» в шумерском тексте о нисхождении богини в подземный мир (см. ниже), есть та же Инанна — «земная» Инанна, именуемая в текстах и матерью, и сестрой, и невестой Думузи<sup>5</sup>.

Египетским аналогом священного брака как способа замещения смертного бессмертным с целью победы над смертью можно считать подношение умершему, наделенному именем Осириса, Ока Хора во время жертвенного ритуала. Шумерская Инанна типологически подобна египетской богине Сехмет, супруге Птаха, отождествляемой с божественным Оком: их животным является льви-

<sup>1</sup> См.: *Langdon S. Tammuz and Ishtar...* — P. 52. Богиня может изображаться помогающей в освобождении бога, заточенного в горе (рис. 41, а также: *Frankfort H. Cylinder Seals... Pls. XIX b—d*), или коленопреклоненной перед Таммузом внутри горы, из которой произрастают растения (рис. 49). От династии Ларсы и времени правления Хаммурапи сохранились изображения одной богини, без Таммуза, пребывающей внутри горы (*Frankfort H. Cylinder Seals... P. 118, n. 2*).

<sup>2</sup> *Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi...* P. 62.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 20—23, 42, 57.

<sup>4</sup> В одном из вавилонских текстов Таммуз именуется «женихом дома Арали» (то есть подземного мира) (*Meek T.J. Babylonian Parallels to the Song of Songs // JBL. — 1924. — Vol. 43. — No. 3/4. — P. 249*).

<sup>5</sup> Различные родственные отношения суть образы единства, родства богини и человека. «Сестра» — распространенное на Древнем Ближнем Востоке именование супруги.

ца; подобно Сехмет — персонификации божественной мощи, карающему божественному Оку, уничтожающему все богопротивные силы, Инанна прославляется как львица Небес (*piriĝ an-na*) (*Inana D*, 2), разрушительница мятежных стран (*kur gul-gul*) (*Inana B*, 17), обрушивающая на них свой гнев — опустошительный потоп, перед которым никто не в силах устоять (*Inana C*, 29). И в текстах, и в иконографии Инанна предстает как владычица битвы (*Šulgi D*, 249), разрушительница, сотрясающая горы, исполненная духом гнева, от крика которой колеблются земли (см., например, *Inana and Ebih*)<sup>1</sup>.

Весьма информативным в отношении смысла погребальных ритуалов обитателей древнего Междуречья и роли священного брака в их заупокойных верованиях является известный в шумерской и семитической версиях миф о нисхождении Инанны-Иштар в подземный мир. Шумерское предание, предшественник аккадского мифа, дошедшего в списках I тыс. до н. э., реконструировано по табличкам первой половины II тыс. до н. э., найденным в Ниппуре<sup>2</sup>. Согласно этому источнику, Инанна, готовясь к уходу во чрево земли, облачается в царские одежды, надевает украшения из драгоценных камней и металлов, символизирующие ее божественные силы (МЕ). Владычица Неба нисходит в подземный мир во всей своей божественной мощи — этот момент особо акцентируется в тексте. Но в покои владычицы мира мертвых Эрешкигаль она должна войти абсолютно нагой: главный страж подземного мира лишает ее всех одеяний и украшений, объясняя, что «таковы законы подземного мира» (*Inana's descent to the nether world*, 132—133)<sup>3</sup>.

В данном сюжете Э. Коэн усматривает противоречие с заупокойными практиками шумеров, облачавших своих умерших

<sup>1</sup> О типологической близости богинь Междуречья (Иштар), Восточного Средиземноморья (Астарта, Анат) и Египта (Сехмет/Хатхор/Тэфнут) см.: Томашевич О.В. Астарта в Египте // Мероэ. — М., 1999. — Вып. 5. — С. 254—269.

<sup>2</sup> Русский перевод В.К. Афанасьевой: От начала начал... С. 139—152.

<sup>3</sup> Впоследствии, когда Инанна, выйдя из «дома Эрешкигаль», не найдет себе замены, демоны *galla* повелят ей вернуться туда, вновь сняв с себя «одеяния царственности» и священный венец, см.: *Kramer S.N. Cuneiform Studies*... P. 492—493.

в одежды, объясняя его тем, что привратник имеет намерение сделать Инанну беззащитной перед лицом своей госпожи Эрешкигаль, а потому лжет: обычай облачения умерших в чистые одежды свидетельствует о том, что «одеяния, которые люди носили в подземном мире, были ... столь же изысканными и украшенными драгоценными камнями, как те, в которых погребались умершие»<sup>1</sup>. Между тем, действия привратника отнюдь не противоречат заупокойным практикам шумеров, но, напротив, исходят из той же самой логики. Эти действия, во-первых, отмечают ситуацию смерти, и, во-вторых, позволяют сделать вывод, что смерть равнозначна лишению МЕ. Как и в Египте, в древней Месопотамии с понятием мертвости сопрягалась идея бессилия: мир мертвых именовался здесь «местом бессильного», а нисшедший в него Думузи — «владыкой бессилия»<sup>2</sup>. Смерть соотносилась с заточением, связанностью: месяц Du'uzu, когда оплакивалось нисхождение Думузи в подземный мир, именовался «месяцем, когда пастырь Думузи был связан», «месяцем пленения Думузи»<sup>3</sup>, ноги Думузи, схваченного демонами *galla*, заключены в оковы<sup>4</sup>, об уходе Гештинанны в подземный мир и последующем выходе оттуда говорится в ассирийском тексте (К 164, 48—51) в терминах «связывания — развязывания»<sup>5</sup>. Владение МЕ, принадлежащими Ану или Энки, символом которых были одежды и украшения, означает, напротив, причастность миру божественному, неподвластному смерти, способность выхода из мира мертвых<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cohen A. Op. cit. P. 103.

<sup>2</sup> Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi... P. 54—56.

<sup>3</sup> Scurlock J.A. Op. cit. P. 58; Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi... P. 62. Ср. символику погребальных пелен и их развязывания в Текстах пирамид (Рур. 2114a-b), а также в евангельском эпизоде воскрешения Лазаря: «развяжите его — пусть идет» (Ин. 11:44).

<sup>4</sup> Kramer S.N. Cuneiform Studies... P. 493. Ср.: Рур. 593b.

<sup>5</sup> Scurlock J.A. Op. cit. P. 65.

<sup>6</sup> Ср. антитезу *bzgi* («ослабленный, безжизненный») — *šim* («сильный, мощный»), характерную для египетских заупокойных текстов.

Известно, что в Шумере РД эпохи украшения из драгоценных металлов и камней использовались исключительно в религиозных целях<sup>1</sup>: они являлись либо украшениями статуй, символизируя излучаемое ими божественное сияние (*melammi*)<sup>2</sup>, либо происходят из погребений и соотносимы с описанием украшений Инанны. Владычица Неба добровольно позволяет смерти обрести власть над собой, как бы совлекается божественности, становясь «мертвой», «бессильной». Помазание умершего благовонным елеем, облачение его в новые сияющие одежды, расположение погребения близ теменоса — все это, напротив, являет приобщенность умершего миру божественному, владение им божественными МЕ, хранящимися в Абзу. Умерший не бессилен перед лицом смерти, не мертв — эту идею, очевидно, и передает весь связанный с погребальными ритуалами символический ряд. Характерно, что тела поверженных врагов изображались обнаженными<sup>3</sup>. Обнаженными или с обнаженными чреслами изображались и пленные.

В противоположность разоблачению Инанны в подземном мире, владычица Неба, ожидающая на брачном ложе пастыря Думузи, облачена в царские одеяния и украшена драгоценными камнями: богиня желает передать божественные МЕ своему смертному супругу. «Небесная», то есть божественная, составляющая имени Думузи как супруга Инанны (*ama-ušumgal-anna, sib-zi-anna*) дает основание полагать, что, как отмечал С. Н. Крамер, ритуал священного брака, где царь выступал «воплощением» Думузи, «обеспечивал не только плодородие и изобилие, но также и царское бессмертие... Согласно недавно опубликованным табличкам из Британского музея, Думузи вовсе не умирает, но, вместо этого,

<sup>1</sup> Лишь в эпоху Саргона фиксируется секуляризация ювелирного дела, см.: Maxwell-Hyslop K.R. Op. cit. P. 108.

<sup>2</sup> Oppenheim A.L. The Golden Garments of the Gods // JNES. — 1949. — Vol. 8. — № 3. — P. 172—193.

<sup>3</sup> См., например, изображение тел уммийцев, потерпевших поражение от правителя Лагаша Эаннатума на Стеле коршунов (Cohen A. Op. cit. P. 69, fig.6).

восходит к небесам»<sup>1</sup>. Как мы помним, на небесах, у врат Ану, встречает Думузи-Таммуза, «исчезнувшего с земли», Адапа. О Шульги и Ишби-Эрре, супругах Инанны в священном браке, также говорится как о восшедших по смерти на небеса<sup>2</sup>.

Уход Думузи в царство мертвых обыгрывается в шумерском тексте о нисхождении Инанны как своего рода месть богини. Имея в виду явное противоречие, в которое вступает такая трактовка со всей традицией, говорящей о взаимной любви Инанны и Думузи, можно предложить два варианта ее объяснения. Во-первых, данный текст — мифологизированная сказка, составленная «по мотивам» священного предания, и здесь мы имеем дело с «защитой» текста — самый священный пласт проговорен иносказательно, возможно, даже с инверсией. «Инициатива» Инанны может служить указанием на то, что Думузи, как и все представители рода человеческого, обречен на уход в мир мертвых, но уходит он туда как супруг богини, не как простой смертный. Думузи не будет удержан смертью: поскольку Инанна воскресла, то и ее земной супруг воскреснет<sup>3</sup>. Во-вторых, как говорилось выше, брак с богиней «катастрофичен» для человека, обрекает его на смерть — но смерть иного рода, нежели та, на которую обрек себя Гильгамеш отказом от этого брака, и в этом смысле образ Думузи, «умирающего» из-за Инанны, сближается с образом Шукаллетуды.

Представляет интерес мотивация решения царицы Неба покинуть место своего царствования: она уходит в нутро земное, чтобы посмотреть на погребальный обряд Гугальанны («Великий Бык Небес» — имя Нергала)<sup>4</sup> — супруга Эрешкигаль, который,

<sup>1</sup> *Kramer S.N. The Sage ...* P. 44.

<sup>2</sup> *Katz D. Op. cit.* P. 183; *Michalowski P. Op. cit.* P. 38.

<sup>3</sup> Обратим внимание, что в Евангелии божественное входит в мир через «брак» с земной Женщиной, а на Древнем Ближнем Востоке — через божественную Жену, вступающую в брак с земным мужем. Это — существенное различие, хотя результат один и тот же — конечное обожение человека.

<sup>4</sup> См.: *Емельянов В.В. Нипшурский календарь..* С. 95.

по словам Инанны, *умер* (*Inana's descent to the nether world*, 85—89). Можно предположить, что смерть владыки мира мертвых (то есть смерть самой *смерти*) вызвана самим приходом Инанны в его царство, ибо этот приход означает не что иное, как «проникновение жизни в Подземный мир»<sup>1</sup>. Таким образом, принятое Инанной сошествие в царство смерти оказалось отнюдь не «неудачной попыткой богини любви и плодородия завоевать царство Эрешкигаль, то есть упразднить смерть», как полагал М. Элиаде<sup>2</sup>, но своего рода хитростью, позволившей ей распространить свою власть, а, значит, и власть владыки Неба, передавшего ей свои МЕ, не только на Небо и Землю, но и на преисподнюю (существенно, что в ассирийских списках богов имена Иштар и Эрешкигаль являлись двумя именами владычицы Подземного мира<sup>3</sup>), и тем самым положить конец безраздельному владычеству смерти над всеми, оказавшимися в ее уделе: «разрушительницей Кура», «той, кто оживляет умерших» именуется Инанна в плачах по Думузи<sup>4</sup>. И неслучайно, что Нергал в одном из поздних текстов отождествляется с Шамашем<sup>5</sup> — богом, выходящим из мира мертвых: выход Нергала-Шамаша знаменует превращение смерти в жизнь, подобно тому, как это происходило при соединении Осириса и Ра в шестой час Ночи в египетских «книгах иного мира».

Тема вызова, бросаемого Инанной смерти, по всей вероятности, присутствует и в уже упоминавшемся выше шумерском сказании «Инанна и Эбих», повествующем о поражении богиней-воительницей мятежной Горы<sup>6</sup>. В наказание за отказ покориться

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Eliade M. A History of Religious Ideas: 3 Vols. — Vol. I: From Stone Age to the Eleusinian Mysteries. — Chicago, 1978. — P. 67.*

<sup>3</sup> *Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 94.*

<sup>4</sup> *Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi... P. 42, 53.*

<sup>5</sup> *Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 116.*

<sup>6</sup> Данный сюжет можно понимать и как поражение Инанной восставших земель, чьим образом также могла быть гора. Впрочем, обе интерпретации не

владычице Небес и прославить ее Инанна поражает Гору, так что, «подобно городу, проклятому Аном, она более не будет восстановлена, подобно городу, отвергнутому Энлилем, она более не восстанет» (*Inana and Ebih*, 108—111)<sup>1</sup>.

Представление о распространении власти Владыки Небес на подземный мир с целью упразднения владычества смерти прикровенно содержится и в сказании о нисхождении в подземный мир Энлиля и его супруги Нинлиль (*Enlil and Ninlil*)<sup>2</sup>. Как и подобает литературному произведению, содержащему лишь намеки на великую тайну, известную носителям традиции, но защищаемую от профанации, текст этот двупланов. За обыденными образами, понятными всем и каждому, скрываются весьма и весьма глубокие реалии, «указателями» на которые являются многочисленные странности и двусмысленности, встречающиеся в тексте.

Энлиль, обвиненный богами в ритуальной нечистоте за овладение богиней Нинлиль, должен уйти в царство мертвых, где он под видом привратника, а затем стража реки подземного мира и перевозчика через реку смерти, три раза изливает свое сияющее семя в утробу последовавшей за ним Нинлиль, после первого соития уже зачавшей Суэна. Из четырех божественных существ, находящихся в утробе Нинлиль, одно, зачатое в верхнем мире (Суэн), идет в Небо, трое других — в подземный мир. Среди последних — семя Нергала, расширительной формой имени которого было «*ner-unu-gal*» («владыка обширного места»)<sup>3</sup>. В заключительной части повествования Энлиль неожиданно прославляется

---

конфликтны: восставшие земли, где небесный Бог практически безвластен, и мир мертвых типологически подобны.

<sup>1</sup> Городом (*iri, iri-gal* — «великий город»), как и горой, именуется подземный мир. «Гора», которую разрушает Инанна-Иштар, находится, согласно символической географии, на севере — там, где локализуется, согласно представлениям шумеров, подземный мир (*Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zì ...* Р. 44).

<sup>2</sup> Русский перевод В.К. Афанасьевой: От начала начал... С. 61—66.

<sup>3</sup> *Prince J.D. Op. cit.* Р. 169.



как владыка, верховный Бог, мощный царь, податель плодородия, позволяющий произрастать зерну, владыка изобилия, владыка Небес, чьи изреченные от начала повеления не могут быть изменены (*Enlil and Ninlil*, 143—154).

Предание о брачном соединении Энлиля и Нинлиль являлось, наравне с преданием об Инанне и Думузи, парадигмой ритуала священного брака в Шумере, но, если брак Инанны и Думузи, совершающийся на земле, служил соединению небесного и земного, то брак, имевший место в подземном мире, соединял Небо с преисподней. Подземный мир является отныне не царством смерти, где Бог-жизнедатель не властен, но местом владычества Энлиля, чей сын Нергал именовался «Энлилем подземного мира», «младшим Энлилем» (*Šu-ilīšu A*, 18—23)<sup>1</sup>, а в поздней теологии — «мощью Мардука», «Мардуком битвы»<sup>2</sup>, то есть мыслился, подобно Нинурте-Набу, воплощением силы Мардука-Энлиля, воинствующей против всех богоборческих сил, из которых самой страшной и мощной является сила смерти. На типологическую близость Нергала и Нинурты указывал Г. Франкфорт, отмечавший также тот факт, что оба эти божества приобрели в поздней традиции солярные характеристики<sup>3</sup>. Нергал, будучи владыкой мира мертвых, изображается в текстах, скорее, представителем Энлиля в нем, грозным Судией, воинствующим против врагов своего отца, каковыми, безусловно, являются силы хаоса и смерти. Нергал — владыка преисподней, и Энлиль — владыка Неба и Земли, суть два проявления одной и той же божественной сущности, и это единство есть плод священного брака, совершившегося в мире мертвых и упразднившего смерть, — таков, по всей вероятности, основной смысл данной мифологемы. Отсюда и прославление Энлиля как подателя плодородия — прорастающее из чрева земли зерно с эпохи неолита служило символом «прорастания» человека из смерти в жизнь.

<sup>1</sup> Ср. знаменитую орфическую формулу: «И Зевс, и Аид, и Солнце, и Дионис — едины».

<sup>2</sup> *Alster B.* Op. cit. P. 1171.

<sup>3</sup> *Frankfort H.* Cylinder Seals... P. 95—96.

Возвращаясь к шумерскому преданию о нисхождении Инанны в подземный мир, отметим, что переход добровольно принявшей смерть богини от смерти к жизни сопровождается «сценой» родовых мук владычицы Кура Эрешкигаль (*Inana's descent to the nether world*, 257—267). Но не само ли появление владычицы Неба в мире мертвых вызывает эти роды? Не являлось ли главной целью нисхождения ее в недра земли претворение лона «пожирательницы» мертвых в чрево «жизнь дающей Матери» (*Inana's descent to the nether world*, 230), узилища — в «дом жизни» (*Nungal A*, 99)? Браком богини и человека создавалось то бого-человеческое естество, причастностью которому упраздняется фатальность смерти: проходящее через смерть по причине соединенности со *смертным* (=Думузи) божественное (=Инанна) открывает *смертному* путь из смерти в бессмертную жизнь, обрекая, тем самым, Эрешкигаль на муки родов<sup>1</sup>.

#### 2.7.4. Рождение из смерти

Мир мертвых, отмечает Е. В. Антонова, считался в древней Месопотамии не только сферой смерти, но и жизни, сферой новых рождений<sup>2</sup>. «Известно, — пишет исследовательница, — что

<sup>1</sup> На значение брака Инанны и Думузи, создающего единую бого-человеческую сущность, умирающую (вследствие человеческого «компонента») и воскресающую (благодаря божественной составляющей), в области заупокойных верований проливает свет комплекс представлений, связанных с греческими мистериями, кульминацией которых было рождение из чрева Персефоны — владычицы подземного мира, Диониса — *супруга* (=Дионис-Зевс, влагающий свое божественное семя в утробу Земли) и *сына* (=Дионис — бого-человек, плод этого брака) Персефоны (см.: Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. — М., 2000. — С. 108—113). Для отождествлявшихся с бого-человеком Дионисом мистов смерть становилась «благом» («Дивная тайна сия, что дарована смертным богами: смерть нам не только зло — благом становится смерть!» — гласила надпись одного из иерофантов Элевсина, см.: Арсениев Н. Пессимизм и мистика в древней Греции // Путь. — Париж. — 1926. — № 4 — С. 72). Интересно, что в старовавилонских источниках прослеживается связь Думузи с рожденным Эрешкигаль божеством Ниназу (по другой версии, сыном Энлиля и Нинлиль) (Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 79).

<sup>2</sup> Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 106—107.

мотивы рождения, появления новой жизни — частый элемент погребальной обрядности первобытных и архаических народов»<sup>1</sup>. Изображения беременных женских фигур, с эпохи палеолита присутствующие в погребениях, структура мегалитических гробниц, символические изображения в заупокойном контексте женского лона в виде меандров, двойных спиралей<sup>2</sup> — все это символы чреватого жизнью мира мертвых, рождающего лона Земли<sup>3</sup>. Ритуальный цикл, воспроизводящий события нисхождения Думузи в Страну мертвых и выхода из нее, давал древним обитателям Междуречья надежду на выход из мира мертвых, на новое рождение из чрева земли, в котором, судя по всему, должно было происходить нечто подобное тому, что происходило в утробе египетской богини Нут, то есть *превращение человека в бога*<sup>4</sup>.

Из вавилонских плачей по Таммузу также можно заключить, что подземный мир — место тьмы, связанности и горя, не мыслился вавилонянами окончательным местом пребывания умершего<sup>5</sup>. В аккадской версии мифа о нисхождении Иштар в подземный мир в уста Гештинанны влагаются слова: «Мой единственный брат, не повреди мне. В день, когда Думузи взойдет ко мне, ... пусть восстанут умершие и вдыхают фимиами»<sup>6</sup>. В литургических

<sup>1</sup> Там же. С. 64.

<sup>2</sup> Подвески в виде двойной спирали с петлей найдены и в погребениях Ура, и в Ашшуре.

<sup>3</sup> Ср. изображение из ящика для хранения зерна, найденного в святилище Чатал-Хююка (В.П.1), передающее рождающую женщину, опирающуюся на головы двух леопардов (образ смерти), между ног которой видна голова ребенка (Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 129): пожирающее чрево земли претворяется в чрево рождающее.

<sup>4</sup> Ср. текст, сохранившийся в надписях на золотых пластинках из орфических погребений, говорящий о судьбе того, кто стал сыном Персефоны: «ты стал богом из человека» (Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М., 1989. — С. 44).

<sup>5</sup> Vanderburgh F.A. Babylonian Tammuz Lamentations. BM Tablet 23702 // AJSL. — 1911. — Vol. 27. — № 4. — P. 312—321.

<sup>6</sup> Scurlock J.A. Op. cit. P. 58.

молитвах объявляется, что Таммуз восстает, священный супруг царицы Неба, нисшедший в подземный мир, выходит оттуда с поспешностью<sup>1</sup>. В тексте «Странник и дева», содержащем описание заупокойного ритуала и приготовлений к нему, умерший выражает желание уподобления Думузи, выходящему из царства смерти<sup>2</sup>. «Значимость роли Думузи-Таммуза, ритуально воплощаемой шумерскими царями, — отмечал М. Элиаде, — состояла в сближении судеб бога и человека. И всякий смертный, в конце концов, получал надежду на такую царскую привилегию»<sup>3</sup>.

Земля поглощает лишь принадлежащее ей, но извергает из себя «неземное». Нисхождение умершего в «Гору» — в утробу земли, беременную умершими, типологически подобно уходу солнца в сумрак ночи или помещению в землю зерна, предполагающему *исход* из смерти<sup>4</sup>. Прорастание колоса или дерева из Горы — столь же излюбленный изобразительный сюжет в глиптике, как и выход божественного Солнца. Нередко эти образы совмещаются: на ряде печатей из Горы, на которую наступает или из которой восстает Шамаш, произрастает растение (рис. 49).

Известно, что ко времени вызревания в земле зерновых культур приурочивалось и ритуальное воспоминание погребенных в некрополе Ура, сопровождавшееся жертвенными трапезами, совершаемыми в РТС в месте, именуемом *ki-a-nag*. Связь заупокойного культа с аграрными циклами дала современным исследовате-

<sup>1</sup> Langdon S. Tammuz and Ishtar... P. 23.

<sup>2</sup> Katz D. Op. cit. P. 169. Смерть Думузи может быть понята на двух уровнях: индивидуального человека и всего мироздания. На индивидуальном уровне участь Думузи — смерть и выход из подземного мира, является участью всякого человека, соединяющегося с ним через царя, на уровне мироздания его смерть, как смерть пастыря, соотносилась с событием удаления царственности (или, что то же, пастырства) на Небо и разгулом хаоса, воскресение — с победой над Тиамат, о чем свидетельствует отождествление заточенного в Гору Мардука с Таммузом во время акиту.

<sup>3</sup> Eliade M. Op. cit. P. 67.

<sup>4</sup> Подземный мир — Гора, где восходит Солнце (Уту) (*Nungal A*, 68), то есть «место», откуда воссиявает жизнь.

ляя основание для вывода о сугубо практических его целях: духи умерших предков могли, по представлениям шумеров РД периода, повлиять на уменьшение или увеличение урожая, полагает Э. Коэн<sup>1</sup>. Но, учитывая все вышесказанное, логичнее предположить иное: природные циклы являлись лишь символами реальных, составлявших предмет духовных исканий шумеров и аккадцев. Приурочивая воспоминание предков к аграрным циклам, живые выражали надежду на то, что их судьба будет подобна судьбе зерна, положенного в землю. Но подобно тому, как множество неблагоприятных обстоятельств могло воспрепятствовать прорастанию зерна, так и переход умершего от смерти в жизнь мыслился сопряженным с немалыми трудностями, точнее — с ожесточенной борьбой между смертью и жизнью.

При анализе предметов, обнаруженных в погребениях RTC Ура, обращает на себя внимание факт, что тела многих умерших, принадлежавших при жизни гражданской знати, сопровождались воинскими атрибутами, изготовленными, как правило, из драгоценных металлов, и, соответственно, имевшими не функциональное, а символическое значение. Имена некоторых умерших, снабженных оружием и шлемами, содержат элемент *mes* — «герой»<sup>2</sup>. По всей вероятности, оружие помещалось в захоронения, чтобы показать, что умершим предстоит брань, из которой они выйдут победителями.

Смысл сопровождающей погребения Ура воинской атрибутики проясняется сходством наиболее часто встречающихся в могилах кинжалов с оружием, представленным на РД печатях в сценах противоборства человеческого или получеловеческого/полуживотного существа, традиционно именуемого «героем», с хищными зверями (так называемые «фризы сражающихся»)<sup>3</sup>. Хищные животные (лев, леопард), убиваемые «героем», вооруженным

<sup>1</sup> Cohen A. Op. cit. P. 112—113.

<sup>2</sup> Ibid. P. 140.

<sup>3</sup> Сцены нападения хищников на травоядных появляются в урукский период (Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 153).

кинжалом из гробниц RTC, в сценах, которыми изобилует РД глиптика, являются универсальным символом смерти, засвидетельствованным с глубокой древности<sup>1</sup>.

Выход из подземного мира отнюдь не казался древним обитателям Междуречья событием «естественного» порядка, наподобие смены времен года. Напротив, они отчетливо сознавали, что он всегда сопровождается борьбой, о чем свидетельствует сочетание символов войны и растений, характерное для шумеро-аккадской изобразительности<sup>2</sup>. Прорастание зерна (или растения, дерева), которому типологически подобен умерший, из Горы возможно лишь в том случае, если пребывающая в нем сила жизни превозможет смерть. Наличие этой силы и обозначалось воинскими атрибутами (дубинкой, луком), имеющимися у *победителя смерти*. Можно упомянуть в этой связи навершие вотивной булavy, украшенной рельефными изображениями колосьев<sup>3</sup>. На одной из аккадских печатей представлен персонаж с колосьями, произрастающими из его плеч, вооруженный дубинкой и луком. Врагом, над которым восторжествовал герой, является сама смерть, на что указывает нередкое появление данного «бога» с «трофеем» — львиной шкурой<sup>4</sup>.

На семантику оружия в гробницах RTC проливает свет и сцена, изображенная на погребальном сосуде из Телль-Арпачии (Верхняя Месопотамия, VI тыс. до н. э.), где человек (очевидно, сам умерший), вооруженный луком и дротиком, поражает хищного зверя (рис. 55). На голове героя просматривается рогатый головной убор — знак божественной мощи. Две женщины, держащие нечто вроде куска ткани с бахромой, имеют подчеркнутые

<sup>1</sup> Сцены «охоты» вождя-жреца на льва, приносимого затем в храм, встречаются на изображениях Урукского периода (*там же*. С. 86).

<sup>2</sup> Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 240.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Frankfort H. Cylinder Seals... Pl. XXe. На печати, датирующей III династией Ура (*ibid.* Pl. XXVf), победа «героя» над львом осуществляется с помощью богини.

признаки пола, что усиливает смысл, символически передаваемый всей сценой: человек не бессилен в последней схватке со смертью, которая страшна и неотвратима, но не всевластна; смерть «чревата жизнью»<sup>1</sup>, она может и должна быть побеждена превращением ее в *переход*, залогом же победы, «оружием» умершего, является причастность его миру божественному, достигаемая через священный брак.

С. Н. Крамер, признавая связь ритуала священного брака с победой над смертью, полагал, что речь может идти лишь о царском бессмертии<sup>2</sup> — суждение, явно не принимающее в расчет *пастырства* Думузи. На сосуде середины III тыс. до н. э. из долины Диялы (рис. 56) изображен персонаж, держащий за шеи напада-



Рис. 55.

Изображение на погребальном сосуде из Телль Арпачии  
(Месопотамия, VI тыс. до н. э.)



Рис. 56.

Изображение на сосуде из Диялы (III тыс. до н. э.)

<sup>1</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 21—23; Зубов А.Б. История религий. С. 204.

<sup>2</sup> Kramer S.N. The Sage... P. 44.



ющих на него с обеих сторон змей, справа от которого расположена сцена терзания разъяренным львом быка. Перед лицом борющегося со змеями человека изображена розетка — символ Инанны, чьей силой ее, по всей вероятности, супруг защищает от смерти своих пасомых.

В поэме об *Инанне и Билулу* пастырь Думузи призывается Инанной *восстать*, дабы защитить своих овец, которыми завладел Гиргир, сын злой старой богини Билулу, убитой Инанной (*Inana and Bilulu*, 76—80). Но и сама царица Небес, связуя себя брачными узами с пастухом, принимает пастырский посох: отныне ей, а, следовательно, и ее Отцу и небесному Супругу Ану, вверена паства ее земного супруга — люди Шумера (*Inana D*, 1—8). Думузи, супруг Инанны, становится, в свою очередь, «истинным пастырем Ана» (*“Sib-zi-an-na”*)<sup>1</sup>, пастухом и защитником Его паствы<sup>2</sup>. Таким образом, через священный брак пастыря подземный мир превращался в «великий загон»<sup>3</sup>, а пребывающая в нем паства — в подданных Небесного Царя, вверявших под покровительство и защиту Той, Кто сошла в царство Эрешкигаль, чтобы упразднить владычество смерти.

Большое количество сцен пиршества на изобразительных памятниках РД периода<sup>4</sup> и обилие сосудов для пищи и питья в погребениях свидетельствуют о значимости совместных трапез умерших и живых. В качестве жертвенных даров предлагались овны, ягнята, козлы, мука, пиво, хлеб, прожаренное зерно. Совершение погребальных подношений, разделение пищи между живыми и умершими исходно обусловлено не боязнью вреда, который могли бы причинить обделенные вниманием живых «духи мертвых» (шум. *gidim*, акк. *ētemtu*), — такое понимание, обнаруживаемое в заклинательных вавилонских и ассирийских тек-

<sup>1</sup> Так именуется Думузи в текстах, посвященных его браку с Инанной (Якобсен Т. Указ. соч. С. 49).

<sup>2</sup> *Radau H. Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi ...* P. 34.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 53.

<sup>4</sup> Антонова Е.В. Место умерших ... С. 24.

стах<sup>1</sup>, явилось, скорее, результатом вторичного осмысления древних заупокойных практик, первичный смысл которых был уже утрачен<sup>2</sup>, — но посреднической ролью тех, кто, войдя в воды смерти, переправился через них в обители бессмертных: «духам мертвых» иногда придавался божественный (*ilu(m)*) детерминатив, *ilani* и *eṭemti* нередко употреблялись синонимично<sup>3</sup>. Не с тенями мира мертвых искали связи живые<sup>4</sup>, но с победителями в борьбе между смертью и жизнью, совершающейся не только по *ту*, но и по *эту* сторону смерти, являющейся предельным случаем победы хаоса над Космосом, всегда угрожающей мирозданию.

Процесс формирования властных структур в древнем Междуречье сопровождался присвоением статуса посредников между божественным и земным мирами правителям, культовая роль которых превосходила политическую и являлась первичной по отношению к ней<sup>5</sup>. Посредническое служение вменялось и живым, и умершим правителям. Первые, выступая при жизни в качестве человеческих супругов богини в ритуале священного брака, скрепляя, тем самым, связь Небес и Земли, способствовали благобытию своих подданных — земля, насыщенная божественными силами, нисходящими на нее, подобно потокам дождя<sup>6</sup>, производит

<sup>1</sup> См.: Bayliss M. The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia // Iraq. — 1973. — Vol. XXXV. — P. 117—118.

<sup>2</sup> Представление о вредоносности умерших, являющихся носителями зла, не характерно для ранних эпох, оно формируется во II—I тыс. до н. э. (Антонова Е.В. Место умерших... С. 21).

<sup>3</sup> Bayliss M. Op. cit. P. 117; Lewis T.J. The Ancestral Estate in 2 Samuel 14:16 // JBL. — 1991. — Vol. 110. — № 4. — P. 600.

<sup>4</sup> Стремление сохранять связь с предками, игравшими значительную роль в жизни живых, характерно и для предшествующих РД периодов истории древней Месопотамии, как Северной (Хассунская, Самаррская, Халафская культуры), так и Южной (Убейдская, Урукская и Джемдет-Наср) (Антонова Е.В. Обряды и верования... С. 68—86).

<sup>5</sup> Антонова Е.В. Месопотамия на пути... С. 142—143.

<sup>6</sup> См., например: Frankfort H. Cylinder Seals... Pl. XXI e, где богиня с воздетыми распростертыми руками изображена стоящей в потоках воды, излива-

обильный плод<sup>1</sup>. Вторые почитались как победители смерти, силащейся растерзать и поглотить, подобно хищным зверям, паству Думузи. Именно о силе этой веры в РД период свидетельствует и практика, по-видимому, добровольного самопожертвования многих царских подданных<sup>2</sup>, желавших совершить переход из смерти в жизнь вместе и под защитой своего владыки — супруга богини, доброго пастыря своих овец, победителя смерти<sup>3</sup>, дающего качественно новое, без «дефекта», рождение всем, кто в его «загоне»<sup>4</sup>. Данная практика, прослеживаемая, как было отмечено выше, и в раннединастическом Египте, также подтверждает типологическую близость в области заупокойных чаяний и путей их реализации шумерской и древнеегипетской культур на заре их истории.

---

ющихся с неба на землю. Дождь — символ небесного, нисходящего на землю и животворящего ее.

<sup>1</sup> Символом Инанны-Иштар как подательницы плодородия является финиковая пальма. См.: *Collins P. Trees and Gender in Assyrian Art // Iraq. — 2006. — Vol. LXVIII. — P. 99—100.*

<sup>2</sup> См.: УЕ II. — P. 41—42.

<sup>3</sup> Цари III династии Ура, начиная с Ур-Намму, отождествлялись и после смерти с супругом Инанны как в ритуальных плачах по ушедшему в царство смерти Думузи, так и в песнях, прославляющих его возвращение, места же их погребений считались ритуально значимыми.

<sup>4</sup> Имя Думузи (*Dumu-zi(d)*) обычно прочитывается как «истинный сын». «Истинность» (=«правильность, правость») означает здесь, как отмечал Т. Якобсен (*Jacobsen T. The Name Dumuzi // The Jewish Quarterly Review, New Ser. — 1985. — Vol. 76. — № 1. — P. 41—45*), противоположность «живости» (*lul*) — всегда скоротечной, эфемерной, можно добавить — лишенной сущности. В сказании «Энки и устройство мира» (*Enki and the world order*, 52—60) *zi* используется для характеристики новорожденных ягнят, козлят и телят, появившихся на свет под «покровительством» Энки, давшим силу для благополучных родов их матерям — они «хорошие, без дефекта» (*ibid.*) (ср. библейское «хорошо весьма»). Поскольку Думузи — пастырь, считает Т. Якобсен, его имя может иметь коннотации силы, проявляющейся в рождении здоровых телят и козлят, или, если не понимать эти образы слишком буквально — своих пасомых, переходящих из смерти в жизнь.

## 2.8. ЗАКАТ СВЯЩЕННОГО ЦАРСТВА

После падения III династии Ура отмечается все большая секуляризация царской власти в Междуречье — вавилонский царь допускался в целлу Мардука лишь раз в год, резиденция правителя отделилась от храмового комплекса<sup>1</sup>. На протяжении старовавилонского периода процесс уменьшения степени сакрализации правителя прослеживается и в царских гимнах: если гимны III династии Ура содержали большей частью восхваления или само-восхваления царя, то большинство царских гимнов династии Исины — восхваление богов и благословения, призываемые на царей; мотив самовосхваления правителя вовсе исчезает в гимнах династии Ларсы<sup>2</sup>. С концом старовавилонской династии роль царя как законодателя фактически сводится на нет<sup>3</sup>, древний ритуал священного брака, составлявший некогда основное содержание *царственного священства* в Междуречье, в этот период уже мало отражается в текстах и после правления Хаммурапи отходит на второй план, эгалитаризируется, превращаясь в священную проституцию, столь красноречиво, хотя и не вполне верно, описанную «отцом истории»<sup>4</sup>. Впрочем, некоторые правители касситской династии, стремясь показать свое преемство шумеро-аккадским царям, воспроизводили древнюю традицию: Караиндаш в своей урукской надписи называл себя «любимым пастухом Инанны (Иштар)» и носил титул «Царь Вавилона, царь Шумера и Аккада, царь касситов и царь Кар-Дуниаша<sup>5</sup>», а Куригальзу I ставил перед своим именем божественный детерминатив<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Оппенгейм А.А. Указ. соч. С. 105.

<sup>2</sup> Brisch N. In Praise of the Kings of Larsa // Approaches to Sumerian Literature... P. 42.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

<sup>4</sup> Геродот. История. I, 199.

<sup>5</sup> Касситское название Нижней Месопотамии.

<sup>6</sup> Дьяконов И.М. Среднеавилонский период в Нижней Месопотамии и Эламе // История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческих цивилизаций. — Ч. I. Месопотамия. — М., 1983. — С. 422—423.

При III династии Ура происходят существенные перемены в заупокойных практиках: погребения лиц нецарского статуса становятся значительно беднее, нежели это было в староаккадские времена или, тем более, в РД эпоху, что может объясняться, как отмечал Л. Вулли, лишь изменением в религиозных верованиях<sup>1</sup>. Неудивительно, что и тексты, составленные в эту и последующие эпохи, проникнуты пессимизмом в отношении посмертной участи человека. После старовавилонской династии в текстах превалирует исключительно мотив оплакивания Думузи, тема же супружества пастыря и богини практически полностью забывается: священный брак превращается в брак между богами, а не между Инанной и Думузи<sup>2</sup>.

В сильно затемненных в народной религии старовавилонской эпохи верованиях просматриваются черты древних культов, в значительной степени редуцированных. Представление о возможности выхода вместе с Думузи из подземного мира уступило место представлению, что в пятый месяц (календарное время ухода Инанны в Подземный мир<sup>3</sup>), старошумерское название которого было связано с возжжением огней — факелов или храмовой печи<sup>4</sup>, воссиянием света в «месте мрака»<sup>5</sup>, мертвые временно освободились из подземного мира и могли вредить живым. По этой причине в 28-й день этого месяца происходил обряд отгнания демонов от жилищ живых. Пятым же месяцем датируется в старовавилонскую эпоху и большая часть текстов с поминальными

<sup>1</sup> UE II. — P. 42.

<sup>2</sup> Mander P. Dumuzi // ER. — Vol. IV. — P. 2520—2521.

<sup>3</sup> Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 98.

<sup>4</sup> Там же. С. 84.

<sup>5</sup> Празднество, связанное с культом мертвых, происходившее в пятый месяц, упоминается в шумерском тексте «Смерть Гильгамеша». Среди прочего здесь упоминается установление света в Подземном мире, месте мрака (*там же*). Ср. возжигание «огня Персефоны» в Телестерионе во время элевсинских мистерий, когда мисты обретали новое, божественное, рождение и надежду на посмертное блаженство (см.: Кереньи К. Элевсин... С. 111—112; 120).

жертвами<sup>1</sup>, исходным смыслом которых, восходящим к эпохе неолита, вероятно, было не умиротворение голодных духов, но общение живущих, пребывающих по эту сторону смерти, с теми, кто *победил* смерть.

Сам же Думузи в старовавилонскую эпоху приобрел черты божества подземного мира или судии в подземном мире<sup>2</sup>, имеющего власть обуздывать и возвращать в подземный мир докучающих живым духов умерших<sup>3</sup>, что входит в явное противоречие с его ролью «привратника» в небесных чертогах Ану из легенды об Адапе. Впрочем, образ Таммуза, вершащего суд над душами умерших, неслучаен ввиду несомненного типологического сходства данного персонажа с египетским Осирисом: посмертный суд представляет собой своего рода «проверку» на наличие божественного, неумирающего начала в умершем, или, иными словами, на подобие «подсудимого» судии-богочеловеку, победившему смерть. Возможно, по этой причине эта идея нашла отражение и в мифе об Адапе, где именно Таммуз и Гишзида, «исчезнувшие с земли», предлагают смертному Адапе «хлеб жизни» и «воду жизни», от которых последний отказывается, тем самым, обрекая себя на «судьбу человека».

Со времени старовавилонской династии к помощи Думузи, совершившему «путешествие» в подземный мир, прибегали с целью изгнания духов зла, вызвавших ту или иную болезнь<sup>4</sup>. В молитве об исцелении больного Таммуз именуется пастырем Небес, сыном Эйи, супругом Иштар, тем, кто вкушает хлеб, приготовленный в печи (то есть священный хлеб) и пьет священную воду. Больной просит Таммуза даровать ему дыхание жизни, удалить от него злого демона, вызвавшего болезнь, над которым Таммуз имеет власть<sup>5</sup>. В надеждах вавилонян на Думузи-целителя просвечи-

<sup>1</sup> Емельянов В.В. Ниппурский календарь... С. 85.

<sup>2</sup> Langdon S. Tammuz and Ishtar... P. 33—34.

<sup>3</sup> Scurlock J.A. Op. cit. P. 60.

<sup>4</sup> Alster B. Op. cit. P. 1576.

<sup>5</sup> Langdon S. Tammuz and Ishtar... P. 35.

вает пласт иных, более глубоких древних верований, поскольку болезнь — лишь «мягкий вариант» смерти, победитель же последней — супруг богини, безусловно, имеет власть и над всеми иными, более «мелкими», ее проявлениями.

По мере угасания веры в царя-посредника и спасительность совершаемых им ради всех своих верноподданных культов все большее значение приобретал культ «личных богов» — духов-хранителей отдельного человека, семьи или клана, чья роль прежде была несопоставима с ролью великих божеств (Ану, Энлиля, Энки): благоволение последних к черноголовым в большой степени определялась качеством их правителя, в то время как помощь «личных богов» зависела лишь от личного усердия и благочестия их почитателя.

Процесс усиления государства как политического института дошел до своего логического конца в Ассирии, хотя и претендовавшей на преемственность шумеро-аккадской религиозно-политической традиции и формально следовавшей некоторым ее образцам, тем не менее, потерявшей самое существенное, что составляло духовный центр последней: идею соединения, взаимопроникновения божественного и земного, осуществляющегося через царя, чем и объясняется отмечаемое Л. Оппенхеймом и другими исследователями глубокое различие между ассирийской и вавилонской концепциями царской власти<sup>1</sup>.

Ассирийские правители, хотя и считались верховными жрецами (*sanga*)<sup>2</sup> и «наместниками» Ашшура, истинного Царя, никог-

<sup>1</sup> Оппенхейм А.Л. Указ. соч. С. 79; Larsen M.T. The City and its King. On the Old Assyrian Notion of Kingship // *Le Palais et la Royauté* / Ed. by P. Garelli. — Paris, 1974. — P. 285—300; Grayson A.K. The Early Development of Assyrian Monarchy // *Ugarit-Forschungen*. — 1971. — Bd. 3. — P. 313.

<sup>2</sup> *šangu el-lu* — эпитет нескольких ассирийских царей, начиная с Ашшур-нацир-апала I (ARI II, 291, n. 254). Ассирийские ритуальные тексты детально описывают роль царя в различных культовых действиях, царь нередко говорил о себе как о «том, чье жречество угодно божественному Владыке» или как о «верховном жреце, чье жречество приятно великим богам» (Ringgren H. Op. cit. P. 105).



да не сопровождали свои имена божественным детерминативом и не претендовали на богопричастность, смиренно величая себя «наместниками правителя Ашшура» (*išši'ak Aššur*)<sup>1</sup>, «управляющими Энлиля» (*šakin Enlil*)<sup>2</sup>, почитаясь лишь служителями, исполняющими повеления своего Царя. «Великие боги, владыки небес (и) подземного мира..., которые возвеличили правление Тиглатпалассара, возлюбленного правителя, вашего избранника, внимательного пастыря, которого вы избрали в крепости ваших сердец; на него возложили вы величественный венец, благосклонно вверили ему правление землей Энлиля, даровали ему владычество, господство и доблесть...», — гласит надпись Тиглатпалассара I<sup>3</sup>.

Представление о богоизбранности правителя как основном критерии легитимности его пребывания на престоле уступило в Ассирии место «двойной легитимации». Введенная Нарам-Суэном формула «семья царства», используемая старовавилонскими династиями Хаммурапи, Шамшу-илуной<sup>4</sup>, Абиешу, ассирийскими правителями Салманасаром I, Тукульти-Нинуртой I, Ашшур-белкалой, Шамши-Ададом V, Саргоном II, Асархаддоном, Ашшурбанапалом, вавилонским царем Навуходоносором I (1126 — 1105 гг. до н. э.), приобрела уже в старовавилонский период, со времени прихода к власти аморейских царей в начале II тыс., коннотации политической легитимации — происхождения от царского рода<sup>5</sup>. Царское происхождение стало не менее значимым, чем божественное избрание: генеалогия включается и в ассирий-

<sup>1</sup> Титул, восходящий к шумерскому *энси* (ARI I, 28, п. 28).

<sup>2</sup> Данный титул впервые принимает Шамши-Адад I (ARI I, 139).

<sup>3</sup> ARI II, 9.

<sup>4</sup> Этот царь именовался «вечным семенем богов».

<sup>5</sup> Об этом свидетельствует контекст употребления данной формулы. В случае Хаммурапи ей предшествует упоминание царей, чьим наследником являлся великий вавилонский правитель: «Я — заботливый, покорный великим богам потомок Сумула-Эля, могучий наследник Син-мубаллита, вечное семя царственности» (3X, IV. 65 — V. 2). См.: Lambert W.G. *The Seed of Kingship*... P. 429—430.

ский «Царский список»<sup>1</sup>, и в царские надписи, где обычно указывались имена отца и деда правителя<sup>2</sup>. «Верный пастырь, чье имя Ан и Энлиль призвали навеки, я, вечное семя, знающий богов<sup>3</sup>, сын Адада-нерари I, управляющего Энлиля, наместника правителя Ашшура, сын Арикденили, (который был) также управляющим Энлиля, наместником правителя Ашшура»<sup>4</sup>, — говорит о себе Салманасар I.

Политическая власть *rubāim* — староассирийских правителей<sup>5</sup>, была ограничена ассамблеей, именуемой *karum* и составленной из богатых горожан и знати, среди которых царь был *primus inter pares*<sup>6</sup>. До Шамши-Адада I (1813 — 1781 гг. до н. э.), аморея по происхождению, назвавшего себя *šar kiššati* («царь вселенной»)<sup>7</sup>, аналог аккадского *šar ki-ib-ra-tim ar-ba-im* («царь четырех сторон света»), ассирийские правители не дерзали применять к себе божественный титул «царь» (*šarrum*)<sup>8</sup>. «Ашшур — Царь (*šarrum*), Силулу — наместник правителя Ашшура (*išši'ak Aššur*)», — гласит надпись на печати царя Силулу, идентификация которого остается проблематичной<sup>9</sup>. Данная формула соотносится с той, что возглашали жрецы, возглавлявшие торжественную процессию к храму Ашшура, во время ритуала коронации: «Ашшур — Царь! Ашшур — Царь!», служившей своего рода объявлением, что новый правитель, еще не царь, направля-

<sup>1</sup> Вторая секция ассирийского «Царского списка», содержит имена десяти царей, «чьи отцы (известны)» (ARI I, 21).

<sup>2</sup> Генеалогия Ашшур-убаллита включала имена даже шести предшественников (Grayson A.K. Op. cit. P. 313, n. 17).

<sup>3</sup> Или: «знающий, как чтить богов» (ARI I, 533, n. 182).

<sup>4</sup> ARI I, 533.

<sup>5</sup> См.: Larsen M.T. Op. cit. P. 289.

<sup>6</sup> Dvornik F. Op. cit. Vol. I. P. 30.

<sup>7</sup> ARI I, 125.

<sup>8</sup> Этот титул не стал общепринятым до правления Ашшур-Убаллита I, правившего пятью столетиями позже (Dvornik F. Op. cit. Vol. I. P. 31).

<sup>9</sup> ARI I, 28.

ется к Ашшуру — божественному Царю, чтобы получить от Него инсигнии власти и благословение на исполнение жреческих обязанностей.

В соответствии с шумеро-аккадской традицией, ассирийские правители особо отмечали свои достижения в области строительства и восстановления храмов, богоизбранность, пастырство, хранение справедливости<sup>1</sup>, но при этом центральное место среди всех деяний, которые пожелали увековечить ассирийские владыки, занимают их военные успехи, что радикально отличает ассирийские надписи от шумерских, где данная тематика, по меньшей мере, периферийна<sup>2</sup>. «Несмотря на сильные религиозные обертонны царских надписей, центром каждой из них является царь. Это совершенно очевидно в ассирийских царских надписях, но даже в Вавилонии, где теологические тенденции более явны, царские надписи все же вращаются вокруг царя и его деятельности ради богов», — отмечает видный ассириолог и переводчик ассирийских царских надписей А. Грэйсон<sup>3</sup>. «Я — царь, я — владыка, я — мощный, я — важный, я — достойный хвалы, я величествен, я силен, я мощен, я свиреп, от меня исходит необычайное сияние, я — герой, я — лев, я — отважный воин, я — главнейший, возвеличенный — я!», — свидетельствовал о себе Адад-нерари II<sup>4</sup>.

Ассирийские царские надписи и анналы<sup>5</sup>, хотя и содержат традиционные формулы, в том числе — относительно всецелой покорности царей богам, не оставляют иллюзий относительно подлинных устремлений ассирийских владык: высокой целью расширения

---

<sup>1</sup> *Nasir kitti* (хранитель справедливости) — титул Синаххериба. См.: Liverani M. Critique of Variants and Titulary of Sennacherib // *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* / Ed. by F.M. Fales. — Roma, 1981. — P. 233.

<sup>2</sup> ARI I, 3.

<sup>3</sup> ARI I, 4.

<sup>4</sup> ARI II, 416; ср.: ARI II, 489, 540.

<sup>5</sup> Детальные описания военных подвигов появляются у Адада-нерари I, и ко времени правления Тукульти-Нинурты I они становятся невероятно пространными (ARI I, 3).

пределов земли Ашшура и великих богов<sup>1</sup> мотивировались политические амбиции и жажда славы и обогащения их земных служителей. Ассирийские цари более всего прославились «духом воинственной агрессивности»<sup>2</sup> и чудовищной жестокостью по отношению к жителям завоеванных территорий, хотя политика экспансии формально имела целью распространение «благой» власти Ашшура на весь мир, покорение Его врагов<sup>3</sup>. Ведение войн, в соответствии с традицией, объявлялось исполнением жреческих обязанностей царя: успех в них даровали боги Ашшур, Адад, Шамаш, Иштар, часто — божественный воин Нинурта, «любящий жречество» (*SANGA-ti*) царя<sup>4</sup> и дарующий ему все необходимое для исполнения этого служения, военные трофеи посвящались богам<sup>5</sup>.

К военным походам сводилось и пастырство<sup>6</sup>. «Когда боги Ан, Энлиль и Эйя избрали меня и призвали меня для [исполнения] пастырства над Ассирией, даровали мне во владение оружие, скипетр, венец и посох и строго повелели мне править и покорять все земли, непокорные Ашшуру...», — начинает рассказ о своих завоевательных походах Ашшур-нацир-апал II<sup>7</sup>. «Я осадил [и] завоевал город. Я убил 3000 их воинов мечом. Я захватил пленных, имущество, крупный и мелкий скот. Многих плененных из них я сжег. Я захватил живьем многих воинов: у одних я отрезал руки, у других — носы, уши и конечности. У многих я выколол глаза. Я свалил в одну кучу живых, а в другую — [отрубленные] головы. Я развешил их головы на деревьях вокруг города. Я сжег их юношей и девушек. Я разрушил до основания, сжег, уничтожил город»<sup>8</sup>, — тако-

<sup>1</sup> См.: ARI II, 11.

<sup>2</sup> *Оппенгейм* А.А. Указ. соч. С. 130.

<sup>3</sup> См., например: ARI II, 539.

<sup>4</sup> ARI II, 686.

<sup>5</sup> ARI II, 681.

<sup>6</sup> «Чудесный пастырь, бесстрашный в битве» — частый эпитет царей в анналах (ARI II, 537, 704).

<sup>7</sup> ARI II, 713.

<sup>8</sup> ARI II, 549.

во стандартное описание деяний ассирийских «пастырей», начиная со среднеассирийского периода.

Вдохновленные военными победами, «смирненные» наместники правителя Ашшура стали обнаруживать все больше претензий и на богоподобие, вспоминая, а точнее — используя для обоснования своих политических притязаний, древнюю традицию. Начиная с Тукульти-Нинурты I, царские анналы пестрят такими титулами, как царь четырех сторон света (*šar kibrat arba'i/erbetti*), царь царей (*šar šarrani*)<sup>1</sup>, великий царь (*šarru rabu*), мощный царь (*šarru dannu*)<sup>2</sup>, царь всех народов<sup>3</sup>, сильнейший среди богов (*ka-su-us ilani*), первейший среди владык (*ašared kal malke*)<sup>4</sup>, владыка владык и царь царей (*bel bele, malik maliki*)<sup>5</sup>, солнце человечества<sup>6</sup>. Возникший из глубинной потребности человека в соединении смертного с бессмертным, земного с божественным, институт священного царства в древнем Междуречье не выдержал «искушения властью» — бывшая поначалу лишь производной относительно религиозных задач, возлагаемых на шумерских *энов*, политическая власть, фактически утратив свою религиозную составляющую, начала использовать последнюю лишь для своей легитимации.

## 2.9. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ВТОРОЙ ГЛАВЫ

В этой главе предметом исследования являлась традиция священного царства в Древнем Междуречье. В итоге мы пришли к выводу, что религиозные воззрения шумеров относительно происхождения царской власти сближаются с представлениями древ-

---

<sup>1</sup> Grayson A.K. Op. cit. P. 315.

<sup>2</sup> АКА. P. 212. Титулом *šarru rabu* величался уже Шамши-Адад I в переписке с правителями Мари. Эпитет *dannu* («мощный») появляется также у Шамши-Адада I, «мощным царем» (*šarru dannu*) именовал себя Ашшур-убаллит I и последующие правители (Grayson A.K. Op. cit. P. 314, n. 25).

<sup>3</sup> ARI I, 878.

<sup>4</sup> Liverani M. Op. cit. P. 233.

<sup>5</sup> ARI I, 750, 798; II, 487.

<sup>6</sup> ARI II, 537, 663, 729.

них египтян, утверждавших идею первичности божественного царствования относительно царственности земной. Во время оно царские инсигнии Ана — «старейшины богов», были спущены на землю и вверены земным властителям.

В ряде шумеро-аккадских текстов содержится мотив отстранения божественного Царя от царствования или противления его власти, влекущих катастрофические последствия для мироздания. В дошедших до нас текстах власть Ана на земле выглядит номинальной, сферой его правления являются Небеса, гимны и молитвы ему нечасты — он весьма похож на известного многим народам *deus otiosus*. Богом, являющим царствование Ана на земле, стал Энлиль, сын Ана, отождествившийся впоследствии с вавилонским Белом (Мардуком) и ассирийским Ашшуром.

Правитель (в аспекте государственной и военной деятельности) считался земным представителем божественного Царя. В распространении божественной власти на страну, а в идеале — на все мироздание, в космоизации земного мира состояла сущность царственного священства в древнем Междуречье, как и в Египте. Исполнение этой задачи осуществлялось царем и посредством ритуала (*акиту* и священный брак), и посредством храмо-строительной и законодательной деятельности. Целью установления правды и справедливости в мире — того порядка, что был «от начала начал, от дней сотворения мира», оправдывались в Месопотамии, как и в Египте, военные кампании.

В связи с вопросом о соотношении божественного и человеческого в царе, которому уделяется особое внимание в исследовательской литературе, отмечена проблематичность разграничения *священное — божественное* или *посредник — бог* применительно к культуре древнего Междуречья, так же как и Египта. В Египте аккумуляция в царе всех божественных сил (= его «обожествление»), мыслилась необходимым условием осуществления им своей посреднической миссии, для которой он, собственно, и был «выделен» из сообщества (то есть сакрализован). Таким образом, можно сказать, что «сакрализация» и «обожествление» яв-

лялись двумя взаимопредполагающими друг друга аспектами египетского концепта царственности. Есть основания полагать, что подобная ситуация имела место и в Междуречье.

Представление о богопричастности царей, артикулированное впервые четвертым правителем аккадской династии Нарам-Суэном, восходит к старошумерской древности. Причиной более эксплицитного, чем прежде, провозглашения божественности Нарам-Суэна, а затем монархов III династии Ура, могло стать беспрецедентное уменьшение во время их правления зазора между фактической реальностью и ее «идеальной» парадигмой, когда масштабы царства земного максимально приблизились к масштабам царства божественного.

Вместе с тем, источники не оставляют сомнений в человеческой природе даже самых «божественных» правителей, и это не удивительно: будучи земным представителем божества, наделенным божественными силами, царь почитался как *совершенный человек*, реализующий *человеческое* призвание соединения Неба и Земли. В царской гимнографии идея царя — совершенного человека, нашла выражение в наделении его необычайными способностями в самых различных областях.

Основным методом соединения божественного и человеческого с целью исправления, совершенствования мира и человека являлся в Междуречье священный брак. Уходящей корнями в глубокую древность «парадигмой» священного брака было брачное соединение богини Инанны (акк. Иштар) и ее возлюбленного — пастыря Думузи (акк. Таммуза), в образе которого в РД эпоху выступали правители. Инанна — дочь и/или супруга Ана, почитавшаяся как владычица всех МЕ, принадлежащих Ану, персонифицировала «женский», обращенный к миру дольнему, аспект Ана. В текстах Инанна выступает подательницей своему супругу, пастырю Думузи, царских регалий. Таким образом, через священный брак актуализировалось событие нисхождения небесной царственности на землю, положившее начало совершенному миропорядку, в котором небесное соединено с земным.



Со священным браком связывались и надежды древних обитателей Междуречья на победу над смертью. В заупокойном контексте роль правителя как совершителя священного брака типологически подобна роли египетского царя — подателя Ока Хора своим умершим верноподданным.

Анализ погребений из некрополя Ура и изобразительных памятников РД эпохи позволяет прийти к заключению, что древние правители Междуречья почитались победителями смерти, выходящими из ее царства вместе с Думузи. О силе этой веры в РД эпоху свидетельствует практика добровольного самопожертвования многих царских подданных при погребении своего владыки. Данная практика, прослеживающаяся и в раннединастическом Египте, подтверждает типологическую близость в области заупокойных чаяний и путей их реализации шумерской и древнеегипетской культур на заре их истории.

После падения III династии Ура религиозная составляющая царской власти все больше уступает место политической, использующей религию лишь для своей легитимации. Дальнейший ход истории отмечен в Междуречье все большей формализацией религиозного аспекта царской власти.

## Глава 3

# ЦАРЬ И ЦАРСТВО В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ

### 3.1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ИЗРАИЛЕ

Государственные сообщества Древнего Египта и Междуречья, являвшиеся объектом нашего исследования в предыдущих главах, составляли ту культурную традицию, с которой так или иначе соотносили себя различные народы, населявшие Сиро-Палестинский регион, включая библейский Израиль. Согласно Библии, Древний Израиль был связан с Египтом и Междуречьем не только культурными и политическими, но и теснейшими жизненными связями: из Месопотамии вышел Авраам — праотец еврейского народа, в Египте этот народ жил в течение четырех столетий до обоснования в земле ханаанской (к 1200 г. до н. э.) и сформировался как этническое целое. На данном этапе нашего исследования мы постараемся прояснить степень влияния древневосточных представлений о царском священстве и священном царстве на библейский Израиль.

Царство в Древнем Израиле понималось в смысле власти, владычества и означало царское правление Бога, как и у египтян, и у

обитателей Междуречья. Исследователи прошлого, придерживавшиеся взгляда о «ранних промонархических» и «поздних антимонархических» источниках, настаивали на том, что представление о Яхве как Единственном Царе вторично по отношению к институту царственности и отражает слепо принятый идеал теократии: «В то время существовала теократия, и отсюда эта идея в идеализированном виде была перенесена на ранние времена», — полагал Ю. Велльгаузен<sup>1</sup>. Это мнение было оспорено позднейшими исследователями, и, как убедительно показал Ф. Лангламе<sup>2</sup>, представление о Яхве как Царе отнюдь не является теологической концепцией слепого периода, но восходит к домонархической эпохе. По всей вероятности, именно в ранних, домонархических, преданиях особенно сильно была выражена вера в то, что только Яхве, без всякого посредства человека, должен владеть Израилем — Своим «наследственным уделом», составляющим Его царство. Вся библейская традиция однозначно говорит о вере в царственность Яхве — Творца неба и земли, как об исконной и неизбывной вере потомков Авраама. Тема царственности Яхве отчетливо выявляется и в «исторических» книгах Ветхого Завета<sup>3</sup>, и в псалмах, прославляющих Его царское достоинство<sup>4</sup>, и в пророческих писаниях<sup>5</sup>. Титул מלך («царь») применяется в Ветхом Завете по отношению к Яхве около 60 раз<sup>6</sup>.

Представление о верховном Божестве как Царе существовало и у ханаанеев, в чью землю пришли израильтяне. «Царь» — один из наиболее частых эпитетов Эля (*угарит.* Илу), Владыки всего

<sup>1</sup> Wellhausen J. Op. cit. P. 255—256.

<sup>2</sup> Langlamet F. Les récits de l'institution de la royauté (1 Sam VII-XII). De Wellhausen aux travaux récents // *Revue biblique*. — 1970. — №. 77. — P. 161—200.

<sup>3</sup> См.: Исх. 15:18; Чис. 23:21; Суд. 8:23; 1 Цар. 8:7; 10:19; 12:12.

<sup>4</sup> Пс. 47:6—9; 89:5—7, 9—11, 18; 93:1—2; 96:10; 97:1; 98:6; 99:1. Нумерация псалмов здесь и далее дается по масоретскому изданию.

<sup>5</sup> Ис. 24:21—23; 41:21; 44:6—7; 52:7; Иер. 10:6—10; Зах. 14: 9, 16—17; Соф. 3:14—19.

<sup>6</sup> Вейнберг И.П. Рождение... С. 178.

сущего, Отца богов и людей, Отца человечества (*ab adm*), являвшегося в древности главой ханаанского пантеона. В большинстве имен, содержащих элемент *mlk*, это теофорный элемент, который может рассматриваться как эпитет, ставший впоследствии именем одного из божеств ханаанского пантеона. На обнаруженной в 1937 г. стеле величественная фигура Илу в длинном одеянии, с высокой, увенчанной рогами тигром восседает на троне египетского типа. Правая рука Его протянута в жесте принятия жертвоприношения, левая поднята в жесте благословения. Над головой Илу и приносящей Ему жертвоприношения фигуры (возможно, царя Угарита) изображен египетский крылатый солнечный диск<sup>1</sup>.

Согласно девтерономическому историописанию, в течение двухсот лет после обоснования в земле ханаанской институт царства не устанавливался в Израиле, формой политической организации которого была конфедерация племен, непосредственно управляемая Яхве. Из повествования, предшествующего рассказу об установлении монархии в Израиле, становится ясно, что одной из причин столь долгого неприятия Израилем, живущим по соседству с великими древневосточными державами, монархической формы правления была убежденность в том, что верность Израиля Яхве несовместима с пребыванием на престоле царственности *человека*, что подтверждается и заключительной частью истории Гедеона, решительно отказавшегося стать царем: «И сказали Израильяне Гедеону: владей нами ты и сын твой и сын сына твоего, ибо ты спас нас из руки Мадиянитян. Гедеон сказал им: ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд. 8:22—23).

Существенной вехой на пути формирования государственности в Израиле стало учреждение института судейства, необходимость которого, по мысли Девтерономиста, была вызвана «блудодеяниями» сынов Израилевых, забвением веры отцов, неспособностью слышать глас Яхве — Единого Судии всей земли

<sup>1</sup> Pope M.H. El in the Ugaritic Texts. — Leiden, 1955. — P. 25—27, 46.

(Быт. 18:25). Если в дни Иисуса Навина и в дни «старейшин, которых жизнь продлилась после Иисуса и которые видели все великие дела Господни», «народ служил Господу» (Суд. 2:7), то после их смерти «сыны Израилевы стали делать злое пред очами Господа и стали служить Ваалам; оставили Господа Бога отцов своих, Который вывел их из земли Египетской, и обратились к другим богам, богам народов, окружавших их, и стали поклоняться им, и раздражили Господа; оставили Господа и стали служить Ваалу и Астартам» (Суд. 2:11—13), так что «рука Господня везде была им во зло» (Суд. 2:15), Господь же жалел их и воздвигал им судей (שופט) (Суд. 2:18).

Институт судейства существовал и у западно-семитских народов: в Мари *šāpiṭum* был лицом, уполномоченным царем (*šarrum*) на совершение определенных задач: прежде всего, в обязанности *šāpiṭum* вменялась помощь царю в управлении той или иной территории и проведение военных кампаний. Функции *šāpiṭum* также включали в себя разрешение тяжб жителей его «юрисдикции»<sup>1</sup>. В случае Израиля Царем, наделявшим судей рядом «полномочий», был Сам Яхве, и, в отличие от монархии, институт судейства исключал возможность наследственной передачи власти.

В обязанность израильских судей — харизматических вождей народа, облеченных Духом Господним и, как правило, наделенных пророческим даром, вменялось решение спорных дел (Суд. 4:5) и спасение сынов Израилевых<sup>2</sup>, не способных, по причине умножения грехов против Господа, устоять перед своими врагами. При этом судья всегда оставался орудием в руках Яхве, Чьей силой совершались все его славные деяния: «когда Господь воздвигал им судей, то Сам Господь был с судьей и спасал их от врагов

<sup>1</sup> См.: *Mafico T.L.J. Judge, Judging // The Anchor Bible Dictionary / Ed. by D.N. Freedman. — Vol. 3. — New York, 1992. — P. 1104—1106.*

<sup>2</sup> Семантическое поле слова שופט включает в себя такие значения, как «решать спорные дела», «судить», «управлять», «устанавливать порядок», «защищать», «освобождать», «избавлять», «творить справедливость» (*Ibid.*). Судья мог именоваться также מֶלֶךְ («вождь», «лидер») (Суд. 11:6, 11).

их во все дни судьи» (Суд. 2:18). Имея земных судей, израильтяне должны были всегда помнить, что только Яхве — их Истинный Судия и Спаситель.

Эта мысль проходит красной нитью через повествование о Гедеоне (Суд. 6—8), чьей рукой Господь спас Израиль от руки мадианитян<sup>1</sup>. Последующее за победой Гедеона обращение к нему сынов Израилевых с просьбой стать их царем: «владей нами ты и сын твой и сын сына твоего, ибо ты спас нас из руки Мадиянитян» (Суд. 8:22) выглядит крайне неуместным в контексте всего повествования (Суд. 6—8). Гедеон — лишь «орудие» спасения Израйля в руках Яхве (Суд. 6:35—36), идея же замещения Яхве, Царя и Спасителя, человеком оценивается в данном пассаже как категорически неприемлемая для Израйля. Рассказ о решительном отказе Гедеона от царствования<sup>2</sup> приводится Девтерономистом в качестве иллюстрации того, что учреждение института царской власти представлялось в домонархическую эпоху дальнейшим отдалением от идеала непосредственной теократии, следующей ступенькой на лестнице, ведущей вниз: если институт судейства, предполагавший лишь наличие харизматической власти, «лишенной всех материальных рычагов властвования»<sup>3</sup>, оставлял место для царствования Яхве над Израилем, то установление монархии должно было положить конец этому царствова-

<sup>1</sup> Глагол *וִּישַׁע* («освободить, спасти») — ключевой в этом повествовании.

<sup>2</sup> По мнению некоторых исследователей, за отказом Гедеона скрывалась вежливая форма согласия (см.: *Davies G.H. Judges VIII 22—23 // VT. — 1963. — Vol. 13. — P. 151—157*). В подтверждение того, что Гедеон стал-таки царем, приводится имя его сына «Авимелех» («отец мой — царь»), а также слова Авимелеха в Суд. 9:2, предполагающие наследственную передачу власти (*Soggin J.A. Judges. A Commentary. — Philadelphia, 1981. — P. 160*). На наш взгляд, контекст всего повествования, имея в виду и последующие события, описанные в 1 Цар., указывает на то, что эпизод с Гедеоном приведен Девтерономистом в доказательство неприемлемости института царской власти в Израиле.

<sup>3</sup> *Зубов А.Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. — М., 1990. — С. 199.*

нию, ставя предел активному действию Яхве в жизни израильского народа.

К этому же выводу подводит повествование об Авимелехе и его притязаниях на власть (Суд. 9). Рассказанная Иофамом притча о деревьях, решивших поставить над собой царя и вынужденных, вследствие отказа всех деревьев, достойных этого звания (маслины, смоковницы и виноградной лозы), обратиться с предложением властвовать над ними к терновнику — самому ничемному из деревьев, чье воцарение грозило бы им гибелью (Суд. 9:8—15), ясно свидетельствует о том, что монархия воспринималась библейским историописателем как всецело человеческое установление.

Таким образом, теологические аспекты процесса генезиса государственности в Египте и Месопотамии, с одной стороны, и в Израиле, с другой, радикально различаются. В первых двух случаях возникновение государственных образований во главе с *царем-посредником* между своими подданными и божеством было связано с поиском путей возвращения мироздания под божественное владычество и, что особенно важно — способов победы над смертью. В третьем — переход к монархической форме управления обусловлен тем, что сыны Израилевы «скоро уклонялись... от пути, коим ходили отцы их, повинувшись заповедям Господним» (Суд. 2:17).

Однако рассказ об установлении монархии в Израиле предвращается в девтерономической истории своего рода апологией этого события: истории Гедеона, Иеффая, Самсона, совершивших великие подвиги, но впоследствии лишившихся харизмы, нечестие судей Йоила и Авии — сыновей престарелого Самуила, которые «не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно» (1 Цар. 8:3), а также постоянная угроза со стороны филистимлян явно подводят к мысли о необходимости *человека*, который, во-первых, будет *постоянно*, а не только во время действия харизмы, судить народ Божий и спасти его от руки врагов, а во-вторых, предотвратит угрозу анархии,



неоднократно становившейся реальностью в эпоху судей, когда «милосердие пребывало в изгнании», и «каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25). Последние пять глав книги Судей, где четыре раза повторяется, с различными вариациями, ключевая для них фраза: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 17:6; 18:1; 19:1; 21:25), и, тем самым, подготавливается почва для рассказа об установлении царственности, хотя и оцениваются рядом исследователей как дающие однозначно положительную оценку этому событию<sup>1</sup>, определенно говорят о том, что царская власть — лучшая форма организации израильского общества, но не безусловно, а применительно к уровню несовершенства этого общества.

При всей кажущейся обоснованности установления института царской власти мера ниспадения Израиля, на протяжении всего домонархического периода тяготевшего к ассимиляции с другими народами и добившегося в конце концов исполнения давнего своего желания иметь царя, оценивается библейскими авторами как предельная: Израиль стал подобным прочим народам, сравнился с ними. В повествовании о возникновении монархии (1 Цар. 8) требование народом царя мотивируется именно

---

<sup>1</sup> «Исключительно негативная оценка периода судей объясняется позитивным взглядом девтеронимических авторов на монархию», — полагал М. Вайнфельд. Таким образом, прав И. Кауфман, утверждающий, что Девтеронимист «сгустил краски и изобразил данный период черным по черному..., чтобы возвысить монархию». «Покой» (שקט), к которому стремился Израиль, мог быть достижим только с установлением монархии, которой Девтеронимист явно симпатизирует» (Weinfeld M. The Period of the Conquest and of the Judges as seen by Earlier and the Later Sources // VT. — 1967. — Vol. 17. — P. 111—112). М. Бубер также усматривал в повторяющейся рефреном фразе «В те дни не было царя у Израиля...» промонархические взгляды девтеронимических редакторов (Buber M. Kingship of God. — New York, 1967. — P. 41). «Во всем корпусе Ветхого Завета едва ли найдется пассаж, где выражено столь же абсолютно позитивное отношение к историческому институту царственности», — считал М. Нот (Noth M. The Background of Judges 17—18 // Israel's Profetic Heritage. — New York, 1962. — P. 80).

желанием уподобления прочим народам: «пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы (כְּכָל־הָעַמִּים): будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши» (1 Цар. 8:20). В библейском контексте, с его ярко выраженной идеей избранничества Израиля, отделения его Самим Богом от всех племен<sup>1</sup>, уподобление «прочим народам» равнозначно самому тяжкому греху — богоотступничеству и отказу от призвания быть Его, Яхве, народом (Лев. 26:12), народом святым (Исх. 19:6; 23:22; Втор. 26:19; 28:9). Инициатива народа решительно осуждается Яхве и Его пророком Самуилом как зло (1 Цар. 12:20), отречение от Яхве: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними. Как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они с тобою» (1 Цар. 8:7—8). Израиль требует царя, чтобы «судить нас, и ходить пред нами, и вести войны наши», но вершение суда и ведение священных войн является исключительной прерогативой Яхве (Суд. 4:14; 2 Цар. 5:24; Ис. Нав. 23:3,10; 10:14, 42), что, по всей вероятности, представлялось народу слишком «зыбкой» гарантией благополучия: человек, которого можно «осязать», более надежен, нежели незримый Бог, «обитающий во Свете неприступном»<sup>2</sup>.

Таким образом, введение посреднической фигуры царя между Богом и народом по образу *прочих народов* равнозначно отвержению Израилем Яхве, возложением упования не на Бога, а на «князя, сына человеческого, в котором нет спасения» (Пс. 146:3). Горькие последствия этого выбора красочно описаны пророком

<sup>1</sup> Именно в этом смысле можно интерпретировать и «исход из Египта», память о котором передается иудеями из поколения в поколение.

<sup>2</sup> Ср. мотивы изготовления народом золотого тельца во время «затянувшегося» пребывания Моисея на горе Синай: «Когда народ увидел, что Моисей долго не сходит с горы, то собрался к Аарону и сказал ему: встань и сделай нам бога, который бы шел перед нами, ибо с этим человеком, с Моисеем, который вывел нас из земли Египетской, не знаем, что сделалось» (Исх. 32:1).

Самуилом, представившим народу перечень «прав» его будущего царя (משפט המלך): «Сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и сделает всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; и поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его; и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим; и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евреям своим и слугам своим; и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела; от мелкого скота вашего возьмет десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда» (1 Цар. 8:11—18). Узурпацию царственных прав Яхве усматривал в основании царской власти в Израиле и пророк Осия: «Погубил ты себя, Израиль, ибо только во Мне опора твоя...» (Ос. 13:9).

Все вышесказанное позволяет заключить, что древнеизраильскую монархию уместнее было бы отнести к *государственности* как институту «преимущественно человеческого, возникновение которого есть результат человеческой воли и действий в исторически вполне обозримом прошлом»<sup>1</sup>, нежели к *царственности* как сакральному феномену, причастному двум (божественному и человеческому) мирам.

Однако в ряде фрагментов, вошедших в повествование о генезисе царской власти в Израиле (1 Цар. 9:1—10, 16; 11:1—11, 15), событию учреждения монархии дается вполне позитивная оценка: оно представляется как божественное установление, милость Яхве, внявшего воплю народа и даровавшего ему царя — спасителя народа от руки филистимлян (1 Цар. 9:16). Избранник Божий

<sup>1</sup> Вейнберг И.П. Рождение... С. 167.

становится правителем (מלך)<sup>1</sup>, помазанным на царство через пророка Яхве (1 Цар. 9:16; 10:1), и, тем самым, уменьшается опасность уподобления Израиля другим народам: фигура царя максимально приближается к фигуре «облеченного Духом» харизматического вождя эпохи судей. Однако вместе с царями на историческую сцену выходят и пророки: «И я... — объявляет пророк Самуил, — не допущу себе греха пред Господом, чтобы перестать молиться за вас, и буду наставлять вас на путь добрый и прямой» (1 Цар. 12:23). Служением пророка должно стать предотвращение греха неверности народа Божия и его правителя завету с Богом отцов.

В 1 Цар. 8 Яхве трижды повторяет Самуилу, что он должен внять требованию народа и поставить ему царя (1 Цар. 8:7,9,22). Согласно (1 Цар. 10:17—27), Саул избран жребием, то есть не людьми, но Богом: «И сказал Самуил всему народу: видите ли, кого избрал (בחר) Господь?» (1 Цар. 10:24). В 1 Цар. 12:13 Самуил утверждает: «Вот, Господь поставил над вами царя», и даже после окончательного отвержения Яхве Саула (1 Цар. 15:26—29), когда, казалось бы, наступил благоприятный момент для возобновления ситуации непосредственного божественного правления, Самуил, по слову Господню, отправляется на поиски того, в ком Яхве усмотрел Себе нового царя (1 Цар. 16:1—13).

<sup>1</sup> Слово מלך в староарамейском языке обозначало военного вождя, правителя (см.: Cross F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. — Cambridge, 1973. — P. 220; Richter W. *Die nagid-Formel* // *Biblische Zeitschrift*. — 1965. — Bd. 9. — P. 71—84; Albright W.F. *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*. — Cincinnati, 1961. — P. 15—16). А. Альт проводил различие между מלך как правителем, предназначенным к царствованию Самим Яхве, харизматической фигурой, и מלך — царем, поставленным народом (1 Цар. 11:15) (Alt A. *The Formation of the Israelite State in Palestine* // *Essays on Old Testament History and Religion*. — New York, 1968. — P. 254). В. Рихтер предлагал видеть в нем преемника харизматических вождей-«спасителей» эпохи судей (Richter W. *Op. cit.* P. 80—83). Для наших целей различие מלך и מלך не принципиально, в библейском повествовании эти слова употребляются как синонимы.

Будучи избранником и помазанником Яхве<sup>1</sup>, царь становится Его представителем в «царстве человеческом»<sup>2</sup>, пастырем Его народа (2 Цар. 5:2), подобно египетским и месопотамским монархам. Содейывая царя Своим помазанником, Яхве *освящает* царскую власть. Если говорить о ритуале поставления царя, то практикуемое в Израиле помазание, в результате которого Дух Божий нисходил на будущего правителя (1 Цар. 10:6,10; 16:13), становящегося «иным человеком» (1 Цар. 10:6), не имеет параллелей ни в Египте<sup>3</sup>, ни в Месопотамии, но представляет собой традицию, восходящую к эпохе судей<sup>4</sup>. Помазание на царство пророком Божиим<sup>5</sup> служило свидетельством богоизбранности правителя, поставляемого затем на царство народом<sup>6</sup>. «Институт царства, то

<sup>1</sup> О царе как помазаннике Господнем (משיח יהוה) говорится в 1 Цар. 24:7, 11; 26:9, 10, 16, 23; 2 Цар. 1:14, 16; 22:51; Пс. 2:2; 18:51.

<sup>2</sup> Ср.: «Над царством человеческим (במלכות אנוש) владычествует Всевышний Бог и поставляет над ним кого хочет» (Дан. 5:21).

<sup>3</sup> Поскольку в Египте царь традиционно изображался прильнувшим к груди Исиды, вскармливающей его своим молоком, его можно назвать, как пишет Я. Ассман, не «помазанником», но «выкормленником» (Ассман Я. Египет: Теология и благочестие... С. 207).

<sup>4</sup> Хеттские цари помазывались «священным маслом царства», что находило выражение в их титулатуре: «Табарна, помазанник, великий царь...» (*de Vaux R.O. Ancient Israel: Its Life and Institutions. — Livinia, 1997. — P. 104*). Возможно, ритуал помазания царя существовал и в Угарите (*Gray J. Sacral Kingship in Ugarit // Ugaritica VI. — Paris, 1969. — P. 296*). В Израиле, помимо царей, помазывались первосвященники (Исх. 29:7, 29; 30:30; Лев. 4:3,5,16; 6:5; Числ. 35:25), священники — сыны Аарона (Исх. 28:41; 30:30; 40:15) и пророки (3 Цар. 19:16; Ис.61:1).

<sup>5</sup> О помазании пророком говорится в случае Саула, Давида, Ииуя (Северное царство) (4 Цар. 9). Соломон был помазан священником Садоком и пророком Нафаном, хотя непосредственно совершителем ритуала был Садок (3 Цар. 1:32—45).

<sup>6</sup> См.: 1 Цар. 11:15; 2 Цар. 2:4,7; 5:3, 17; 1 Пар. 11:3; 14:8. Такое «двойное» поставление на царство — со стороны Бога и народа, имело место в случае Саула и Давида. В ряде случаев под «помазанием в царя» следует понимать поставление на царство людьми (2 Цар. 19:10; 4 Цар. 11:12; 4 Цар. 23:30). См.: *Weisman Z. The Prophetic Pattern of Anointing Kings in Ancient Israel // Monarchies and Socio-Religious Traditions... P. 21*.

### 3.2. Проблема существования «израильского варианта»...

есть управление Яхве Его избранным народом, осуществляемое через человека, стал, как казалось, идеальной формой отношений между Богом и Его народом», — заключает Я. Лах<sup>1</sup>.

### 3.2. ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ «ИЗРАИЛЬСКОГО ВАРИАНТА» СВЯЩЕННОГО ЦАРСТВА

Проведенные еще в середине XX века исследования показали, что представления о царе и царстве, сформировавшиеся в Израиле, в значительной степени находились под влиянием сопредельных Израилю культур<sup>2</sup>. Влияние шумеро-аккадской и египетской культур на Израиль осуществлялось по преимуществу через ханаанскую культуру: с древнейших времен через Ханаан проходили торговые пути между Египтом и Междуречьем. Контакты с Египтом эпохи Среднего и Нового царства играли весьма существенную роль и в политической, и в культурной жизни Палестины, воспринимавшейся египтянами в эпоху Нового царства как «цивилизованная» (в отличие от «нецивилизованной» Нубии) провинция Египта<sup>3</sup>.

Смешение египетских и ханаанских элементов на различных изображениях, обнаруженных на территории доизраильского Ханаана, свидетельствует о глубоком взаимопроникновении двух культур. Скарабеи и печати с изображениями урея, богини Таурет, крылатого солнечного диска, сокола или сокологоловых фигур, цветка лотоса, знака *анх*, сцен поражения Сетом рогатого змея Апопа, изображения Амона, Ра-Хораhti, Птаха найдены на территории Палестины средне- и позднебронзового века, в особенности в центральной и южной части<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Лах Я. Благословен Грядущий во имя Господне: Пер. с польского. — М., 2001. — С. 15.

<sup>2</sup> См., например: von Rad G. Op. cit. P. 321—322.

<sup>3</sup> Дэйнека Т.А. Указ. соч. С. 27—28.

<sup>4</sup> Keel O., Uehlinger C. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. — Edinburgh, 1998. — P. 24—43, 76—80.

В Тимне сохранились руины египетского храма богини Хатхор эпохи Нового царства, в папирусе Харрис I упоминается «таинственный дом» (то есть заупокойный храм) Рамсеса в Ханаане, аллюзия на египетский храм в Ханаане содержится и на пластинке из слоновой кости из Каркара, найденной в Мегиддо. Владелец пластинки именовался «певцом Птаха, Того, Кто к Югу от Своей Стены, Великого Князя Аскалона». Не исключено, что севернее Библа располагался храм Амона: в списке святилищ времени правления Тутмоса III, где перечисляются храмы в направлении с юга на север, после храма Хатхор, владычицы Библа, упоминается храм Амона, но указание на место его расположения разрушено<sup>1</sup>.

В позднебронзовый век (1500—1200 гг. до н. э.) в Палестине, кроме Хатхор, почитались Сехмет и Бастет; имена палестинских царей, включавшие элемент *Маат*, а также символическое изображение *Маат*, страусиное перо, сохранились на скарабеях<sup>2</sup>. В египетских храмах Бет-Шеана найдены печати Хатшепсут, Аменхотепа III, Эхнатона, в районе Газы и Аскалона — печати жрецов египетского культа<sup>3</sup>. В различных местах Палестины I тыс. до н. э., в том числе в погребениях, наряду с египетскими присутствуют и ассирийские, и нововавилонские изобразительные мотивы<sup>4</sup>.

Из ритуальных текстов, обнаруженных в 30-е годы XX в. в результате раскопок в Рас-Шамра (древний Угарит), амарнской переписки, а также изобразительных памятников известно, что цари ханаанских государств, как это было и в Месопотамии, и в Египте, имели священный статус, исполняли жреческие функции, почитались как сыны Быка Илу, Отца человека<sup>5</sup>, вскормленные молоком богини (Анат, Ашеры)<sup>6</sup>, являлись гарантами благобытия сообщества, хранителями справедливости, посредниками между своими

<sup>1</sup> Giveon R. The Impact of Egypt on Canaan. — Freiburg, 1978. — P. 22—24.

<sup>2</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 71—72.

<sup>3</sup> Giveon R. Op. cit. P. 24—25.

<sup>4</sup> Ibid. P. 12—13.

<sup>5</sup> См.: «О Карату» (KTU 1.14, I:41—43; KTU 1.15, II:2).

<sup>6</sup> KTU 1.15, II:26—28.



### 3.2. Проблема существования «израильского варианта»...

подданными и божеством. Изображения на печатях и скарабях среднебронзового века свидетельствуют о близости правителей ханаанских городов-государств богам<sup>1</sup> и зачастую весьма напоминают египетскую царскую иконографию (например, изображения с уреем)<sup>2</sup>. О претензиях царя Тира на божественный статус говорится в пророчестве Иезекииля (Иез. 28), возвещающем суд Господень над тем, кто мнил себя богом, восседающим «на седалище божием, в сердце морей», но осквернился множеством беззаконий своих и потому будет повержен на землю. Интересно, что в данном фрагменте «божественный» царь Тира предстает помазанником Яхве, Его избранныком, обличаемым не за божественный статус сам по себе, но за тщеславие, которым он погубил мудрость свою, и нечестие, которым он осквернил святилища свои.

Умершие цари сиро-палестинского региона почитались как *рапаиты* (библ. *рефаимы*, от корня *רפא* — «исцелять») — обитатели божественного мира. Известен перечень умерших царей Угарита, чьи имена выписаны с божественным детерминативом<sup>3</sup>. На особую связь ханаанских царей с «умершим и воскресшим» божеством Ханаана, Баалом, типологически подобным месопотамскому Думузи-Таммузу, указывает практика включения имени этого божества в теофорные имена царей и цариц, известные из библейского повествования: Этбаал («с Баалом», то есть живущий под защитой Баала)<sup>4</sup>, Иезавель («где Князь?»)<sup>5</sup>. По всей вероятности, в Ханаане, как и в Месопотамии, на царя возлагались надежды его подданных, связанные с личной эсхатологией — возможностью выхода из мира мертвых, всегда обосновывавшейся богопричастностью человека. Подробнее этот вопрос будет рассмотрен ниже.

<sup>1</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 44, ill. 36b—d.

<sup>2</sup> Ibid. P. 48.

<sup>3</sup> Gray J. Sacral Kingship... P. 299; Ringgren H. Op. cit. P. 172.

<sup>4</sup> Имя царя Сидонского, отца Иезавели (1 Цар. 16:31). См.: Gray J. Sacral Kingship... P. 300—301.

<sup>5</sup> *Zebul* («князь») — титул Баала.

Что касается израильских царей, то, хотя теология яхвизма<sup>1</sup> (в том виде, в каком она представлена в каноническом тексте Библии) категорически исключала возможность их «обожествления», помазание ставило их в отношении особой близости Яхве — о значении акта излияния Духа неоднократно говорят пророки (Ис. 44:3; Иоил. 3:1; Ис. 32:15; Зах. 12:10). «Следует думать о приобщении царя, посредством возлияния священного масла, самому Духу и жизни Яхве. Этот ритуал был не просто символическим действием, но мы можем назвать его актом сакраментальным», — писал Р. Норт<sup>2</sup>. Особа царя, в силу помазания, священна и неприкосновенна<sup>3</sup>, так что посягательство на его жизнь воспринималось как преступление против Яхве, караемое смертью (1 Цар. 7:11; 24:7,11; 2 Цар. 14:16; 19:21).

Полномочия Давида и его сына Соломона явно выходят за рамки политической сферы, и это вовсе не осуждается Девтеронимистом. Эти цари совершают жертвоприношения (2 Цар. 6:14—18; 24:25; 3 Цар. 3:4; 3 Цар. 8:62; 9:25), назначают и смещают священников (2 Цар. 20:25—26; 3 Цар. 2:26—27,35), благословляют народ у святилища (3 Цар. 8:14 и дал.), что, согласно Чис. 6:24—27, могли делать только сыны Аароновы; возносят за народ ходатайственные молитвы (3 Цар. 8); Давид ведет войны Яхве, возглавляет «овец паствы Яхве», носит льняной ефод (2 Цар. 6:14), а его сыновья даже служили в качестве священников (כהנים) (2 Цар. 8:18)<sup>4</sup>; Соломон обладает мудростью Божией,

<sup>1</sup> Условное название ветхозаветной религии, преимущественно допленного периода.

<sup>2</sup> North R. The Religious Aspects of Hebrew Kingship // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1932. — Bd. 50. — P. 17.

<sup>3</sup> שָׁדֵךְ (священный) и מָשֹׁחַ (помазанный) в Ветхом Завете употребляются синонимично. Помазание скинии и всех ее принадлежностей в Исх. 30:26—29 имело целью выделить эти объекты как святыню (Исх. 30:32).

<sup>4</sup> Синодальный перевод следует в данном случае более «беспроблемному» варианту Септуагинты, заглушеывающему «странную» легитимацию нелевитского священства: «... καὶ υἱοὶ Δαυὶδ ἀντὶ ἀρχαὶ ἦσαν» («... и сыновья Давида — первыми при дворе»). Ср. 1Пар. 18:17: וּבְנֵי דָוִד הָרִאשִׁימִים לִיד הַמֶּלֶךְ («... а сыновья Давидовы — первыми при царе»).

строит Храм по Откровению, полученному во сне, совсем как царь Шумера и Аккада<sup>1</sup>. Царь именовался «дыханием жизни» для своих подданных, под тенью которого они живут среди других народов (Плач. 4:20)<sup>2</sup>. Под мудрым и богоугодным царским правлением народ благоденствует<sup>3</sup>, а враги Божии побеждены (3 Цар. 5:4), национальные же катастрофы воспринимались как следствие преступлений царей против Яхве: три года голода во дни правления Давида постигли израильтян за грехи Саула «и кровавого дома его, за то, что он умертвил Гаваонитян» (2 Цар. 21:1), перепись населения, осуществленная Давидом, навлекла на страну моровую язву, остановленную всесожжениями и мирными жертвами, принесенными царем на жертвеннике, устроенном на гумне Орны Иевусеянина — месте будущего Храма (2 Цар. 24:18—25; 2 Пар. 3:1).

Образ праведного пастыря, производящего суд и правду на земле, защитника нищих и убогих, каким он предстает в царских псалмах (Пс. 72, 45, 89), коррелирует с образом идеального монарха — царя праведности и мира, в ближневосточной традиции. Царские предикаты от царей великих империй, несмотря на глубокий контраст с политическими реалиями, переносятся на наследников престола Давида: «Боже! даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду... Во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна; он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах; и поклонятся ему все цари;

<sup>1</sup> Храм, построенный по приказу Соломона финикийскими строителями, соответствовал обычному типу храма Сирии и Палестины, восходящему к месопотамскому образцу (*von Rad G. Op. cit. P. 48*).

<sup>2</sup> «Дыхание жизни» для народа — общая ханаанско-египетская идея, которая часто встречается в амарнской переписке (*Mowinckel S. General Orient ... P. 287*).

<sup>3</sup> «Иуда и Израиль, многочисленные как песок у моря, ели, пили и веселились. Царь Соломон владел всеми царствами от реки Евфрата до земли Филистимской и до пределов Египта. Они приносили дары и служили Соломону во все дни жизни его» (3 Цар. 4:20—28).

все народы будут служить ему; ибо он избавит нищего, вопиющего и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосердие к нищему и убогому, и души убогих спасет... Будет обилие хлеба на земле, наверху гор; плоды его будут волноваться, как лес на Ливане, и в городах размножатся люди, как трава на земле; будет имя его (благословенно) вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его; и благословятся в нем (все племена земные), все народы ублажат его» (Пс. 72:1, 7—8, 12—13,17).

Сравнение пророчества Нафана (2 Цар. 7:8—17) с египетскими и месопотамскими царскими надписями не оставляет сомнений в их формальном сходстве: и объявление богосыновства семени Давида<sup>1</sup>, и утверждение престола его царства навеки (ср. Быт. 49:10) едва ли не являются воспроизведением ближневосточной царской «терминологии». «В древнеегипетской теологии царства, — отмечал Г. фон Рад, — особую роль играл так называемый царский протокол — документ, содержащий царское тронное имя, утверждение его богосыновства, его полномочия как правителя, обещание, что его царствование будет длиться вечно и т. п. Этот документ, написанный, как считалось, самим богом, передавался царю при его восшествии на престол»<sup>2</sup>. В пророчестве Нафана благобытие народа поставлено в прямую связь с тем, что его царь обрел благоволение в очах Божиих, что также соотносится с древнеегипетскими и месопотамскими взглядами на монарха: «И Я устрою место для народа Моего, для Израиля, и укореню его, и будет он спокойно жить на месте своем, и не будет тревожиться больше, и люди нечестивые не станут более теснить его, как прежде» (2 Цар. 7:10).

В Пс. 45 содержится обращение к царю как к Элохим: «Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников

<sup>1</sup> В Ветхом Завете царь именуется сыном Божиим трижды: (2 Цар. 7:14; Пс.2:7; 89:27).

<sup>2</sup> von Rad G. Op. cit. P. 40.

Твоих» (Пс. 45:7—8). В Пс. 110, исполняемом, по предположению ряда исследователей, по случаю царской интронизации или новогодних празднеств<sup>1</sup>, образ помазанника Божия соотносится с образом Мелхиседека из Быт. 14:18—20 — царя Салима и священника Бога Всевышнего, то есть ближневосточного (в данном случае — ханаанского) царя и священника: «Из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое. Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 110:3—4). Мнение, что Пс. 110 составлен в маккавейский период с целью легитимации принятия Симоном Маккавеем первосвященнического и царского статуса<sup>2</sup>, оспаривается большинством современных исследователей, склоняющихся к ранней датировке<sup>3</sup>.

На основании указанных параллелей ряд исследователей XX в., в сфере научных интересов которых была проблема религиозных аспектов царственности на Древнем Ближнем Востоке, делали заключение о существенном сходстве моделей царственности в Израиле и у сопредельных ему народов.

Норвежский ученый З. Мовинкель, занимавшийся исследованием так называемых «царских псалмов»<sup>4</sup>, выражал убеждение в том, что эти псалмы имеют культовую основу и могут служить основанием для реконструкции древнеизраильского культа<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См., например: *Anderson A.A. The Book of Psalms: 2 Vols.* — London, 1972. — P. 767. О других точках зрения относительно назначения Пс. 110 и его интерпретациях см.: *Davis B.C. Is Psalm 110 A Messianic Psalm?* // *Biblioteca Sacra.* — 2000. — Vol. 157. — P. 163, n. 16.

<sup>2</sup> *Treves M. Two Acrostic Psalms* // *VT.* — 1965. — Vol. 15. — P. 81—90.

<sup>3</sup> *Allen L.C. Psalm 101—150* // *WBC* / Ed. By D.A. Hubbard, G.W. Barker. — Vol. 21. — Dallas, 1987; *Rooke D.W. Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7* // *Biblica.* — 2000. — Vol. 81. — P. 86.

<sup>4</sup> К царским псалмам обычно относят Пс. 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 110, 132, 145.

<sup>5</sup> *Mowinkel S.O.P. Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie.* — Oslo, 1922.

Опираясь на обширный библейский, месопотамский, египетский материал, а также на поздние раввинистические источники, З. Мовинкель попытался реконструировать «чинопоследование» новогодних празднеств в Израиле, представлявших собой, согласно его теории, аналог вавилонского *акиту*, на основе чего этот исследователь делал вывод о существовании «божественного царства» в израильском варианте.

По мнению З. Мовинкеля, в Израиле, как и в Вавилоне, ритуально воспроизводилась победа Яхве над силами хаоса (над «морем»)<sup>1</sup>, утверждалось Его воцарение над богами и происходило «вспоминание» акта творения мира<sup>2</sup>, пребывавшего под владычеством своего Создателя. Ритуальная «интронизация» Яхве сопровождалась восклицанием: «Яхве стал Царем!»<sup>3</sup>. Далее даровалось благословение на грядущий год, становящийся временем нового творения. После Плена это празднество распалось, по мнению исследователя, на три части: Новый год, День искупления и праздник Кущей. Сама идея Дня Яхве — Дня Его эпифании, ставшая основанием надежд народа на реализацию идеального царства, имела, считает З. Мовинкель, культовую подоплеку. Празднество воцарения Яхве знаменовало собой возвращение в ситуацию *первоначального совершенства* мироздания<sup>4</sup>. У Второ-Исайи, «как и в интронизационных псалмах, Яхве становился Царем мира, сотворенного Им как Свое царство... Новый порядок более или менее отчетливо описан тождественным тому, что был в Раю. Восстановление его есть возвращение к первоначальному совершенству. Круг замыкается — последнее становится подобным первому... Все это может рассматриваться как заклю-

<sup>1</sup> Пс. 93:3—4.

<sup>2</sup> Пс. 100:3.

<sup>3</sup> Яхве, по мнению З. Мовинкеля, *становится* Царем через ритуал: выражение *YHWH malak* (Пс. 93:1; 96:10; 97:1; 99:1) должно быть переведено по аналогии с вавилонским *Marduk-ma šarru* как «Яхве стал Царем» (*Mowinckel S.O.P. Psalmenstudien II... S. 40*).

<sup>4</sup> *Mowinckel S.O.P. He That Cometh. — Oxford, 1956. — P. 145.*

### 3.2. Проблема существования «израильского варианта»...

чение нового завета, возобновление прежнего завета на Синае и завета с Давидом...»<sup>1</sup>.

Культовые действия, сопровождавшие «интронизацию» Яхве, были подобны, по мнению З. Мовинкеля, действиям, сопровождавшим интронизацию земного царя<sup>2</sup>, воспроизводимую ежегодно<sup>3</sup>. Они включали в себя ритуальную процессию, в ходе которой Ковчег, как символ присутствия Божия, вносился в Храм, где торжественно провозглашалось царственное достоинство Яхве, вершащего суд над богами и народами земли. Затем происходило возобновление завета Яхве с домом Давида в лице правящего царя, который являлся решающим фактором в установлении правильных отношений между Яхве и Его народом, и, по мнению З. Мовинкеля, о царе из дома Давидова можно говорить даже как об «инкарнации Бога» или «канале, через который божественное благословение нисходит на народ»<sup>4</sup>.

Реконструкции З. Мовинкеля неоднократно подвергались справедливой критике: А. Джонсон указывал на неоправданность столь решительных выводов, сделанных на основе внешних (вавилонских) источников<sup>5</sup>, Л. Пап<sup>6</sup> — на переоценку поздних, раввинистических, материалов, А. Петерсен — на произвольность «культовой» интерпретации библейских текстов<sup>7</sup>.

Однако А. Джонсон не исключал культовую роль царя во время осенних празднеств в Иерусалиме, когда утверждался триумф Яхве над силами тьмы и совершалась Его царская интронизация.

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 86—87.

<sup>2</sup> Это подобие не было всецелым. В частности, как отмечает З. Мовинкель, «интронизация» Яхве не могла включать в себя царское помазание.

<sup>3</sup> *Mowinkel S.O.P. Psalmenstudien II... S. 7—8.*

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 301.

<sup>5</sup> *Johnson A.R. The Psalms // The Old Testament and Modern Study / Ed. by H.H. Rowley. — Oxford, 1951. — P. 195.*

<sup>6</sup> *Pap L.I. Das israelitische Neujahrsfest. — Kampen, 1933. — 93 p.*

<sup>7</sup> *Petersen A.R. The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit. — Sheffield, 1998. — P. 30—31.*



ция<sup>1</sup>. Царь, по мнению этого исследователя, мог выступать в роли Мессии, нисходящего в подземный мир и освобождаемого Яхве от сил тьмы и смерти. Затем, провозглашенный «сыном» Яхве, он следовал в Храм для интронизации, отмечавшей начало новой эры. Все эти действия, подчеркивает А. Джонсон, не являлись магическими актами, но преследовали «возвышенную духовную цель»<sup>2</sup>.

Взгляды А. Джонсона на культовую роль царя отражают позицию многих исследователей, принадлежащих школе «Миф и ритуал», объединявшей британских и скандинавских ученых в середине XX века. Эти исследователи, проанализировав ритуальные практики различных народов Древнего Ближнего Востока и Малой Азии, включая Древний Израиль, пришли к выводу о существовании единой ближневосточной «культурной модели», внутренний стержень которой составляла традиция священного царства с обожествленным царем-посредником между своими подданными и Богом во главе.

В своем труде, посвященном исследованию божественного царства на Древнем Ближнем Востоке, скандинавский ученый И. Энгель приводит многочисленные свидетельства «божественности» царей Египта, Месопотамии, доизраильского Ханаана, а также находит в Ветхом Завете множество свидетельств, указывающих на наличие священного царства в Израиле, обнаруживая в библейских текстах известный из вавилонского празднества *акиту* мотив искупительных страданий царя, его смерти и возвращения к жизни<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> О теофании Яхве как кульминации осеннего празднества писал также А. Вайзер, выделявший в этом празднестве идею возобновления Завета между Богом и Его народом, а по мнению Х.-Й. Крауса центральным моментом осенних празднеств, наиважнейших в монархическую эпоху, было утверждение избранничества Давида как царя и Сиона как святилища Яхве (см.: *Miller P.D. Israelite Religion // Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays.* — Sheffield, 2000. — (JSOTSup. 267). — P. 164—166).

<sup>2</sup> *Johnson A.R. Hebrew Conceptions of Kingship // Myth, Ritual, and Kingship / Ed. by S.H. Hooke.* — Oxford, 1958. — P. 235.

<sup>3</sup> *Engnell I. Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* — Uppsala, 1943.

### 3.2. Проблема существования «израильского варианта»...

Другой скандинавский исследователь, Г. Виденгрэн, указывал на месопотамское происхождение израильской мифологии и ритуальных практик. И в Месопотамии, и в сирийско-палестинской доизраильской, и в израильской культурах царь рассматривался как Древо Жизни для своего народа, восстановитель райского состояния мироздания<sup>1</sup>. По мнению Г. Виденгрена, лишь сравнительно небольшая часть древнеизраильских текстов вошла в известный нам корпус книг Ветхого Завета. Это лишь те тексты, где выражено резко отрицательное отношение к мифоритуальной модели окружающих народов. Тексты же, отражающие мнение большинства народа, не сохранились, вследствие чего позицию этого большинства приходится реконструировать на основе лишь ряда аллюзий и полемических фрагментов. Впрочем, необходимо отметить, что выводы Г. Виденгрена, как и И. Энгеля, основываются на чисто формальных, внешних критериях сходства израильской и ближневосточных религиозных моделей и нередко оказываются достаточно произвольными.

На наличие в Израиле культа, подобного вавилонскому и угаритскому, указывал и известный археолог и исследователь Библии Б. Халперн. Культовыми действиями, отраженными в ряде царских псалмов, пророческих писаниях и исторических библейских текстах, воспроизводилась «первоначальная» победа Яхве — Божественного Воина, над хаосом, предвещающая Его воцарение над миром<sup>2</sup>. Воцарению Яхве соответствовало возобновление царственности дома Давидова. В «сокрушении» Давида, о котором идет речь в Пс. 132, Б. Халперн усматривает параллель с постом и ритуальным уничтожением вавилонского царя. Псалмы 93; 96—99 относятся, по мнению этого исследователя, ко второй ча-

<sup>1</sup> *Widengren G.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. — Uppsala, 1951. — 79 p.; *Idem.* Early Hebrew Myths and Their Interpretation // *Myth, Ritual and Kingship* / Ed. by S.H. Hooke. — Oxford, 1958. — P. 149—203.

<sup>2</sup> *Halpern B.* The Constitution of the Monarchy in Israel. — Cambridge, 1981. — P. 95—109.

сти празднеств, когда прославлялось воцарение Яхве. Этому соответствовало славословие Давида после торжественного принесения ковчега в Иерусалим (1 Пар. 16:8—36)<sup>1</sup>.

Идея культового служения израильского царя по образу и подобию ближневосточных правителей не утратила своей притягательности и для современных ученых<sup>2</sup>.

Исследователи, приходящие к выводу о существовании в древнем Израиле священного царства по образу окружающих народов, явно или имплицитно исходят из того, что библейские книги, составленные значительно позже описываемых в них событий, не могут служить аутентичным источником для реконструкции исторических и историко-религиозных реалий. Так, по мнению ряда ученых, можно говорить либо о том, что религия допленного Израиля была неотличима от религии ханаанеев и приобрела свою уникальность лишь под влиянием пророков<sup>3</sup>, либо о «гетеродоксальности» додеветерономического иудаизма, допускавшего весьма широкий спектр культовых практик и верований, относимых к Яхве<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 106.

<sup>2</sup> См., например: *Boccaccini G. Roots of Rabbinic Judaism.* — Cambridge, 2002. — P. 45.

<sup>3</sup> «В течение четырех с половиной столетий существования одного или двух израильских монархических государств (1020—586 гг. до н. э.), — пишет Б. Лэнг, — основной религией (в Израиле — О.А.) была политеистическая религия, неотличимая от религий соседних народов» (цит. по кн.: *Keel O., Uehlinger C. Op. cit.* — P. 2). Подобного мнения придерживаются и другие ученые (см., например: *Knauf E.A. Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. 'Das Böckchen in der Milch seiner Mutter'* // *Biblica.* — 1988. — Vol. 69. — P. 153—169; *Weippert M. Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* // *Kultur und Konflikt.* — Frankfurt/Main, 1990. — S. 143—179).

<sup>4</sup> К указанным культам относят, в частности, почитание божественной «пары» — Яхве и Его Ашеры. Такой «способ» поклонения Яхве был хорошо известен, по крайней мере, в VIII в. до н. э. (см.: *Smith M.S. The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* — N.Y., 2001. — P. 47). Оживленную научную полемику вызвали аргументы О. Айссфельда (O. Eissfeldt) в пользу легитимности в додеветерономиче-

### 3.2. Проблема существования «израильского варианта»...

М. Смит в своем исследовании, посвященном проблеме истоков библейского монотеизма<sup>1</sup>, помещает религиозную культуру Израиля в поле западносемитской политеистической религии, в котором постепенно, в ходе столетий, сформировался израильский монотеизм, составлявший, по распространенному среди исследователей мнению<sup>2</sup>, особенность древнеизраильской религии, но ясно засвидетельствованный лишь в библейских текстах VI века до н. э.<sup>3</sup>. Тем самым развенчивается библейский «миф» о восходящем к эпохе праотцев религиозном *отделении* Израиля от «прочих народов».

Несомненно, что религиозные аспекты института монархии и фигуры царя всегда следует рассматривать в контексте религиозной традиции в целом, вследствие чего вопрос о том, какой была древнеизраильская религия и как она соотносилась с религиями соседних народов в период становления монархии, приобретает огромное значение. Тем не менее вопрос о времени выделения яхвизма из западносемитского религиозного комплекса мы вынуждены оставить за скобками данной работы — его разрешение

---

ском яхвизме детских жертвоприношений (см. об этом: *Heider G.C. The Cult of Molek. A Reassessment.* — Sheffield, 1985. — (JSOTSup 43). — P. 37—65; того же мнения придерживался П. Моска, говоривший о «яхвистском ритуале» детских жертвоприношений: *Ibid.* P. 86). О. Айссфельд ссылался при этом на «законы о перворожденном» из книги Исход (Исх. 13, 22:29, 34:19—20). По его мнению, до Иосии, запретившего эту практику как языческую, данные жертвоприношения именовались *molk*-жертвоприношениями и относились к Яхве. «Жертвами Молоху» они стали называться лишь со времен Иосии, интерпретировавшего понятие *molk*, являвшееся техническим термином для обозначения этих жертвоприношений, как имя одного из языческих богов, и объявившего их чуждыми «чистому» яхвизму.

<sup>1</sup> *Smith M.S. Op. Cit.*

<sup>2</sup> Речь идет, в первую очередь, о требовании поклонения одному лишь Яхве как отличительном признаке древнеизраильской религии (см.: *Miller P.D. Op. Cit.* P. 147, 155).

<sup>3</sup> При этом М. Смит подчеркивает, что само противопоставление монотеизма политеизму представляет собой анахронизм, поскольку древние не мыслили в подобных категориях (*Smith M.S. Op. cit.* P. 10—11; 14).

зависит от интерпретации тем или иным исследователем археологических и письменных (библейских и экстрабиблейских) источников. Впрочем, мы не видим достаточных оснований не доверять библейским текстам в том, что все данные об израильском религиозном синкретизме домонархической и монархической эпох являются свидетельствами отступничества от специфически израильской религиозной традиции (суть этой специфики будет определена ниже), чистота которой хранилась лишь немногочисленным верным «остатком» (см., например: Ис. 10:21—22, 37:31—32; Иер. 23:3; Мих. 5:7)<sup>1</sup>. Именно верования *большинства* отражаются, как известно, и археологическими данными, определенно говорящими, при рассмотрении их в комплексе с библейскими текстами, о *многоуровневости* древнеизраильской религии. Эта многоуровневость и составляла, по-видимому, тот культурно-исторический фон, на котором происходило учреждение и функционирование монархии и который необходимо учитывать при выяснении историко-религиозной специфики этого института в библейском Израиле.

### 3.3. «КАК У ПРОЧИХ НАРОДОВ»: ПРОБЛЕМА ПОСМЕРТИЯ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ

Уподобление в богопочитании другим народам на протяжении всей ветхозаветной истории оставалось, согласно библейским авторам, наиболее опасным соблазном для Израиля: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии...» (Втор. 18:9). Пророки видели свою миссию в возвращении народа к «правильному» богопочитанию, основанному на древней, восходящей к праотцам и пророку Моисею традиции, постоян-

---

<sup>1</sup> Вплоть до того, что даже такие культы, как культ «Баала, Ашеры и воинства небесного», как видно из 4 Цар. 23:4, могли отправляться в иерусалимском Храме, то есть поддерживаться жречеством (см.: *Smith M.S. Op. cit. P. 73*).

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

но предаваемой забвению «жестокосердным» народом, «закосневшим» в отпадении от Яхве (Ос. 11:7) и уподобляемым пророком дикой ослице, в страсти души своей глотающей воздух, которую никто не в силах удержать (Иер. 2:24). Но чем же объясняется столь сильное влечение израильтян к верованиям и культам тех, от кого «отделил» их Яхве? Чем эти верования и культы казались им «привлекательнее» того, что предлагал своим адептам библейский иудаизм? Выяснение причин нарастания религиозного синкретизма, кульминацией которого явилось, если верить Девтерономисту, учреждение монархии в Израиле<sup>1</sup>, приблизит нас к пониманию места и роли этого института в библейской традиции.

И археологический материал, и мифо-поэтические тексты, происходящие из древнего Угарита, свидетельствуют о том, что древние обитатели сирийско-палестинского региона, в чьей земле обосновались потомки Авраама, не в меньшей степени, чем египтяне и шумеры, были озабочены проблемой поиска способов превращения смерти в *переход* к жизни. Среди археологических находок, относящихся ко II тыс. до н. э., нередки цилиндрические печати и скарабеи с изображениями богини (Матери-Земли) с подчеркнутыми признаками пола. Изображение богини могло сопровождаться ветвями деревьев или растениями — символом жизни, прорастающей из чрева Земли (так называемая «Branch Goddess»)<sup>2</sup>. На одном из изображений во чреве богини, из фигуры которой произрастают стебли растений, просматривается силуэт быка<sup>3</sup> — известный еще из неолитического Чатал-Хююка образ рождаемого Матерью-Землей обожествленного умершего<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Существенно, что требование израильтян иметь царя, как у прочих народов, коррелирует с озвученным пророком Иезекииелем желанием народа служить дереву и камню, подобно язычникам, племенам иноземным (Иез. 20:32).

<sup>2</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 28.

<sup>3</sup> Ibid. P. 27, ill. 12c.

<sup>4</sup> См.: Зубов А.Б. История религий. С. 190—191.

Ханаанская богиня Ашера, именуемая «матерью богов» или «создательницей богов», изображалась в виде матери, питающей молоком своих чад, с подвеской на шее в виде открытого снизу круга<sup>1</sup> — символического обозначения рождающей утробы. Младенцы, прильнувшие к грудям богини, — это, по всей вероятности, умершие, которым надлежит родиться из утробы Земли. В погребения Южного Леванта XII—XI вв. до н. э. помещались и амулеты в виде Ока Хора<sup>2</sup>.

Указанием на веру ханаанеев в возможность преобразования мертвого в живого в утробе Земли, сопровождающегося качественным изменением его «внутренней сущности»<sup>3</sup> сравнительно с той, что он имел при жизни, может служить странное, на первый взгляд, именование в угаритских текстах Муту — владыки мира мертвых, «любимейшим из сынов Илу, героем» (KTU 1.5, I:13—14 и др.), «славой Илу» (*šm il*)<sup>4</sup> (KTU 1.22, B, 6), а также именование умерших «богами земли» (*ilm arš*) или «рапаитами» (*rp'um*). Тайна превращения смерти из губителя в целителя была, как уже неоднократно отмечалось, предметом особого интереса древних ближневосточных народов<sup>5</sup>.

На эту тайну как на возможную причину «любви» Илу к Муту проливает свет повествование о борьбе последнего с Баалом (KTU 1.5; 1.6). В данной поэме Баалу — ханаанскому аналогу Таммуза, нисходящему в царство смерти, в «глубины земли», обещается, что он «познает богов» или, по другому возможно-

<sup>1</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 74—75, ill. 82.

<sup>2</sup> Bloch-Smith E.M. The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains // JBL. — 1992. — Vol. 111. — № 2. — P. 214.

<sup>3</sup> См.: Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита (XIV—XIII вв. до н. э.). — М., 1987. — С. 60.

<sup>4</sup> *šm* — «слава» или «имя». Аналогичный эпитет прилагался к богине Астарте (Шифман И.Ш. Угаритский эпос. — М., 1993. — С. 310).

<sup>5</sup> Ср. образ Эшмуна — целителя мертвых, почитаемого в Сидоне и Карфагене.



### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

му варианту перевода, «познает Илу» (KTU 1.5, V:15—16)<sup>1</sup>. Как отмечает И. Ш. Шифман, смерть мыслилась в ханаанском сообществе «переходом из мира людей в мир богов, при котором личность не утрачивает своего реального существования, и одновременно познанием мира богов»<sup>2</sup>. В сцене расправы богини Анат (аналог Инанны-Иштар) над Смертью (Муту) (KTU 1.6, II) о поражении Муту говорится в терминах приготовления и посева зерна. Исходный смысл данной мифологемы может быть истолкован таким образом, что смерть побеждается превращением ее в переход к новой жизни, как это происходит с зерном. «Это значит, — пишет И. Ш. Шифман, — что смерть — Муту — содержит в себе самой жизненное начало, то самое, которое заставляет прорасти умершие и погребенные зерна»<sup>3</sup>.

Что касается рапаитов, то представление о них, судя по угаритским текстам, было двояким. Во-первых, это так называемые «обитатели загробного мира»<sup>4</sup>, точнее, исцеленные от смерти умершие, предки, обретшие божественный статус<sup>5</sup>. «Тогда он исцелит вас, пастырь дарует вам жизнь», — гласит обращенный, по-видимому, к рапаитам сильно поврежденный текст, повествующий о деянии Баала по возвращении из царства Муту (KTU 1.21, II: 5—6)<sup>6</sup>. Во-вторых, это «рапаиты земные», образовавшие культовое сообщество (*hbr*) (KTU 1.108, 5), члены которого участвовали в ритуальных трапезах, ритуале священного брака, подвергались обрезанию (KTU 1.108, 23; 25),

<sup>1</sup> Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита... С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 81.

<sup>5</sup> Слова *rpim*, *ilnūt*, *ilm*, *mtm* употреблялись в угаритских текстах синонимично, обозначая умерших предков — не только правителей, но и простых людей (Lewis T.J. The Ancestral Estate... P. 601). Ср. египетское употребление *ntr* (бог) по отношению к воскресшим умершим.

<sup>6</sup> Segal A.F. Life After Death. A History... P. 116.

что позволяло им приблизиться к сообществу богов уже при жизни<sup>1</sup>.

В поэме «О рапаитах» рассказывается о приглашении Илу рапаитов и богов в Свой храм и их совместном пиршестве (KTU 1.21; 1.22), а также упоминается «рапаит, царь вечный» (*rp'u mlk ilm*), отождествляемый, судя по параллелизму употребляемых формул, с «рапаитом земным» или «целителем земли» (*r[p'u] arṣ*) (KTU 1.108, Recto, 1; Verso, 23—24), где под «землей», возможно, следует понимать подземный мир и его обитателей<sup>2</sup>. Есть основания полагать, что оба имени обозначают божество — угаритский аналог Эшмуна<sup>3</sup>. Не исключено, впрочем, что наименование «рапаита земного» могло относиться к царю как образу «рапаита, царя вечного», игравшему в сообществе рапаитов особую роль. Интересно, что в Библии рапаиты рассматриваются как одна из народностей, населявших древнюю Палестину (Быт. 15:19—21), что свидетельствует об отнюдь не маргинальном характере этого сообщества. Возможно, его членами были все верноподданные царей — «вождей земли» (עֲרֹדֵי הָאֲרֶץ) (Ис. 14:9), соединителей божественного и земного, спасителей («целителей») от смерти (ср. Ис. 26:4)<sup>4</sup>.

Кроме того, в угаритском культе, связанном с умершими предками, особую роль играло «солярное божество», чье присут-

<sup>1</sup> Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита... С. 80—81; Он же. Угаритский эпос. С. 160, 290.

<sup>2</sup> См.: Parker S.B. The Ugaritic Deity Rapi'u // Ugarit-Forschungen. — 1972. — Bd. 4. — P. 102.

<sup>3</sup> См.: Шифман И.Ш. Угаритский эпос. С. 291.

<sup>4</sup> Рапаиты, как существа полубожественные, вызывали священный трепет у израильтян домонархической эпохи, характеризовавших их как «людей высокорослых», «исполинского рода», в глазах которых израильтяне были, «как саранча» (Чис. 13:33—34). Библейская традиция сохранила предания об Оге, царе Васанском, исполине, предводителе рапаитов, чьи земли были отданы израильтянам после поражения его Моисеем (Втор. 3:11; 3:13; Ис. Нав. 12:4; 13:12), а также о мудреце Данииле (угар. Даннийлу, «муж рапаитский» из поэмы «Об Акхите») (Иез. 14:14, 20; 28:3).

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

ствие в связи с заупокойными чаяниями указывает на возможность рассеяния мрака, царящего в «мире мертвых», и выхода из царства смерти, а также, быть может, и на наличие представлений о посмертном суде. В Угарите таким божеством являлась богиня Шапашу («женский» аналог шумеро-аккадского Уту-Шамаша), «свет богов» или «Светоч Илу» (*nrt ilm*) (KTU 1.6, III:24), которой вверено правление рапайтами (*rp'im*) и богами (*ilnum*) (KTU 1.6, VI:46—49)<sup>1</sup>, то есть обретшими божественный статус умершими. Подобно Шамашу, Шапашу почиталась как целительница<sup>2</sup>.

Таким образом, в заупокойных чаяниях угаритян прослеживаются те же, что и в Междуречье, мотивы, связанные с личной эсхатологией. Типологическое сходство с Месопотамией обнаруживается и в известном из угаритских текстов (KTU 1.10; 1. 11; KTU 1.5, V) ритуале священного брака Баала и богини Анат — «невестки народа», мыслившейся супругой некоего представителя этого народа (возможно, царя), через которого весь народ входил в «кровное родство» с богиней<sup>3</sup>, и в мифологическом сюжете об отказе смертного от любви богини, плодом которого оказывается недостижимость бессмертия<sup>4</sup>.

Принципиальным отличием библейского иудаизма от религий окружающих Израиль народов являлось отсутствие (или скорее вынесение за скобки) в нем сотерической составляющей как личной, так и коллективной эсхатологии. «Редеет облако и уходит, — горестно восклицал библейский Иов, — так нисшедший в преис-

<sup>1</sup> См.: *Astour M.C. The Nether World and Its Denizens at Ugarit // Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI Rencontre assyriologique internationale / Ed. by B. Alster. — Copenhagen, 1980. — P. 232; Healey J.F. The Sun Deity and the Underworld: Mesopotamia and Ugarit // Ibid. P. 239—240; Шифман И.Ш. О Ба́лу. Угаритские поэтические повествования. — М., 1999. — С. 243—245.*

<sup>2</sup> *Healey J.F. Op. cit. P. 242, n. 14.*

<sup>3</sup> *Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита... С. 79—80; Шифман И.Ш. Угаритский эпос. С. 236.*

<sup>4</sup> Повествование «Об Акхите» (KTU 1.17, VI).

поднюю не выйдет, не возвратится более в дом свой, и место его не будет уже знать его» (Иов 7:9—10)<sup>1</sup>. Шеол — чрево земли, мир мрака — участь всего живого, от человека до скота, от праведника до последнего грешника: «...участь сынов человеческих и участь животных одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл. 3:19—21)<sup>2</sup>. «Эта жизнь есть все, что мы можем знать. Не следует беспокоиться о чем-то большем», — такова вкратце библейская «парадигма», предельно ясно сформулированная мудрым Екклесиастом<sup>3</sup> и сближающаяся, скорее, с пессимистическими представлениями об участи человека в классической Греции или искустельными речами богини хмельного напитка Сидури из эпоса о Гильгамеше, нежели с неизбывной верой в по-

---

<sup>1</sup> Ср.: «Ибо не преисподняя славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою. Живой, только живой прославит Тебя...» (Ис. 38:18—19).

<sup>2</sup> Ср. Еккл. 9:3—10: «Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим. Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению, и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем. Итак иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей. Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости».

<sup>3</sup> Segal A.F. *Life After Death: The Social Sources // The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus.* — Oxford, 1997. — P. 95.

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

смертный суд и воскресение умерших в Древнем Египте. Однако само отрицание Екклесиастом противопоставления посмертной участи людей, чей дух восходит вверх, и животных, чей дух сходит вниз, говорит в пользу того, что подобные взгляды бытовали в его время в народе<sup>1</sup>.

Проблематика жизни после смерти «легитимируется» иудейской традицией только в эпоху Второго храма. Первые упоминания идеи воскресения мертвых засвидетельствованы в еврейской литературе лишь в III—II вв. до н. э. Древнейшим из них является 1 Енох 1—36 (III в. до н. э.)<sup>2</sup>. Около 165 г. до н. э. — возможно, в связи с проблемой мученичества иудеев за веру во время правления Антиоха Епифана (2 Макк. 6:18—31; 7:1—41)<sup>3</sup> — появляется первое (и единственное!) в еврейской Библии несомненное свидетельство о вере в грядущее воскресение из книги Даниила (Дан. 12:1—3), а также свидетельства о воскресении во 2 Маккавейской книге (2 Макк. 7:9, 11, 14, 22—23, 29, 36; 12:43—44)<sup>4</sup>.

Впрочем, как известно, консенсуса относительно идеи воскресения не было достигнуто в иудаизме вплоть до падения Иерусалима и исчезновения саддукеев — представителей еврейской

---

<sup>1</sup> Книга Екклесиаст написана в персидский (539—332 гг. до н. э.) или в ранний эллинистический период (332—65 гг. до н. э.) (см.: *Segal A.F. Life After Death. A History ...* P. 249—254).

<sup>2</sup> См.: *Nielsburg G.W.E. Resurrection // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. in chief L.H. Schiffman, J.C. VanderKam. — Oxford, 2000. — P. 764—765.*

<sup>3</sup> *Segal A.F. Life After Death: The Social Sources... P. 98—99.*

<sup>4</sup> Пророчества Иезекииля о костях сухих, которым надлежит ожить (Иез. 37:1—14), и Исаи о восстании мертвых тел (Ис. 26:17—19) говорили современникам пророков не о посмертной участи человека, но о судьбе исторического Израиля, который ныне наказан за грехи, «повержен в прах», то есть «мертв», но обратится к Яхве и «оживет» (*Segal A.F. Life After Death: The Social Sources... P. 96; Segal A.F. Life After Death. A History ... P. 255—261*). Об иранских и греческих влияниях на представления о посмертной судьбе человека в иудаизме в эпоху Второго храма см.: *Segal A.F. Life After Death. A History ... 173—247.*

аристократии, категорически отрицавших, в отличие от фарисеев и ессеев, бессмертие души и воскресение мертвых<sup>1</sup>. Знаменательно, что представления саддукеев по данному вопросу, несмотря на их верность Торе, не находили отклика среди народа, склонявшегося к гораздо менее «традиционному» учению фарисеев. Свидетельство об этом сохранилось у Иосифа Флавия: «Фарисеи верят в бессмертие души и что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть. Благодаря этому они имеют чрезвычайное влияние на народ...» Влияние же саддукеев, по учению которых «души людей умирают вместе с телом», «настолько ничтожно, что о нем и говорить не стоит. Когда они занимают правительственные должности, что случается, впрочем, редко и лишь по принуждению, то саддукеи примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем»<sup>2</sup>.

Интерес к проблеме личной эсхатологии, фактически игнорируемой библейским иудаизмом, но в той или иной форме присутствовавшей в религиях *прочих народов*, предлагавших различные «средства» спасения от смерти, не ослабевал в Израиле ни в домонархическую эпоху, ни в период монархии. «Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям, — к народу, который постоянно оскорбляет Меня в лице, приносит жертвы в садах и сожигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него», — обличал своих современников от имени Яхве пророк Исайя (Ис. 65:2—4).

Пещеры и сады служили в Ханаане местами, где совершались культы, связанные с «умершим и воскресшим» божеством (Баалом, Таммузом-Адонисом), во время этих ритуалов вкушалось

<sup>1</sup> См.: Мф. 22:23; Мк. 12:18; Лк. 20:27; Деян. 23:8.

<sup>2</sup> Иудейские древности. XVIII, 1, 3—4.

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

свиное мясо<sup>1</sup> (ср. C5 = KTU 1.5, V:5—6)<sup>2</sup>. Народ прилеплялся к Баал-Пеору и ел от жертв мертвым (Пс. 106:28), блудодействовал «на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом» (Иер. 2:20)<sup>3</sup>, толпами ходил в дома блудниц (בֵּית זֹנֶה) (Иер. 5:7), неустанно служил ваалам и астартам<sup>4</sup>, совершал плачи по Таммузу (Иез. 8:14) и Ададу-Риммону (=Баалу) (Зах. 12:11), пек жертвенные хлеба (כֹּנִיִּים) для «царицы неба» (מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם) и ткал одежды Ашере (Иер. 7:18, 44:19; 4 Цар. 23:7), при Храме Яхве вплоть до времени царя Иосии (640 — 609 гг. до н. э.) существовали дома блудилищные (בְּתֵי הַקְדֻשִׁים) (4 Цар. 23:7), где совершались культы Баала и Ашеры<sup>5</sup> — все эти священнодействия восходят к той же сотерической модели, что и царский священный брак, служивший цели соединения бога и человека и обретения жизни после смерти. Эти культы категорически осуждались пророками<sup>6</sup>. В библейских текстах неоднократно говорится о недопустимости

<sup>1</sup> Свинья — древний образ поглощающей умерших и дающей им новое рождение утробы Земли. Свинья служила жертвенным животным Деметры в Элевсинских мистериях. Адониса, согласно финикийской мифологии, убивает кабана.

<sup>2</sup> Шифман И.Ш. О Ба'лу... С. 191, 194—195.

<sup>3</sup> Ср.: Иер. 3:6; Ос. 4:13—14. На высоких холмах и вершинах гор совершались ритуалы, связанные с почитанием Баала, «жилищем» которого была, согласно угаритской мифологии, гора Цапану — «первообраз» любого святилища этого божества. Деревья или деревянные шесты (ашеры), устанавливавшиеся на горах или искусственных холмах, являлись культовыми образами ханаанской богини, типологически подобной Инанне-Иштар. Возможно, культы на высоких местах имели отношение к священному браку Баала и Анат (=Астарты, Ашеры) — неслучайно они всегда характеризуются как «блудодеяния» (от глагола זָנָה — «блудодействовать») (см., например: Иез. 16). Ср.: «На высокой и выдающейся горе ты ставишь ложе твое и туда восходишь принести жертву» (Ис. 57:7).

<sup>4</sup> См.: Суд. 2:13; 3:7; 10:6; 1 Цар. 12:10; 4 Цар. 23:4; Ис. 17:8.

<sup>5</sup> Речь идет о местах, связанных с мужской «проституцией», то есть о помещениях для жрецов культа Баала при Храме. Здесь же женщины «ткали одежды для Ашеры» (אֲרוֹגוֹת בָּתִּים לַאֲשֵׁרָה) (см.: *Hobbs T.R. The Reign of Josiah, continued* (23:1—37) // WBC. — Vol. 13).

<sup>6</sup> См., например: 3 Цар. 18:18; Иез. 8:14—18; Ос. 2:13; 11:2.



культового почитания мертвых, весьма распространенного в народе<sup>1</sup>.

Особый интерес представляет в связи с нашей темой фрагмент пророчества Иезекииля (Иез. 43:7b), говорящий об отправлении домом Израилевым культа умерших царей<sup>2</sup>, причем для Иезекииля этот культ несовместим с пребыванием Яхве в Иерусалиме<sup>3</sup>.

О совершении в Иудее монархической поры культов, направленных на победу над смертью, свидетельствуют и археологические данные, говорящие о практике помещения в могилы женских фигурок с подчеркнутой грудью, идентифицируемых как изображения боги-

<sup>1</sup> Например, Втор. 18:10—12: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов (עֲרֹמְמָא), волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего». Слово עֲרֹמְמָא употребляется в том же контексте, что и эблаитское *dingir-a-mu*, угаритское *ilib*, *rpum* аккадское *eṭemmi*, обозначающие «духов» мертвых, а точнее, обожествленных предков, принимающих жертвенные дары от живых (см.: *Tropper J. Spirit of the Dead // DDD. — P. 1524—1530*).

<sup>2</sup> В синодальном издании дается следующий перевод этого текста: «...и дом Израилев не будет более осквернять святого имени Моего, ни они, ни цари их, блужением своим и трупами царей своих на высотах их». Однако, по мнению ряда исследователей, конструкцию עַל־הַר, интерпретируемую в данном переводе как «на высотах их», уместнее переводить как «по смерти их» (см.: *Allen L. C. Ezekiel 20—48 // WBC. — Vol. 29; Коган Л., Тищенко С. Бама: Заметки о статье в словаре Келера — Баумгартнера // Библия. Литературные и лингвистические исследования. — Вып. 4. — М., 2001. — С. 98, 108*). В результате получается иной вариант перевода, предложенный Л. Коганом и С. Тищенко: «Дом Израилев не будет больше осквернять Мое святое имя — ни сами они, ни их цари — своим развратом и жертвами царям умершим». Термин עַל־הַר трактуется в этом случае как определенный тип заупокойных жертвоприношений (а не как «трупы» из синодального перевода). Л. Аллен предлагает интерпретировать его как «стелы, устанавливаемые в память умерших царей» (*Allen L. C. Op. cit.*; см. также: *Odell M. S. Ezekiel. — Macon, 2005. — P. 497; Heider G.C. The Cult of Molek. P. 392—394*).

<sup>3</sup> *Heider G.C. The Cult of Molek. P. 393—394.*

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

ни Ашеры<sup>1</sup>, питающей «новорожденных» умерших, а также символических изображений материнской утробы<sup>2</sup> — ею, по всей вероятности, мыслилась сама могила. Погребальные обычаи в Иудее, включавшие, в частности, облачение умерших в одеяния, украшенные драгоценными камнями, снабжение их пищей и питием<sup>3</sup>, оставались, судя по археологическим данным, неизменными на протяжении всего железного века (1200 — 586 гг. до н. э.)<sup>4</sup>. При этом, по мысли Девтерономиста, именно цари несли ответственность за ассимиляцию Израилем многих элементов чуждых культов.

Возведение царем Соломоном Храма явилось следующим, после учреждения монархии, шагом на пути ритуализации израильской религии, усиления в ней культовой составляющей, дальнейшего сближения с религиями окружающих народов, живущих в священном пространстве и времени, нарастанию синкретизма. Неслучайно, что и желание Давида построить Храм не было одобрено Богом, предпочитавшим «переходить в шатре и скинии» (2 Цар. 7:6), быть как бы Странником, нежели иметь прочное жилище, «кедровый дом», гарантированный культ. Ф. М. Кросс указывал на происшедшую в монархическую эпоху в Израиле «мифологизацию» исторических (то есть возводимых традицией к историческим событиям) празднеств, трансформировавшихся в «царские празднества»<sup>5</sup>, и, хотя его реконструкция «царского культа» на основе царских псалмов и других библейских текстов (например, Ис. 40:3—6; 35:1—10; 51:9—11)<sup>6</sup> небесспорна, отмеченная им тенденция к ритуализации религии, инициированной, по сути, царями, подтверждается проповедью осуждавших ее пророков<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Bloch-Smith E.M. Op. cit. P. 218—219.

<sup>2</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 26.

<sup>3</sup> Ср. заупокойные практики Междуречья, о которых речь шла выше.

<sup>4</sup> Bloch-Smith E.M. Op. cit. P. 219—224.

<sup>5</sup> Cross F.M. Canaanite Myth... P. 135.

<sup>6</sup> Ibid. P. 106—107.

<sup>7</sup> Например: «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожже-

Разделение единого процветающего царства рассматривается в библейском повествовании как наказание за грех Соломона, правление которого отмечено началом процесса усиления египетских и ханаанских влияний на политическую и религиозную жизнь Израиля<sup>1</sup>. Причину гибели Северного царства Девтерономист видит в том, что сыны Израилевы стали поступать по обычаям народов, которых прогнал Господь от лица их, и по обычаям царей Израильских, как поступали они (4 Цар. 17:8—9). Между нечестивыми деяниями царей и последующими бедствиями всегда существует внутренняя связь, прослеживаемая Девтерономистом<sup>2</sup>.

Описанию деяний правителей Северного и Южного царств, с готовностью откликавшихся на потребность народа видеть в них «спасителей овец своих», посвящена значительная часть труда библейского историографа. Иеровоам, царь Израиля, основал культовые центры в Вефиле и Дане, ввел там культ золотых тельцов<sup>3</sup>, по-

---

ние и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток!» (Ам. 5:21—24).

<sup>1</sup> Указанием на усиление религиозного синкретизма во время правления Соломона служит перечисление его многочисленных иноземных жен: «Когда утвердилось царство в руках Соломона, Соломон породнился с фараоном, царем Египетским, и взял за себя дочь фараона и ввел ее в город Давидов, доколе не построил дома своего и дома Господня и стены вокруг Иерусалима» (3 Цар. 3:1). Впоследствии же «полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, кроме дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок, из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам; к ним прилепился Соломон любовью. И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его» (3 Цар. 11:1—3).

<sup>2</sup> См., например: 4 Цар. 13:1—9; 16:5.

<sup>3</sup> Использование тельцов (תֵּלָעִים) стало, согласно ветхозаветным текстам, отличительной особенностью культа Яхве на Севере после разделения царств. Тельцы, поставленные Иеровоамом в Вефиле (место, где располагалось ханаанское святилище Эля) и Дане, считались «образами» Эля и Баала, а также и Того Бога, Который вывел Израиля из Египта. О. Кель и К. Уэлингер, одна-

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

строил капище на высоте<sup>1</sup>, поставил из народа священников, которые не были из сынов Левииных, установил праздник для сынов Израилевых в месяц, который он произвольно назначил (3 Цар. 12, 25—33), приносил жертвы на устроенном им самим в Вефиле жертвеннике (3 Цар. 12:33), поставлял из народа священников сот. Царь Ахав построил капище Баалу (Мелькарту) и поставил там жертвенник, а также установил ашеры (3 Цар. 16:31—33). За грехи Иеровоама, по которым поступали впоследствии сыны Израилевы и путем которого ходили все цари Северного царства, Израиль оказался извергнут из земли, данной отцам: «И поступали сыны Израилевы по всем грехам Иеровоама, какие он делал, не отставали от них...» (4 Цар. 17:22), «и проводили сыновей своих и дочерей своих чрез огонь, и гадали, и волшебствовали, и предались тому, чтобы делать неудобное в очах Господа и прогневать Его. И прогневался Господь сильно на Израильян, и отверг их от лица Своего» (4 Цар. 17:17—18).

ко, отмечают, что археологические данные не вполне согласуются с библейским рассказом: в период IX—VIII вв. изображения тельцов в Израиле присутствуют лишь спорадически, в то время как в Иудее они нередки (*Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 194*), в Израиле же большей «популярностью» пользовался другой, солярный, образ Баала — антропоморфная фигура с четырьмя крыльями (*Ibid. P. 195—198*). Опираясь на иконографический материал и текстовые данные, О. Кель и К. Уэлингер показывают, что почитание Бога Всевышнего было в период IX—VIII вв. распространенным явлением на территории всего Леванта. Баал почитался в это время по преимуществу как Баалшамем, «Владыка Небес», чья символика — солярная и небесная — регулярно прилагалась к Яхве. Израильский Яхве и ханаанские Баалшамем и Эль (Эль Элон) суть различные именованья Бога Всевышнего (см. Быт. 14:19), и, по-видимому, великий грех, в который цари вовлекали свой народ, заключался именно в усвоении иного, по образу соседних народов, способа Его почитания. Против связанных с Баалом культовых практик активно выступал пророк Осия (Ос. 2:8, 16; 9:10; 11:2; 13:1).

<sup>1</sup> Термин *גִּבְעָה*, обычно переводимый как «высокое место», «высота», употребляется в библейских текстах для обозначения любого местного святилища, отличного от иерусалимского храма. Эти святилища традиционно располагались на высоких местах, хотя могли находиться и в долинах (Иер. 7:31; Иез. 6:3). См.: Коган А., Тищенко С. Указ. соч. С. 100—101.

Израиль, в силу своего географического положения (нагорья Самарии открыты с севера, запада и востока) и неоднородного этнического состава, был более подвержен различного рода влияниям со стороны соседних народов, чем Иудея, защищенная горными массивами, окруженная безводными пространствами с востока и юга и, кроме того, этнически однородная. Однако и иудейские цари не уступали израильским в религиозном совращении своего народа. При Ровоаме «устроили они [иудеи] у себя высоты и статуи и капища на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом. И блудники были также в этой земле и делали все мерзости тех народов, которых Господь прогнал от лица сынов Израилевых» (3 Цар. 14:23—24). Царь Ахаз «ходил путем царей израильских» (4 Цар. 16:3), совершая жертвы и курения на высотах и на холмах и под всяким тенистым деревом (4 Цар. 16:3—4), приносил жертвы Яхве на жертвеннике, сделанном по его приказу по образцу ассирийского жертвенника, увиденного им в Дамаске, и даже сына своего провел через огонь, подражая мерзостям ханаанеев (4 Цар. 16:1—4).

Манассия, подобно Ахазу, подражал мерзостям народов, которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых: «провел сына своего через огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников; много сделал неудобного в очах Господа, чтобы прогневать Его» (4 Цар. 21:6), и совратил свой народ даже до того, «что они поступали хуже тех народов, которых истребил Господь от лица сынов Израилевых» (4 Цар. 21:9). Именно за оскорбления, которыми прогневал Яхве Манассия, Господь отверг остаток удела Своего, отдал его в руку врагов их (4 Цар. 21:14).

Детские жертвоприношения (так называемые *molk/mulk*-жертвоприношения), совершавшиеся, согласно Библии, царями Южного царства, рассматривались библейскими авторами как самый тяжкий грех, в который цари вовлекали свой народ. Среди исследователей по сей день нет единого мнения относительно смысла и «процедуры» данных жертвоприношений в Израиле. В Библии они описываются как «передача», «отдавание» (הקבר или נתן)

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

своего семени, своего первенца или своих сыновей и дочерей Молоху (Лев. 18:21; 20:2—4; Иер. 32:35)<sup>1</sup>, в ряде случаев указывается и способ этого «отдавания», осуществлявшегося посредством «проведения» жертвы через огонь (הקטר באש) (4 Цар. 23:10)<sup>2</sup>.

Хотя библейские авторы указывают на распространенность в II—I тыс. до н. э. детских жертвоприношений в Ханаане<sup>3</sup>, синхронные финикийские данные, подтверждающие эти практики, до сих пор практически отсутствуют<sup>4</sup>. Косвенным свидетельством наличия детских жертвоприношений в Финикии может служить чрезвычайная их популярность в финикийских колониях, прежде всего в Карфагене, откуда дошло множество свидетельствующих об этих практиках археологических данных<sup>5</sup>. Карфагенские изображения и надписи на votivных стелах, устанавливаемых на месте погребения (самые ранние датируются VII—VI вв. до н. э.)<sup>6</sup>, тофеты (места, где совершались подобные

<sup>1</sup> Ср. Исх. 13:12; 22:28—29; 34:19—20, где говорится о посвящении всякого первенца мужского пола, от человека до скота, Яхве.

<sup>2</sup> См. также: Втор. 12:31; 18:10; 4 Цар. 17:17; 21:6; Иер. 7:31; 19:5 (в данном случае речь идет об устроении царями Иудейскими и жителями Иерусалима высот Баалу, чтобы «сжигать сыновей своих огнем во всесожжение Баалу»); 32:35; Иез. 16:20—21; 20:31; 23:37, 39.

<sup>3</sup> Именно эти культы стали, согласно Библии, главной причиной ненависти Яхве к ханаанеям, которых «свергнула земля» по причине их гнусных обычаев (см.: Лев. 18:24—30). См. также Втор. 18:9—12: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего».

<sup>4</sup> К таким данным можно отнести обнаруженную в 1993 г. в юго-восточной Турции базальтовую стелу VIII века до н. э. с надписью на финикийском языке, указывающую на *mlk* — жертвоприношения в Финикии.

<sup>5</sup> Cross F.M. *Canaanite Myth*... P. 25.

<sup>6</sup> 11 подобных стел, но без человеческих останков, найдены при раскопках храма Эшмуна в Сидоне. Возможно, такие стелы могли служить заменой детских жертвоприношений (см.: Odell M.S. *Op. cit.* P. 110).

жертвоприношения, содержащие останки жертв — детей в возрасте одного-двух лет<sup>1</sup>), доносят до нас ужасающие следы культовой практики приношения отцом в жертву своего малолетнего ребенка.

Божество, именуемое в библейских текстах Молохом, упоминается уже на табличках из Эблы, датирующихся серединой III тыс. до н. э.: одним из наиболее распространенных божественных имен, входящих в состав личных теофорных имен в Эбле, было имя Малик<sup>2</sup>. Весьма вероятно, что это божество, чье имя указывает на связь с царственностью, имело в Эбле хтонический характер (в аккадских текстах Малик отождествляется с Нергалом) и было весьма почитаемо в народе<sup>3</sup>. Хорошо известен Малик и амореям — его имя также включается в состав теофорных имен и встречается (хотя и в различных вокализациях) самостоятельно, с божественным детерминативом<sup>4</sup>. Жертвоприношения этому богу, согласно аморейским источникам, совершались в связи с культом умерших царей (этими жертвоприношениями сопровождалась заупокойные тризны *kispum*), и, возможно, Малик отождествлялся с Даганом — «владыкой мертвых»<sup>5</sup>. Обитатели мира мертвых именовались в Мари *maliku*<sup>6</sup>.

Божество по имени *mlk* известно и в Угарите — здесь оно отождествлялось с Рапаитом, царем вечным (*Rpu mlk 'lm*), владыкой подземного мира (ханаанский «аналог» Нергала)<sup>7</sup>, имеющим власть над смертью (или власть «исцеления» мертвых?). Его «подданные» (по-видимому, умершие цари) именовались, как и в Мари, *mlkt* или *rpum*<sup>8</sup>. Таким образом, можно заключить, что

<sup>1</sup> Odell M.S. Op. cit. P. 255.

<sup>2</sup> Heider G.C. The Cult of Molek. P. 96.

<sup>3</sup> Ibid. P. 100.

<sup>4</sup> Ibid. P. 103.

<sup>5</sup> Ibid. P. 108; 112.

<sup>6</sup> Ibid. P. 109—111; Heider G.C. Molech // DDD. — P. 1092.

<sup>7</sup> Heider G.C. The Cult of Molek. P. 122—123, 140—141.

<sup>8</sup> Heider G.C. Molech. P. 1093.



### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

«культ Молоха» в Сиро-Палестинском регионе имел отношение к сфере заупокойных верований (объектом этого культа являлся *царь* мира мертвых), хотя человеческих жертвоприношений, связанных с этим культом, не засвидетельствовано ни в Эбле, ни в Мари, ни в Угарите<sup>1</sup>. При этом, как показано в исследовании Г. Хайдера, данные из Эблы позволяют сделать вывод скорее о народном, нежели официальном, характере культа *Mlk*, свидетельства же из Мари и Угарита говорят о вовлечении именно *царского дома* в этот культ<sup>2</sup>.

Дополнительный свет на исходный смысл и цель *molk/mulk*—жертвоприношений проливают ассирийские источники IX—VII вв. до н. э., содержащие упоминания о предании огню (вероятно, символическом) первенцев обоих полов в жертву Ададу, которому придается эпитет *milki*, а также богине *Belet-šeri*, отождествлявшейся с Иштар — «царицей небес»<sup>3</sup>. Царскими титулами Адада и Иштар объясняется, по мнению М. Вайнфельда, библейское именование реципиента детских жертвоприношений *Молохом*<sup>4</sup>.

Оставляя за скобками данного исследования проблему подлинного или символически-иносказательного понимания посвящения первенцев Молоху в ряде библейских текстов<sup>5</sup>, отметим, прежде всего, связь данного культа с богиней Иштар и ее супругом, то есть, по сути, со священным браком, «участниками» которого являются боги «умирающего-воскресающего» цикла. К Иштар и ее супругу относились и распространенные в Иудее культы, отправляемые «на кровлях» и «высотах» и именуемые в Библии поклонением «воинству небесному» (*צבא השמים*)<sup>6</sup>, при-

<sup>1</sup> Heider G.C. The Cult of Molek. P. 100—101; 113; 142—143; 149.

<sup>2</sup> Ibid. P. 406.

<sup>3</sup> Weinfeld M. The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // Ugarit-Forschungen. — 1972. — Bd. 4. — P. 144—145.

<sup>4</sup> Ibid. P. 154.

<sup>5</sup> См.: Ibid. P. 140—141.

<sup>6</sup> См.: 4 Цар. 23:5; 23:12; Иер. 19:13; 32:29. О почитании «богини неба» и царями, и народом говорится в Иер. 7:18; 44:17—21, 25 (Ibid. P. 149—154).

чем в Иер. 19:13 каждение воинству небесному на кровлях домов поставлено в связь с Тофетом.

Подобные культы также известны из ассирийских источников<sup>1</sup>. На князей (השרים) и сыновей царских (בני המלך) как на их совершителей указывают слова пророка Софонии, обличавшего жителей Иерусалима, клянущихся и Господом, и «царем своим» (במלכם) (Соф. 1:5—8; ср.: 4 Цар. 23:5, 12)<sup>2</sup>. Об активном участии — вплоть до времени правления царя Иосии — в этих культах иудейских царей, поставлявших для них жрецов, говорится и в 4 Цар. 23:5. Таким образом, есть основания полагать, что в основе *molk/mulk*-жертвоприношений в Иудее, явившихся результатом религиозного синкретизма, лежало желание найти *наиболее действенный* ритуальный способ обретения жертвователем бессмертия через соединение с умершим и воскресшим богом, ставшим царем мира мертвых вследствие обретения власти над смертью (в частности, посредством священного брака, созидającego богочеловеческую, «умирающую и воскресающую» сущность).

Умершими и воскресшими богами, типологически подобными Думузи-Таммузу, в Ханаане были Баал (именуемый также Баалшаммом — «владыкой небес»), отождествлявшийся с Ададом и «слившийся» в Иудее к концу VII в. с Молохом (см. Иер. 19:5; 32:35)<sup>3</sup>, Эшмун (в Сидоне), Адонис (в Библе), Мелькарт (*Mlk qrt*) (в Тире, Сарепте, Аскалоне). Карфагенские votivные стелы, сопровождавшие погребения принесенных в жертву детей, нередко содержали символические изображения богини Танит, именуемой «владычицей, лицом Баала», и посвятительные надписи Баалу-Аммону и его супруге Танит (тирский «эквивалент» этой пары — Мелькарт-Астарта)<sup>4</sup>. Имя *Молох* вполне могло быть вариан-

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 152.

<sup>2</sup> Вероятно, речь идет об отождествлении иерусалимлянами Яхве со «своим царем» (Ададом / Баалом), почитаемым «на кровлях» (*Ibid.* P. 149).

<sup>3</sup> Heider G.C. The Cult of Molek. P. 333—334.

<sup>4</sup> Cooper A.M. Phoenician Religion // ER. — Vol. X. — P. 7130, 7132.

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

том имени *Мелькарт* — «царь Града»<sup>1</sup>, чей культ, возможно, исходно связан с древним почитанием умерших царских предков<sup>2</sup>, что также служит указанием на связь детских жертвоприношений с заупокойными верованиями.

Логика детских жертвоприношений становится понятной исходя из хорошо известной на Древнем Ближнем Востоке идеи заместительной жертвы. В Месопотамии жертвователю, желая обрести сколь возможно полного тождества с супругом богини, выходящим из царства смерти, приносил в жертву его символический субститут — ягненка или козленка, отождествлявшегося и с умершим и воскресшим богом, и с самим жертвователем, которого как бы замещало животное. В ребенке, плоти от плоти жертвователя, это тождество реализовывалось всего полнее, такая жертва мыслилась наиболее «сильным», эффективным вариантом заместительной жертвы<sup>3</sup>.

Более «мягкими», сравнительно с детскими жертвоприношениями, вариантами заместительной жертвы (само-посвящения) по принципу «часть за целое» были обрезание у рапаитов, самокастрация жрецов Атаргатида (Астарты) в сирийском Иераполе, ритуальное бритье головы, совершавшееся, согласно Лукиану<sup>4</sup>, в связи с культом Адониса. Множество ритуальных бритв найдено в пунических могилах<sup>5</sup>. Анализ содержания погребальных урн Карфагена и Сусса показывает, что человеческие жертвоприношения могли заменяться животными, однако с течением времени в пуническом мире прослеживается тенденция уменьшения процента животных жертвоприношений и увеличения человеческих (своего пика эта практика достигает к IV—III в. до н. э.)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> «Город» (*qrt*) — известный и из Месопотамии эвфемизм мира мертвых.

<sup>2</sup> Bonnet C. Melqart // ER. — Vol. IX. — P. 5846.

<sup>3</sup> Ср.: Мих. 6:6—7, где жертва первенцем рассматривается как «замещающая» жертвоприношение в тысячу оводов или неисчетных потоков елея.

<sup>4</sup> «О сирийской богине», 6.

<sup>5</sup> Cooper A.M. Op. cit. P. 7131.

<sup>6</sup> Heider G.C. The Cult of Molek. P. 200.

Существенно, что, как отмечает Г. Хайдер, в Иудее «культ Молоха», несмотря на очевидную его «демократизацию», скорее всего, был прерогативой царя (также как культ Малика в Мари и Угарите), приносившего «полную жертву» от лица своего народа<sup>1</sup>. Косвенным подтверждением этого может быть локализация данного культа в Иерусалиме при закономерном в этом случае отсутствии убедительных данных о нем из Северного царства<sup>2</sup>.

Библейская картина религиозного синкретизма, ответственность за который библейские авторы возлагают на царей, может быть дополнена и археологическими данными. Найденные в Кунтилле Аджруде, где располагался израильский караван-сарай, пифосы, датируемые первой половиной VIII в. до н. э. и изготовленные, по-видимому, на Севере, содержат формулы благословения именем «Яхве Самарийского и Его Ашеры», «Яхве Теманского и Его Ашеры»<sup>3</sup>. Яхве и Его Ашера упоминаются и в надписи, начертанной в захоронении, обнаруженном близ Хеврона<sup>4</sup>. Сопряжение божественного имени с тем или иным топонимом характерно для культа Баала (Баал Пеор, Баал Хазор и др.), Ашера же известна из угаритских текстов как супруга Илу.

Культовые символы Ашеры — священные деревья, неоднократно упоминаются в Ветхом Завете (3 Цар. 16:33; 4 Цар. 13:6; 4 Цар. 23:15)<sup>5</sup>. В Израиле Ашера, по мнению О. Келя и К. Уэлингера, почиталась не как самостоятельное божество, но как сущность, посредующая в передаче благословения Яхве<sup>6</sup>, и в этом случае культовую практику Израиля можно сопоставить с извест-

---

<sup>1</sup> По мнению П. Моски, *mol*k-жертвоприношения получили свое наименование именно по причине связи с царственностью — они приносились *царем царю* (цари приносили своих детей божеству, носившему царский титул), см.: Heider G.C. The Cult of Molek. P. 87.

<sup>2</sup> Ibid. P. 316; 406.

<sup>3</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 210.

<sup>4</sup> Ibid. P. 237.

<sup>5</sup> Ср.: «Не сажай у себя Ашеру, [в виде] какого-либо дерева, рядом с жертвенником Яхве, твоего Бога» (Втор. 16:21).

<sup>6</sup> Keel O., Uehlinger C. Op. cit. P. 236—237.

ной из древнего Египта и Месопотамии моделью — запредельное миру Божество являет Себя в мире в энергиях, персонифицированных образами женских божеств — супруг Небесного Бога, соединение с которыми осуществлялось в культе. При этом, как отмечают исследователи, вышеупомянутые артефакты, производившие сенсацию в научном мире, невозможно интерпретировать как «периферийное свидетельство неортодоксального синкретизма, расцветшего в пустыне, вдали от государственного контроля», поскольку Кунтиллет Аджруд был государственным аванпостом Северного царства на торговом пути, находящимся под строгим контролем со стороны царя<sup>1</sup>.

Именные печати, принадлежащие представителям еврейской знати, изделия из слоновой кости и керамики, амулеты, обнаруженные археологами в Палестине и датируемые IX—VIII вв. до н. э., содержат египетскую символику, в том числе связанную с царственностью: это и композиции осирического цикла (столб *dd*)<sup>2</sup>, а также изображения Ока Хора<sup>3</sup>, уреев, скарабеев, крылатых солнечных дисков, картушей, двойных царских венцов, быков, сокологоловых фигур<sup>4</sup>. Стремление к усвоению египетской царской символики отмечается и в Южном царстве. На его территории найдены именные печати со сценами «поклонения картушу»<sup>5</sup>, взаимного благословения царя и солнечного божества<sup>6</sup>, изображениями сокола с распростертыми крыльями<sup>7</sup>, льва, шагающего над поверженным врагом<sup>8</sup>, царского картуша (или дерева), фланкируемого уреями<sup>9</sup>, крылатых уреев<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.* P. 245—248.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 250, ill. 243.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 255, ill. 254a; p. 258, ill. 260, 261a-c.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 248—265.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 267, ill. 265a-c.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 271, ill. 272.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 267, ill. 267a-b.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 267, ill. 268a-c.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 269—271, ill. 270.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 275, ill. 275a-d.

Таким образом, и библейские, и археологические данные (если оценивать последние с точки зрения библейских авторов) указывают на катастрофичность решения народа об учреждении монархии. Это событие, по мысли Девтерономиста, с необходимостью влекло за собой уподобление израильского народа *прочим народам*. В отличие от других религиозных институтов (например, жречества), могущих быть ассимилированными иудаизмом, институт царской власти, которому в системе религиозных воззрений *прочих народов* отводилась стержневая (сотерическая) роль, был с иудаизмом категорически несовместим. Именно поэтому к требованию царя Самуил относится не как к выбору народом формы своего политического устройства, но как к избранию *альтернативного пути спасения*, отказу от той формы отношений народа с Богом, которая составляла специфику библейского иудаизма, а, следовательно, как к отправной точке пути к катастрофе.

Специфика же эта заключалась отнюдь не в *монотеизме*, известном и другим ближневосточным народам<sup>1</sup>, и даже, в определенном смысле, лежащем в основе ближневосточной традиции священного царства, сколько в *историчности* и *диалогичности* библейского иудаизма, в котором взаимодействие с божественным должно было осуществляться не через «институты символического опосредования и представительства Божественного на земле»<sup>2</sup>, а внутри *истории*, разворачивающейся как история диалогических отношений народа с Богом<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Если понимать под монотеизмом представление о единственном Творце, или, по крайней мере, о верховном Боже, которому исходно принадлежит вся власть на Небе и на Земле.

<sup>2</sup> Ассман Я. Культурная память... С. 214.

<sup>3</sup> Тема диалога как вхождения в сущностную связь с Другим, сопричастия Другому, *общения бытия с бытием*, разрабатывалась в трудах еврейского мыслителя М. Бубера (1878—1965), переводчика и комментатора Библии, в особенности в его программном сочинении «Я и Ты» (Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. — М., 1992. — С. 15—92). Диалогический принцип, по М. Буберу, есть основной принцип человеческого бытия, вполне раскрывающийся в библейском мироощущении.

### 3.3. «Как у прочих народов»: проблема посмертия в Древнем Израиле

Предметом своей «предельной заботы» Израилю, в отличие от соседних народов, полагалось иметь не посмертное бытие или восстановление ситуации божественного царствования посредством ритуала, но пребывание в завете с Яхве посредством слышания Его гласа и исполнения Его заповедей, по слову пророка Иеремии: «... отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: «слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедую вам, чтобы вам было хорошо» (Иер. 7:22—23)<sup>1</sup>.

Сколь можно судить по Библии, не сфера культа, относящаяся к наследию добиблейской культуры и сама по себе отнюдь не выделяющая Израиль из среды прочих народов, но живая динамика отношений народа с Яхве должна была являться фокусом и краеугольным камнем библейского иудаизма, постоянно, впрочем, отвергаемым большинством народа, весьма тяготевшим к сотерическим верованиям и культам и, соответственно, к замещению диалогичности ритуализмом. Именно в русле этой тенденции, или, точнее, как предельную ее реализацию, рассматривает библейский историописатель событие учреждения монархии в Израиле.

Но как в таком случае интерпретировать тот факт, что именно сохранение царского престола династии Давидидов оказывается у Девтерономиста свидетельством благоволения Яхве к народу, дающим надежду на будущее спасение? Ниже мы постараемся показать, что причины парадоксального характера богословской вести (*керигмы*)<sup>2</sup> Девтерономиста, увязавшего тайну божественного гнева на Израиль с тайной его спасения, проясняются при рассмотрении этой вести, с одной стороны, в свете ближневосточной

<sup>1</sup> Ср. Ос. 6:6: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений».

<sup>2</sup> Понятие, введенное Х. Вольфом (Wolff H.W. *The Kerigma of the Deuteronomistic Historical Work // The Vitality of Old Testament Tradition.* — Atlanta, 1975. — P. 83—100).



традиции священного царства, а с другой — в контексте пророческой традиции, сердцевину которой составляют эсхатологические ожидания. Как отмечал Г. фон Рад, основной интерес Девтерономиста сосредотачивался на теологическом осмыслении истории, в которой действует Бог, поэтому автор библейского историописания не только объясняет причины гибели Израиля и Иуды, но и возвещает спасение своему народу<sup>1</sup>. И здесь нам необходимо сделать небольшой экскурс в тему библейской и постбиблейской эсхатологии.

#### 3.4. ЦАРЬ В ПРОРОЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ЧАЯНИЯХ ЭПОХИ ВТОРОГО ХРАМА

Поскольку религия Израиля имела историческую перспективу, учение о *последних временах*, фиксируемое уже в ранних пророческих текстах, можно отнести к числу неотъемлемых составляющих библейского иудаизма. Иными словами, эсхатологические представления находятся всецело в логике иудаизма как исторически ориентированной религии. Рассказ о грехопадении первых людей представлен в Библии как первое звено в нарастающей цепи рассказов о том, как люди исказили «путь свой на земле» (Быт. 6:12): грехи Адама, Каина, поколения потопа, строителей Вавилонской башни, жителей Содомы и Гоморры — все эти события вели к растлению земли. Грехи последнего допотопного поколения подвели все творение *к концу* — гибели всего, что есть на земле (Быт. 6:17). Чреда заветов, напротив, предстает как история спасения Богом человека и тоже путь *к концу*, но теперь этот конец означает исполнение того замысла Бога о человеке, суть которого выражена в Быт. 1:26—27: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися

---

<sup>1</sup> von Rad G. Op. cit. P. 343—344.

### 3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях...

по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...»

Рассказ *о творении* всегда передает сообщение не столько о данности, сколько *о заданности, о предназначении*, поэтому, если читать первые две главы Бытия, опираясь на ближневосточный контекст, то становится ясно, что целью создания человека в библейской традиции, как и в других ближневосточных, является его трансцензус до богоподобного существа. Но, вследствие *историзма* израильской религии, реализации этой цели следовало ожидать не от ритуала, а в истории, точнее, в конце времен, в эсхатоне. История в библейской традиции имеет направление, она телеологична, и акт создания Богом «первого» Адама предполагает, что будет и эсхатологический, «последний» или, как его называет ап. Павел, «небесный» Адам (1 Кор. 15:45).

В библейской истории отчетливо прослеживаются два вектора: ведущий к этой эсхатологической цели, к эсхатологическому Адаму, и уводящий от нее. С обеими предельными реализациями человека мы встречаемся на страницах Библии. В одном случае это образ, появляющийся в пророчестве Даниила как *Человек, Сын Человеческий* (Дан. 7:13—15), который может быть отождествлен с другими образами из более ранних библейских текстов, о чем речь пойдет ниже. Во втором случае *концом* человека становится существо, полностью лишенное «небесной» составляющей, как бы придавленное к земле; искушению этого «существа» и поддался «первый» Адам в Эдеме, выбрав «горизонтальную» реализацию своего бытия. В библейском рассказе это «существо» появляется в образе змея, которому, на свою беду, *поверил* «первый» Адам (Быт. 3:1-7).

Иудейская апокалиптическая литература эпохи Второго Храма содержит интересную рефлексии над этим библейским сюжетом. Так, в «Житии Адама и Евы»<sup>1</sup> искусителем человека выступ-

<sup>1</sup> Известны греческий и латинский тексты «Жития». Версиями греческого варианта являются армянская и славянская рукописи. По мнению исследователей, оригинал текста был написан на еврейском языке между 100 и 200 гг. н. э. (наибо-

пает диавол (евр. Сатана) — один из небесных ангелов, отказавшийся поклониться человеку как образу Божию. Бог и послушные Ему ангелы видят в человеке вышеангельское (а значит, второе после Бога!) существо, Сатана же лишь персть земную, «плоть и кровь». Он отказывается признать величие человека: «Я не буду поклоняться низшему и юнейшему (чем я). Я старше его в Создании, прежде, чем он был создан, я уже был. Это его обязанность поклоняться мне» (Латинская версия, XIV. 3). И даже после собственного падения и изъятия Адама из Эдема Лжец не оставляет человека в покое — он продолжает склонять человека к вере в свою *малость*, чтобы тот никогда не смог возвратиться в Эдем и обрести утраченное «вышеангельское» достоинство, но следовал его, Сатаны, пути — возвращению в прах земной: «Как я ниспал, — говорит Сатана, — так и тебя изъял я из божественной славы, из обиталища света» (Латинская версия, XVI. 4). Человек не поверил в свою богосообразность, согласился на «умаление», поверив Сатане, — в этом и состоял первородный грех, согласно «Житию».

Полемика с «сатанинским» взглядом на человека присутствует и в других апокалиптических текстах эпохи Второго Храма, а также в литературе Хейхалот<sup>1</sup>, решительно утверждающих «вышеангельскую» меру человека, которая и является эсхатологической мерой Израиля — народа, происходящего от человека, *пове- рившего Богу*. В пророчестве Даниила именно эта эсхатологическая мера Человека задана образом Сына Человеческого<sup>2</sup>, чье явление знаменует конец нынешнего эона и увенчивает истори-

---

лее вероятно — в конце I в.) (см.: *Johnson M.D. Life of Adam and Eve // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J.H. Charlesworth — N.Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. II. — P. 249—252*).

<sup>1</sup> К ней относится 3 книга Еноха (Еврейский Апокалипсис Еноха), датируемая V—VI вв. н. э.

<sup>2</sup> Букв.: «подобного Сыну Человеческому», то есть подобного человеку, первому Адаму. Но это — не первый Адам, а его эсхатологический «двойник» и первообраз, и в этом смысле — *подобие*.

ческий путь Израиля. Этот эсхатологический Человек, в полном соответствии с представлениями о Совершенном Человеке в окружающем Израиль культурном пространстве, имеет царские атрибуты: «И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:14). Он, как «последний Адам», обретает то владычество, которым обладал (Быт. 1:28), но которое утратил Адам «первый».

Но, как мы уже говорили, этот эсхатологический Человек известен в библейской традиции и под другими именами. Впервые на страницах Библии он появляется под именем Мелхиседека, царя Салимского и священника Бога Всевышнего, которого встречает праотец Израиля Авраам (Быт. 14:18—20). Странен сам способ введения этого «героя» в жизнеописание Авраама: встреча с ним происходит вне исторической канвы библейского сюжета, как бы вне времени. Мелхиседек искусственно вклинивается в ткань исторического повествования и потом бесследно исчезает, так что рассказ о его встрече с Авраамом, на первый взгляд, выглядит как странная, разрывающая ткань повествования, «вставка». Однако за кажущейся странностью всей сцены угадывается важное сообщение библейского автора читателю, касающееся таинственной связи между двумя ее участниками — связи, имеющей предельно важное значение не только для самого Авраама, но и для народа, которому суждено произойти от него. Неслучайно и в иудейской, и в раннехристианской традиции образ Мелхиседека не раз становился объектом напряженной богословской рефлексии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Свидетельством и плодом этой рефлексии является, в частности, излюбленный и кумранитами, и новозаветными авторами Пс. 110. Об образе Мелхиседека в иудейской и христианской традициях см.: *Mason E.F. "You are a Priest Forever": Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. — Leiden, Boston: Brill, 2008.*

Позднейший иудейский псевдоэпиграф — «Откровение Авраама»<sup>1</sup>, открывает глубокие символические уровни библейского «жизнеописания» праотца Израиля и, в частности, проливает свет на его таинственную связь с Мелхиседеком (при том, что имя Мелхиседека в тексте не упоминается!). Согласно данному источнику, призвание Авраама исполняется в том, что под водительством ангела Иоаила, персонифицирующего неизреченное Имя Божие, Авраам претерпевает некую трансформацию-перерождение в Первосвященника Небесного Святая Святых, тем самым, очевидно, уподобляясь библейскому Мелхиседеку.

Преображению патриарха в небесного Первосвященника предшествует его отказ поверить Сатане-Азazelю — лжецу, пытавшемуся убедить Авраама в том, что небесная пища не подходит для человека, что его ожидает неминуемая гибель в случае, если он осмелится выйти за пределы дольного мира: «Что тебе, Авраам, на священных высотах, где не едят, не пьют, и где нет пищи для человеков? Ведь все это пожрется огнем и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что, когда взойдешь на высоту, тебя погубят» (13:4—5)<sup>2</sup>.

В этой связи можно вспомнить уже упоминавшийся нами совершенно аналогичный эпизод из месопотамской традиции, сохранившийся в предании об Адапе. Однако, в отличие от месопотамского героя, отказавшегося, как мы помним, принять хлеб

---

<sup>1</sup> Сохранился исключительно в восточнославянских списках. Оригинал относится к I—II вв. н. э. и, по мнению исследователей, написан на семитском языке, предположительно — на еврейском (*Rubinkiewicz R. Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. P. 682—683*). Наиболее полным и авторитетным исследованием этого источника является книга А. Кулика: *Kulik A. Retroverting Slavonic pseudoepigrapha: Toward the original of the Apocalypse of Abraham. — Leiden: Brill, 2005. (= «Society of Biblical literature. Text-Critical Studies». Vol. 3.)*.

<sup>2</sup> Перевод А. Кулика. Цит. по: Орлов А.А. Пища Азazelя в Откровении Авраама // Подобие небес: Азazelь, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. — М: Книжники, 2016. — С. 159—160.

### 3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях...

жизни и воду жизни в небесном чертоге, Авраам решительно отвергает сатанинскую ложь о «только человеческой», смертной мере человека и выбирает пищу небесную, «вкус» которой он уже ощутил по пути на Хорив, в течение сорока дней и ночей питаясь лишь Именем, готовящим его к небесному восхождению<sup>1</sup>. Сатанинские слова: «... беги от Мужа, который с тобой, иначе будешь погублен» противопоставлены в апокрифе словам Ангела, обращенным к Аврааму в момент призвания: «Восстань, Авраам, друг Божий, возлюбленный Богом, страх человеческий да не охватит тебя.... Восстань, Авраам, иди смело, возрадуйся... ибо славная доля уготована тебе Вечным... Будь мужественным, иди!» (10:5,15,17)<sup>2</sup>.

В «Откровении» явно просматривается тема Авраама как второго Адама. Эта тема звучит не только в аллюзии на месопотамского Адапу — вероятного «предшественника» библейского Адама, но и в открывшемся вознесенному патриарху видении Эдема, описанном в 23-й главе рассматриваемого памятника. Авраам видит первых людей, принимающих пищу из рук Сатаны-Азазеля, отказавшегося от небесного жительства и избравшего, как мы это знаем и из других текстов<sup>3</sup>, землю, тлен сферой своего обитания. Сцена «кормления» представлена таким образом, что становится ясно — Азазель кормит людей собой<sup>4</sup>, соединяя их с уделом тлена, и эта сцена коррелирует с евангельским рассказом об искушении Иисуса диаволом, предлагавшим Ему накор-

<sup>1</sup> Именно так в контексте рассматриваемого источника следует интерпретировать беседу Авраама с Иоаилом — носителем Имени Божьего, в течение сорока дней путешествия на Хорив: «И мы шли, лишь мы вдвоем, сорок дней и ночей. И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей [моей] было видеть ангела, бывшего со мной, а питием моим была его беседа со мной» (12:1—2) (Kulik A. Op. cit. P. 19). Ср.: Исх. 34:28.

<sup>2</sup> Kulik A. Op. cit. P. 18.

<sup>3</sup> 1 Енох, гл. 13—14.

<sup>4</sup> См.: Орлов А.А. «Подобие небес»: слава Азазеля в Откровении Авраама // Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. С. 194—197.

мать людей «хлебом единым» (Мф. 4:3—4)<sup>1</sup>. Сцена питания Адама и Евы Азазелем, представленным здесь как древоподобный символ<sup>2</sup>, усиливает эпизод, рассказывающий о питании Авраама Именем Божиим. «Благодаря питанию Божиим Именем, — пишет А. А. Орлов, — мистики-созерцатели... становятся новыми «первыми людьми», возвращаясь в состояние человечества до грехопадения»<sup>3</sup>.

«Апокрифический» Авраам, как и его библейский «прототип», в отличие от Адама и Адапы, *поверил Богу*, а не Сатане, и стал вторым Адамом, эсхатологическим Первосвященником, совершителем эсхатологического Йом Киппура в Небесной Скинии<sup>4</sup>. Он совлекается тленных одежд и облекается в славное «ангельское» одеяние, утраченное Азазелем и Адамом, сливающимися в Эдемской сцене «кормления» воедино. «Кожаные ризы», принятые Адамом-Азазелем, противопоставляются славным небесным одеяниям Авраама. Авраам переходит в «небесное» состояние челове-

---

<sup>1</sup> Ср. евангельскую проповедь Иисуса о Хлебе Жизни: «В ответ Иисус сказал им: «уверю вас: вы разыскиваете Меня вовсе не для того, чтобы видеть чудеса, а потому, что вы ели хлеб и насытились. Ищите же не тленную пищу, но пищу, которая дарует Жизнь Вечную. Эту пищу даст вам Сын Человеческий, ибо Бог-Отец избрал его». (Ин 6:26,27).

<sup>2</sup> Орлов А.А. «Подобие небес»... С. 197.

<sup>3</sup> Там же. С. 190.

<sup>4</sup> Йом Киппур — День искупления, День прощения, Судный день. Ритуал Йом Киппура описан в книге Левит (16-я глава) и талмудическом трактате Йома. Первосвященник выбирал по жребию двух козлов. Первого из козлов — козла, посвященного Яхве, заколали в жертву вместе с тельцом, их кровью освящали Святая Святых, а туши выносили и сжигали; а на второго козла первосвященник символически возлагал грехи всего народа, и его уводили в пустыню (Лев.16:20—22). После чего жрец и люди, уводившие второго козла в пустыню, совершали омовение и мыли свою одежду (Лев. 16:23—28) или облачались в новые одежды (Зах 3:5). После очищения скинии священник молился об искуплении и очищении народа и, находясь в Святая Святых, произносил Имя Божие (Тетраграмматон). Когда священник входил во Святая Святых, все боялись за его жизнь. Когда он выходил, он напоминал яркую звезду, сияющую между облаков. На лбу священника была закреплена золотая пластина с начертанным на ней Именем.



чества, в противоположность Адаму и Еве, движущимся, вслед за своим искушителем, в противоположном направлении. Метаморфозы, претерпеваемые этими персонажами (Авраамом — с одной стороны, и Адамом и Евой — с другой), зеркальны.

Мы не имеем возможности подробнее развить эту тему в рамках настоящего исследования, однако, на наш взгляд, сопоставление «Откровения Авраама» с библейским сюжетом об этом патриархе, интерпретацией которого, несомненно, является данный апокриф, дает основания полагать, что в библейской сцене встречи Авраама с Мелхиседеком происходит не что иное, как таинственное *узнавание* праотцем Израиля в Салимском царе и священнике эсхатологического Человека, а в нем — *самого себя*. И, как свидетельство этого узнавания, Авраам дает ему десятину от всего, а затем фактически исполняет Закон о Юбилее, коррелирующий с ритуалом Йом Киппур, отпуская пленников и возвращая собственность царя Содомского (Быт. 14:21—24)<sup>1</sup>. Косвенным подтверждением возможности такой интерпретации Быт. 14:18—20 может служить и трактовка Пс. 110 в Вавилонском Талмуде (*Seder Nedarim* 98—99), согласно которой в этом псалме предполагается, что священство Мелхиседека было передано Аврааму<sup>2</sup>. Иными словами, Мелхиседек не упоминается в Откровении Авраама именно потому, что им уже стал сам Авраам!

Такая интерпретация библейских текстов, при которой различные «исторические» герои Библии оказываются образами эсхатологического Человека, людьми его удела и, соответственно, «звеньями» пути его «совершения»<sup>3</sup>, осуществляемого под во-

<sup>1</sup> Согласно Лев 25:10, Юбилей должен был совершаться каждый пятидесятилетний год: в это время прощались долги, рабы и пленники возвращались в свое племя, заложенное имущество — исконным владельцам. Библейская встреча Авраама и Мелхиседека может интерпретироваться как совершение Юбилея, прообразующего эсхатологический Йом Киппур.

<sup>2</sup> См.: Orlov A. Melcizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // Journal for the Study of Judaism. — 2000. — Vol. 31. — P. 23—38.

<sup>3</sup> Ср. евангельское «Свершилось!» (Ин. 19:30). Также: «Я — Альфа и Омега, Начало и Конец» (Откр. 21:6).

дательством Божиим, является характерной чертой иудейской апокалиптики. Помимо Авраама, образами небесного Человека предстают в апокалиптических текстах многие «славные мужи и отцы» Израиля: Адам, Енох, Ной, Иаков, Иосиф, Моисей<sup>1</sup>. Причем нередко эти персонажи, подобно Сыну Человеческому в книге Даниила, наделяются царскими атрибутами, которые, как и в религиозных традициях других народов, являются указанием на божественный статус их носителя.

Так, в «Завещании Авраама»<sup>2</sup> царем изображается «первозданный Адам» восседающий в конце времен на престоле у входа в рай: «И вне двух врат сего места они видели человека, сидящего на золотом престоле. И вид сего человека был ужасающ, подобен Владычнему» (Редакция А, 11:4)<sup>3</sup>. Здесь Адам представлен как «икона» антропоморфной Славы Божией (евр. *Кавод*), фактически отождествляясь с Божественным Образом, восседающим на Престоле. Во Второй книге Еноха образы традиции *Кавод* используются для описания состояния Адама до грехопадения (2 Енох. 30:10—14). Здесь говорится, что человек создан из видимой и невидимой субстанций, что он поставлен быть на земле царем и Вторым Ангелом — великим и славным, что среди творений Божиих нет равных ему<sup>4</sup>.

Указанием на «первоначальную» (а на самом деле — на эсхатологическую) божественность и царственность Адама может

<sup>1</sup> См.: Сир. гл. 44—49.

<sup>2</sup> Текст сохранился в двух версиях: пространной и краткой, на греческом, румынском, славянском, эфиопском, коптском языках. Оригинал, скорее всего, написан на греческом языке ок. 100 г. н. э. иудеями египетской диаспоры. Хотя этот источник многократно переписывался христианами, его иудейское происхождение несомненно (см.: *Sanders E.P. Testament of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. P. 871—875*).

<sup>3</sup> Цит. по: Орлов А.А. «Без меры и подобия»: Предания о Божественном Теле во Второй книге Еноха // Воскрешение Ветхого Адама. — М., 2014. — С. 140.

<sup>4</sup> *Andersen F.I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. P. 152.*

### 3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях...

служить и традиция наделения прародителя человечества исполинскими размерами тела. Филон Александрийский в *Quaestiones et Solutiones in Genesin* 1.32 сообщает о предании, в соответствии с которым «[у первых людей]... было огромное тело и величие исполинов...»<sup>1</sup>. Подобное же свидетельство содержится и в «Откровении Авраама» (23:5—6), и в «Сивиллиных Книгах» (3:24—27)<sup>2</sup>, и в раввинистических источниках<sup>3</sup>. Огромные размеры тела Адама коррелируют с огромными размерами Божьего Тела в традиции Шиур Кома («Мера Тела»)<sup>4</sup>, где размеры Божьего тела описываются в недоступных человеческому воображению величинах, во многие триллионы раз превосходя размеры вселенной.

Традиция изображения первозданного Адама царем восходит к пророкам. В книге пророка Иезекииля пророчество о царе Тирском содержит явные аллюзии на первозданного Адама и его низвержение из Рая: «... так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями... Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония» (Иез. 28:12—15).

Не подлежит сомнению и царский статус Еноха, предание о котором, по мнению исследователей, восходит к традиции

---

<sup>1</sup> Орлов А.А. «Без меры и подобия». С. 138.

<sup>2</sup> Произведение, созданное, вероятно, в Египте около 160—150 г. до н. э.

<sup>3</sup> Пиркей де рабби Элизер (11-я глава), Берешит Рабба (8:10), Хроники Иерамиила (6—12), Алфавит рабби Акивы (см.: Орлов А.А. «Без меры и подобия». С. 142—148; 159—161).

<sup>4</sup> Традиция Шиур Кома, основывающаяся на видении божественной Колесницы пророком Иезекиилем (Иез. 1:26), появляется в поздний талмудический период (V—VI вв.), но некоторые исследователи видят ее истоки в таннайской эпохе. Г. Шолем относит начало традиции ко времени не позднее II в. н. э. (Scholem G.G. *Origins of the Kabbalah*. — Princeton, 1991. — P. 20).

древней Месопотамии. При этом указывается на сходство Еноха с Энмедуранной, седьмым допотопным царем<sup>1</sup>, правившем в городе, посвященном солнечному богу<sup>2</sup>. Енох стал излюбленным героем иудейской апокалиптической литературы и двух апокалиптических книг, приписываемых ему — так называемых Эфиопской (1 Енох.)<sup>3</sup> и Славянской (2 Енох.) Книг Еноха<sup>4</sup>.

Центральным моментом в иудейской апокалиптике становится событие вознесения патриарха в «небо небес» и лицезрения Лица Господня или Славы Божией (евр. *Кавод*), предстающей в образе восседающей на Престоле антропоморфной небесной фигуры. В этом Присутствии визионер претерпевает преобразование в Ангела: «и все мое тело сплавилось, и мой дух изменился»<sup>5</sup> (1 Енох. 71:11), «и оглядел я самого себя — стал подобен я одному из славных ангелов Его и ничем не отличался от них» (2 Енох. 22:10). В 37-й главе Второй книги Еноха говорится о необходимости «охлаждения» пронизанного божественным Светом лица Еноха после его беседы с Господом<sup>6</sup>. Господь призывает одного из верховных ангелов, который «был хладным даже на вид: он был как снег, и руки его были холодны,

<sup>1</sup> Sarna N.M. Enoch // Encyclopedia Judaica: 22 Vols. / Ed. F. Skolnik, M. Berenbaum. — Second edition. — Macmillan Reference USA, 2007. — Vol. 6. — P. 441.

<sup>2</sup> Число лет жизни Еноха — 365, соответствует числу дней солярного года.

<sup>3</sup> Первая книга Еноха полностью сохранилась только на эфиопском языке. Языком оригинала является, по-видимому, еврейский или арамейский. Древнейшие части датируются домаккавейским временем. Много фрагментов найдено в Кумране. См.: Isaac E. 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. P. 5—8.

<sup>4</sup> Сохранилась только в славянских манускриптах. Книга представляет собой мидраш на Быт. 5:21—32 и отражает идеи эпохи Второго Храма. В настоящее время многие ученые признают иудейское происхождение основной части текста. См.: Andersen F.I. Op. cit. P. 91—97.

<sup>5</sup> Перевод прот. А.Смирнова (Книга Еноха // Книга Еноха: Апокрифы. — СПб.: Азбука, 2003. — С. 55).

<sup>6</sup> Аллюзия на сияющее лицо Моисея, сошедшего с горы Синай после «разговора» с Богом (Исх. 34:29—35).

### 3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях...

как лед. Своими ледяными дланями он и остудил лицо патриарха»<sup>1</sup>. В Третьей книге Еноха<sup>2</sup> мотив преобразования героя почти буквально воспроизводит образы теозиса из древнеегипетских текстов: плоть Еноха преобразается в пламя, мускулы — в яркий огонь, кости — в раскаленные угли, ресницы — во вспышки молнии, глаза — в огненные факелы, волосы — в языки пламени, конечности — в крылья, и все тело — в пылающий огонь (3 Енох. 15:1)<sup>3</sup>.

В Первой книге Еноха близ Того, у Которого была Глава дней, чья глава была белой, как шерсть<sup>4</sup>, тайнозритель видит Другого, «который внешне имел вид человека, и лицо его было исполнено милости, подобно лицу ангелов» (1 Енох. 46:1). В этом Другом — предсуществующем Сыне Человеческом, Небесном *царственном* Человеке, чье Имя было наречено пред Господом духов «прежде сотворения солнца и знамений, прежде создания звезд небесных» (1 Енох. 48:3) допотопный герой, перенесенный в небо небес и преображенный в ангельское существо, в изумлении узнает самого себя: «И тот ангел пришел ко мне, и приветствовал меня своим гласом и сказал: «Ты — Сын Человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою, и правда Главы дней не оставляет тебя». И он сказал мне: «Он призывает тебе мир во имя будущего мира, ибо оттуда исходит мир со времени сотворе-

<sup>1</sup> Орлов А.А. Наследники енохического предания: «Люди веры» во Второй книге Еноха 35:2 и Сефер Хейхалот 48D:10 // Воскрешение Ветхого Адама. С. 116—117.

<sup>2</sup> Хотя эта книга связана с традицией Меркавы, в ней отражены и ранние енохические предания. Более того, по мнению ряда исследователей, ранние енохические традиции достигают здесь своей кульминации (см.: Орлов А.А. Традиция Еноха-Метатрона // Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии / под ред. Т. Гарсии-Уидобро, S.J. и А.А. Орлова. М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 158).

<sup>3</sup> Комментированный перевод 3 Енох. см. в: *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. — М.: Мосты культуры, 2002. — С. 161—260.

<sup>4</sup> Аллюзия на Ветхого Днями из Дан. 7:9.

ния вселенной, и ... ты будешь иметь его вовеки и от века до века» (1 Енох. 71:14,15)<sup>1</sup>.

Оказывается, земной Енох *предсуществует* на Небесах — как Сын Человеческий, Царь и Священник, Первый и Последний Адам<sup>2</sup>: «И в те дни вихрь поднял меня с земли, и поставил меня на конце небес... И в том месте глаза мои узрели Избранника праведности и веры, и я видел место его обитания под крыльями Господа Духов... Там пожелал я жить, и мой дух устремился в то жилище: и там до этого был мой удел, ибо так установлено обо мне пред Господом Духов» (1 Енох, 39:3—8)<sup>3</sup>. *Предсуществует* — как замысел Божий о человеке, или, как сказали бы египтяне — как его *Ка*. Можно сказать, что Сын Человеческий, как Второй Адам, объемлет *Ка* всех людей, идущих к нему как к своей эсхатологической цели (вспомним египетское наименование царя: «тот, кто во главе *Ка* всех живущих»).

«Ангеломорфизм» человека, вознесенного к Престолу Божию, предполагающий превосхождение им «меры человека», несомненно, означает его богоуподобление, теозис, превращение во «второго бога» или, как об этом говорится в Третьей книге Еноха — в *Малого Яхве* (3 Енох. 12:93). Именно в этом — в рождении Совершенного Человека, Второго Адама, Малого Яхве, виделась эсхатологическая цель, к которой ведет Бог человека, adeptам иудейской апокалиптической традиции. Для осуществления этой цели и был избран Израиль из среды других, этнически не отличавшихся от него народов. Не по этой ли причине Нафанаил, уз-

---

<sup>1</sup> Перевод прот. А.Смирнова (Книга Еноха. С. 55). Во 2 Енох. 24:1—3 Бог призывает Еноха сесть по левую руку вместе с архангелом Гавриилом и говорит о том, что тайны, неведомые даже для ангелов, станут вскоре раскрытыми для него, и, кроме того, все ангелы должны поклониться ему (Орлов А. Регент Небесных Крыл: Литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха и Традиции Меркавы // Воскрешение Ветхого Адама. С. 194).

<sup>2</sup> В 1 Енох. 62:6—7 говорится о Сыне Человеческом, который был *сокрыт от начала*, но который будет явлен избранным.

<sup>3</sup> Isaac E. Op. cit. P. 30—31 (рус. перевод см.: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/book\\_Enoh.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/book_Enoh.php)).

навиший в Иисусе Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки — Сына Божия и Царя Израилева, характеризуется в Ин. 1:47 как «истинный израильтянин, в котором нет лукавства»?

Мотив отождествления Еноха со Вторым Адамом звучит в енохической традиции не менее отчетливо, чем в Откровении Авраама. В книге Юбилеев о Енохе говорится, что «он был взят из среды сынов детей человеческих, и мы привели его в рай Еден к славе и почести» (гл. 4)<sup>1</sup>. В 56-й главе Второй книги Еноха патриарх, вернувшийся на короткое время на землю после лицезрения Лица Божьего, сообщает своим сыновьям, что он более не нуждается в земной пище: «Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд»<sup>2</sup>.

Елей, которым помазывается Енох — это елей от Древа жизни, елей бессмертия, доступ к которому изгнанным из Рая прародителям был закрыт архангелом Михаилом, согласно «Житию Адама и Евы». В этом памятнике сообщается, что Адам пытался получить этот елей милости в момент смерти, но ему было отказано. Однако архангел Михаил обещал Адаму, что елей будет употреблен тогда, «когда годы конца исполнятся всецело», и теми, кто «достоин войти в райский Сад»<sup>3</sup>. По смерти же Адама Господь повелел архангелам принести из Эдема новые одежды из льна и шелка, облачить в них Адама и помазать благоухающим елеем (гл. 40). Адам погребен в Раю, в том месте, где был сотворен из праха земного, в который Господь вдохнул дыхание Жизни. Отсюда, по преданию, начнется и воскресение. Замысел Божий совершится в эсхатоне. И Енох в енохической традиции, как и Авраам в «Откровении Авраама» — это тот самый Второй Адам, эсхатологический Человек, восстановленный в том состоянии,

<sup>1</sup> Перевод прот. А.Смирнова (Книга Юбилеев или Малое бытие // Книга Еноха. С. 110).

<sup>2</sup> Орлов А.А. О полемической природе Второй книги Еноха: Ответ Кристины Бёттриху // Воскрешение Ветхого Адама. С. 93—94.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.



которое было предназначено человеку и которого не обрел первый Адам.

На священнический статус Еноха указывает фрагмент из 64-й главы 2-й книги Еноха, где сообщается об особом почитании Еноха старейшинами людскими и всеми жителями земли на месте его второго вознесения на небо. В месте, где произошло вознесение Еноха, его сыновья соорудили алтарь. Люди, пришедшие почтить патриарха, обращаются к нему со следующим воззванием: «Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении Его) и отнял грехи наши»<sup>1</sup>. Енох — Сын Человеческий, воссоединившийся со своей божественной Сутью, может как-то помочь в этом и другим. В Египте таким спасителем своих подданных, благодаря которому все они воссоединяются со своими сутями (*Ка*), был царь. Как именно реализует эту свою миссию по отношению к другим людям Енох, в тексте не сообщается. Но важно, что через Еноха — царя и священника, Бог входит в человека и в мир, и в свой удел Енох переводит всех поверивших Богу, а не Сатане. Поэтому люди и сооружают алтарь на месте вознесения Еноха. О священнической роли Еноха-Второго Адама говорится и в книге Юбилеев, где Енох, приведенный в сад Эдема, приносит «воскурительную жертву» (4:25).

В «Эксагоге» Иезекиила Трагика — сочинении, написанном на греческом языке во II веке до н. э., узнавание себя в Небесном Человеке «приписывается» Моисею. Великому пророку Израиля во сне открывается таинственная картина: ему передаются царские атрибуты Человека, восседавшего на престоле на вершине горы Синай, с короной на голове и скипетром в левой руке. Человек возводит Моисея на свой престол. Рагуил, тесть Моисея и одновременно Ангел, объясняет Моисею, что его видение относится к будущему, ко времени, когда Моисей утвердится на ве-

---

<sup>1</sup> Орлов А.А. Воскресение Тела Адама: Искупительная роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха // Воскрешение Ветхого Адама. С. 202.

### 3.4. Царь в пророческой литературе и эсхатологических чаяниях...

ликом престоле и станет судьей и предводителем людей<sup>1</sup>. Тем самым, явно подразумевается, что «исторический» Моисей — это образ «возвышенного Человека» — Того, Кто был прежде него и Кто явится после, но в Ком уже и ныне узнает себя Моисей. И этот Человек — Царь. Интересно, что и Иезекиил Трагик, и Филон Александрийский, наделяют Моисея, как сына дочери фараона, статусом царя<sup>2</sup>.

В Завещании Левия (гл. 8) мотив небесной «интронизации» относится к родоначальнику левитов, который облачается в одеяния священства и венец праведности, помазывается святым елем и получает жезл, становясь царем и священником<sup>3</sup>.

Апокалиптическая традиция связывает мотив узнавания себя в эсхатологическом Человеке и с патриархом Иаковом. В Таргуме Псевдо-Ионафана на Быт. 28:12 говорится: «Он (Иаков) видел сон, и вот, лестница утверждена на земле, а верхом своим она простиралась до небес... И в тот день они (ангелы) возносились на небеса и говорили: «Придите и смотрите на Иакова благочестивого, чей образ запечатлен на Престоле Славы, и которого вы жаждали увидеть»<sup>4</sup>.

В других таргумах изображаются ангелы, видящие Иакова одновременно пребывающим на небе и спящим на земле. Земной Иаков предстает как образ небесного Иакова, отождествляемого с Кавод Адонай — образом Бога, сидящего на Престоле Славы. В более древних преданиях образ Иакова не просто запечатлен на небесном престоле, но *восседает* на нем, причем, по мнению исследователей, именно этот сюжет является исходным<sup>5</sup>, в то время как мотив «запечатления» представляет собой поздней-

<sup>1</sup> См.: Орлов А.А. Енохические черты образа Моисея в Эксагоге Иезекиила Трагика // Небесные посредники... С. 132.

<sup>2</sup> Meeks W.A. The Prophet-King. — Leiden: Brill, 1967. — P. 153.

<sup>3</sup> Ibid. P. 151.

<sup>4</sup> Орлов А.А. Лицо Бога как небесный двойник мистика в Лестнице Иакова // Воскрешение Ветхого Адама. С. 218.

<sup>5</sup> Там же. С. 219.

шую попытку немного «сгладить» столь вызывающий образ<sup>1</sup>. Но эсхатологический Иаков-Израиль, восседающий на Небесном Престоле — это образ и всего Израиля, носящего имя этого праотца. Весь Израиль спасается в нем, как египтяне спасались в своем царе.

В итоге можно заключить, что эсхатологический Человек в апокалиптической традиции эпохи Второго Храма имеет все признаки царя, соответствующие системе древневосточных образов. Он — Царь и Священник, спаситель своего народа, соединяющий в себе небесное и земное и принимающий в свой удел всех израильтян — потомков Авраама, *поверивших* в «вышеангельскую» меру человека. Но апокалиптическая традиция эпохи Второго Храма отнюдь не является чем-то новым и чуждым библейской традиции, но, напротив, перерабатывает наследие пророческой литературы и «поднимает ее на новый концептуальный и символический уровень»<sup>2</sup>.

### 3.5. «СЫН ДАВИДОВ» В БИБЛЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Образ эсхатологического Человека библейские пророки и находившийся под их влиянием Девтерономист относили к царю Давиду, чей эсхатологический «двойник» и первообраз получает имя *Сын Давидов*, закрепившееся за эсхатологическим Спасителем и в пророческой, и в постбиблейской мессианской традиции. Слова Иоанна Крестителя о себе и об Иисусе, которые евангелист Иоанн вкладывает в уста Предтечи, очень точно описывают и соотношение «исторического» Давида и Сына Давидова: «За мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что он был пре-

---

<sup>1</sup> В раввинистических источниках подчеркивается, что восседание на Небесах — прерогатива только Бога. Согласно Талмуду (Бавли Хагига 15а), в вышнем мире *не сидят* (см.: Орлов А.А. Традиция Еноха-Метатрона. С. 176—177).

<sup>2</sup> Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии / под ред. Т. Гарсиа-Уидобро, S.J и А.А.Орлова. — М.: Ин-т св. Фомы, 2016. — С. 5.

жде меня» (Ин. 1:31). Историческое событие установления царственности в Израиле приобретает и у пророков, и у Девтерономиста эсхатологическое звучание.

Обетование восстановления «скинии Давидовой падшей» содержится уже в пророчестве Амоса (Ам. 9:11). У пророка Исаяи Царь-давидид — это эсхатологическая фигура, наделенная божественными атрибутами, приход которой означает конец нынешнего эона и преображение мира: «И произойдет Отрасль от корня Иессеева, и ветвь<sup>1</sup> произрастет от корня его; и почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его — истина» (Ис. 11:1—5).

Образ эсхатологического Царя присутствует также в 7-й и 9-й главах Исаяи. У Исаяи буквально речь идет о рождении царя Езекии, в Септуагинте же этот образ был переинтерпретирован как пророчество о божественном бессеменно зачатом Мессии: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева (ἡ παρθένος) во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7:14).

Трактовка Септуагинтой сына Давидова сближается с сохранившимся во Второй книге Еноха преданием о чудесном рождении из чрева мертвой престарелой Софонимы — супруги Ноева брата Нира, Мелхиседека как предвечного Человека, до времени сокрытого (2 Енох. гл. 71—72)<sup>2</sup>. С явлением этого Мелхиседека

<sup>1</sup> В апокрифической и раввинистической литературе эти слова истолковываются в мессианском смысле. См.: *Тантлевский И.Р.* История и идеология Кумранской общины. — СПб., 1994. — С. 224.

<sup>2</sup> *Andersen F.I.* Op. cit. P. 204—211.

(«другим Мелхиседеком»)<sup>1</sup>, которому суждено было стать главой священников, и встретился Авраам. С ним же отождествляли кумраниты своего Учителя праведности в его «втором пришествии» в конце десятого (последнего) юбилея, называя себя людьми жребия (или удела) Мелхиседека (11QMelch.)<sup>2</sup>.

В образе царя Давида, как он представлен в Девтерономической истории и некоторых его потомках так же просвечивает образ предвечного сына Давидова — истинного Царя Израилева, как в Енохе, Ное, Аврааме, Исааке, Иакове, Иосифе, Моисее — образ эсхатологического Человека, Сына Человеческого<sup>3</sup>. Проявление этого Человека в истории претворяет последнюю в истории спасения. Бессеменно зачатые Сын Давидов, рожденный от Девы, и Мелхиседек, рожденный от умершей, суть разные имена эсхатологического Второго Адама, Царя и Священника. В Псалме 110 Мелхиседек и Сын Давидов фактически отождествляются — последний именуется «священником вовек по чину Мелхиседека» (ст. 4).

В 9 главе книги пророка Исайи о царе-давидиде говорится как о Предвечном, но сокрытом до времени эсхатологическом Человеке<sup>4</sup>:

«Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира. Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века. Ревность Господа Саваофа соделает это» (Исайя 9:6,7).

<sup>1</sup> 2 Енох. 72:6.

<sup>2</sup> «Мелхиседекову» составляющую апокалиптической традиции эпохи Второго Храма, нашедшую отражение в кумранских текстах и во Второй книге Еноха, можно рассматривать как идейную среду, в которой сложилась раннехристианская интерпретация этого образа в Послании к евреям (см. Andersen F.I. Op. cit. P. 95).

<sup>3</sup> Ср.: Евр. гл. 11.

<sup>4</sup> Ср.: 1 Енох. 48:3,6; 62:6—7.

Представление о предсуществующем царе-давидиде содержится также в пророчестве Михея: «И ты, Вифлеем-Еффрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение от начала, от дней вечных. Посему Он оставит их до времени, доколе не родит имеющая родить; и возвратятся к сынам Израиля и оставшиеся братья их. И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога Своего, и они будут жить безопасно, ибо тогда Он будет великим до краев земли» (Мих. 5:2—4)<sup>1</sup>.

И у Исаяи, и у Михея звучит одна и та же мысль: Израиль *призван родить* эсхатологического Царя-давида. В этих же терминах мыслили призывание своей общины и кумраниты, сознававшие себя истинным Израилем<sup>2</sup>.

Будущее царство потомка Давида провидит и пророк Иеремия: «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда Я выполню то доброе слово, которое изрек о доме Израилевом и о доме Иудинном. В те дни и в то время возвращу Давиду Отрасль праведную, и будет производить суд и правду на земле. В те дни Иуда будет спасен и Иерусалим будет жить безопасно, и нарекут имя Ему: «Господь оправдание наше!» Ибо так говорит Господь: не прекратится у Давида муж, сидящий на престоле дома Израилева» (Иер. 33:14—17, ср.: Иер. 23:5—6).

На будущего пастыря, пасущего овец паствы Божией, через которого Пастырь Яхве заключит вечный завет с народом, возлагает надежды пророк Иезекииль: «И поставлю над ними одного пастыря который будет пасти их, и он будет у них пастырем. И Я, Го-

<sup>1</sup> Ряд исследователей датируют этот фрагмент после пленной эпохой (см.: Collins J.J. The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. — New York, 1995. — P. 24; 42, n. 24).

<sup>2</sup> По представлениям кумранитов, мессия в конечные дни должен появиться в их среде (IQSa 2:11). В Благодарственном гимне №5 (1QH3:7—12) описываются «мессианские муки» общины, «порождающей» «Чудного советника с его мощью», появление которого предвещал Исая (Ис. 9:5).

сподь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем (מלך) среди них. Я, Господь, сказал это» (Иез. 34:23—24); «А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их ... И раб Мой Давид будет князем у них вечно. И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними» (Иез. 37:24—26).

Ясно различимые в рассказе о возникновении монархии в Израиле положительные обертоны могут объясняться рассмотрением этого события автором библейского историописания в свете пророческой традиции. История давидовой династии, написанная Деветерономистом, несет то же сообщение, что и пророческие книги, и «царские» псалмы: история движется к эсхатологической цели, и эта цель — рождение сына Давидова. Весь исторический труд Деветерономиста сконцентрирован на фигуре Давида, ставшей одной из центральных фигур библейской истории. Образ Давида в Библии соединяет в себе черты «исторического» Давида — человека, любящего Бога, но и повинного в тягчайших грехах, — и «идеального» эсхатологического царя.

В книгах Царств Давиду посвящено немногим меньше глав, чем всем остальным царям монархической эпохи. Книга Руфь вошла в библейский канон как повесть о предках Давида, ему же приписывается авторство многих псалмов, его правление служит своего рода «эталонном», по которому оцениваются деяния всех последующих царей («и делал он угодное в очах Господних во всем так, как делал Давид, отец его» или наоборот). О Давиде говорится, что он ходил перед Яхве «в чистоте сердца и правоте» (3 Цар. 9:4), его сердце было вполне предано Господу Богу своему (3 Цар. 11:4), он «вполне последовал Яхве» (3 Цар. 11:6), соблюдая уставы Его и заповеди Его (3 Цар. 11:38), делая только угодное пред очами Его (3 Цар. 14:8). Как «помазанник Божий», царь — и, прежде всего, царь Давид, *идеальный царь*, — оказывается преемником Моисея, Иисуса Навина, судей, через него Бог будет вести народ к той цели, ради которой Он избрал Израиль.

Свидетельством особенной связи Давида с Яхве стало пророчество Нафана (2 Цар. 7:1—29), которое является, следуя логике



исторического произведения Девтерономиста, центром истории, ее кульминационной точкой<sup>1</sup>. На этом пророчестве основывались и мессианские ожидания эпохи Второго Храма. Через пророчество Нафана институт царской власти в Израиле получает сакральную легитимацию, царственность оказывается интегрированной в израильскую теологию.

Поскольку тема *спасения* в религии Израиля связана с идеей *союза-завета*, наименование обетования Божия царю Давиду словом ברית («завет») придает институту царской власти сотерические коннотации<sup>2</sup>. Тема непреложности завета с Давидом, дающего твердое основание надеждам на спасение Израиля, ясно звучит у пророка Иеремии: «Так говорит Господь: если можете разрушить завет Мой о дне и завет Мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили в свое время, то может быть разрушен и завет Мой с рабом Моим Давидом» (Иер. 33:20—21). Обетование Яхве о непоколебимости престола Давидова (2 Цар. 7:16) проходит красной нитью через все девтерономическое повествование, повторяясь неоднократно<sup>3</sup>.

Двумя другими царями-давидами, вошедшими в удел будущего «сына Давидова», стали Езекия (715 — 687 гг. до н. э.) и Иосия (640 — 609 гг. до н. э.). О шести царях, правивших прежде Езекии<sup>4</sup>, положительно оцененных Девтерономистом, оговорено, что они, тем не менее, не отменили высоты, на которых народ совершал жертвы и курения. Как было отмечено выше, постоянным соблазном, ставшим почти неизбежным с установлением

<sup>1</sup> McCarthy D.J. II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History // JBL. — 1965. — Vol. 84. — P. 131—138.

<sup>2</sup> Согласно Второзаконию, Израиль становится народом Божиим, наследующим спасение, именно через заключение завета: «И сказал Моисей и священники левиты всему Израилю, говоря: внимай и слушай, Израиль: в день сей ты сделался народом Господа Бога твоего» (Втор. 27:9).

<sup>3</sup> См.: 3 Цар. 8:20, 25; 9:5; 11:38; 15:4; 4 Цар. 8:19; 19:34; 20:6.

<sup>4</sup> Это Аса (3 Цар. 15:11, 14), Иосафат (3 Цар. 22:43), Иоас (4 Цар. 12:2—3), Амасия (4 Цар. 14:3—4), Азария (Озия) (4 Цар. 15:3—4), Иоафам (4 Цар. 15:34—35).

в Израиле монархической формы правления, стало уклонение Израиля в поклонение Богу, свойственное *прочим народам*.

Царь Езекия провел важнейшую религиозную реформу — упразднил неугодное Яхве поклонение Ему на высотах: «И делал он угодное в очах Господних во всем так, как делал Давид, отец его; он отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему<sup>1</sup> и называли его Нехуштан» (4 Цар. 18:4).

Но реформа культа была не единственной заслугой Езекии. В повествовании об этом царе ключевым словом является **נִסְּבָה**, означающее всецелое упование на Яхве, приписываемое Девтерономистом именно Езекии<sup>2</sup>: «На Господа Бога Израилева уповал (**נִסְּבָה**) он; и такого, как он, не бывало между всеми царями Иудейскими и после него и прежде него. И прилепился он к Господу и не отступал от Него, и соблюдал заповеди Его, какие заповедал Господь Моисею. И был Господь с ним: везде, куда он ни ходил, поступал он благоразумно» (4 Цар. 18:5—7), — впрочем, за исключением случая с вавилонскими послами, которым незадачливый царь показал все, что было в доме его и сокровищницах его (4 Цар. 20:12—15). За это деяние, по слову пророка, потомки Езекии обречены на вавилонское пленение (4 Цар. 20:16—18).

Царь Иосия провел реформу и централизацию культа на основе требований закона (4 Цар. 22:3 — 23:24), и ему, как и Езекии, принадлежит заслуга отмены всех запрещенных сынам Израилевым культов других народов: «И вызывателей мертвых, и волшебников, и терафимов<sup>3</sup>, и идолов, и все мерзости, которые появлялись в земле Иудейской и в Иерусалиме, истребил Иосия, чтоб

<sup>1</sup> Употребленное здесь слово **נִסְּבָה** применялось по отношению к жертвоприношениям чужеземным богам.

<sup>2</sup> Этот глагол встречается в девтерономической истории всего 16 раз, из них 10 раз в повествовании о Езекии (Gerbrandt G.E. Op. cit. P. 76—77).

<sup>3</sup> Терафимы (**הַתְּרָפִים**) — культовые изображения «обожествленных» предков (см.: Lewis T.J. Teraphim // DDD. — P. 1588—1601; Bloch-Smith E.M. Op. cit. P. 221).

исполнить слова закона, написанные в книге, которую нашел Хелкия священник в доме Господнем» (4 Цар. 23:24).

Причина высокой оценки Иосии содержится в (4 Цар. 23:25): «подобного ему не было царя прежде его, который обратился бы (שׁוּב) к Господу всем сердцем своим, и всею душою своею, и всеми силами своими, по всему закону Моисееву; и после него не восстал подобный ему» (4 Цар. 23:25). Иосия *возвратил* народ на путь спасения: слово שׁוּב — ключевое в деутерономической истории<sup>1</sup>, и то, что это слово употребляется в отношении Иосии, весьма значимый факт<sup>2</sup>. Этот царь *возвратил* народ с пути богоотступничества, на который он был увлечен прежними правителями, на путь «рождения» сына Давидова.

При Иосии *возобновляется завет* с Яхве, причем сам Иосия выступает в этом действии как посредник между Яхве и Его народом: «И пошел царь в дом Господень, и все Иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух их все слова книги завета, найденной в доме Господнем. Потом стал царь на возвышенное место и заключил пред лицом Господним завет — последовать Господу и соблюдать заповеди Его и откровения Его и уставы Его от всего сердца и от всей души, чтобы выполнить слова завета сего, написанные в книге сей. И весь народ вступил в завет» (4 Цар. 23:2—3).

Под влиянием проведенных Иосией реформ библейские авторы формулируют «законы о царе», включенные в книгу Второзаконие (Втор. 17:15b — 17:20) и восходящие к несохранившейся «конституции Самуила», в которой, судя по всему, излагались «права царства» (משפט המלכה) и ограничивались права царя<sup>3</sup>. Мо-

<sup>1</sup> См.: 1 Цар. 7:3; 3 Цар. 8:33, 35, 47, 48; 4 Цар. 17:13.

<sup>2</sup> Gerbrandt G.E. Op. cit. P. 53—54.

<sup>3</sup> «Конституцией Самуила» называется некий перечень «прав царства» (משפט המלכה), о которых говорится в (1 Цар. 10:25): «И изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу, и положил пред Господом». В отличие от «прав царя» (משפט המלך) (1 Цар. 8:9, 11), имеющих в виду его «эмпири-

нархия, согласно этим «законам», является в Израиле лишь *одним из* нескольких институтов, безусловно, не центральным, учреждение которого никоим образом ни необходимо, ни неизбежно, хотя и возможно. В отличие от священства, установленного Самим Яхве и являющегося Его уделом (Втор. 18:2), царственность *допущена* Богом, но установлена *всецело по воле людей*: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: «Поставляю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня»: то поставь над собою царя, которого изберет (יָבִיחַ) Господь, Бог твой...» (Втор. 17:14—15)<sup>1</sup>. К. Кармихаль обращал внимание на интересную параллель между законами о царе и Втор. 12:20—25. Так же как и желание есть мясо, желание иметь царя не подвергается осуждению в Втор. 17:15b — 17,20, хотя и удовлетворяется лишь при условии соблюдения ряда ограничений, вводимых словами לֹא יִהְיֶה — «только [пусть] не»<sup>2</sup>.

Ограничения, налагаемые на царя, имели целью обезопасить Израиль от того, чтобы дозволенная ему царственность не стала, «как у прочих народов»<sup>3</sup>: 1) царь должен быть избран из среды «братьев твоих» — тем самым здесь содержится предостережение против ассимиляции чужеземных культов, которые непременно ввел бы правитель-иностранец, и, кроме того, в этих словах можно усмотреть утверждение, что царь не имеет никакого особого онтологического статуса, но, как и все члены народа израильского, находится в отношении завета с Яхве; 2) царь не должен умножать себе коней, и, поскольку кони использовались, пре-

ческое» поведение, «права царства» содержали предписания относительно того, какой царственность *должна быть*.

<sup>1</sup> Ср.: «Итак, вот царя, которого вы избрали, которого вы требовали: вот, Господь поставил над вами царя» (1 Цар. 12:13).

<sup>2</sup> Carmichael C.M. The Laws of Deuteronomy. — Ithaca, 1974. — P. 104—106.

<sup>3</sup> См.: Knoppers G.N. Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomic History: The Case of Kings // The Catholic Biblical Quarterly. — 2001. — Vol. 63. — P. 397—405; Lowery R.H. The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah. — Sheffield, 1991. — P. 153—155.

жде всего, в военных целях, данное ограничение имело в виду, кроме прочего<sup>1</sup>, положить предел претензии царя на особую роль в ведении священной войны, которая характерна для царей других народов. Сам Господь, без всяких посредников, есть Единственный Защитник Израиля: «Когда ты выйдешь на войну против врага твоего и увидишь коней и колесницы [и] народа более, нежели у тебя, то не бойся их, ибо с тобою Господь Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской» (Втор. 20:1); 3) царь не должен возвращать народ в Египет — «возвращение в Египет» в библейском контексте означает пренебрежение народом израильским уникальностью своего призвания и отказ быть «собственным народом Яхве из всех народов, которые на земле» (Втор. 7:6); 4) царь не должен умножать себе жен — политические браки были известным способом заключения союзов с другими народами, заключение таких браков неизбежно повлечет уклонение в культы других народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: «Не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам» (3 Цар. 11:2); 5) царь должен стараться исполнять все слова и постановления закона — закон дан через Моисея задолго до возникновения царственности в Израиле, и царь не является посредником в деле передачи закона, но только его исполнителем.

Таким образом, «законы о царе» категорически не допускали совмещения царских и священнических обязанностей, и, тем самым, между эсхатологическим Царем и царем «историческим» проводилось жесткое разграничение. Все случаи, когда израильские и иудейские цари исполняли обязанности священника и это воспринималось библейскими авторами как норма, связаны с исключительной личной близостью этих правителей Яхве. Речь идет лишь о правителях «золотого века» древнеизраильской государственности, в которых *проявился* эсхатологический Царь: о царе-пророке Давиде, на котором почивал Дух Господень от дня пома-

<sup>1</sup> Приобретение царем коней предполагало усиление налогообложения народа.

зания его Самуилом и после (1 Цар. 16:13), и его сыне Соломоне, возлюбившем Господа и ходящем (в первой половине своего правления) по уставам Давида, отца своего (3 Цар. 3:3). Присвоение же Саулом священнических функций стало причиной его отвержения Яхве (1 Цар. 13:13—14)<sup>1</sup>. С другой стороны, поставлять царя, согласно Девтерономисту, могли не только пророки, но и священники. Так, поставление царя Иоаса священником Иодаем принимается народом (4 Цар 11:20), причем Иодай действует от своего имени, не ссылаясь на повеления Яхве (4 Цар 11).

Израильские цари «нынешнего зона» ни в коей мере не могли претендовать на священный статус, сопоставимый со статусом их ближневосточных «коллег». Земной «сын Давидов» мог быть лишь политическим лидером, напоминающим, скорее, современного президента, нежели ближневосточных монархов-спасителей своего народа. «Реализм, с которым изображен помазанник Божий, и обыденность, из которой он выходит и в которой он действует, — справедливо замечает Г. фон Рад, — не имеют параллелей на Древнем Востоке»<sup>2</sup>.

Даже в будущем Святом Граде, восстановленном в идеальном совершенстве, который прозревает пророк Иезекииль, полномочия священника и князя (נָזִיר) разделяются (гл. 40—48)<sup>3</sup>. Разделяются священнические и царские prerogatives и в грядущем царстве, обетованном Иеремией — вместе с династией Давида возродится и династия первосвященников: «Ибо так говорит Господь: не прекратится у Давида муж, сидящий на престоле дома Израилева, и у священников-левитов не будет недостатка в муже пред лицом Моим, во все дни возносящем всесожжение и сожигающем приношения и совершающем жертвы» (Иер. 33:17—18).

<sup>1</sup> Правление Давида и Соломона контрастирует с правлением Саула, не исполнившего слова Господня (1 Цар. 15:1—9) и за то отвергнутого Им. На Сауле Дух Господень бывал лишь эпизодически, ибо сердце его все чаще отдалялось от Господа, и он был приводим в смятение злым духом (1 Цар. 16:14—23).

<sup>2</sup> von Rad G. Op. cit. P. 316.

<sup>3</sup> См.: Boccaccini G. Op. cit. P. 45.

Идея дуальной «мессианской концепции» нашла отражение и у пророка Захарии, чья проповедь относится ко времени восстановления Храма: спасение Иуде придет через давида Зоровавеля и садокида Иисуса, сына Иоседекова (Зах. 3—4, 6)<sup>1</sup>, именуемых «двумя масличными ветвями» или «двумя помазанными елеем, предстоящими Господу всей земли» (Зах. 4:12—14).

Итак, пророческий концепт сына Давидова парадоксальным образом соединил в себе два разнонаправленных вектора: грех народа, возжелавшего царя, делает невозможным исполнение Израилем своего призвания, но в «идеальном» царе Давиде, чей образ отнесен к эсхатону и навеян ближневосточными представлениями о царе-спасителе, совершенном человеке, образе Бога на земле, это призвание отчасти уже осуществилось, так что историческое событие учреждения монархии оказалось наполненным эсхатологическим содержанием, приобрело прообразовательный смысл. Древний образ царя как нельзя лучше подходил на «роль» Нового Адама, ведь эсхатологический Человек — это Всечеловек (как и первый Адам), а значит, в том Втором Адаме, для рождения которого избран Израиль, спасется весь народ. Сохранение сквозь все превратности истории престола Давида служило знаменем того, что ход истории движется к своему исполнению.

Тема царя Давида как идеального царя-спасителя прослеживается и в книгах Паралипоменон, соотносящихся по жанру с царскими анналами месопотамских царей. В век, когда у Израиля не было царя, Хронист предлагал вполне идеализированные образы царя Давида и его сына Соломона, затушевывая все «проблемные» моменты их жизни, а также выражал уверенность в непреложности исполнения пророчества Нафана об утверждении Яхве престола царства семени Давидова (1 Пар. 17:11), из чего можно заключить, что авторами Хроник являлись представители кругов,

<sup>1</sup> Ср.: Агг. 2:21—24.



ожидавших нового Давида<sup>1</sup> (характерно, что в произведении Хрониста история Северного царства вовсе игнорируется).

Царь Давид в представлении Хрониста является, в первую очередь, инициатором строительства Храма<sup>2</sup>, учредителем культовых должностей<sup>3</sup>, сына же его, Соломона, Яхве избрал Себе в сына, дабы восседал он на «престоле Яхве над Израилем»<sup>4</sup> и творил суд и правду (2 Пар. 9:8). Строительство Храма — главное деяние Соломона, избранного для этого Яхве (1 Пар. 28:10; 29:1), указавшим царю даже место будущего святилища (2 Пар. 7:12). Восстановительные работы в Храме отмечаются Хронистом как первое после воцарения деяние благочестивого Езекии (2 Пар. 29:3—19), а также покаявшегося Манассии (2 Пар. 33:16).

«Идеальный царь» Хрониста, новый Давид, ожидаемый в будущем, имеет самое непосредственное отношение к храмовому культу, хотя и не должен — в этом отношении Хронист даже более категоричен, чем Девтерономист — совмещать царство и священство. Царь Озия был поражен проказой за намерение воскурить фимиам в Храме на алтаре кадильном (2 Пар. 26:16—20), вопреки установлению Моисея и Давида, что каждение Господу — это «дело священников, сынов Аароновых, посвящен-

---

<sup>1</sup> См.: von Rad G. Op. cit. P. 351—352. Относительно того, когда, по представлениям Хрониста, должно исполниться пророчеству Нафана — в земной истории (Freedman D.N. The Chronicler's Purpose // The Catholic Biblical Quarterly. — 1961. — Vol. 23. — P. 436—442; Newsome J.D. Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes // JBL. — 1975. — Vol. 94. — P. 201—217) или в эсхатоне (Mosis R. Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. — Freiburg, 1973. — 247 S.), среди исследователей нет единого мнения.

<sup>2</sup> Захват Иерусалима (1 Пар. 11), куда был перенесен ковчег завета (1 Пар. 15:25—16:3), представлен как первое деяние Давида в царском статусе. Давид делает все необходимые приготовления для строительства Храма (1 Пар. 22:2—5; 29:2—5) и завещает построить его своему сыну Соломону (1 Пар. 22), которому передает подробный план святилища, дарованный ему в Откровении (1 Пар. 28:11—19).

<sup>3</sup> 1 Пар. 16:4—7, 37—42; 24:3—5; 25:1—5; ср.: 2 Пар. 8:14—15.

<sup>4</sup> 1 Пар. 28:5—6; ср.: 1 Пар. 29:23; 2 Пар. 13:8.

ных для каждения»<sup>1</sup>, ибо «Аарон отделен был на посвящение ко Святому Святых, он и сыновья его, на веки, чтобы совершать курение пред лицом Господа, чтобы служить Ему и благословлять именем Его на веки» (1 Пар. 23:13). Таким образом, активная религиозно-культовая деятельность царей, с одной стороны, поощряется Хронистом, а с другой — узурпация ими жреческих функций рассматривается как категорически неприемлемая для Израиля.

У Хрониста еще в большей степени, чем у Девтерономиста, прослеживается четкая причинно-следственная связь между виной царей и постигающими их самих и народ бедствиями<sup>2</sup>.

### 3.6. ЦАРСТВЕННОСТЬ МЕССИИ

Во II в до н. э. на основании идеи явления Совершенного Человека в эсхатоне, соединившейся с пророческими прозрениями о новом Давиде, оформляются надежды на явление в конце нынешнего эона лица, именуемого *мессией* (евр. מָשִׁיחַ), который совершит спасение Израиля.

На исходе эпохи Второго Храма спектр мессианских верований был достаточно широк. Распространенным мессианским чаянием, основанным на пророчествах о сыне Давидовом, было представление о мессии-царе<sup>3</sup>, основными функциями которого будет уничтожение ярма язычников, восстановление царства Израиля, куда все евреи вернутся из изгнания, и установление социальной справедливости.

Усиление надежд на явление мессии-давида отмечается в связи с узурпацией царского престола и первосвященства чле-

<sup>1</sup> 2 Пар. 26:18; ср.: Чис. 17:1—13.

<sup>2</sup> 2 Пар. 12:1—4; 13:1—21; 16:7—9; 20:35—37; 21:4, 11—20; 26:16—21; 28:19; 33:22—24.

<sup>3</sup> См.: Collins J.J. What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran // The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community. — Waco, Texas, 2006. — (The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scroll: 3 Vols. / Ed. by James H. Charlesworth: Vol. 2). — P. 73.

нами хасмонеи́йской династии<sup>1</sup>. Захват Иерусалима язычниками и осквернение Храма было воспринято многими как следствие этого греха. В Псалмах Соломона, написанных после смерти в 48 г. до н. э. римского полководца Помпея, вошедшего в 63 г. до н. э. в Иерусалим, содержится одно из первых употреблений имени «сын Давидов» по отношению к ожидаемому легитимному царю-мессии, который очистит Иерусалим от язычников «словами уст своих», после чего будет судить «народы и племена в премудрости и справедливости» (Пс. Сол. 17)<sup>2</sup>. Образ мессии-давида разрабатывается и в кумранских текстах, содержащих библейскую экзегезу<sup>3</sup>.

Поскольку земной царь в Израиле не мог быть в полной мере образом эсхатологического Человека — царя и священника, мессианская фигура могла «расщепляться» на две или три фигуры: царя и священника или царя, священника и пророка-предтечи — Илии или пророка, подобного Моисею, о появлении которого говорится во Втор. 18:15—19.

Представление о двух мессиях, чей приход предваряется пророком-предтечей, засвидетельствовано в кумранских текстах.

---

<sup>1</sup> См.: *Collins J.J.* What was Distinctive... P. 79—81. Великий Собор, созданный в Иерусалиме в 140 г. до н. э. провозгласил Симона Маккавея этнархом, первосвященником и главнокомандующим Иудеи. Это назначение было наследственным и должно было передаваться потомкам Симона до того времени, когда явится «Пророк верный», который возвестит приход мессии (см.: 1 Макк. 14:41—47). Но ни Симон, ни его непосредственные наследники, не претендовали на царский титул. Согласно Иосифу Флавию (Иудейские древности. XIII, 11, 1), первым хасмонеи́йским правителем, провозгласившим себя царем, был Аристокл (104—103 гг. до н. э.), ставший царем Иудеи после почти полутысячелетнего перерыва. Но даже он не чеканил свой царский титул на монетах. Царский титул впервые появляется на монетах в период правления Александра Янная (103—76 гг. до н. э.).

<sup>2</sup> Ветхозаветные апокрифы / Пер. с греч. Е.В. Витковского. — М., 2001. — С. 160—164.

<sup>3</sup> Например, интерпретация Быт. 49:10 в 4Q252, fr.2; также комментарий на Ис. 10:34—11:5 из Свитка Войны 4Q285, fr.5 (См.: *Horbury W.* Jewish Messianism and the Cult of Christ. London: SCM Press LTD, 1998. — P. 50, 60—61).

Кумраниты ожидали «прихода пророка и мессий от Аарона и Израиля» (1QS 9:9—11), при этом жреческий Мессия будет доминировать над светским<sup>1</sup>. Светский Мессия именовался Отраслью Давида, Князем конгрегации, Мессией от Израиля (4Q285, 4Q161). Он установит царство Израиля, и ему «будут служить цари и правители всех народов» (1QSb 5:27—28). Помимо военных функций, светский Мессия будет осуществлять функции судии народа, и эта его деятельность будет контролироваться священством. Служение жреческого Мессии заключается в ходатайстве и молитве за Израиль, совершении жертвоприношений, наущении, искуплении грехов «сынов своего поколения» (4Q 541). В Дамасском документе жреческий Мессия (он именуется здесь *Истолкователем закона*) сравнивается со звездой, которая восходит от Иакова (CD 7.18—19, с аллюзией на Числ. 24:17).

Однако мы не наблюдаем подобного «расщепления» образа неотмирного Мессии — эсхатологического Адама, Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных, с приходом которого ожидалось духовное преображение Израиля и всего мира. Эта традиция нашла отражение в уже неоднократно упоминаемых нами самом позднем по времени создания произведении еврейской Библии — книге пророка Даниила (165—164 гг. до н. э.) и Первой книге Еноха (1 Енох. гл. 37—71)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См., например, Завет Иуды (21, 2—4): «Ибо мне дал Бог царство и ему священство и подчинил царство священству. Мне он дал то, что на земле, а ему — что на небесах. Ибо так возвышается священство Божие над земным царством, если бы оно (священство) через грех не отпало от Господа и не было подчинено земным царством» (Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова // Книга Еноха: Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова. — М., 2003. — С. 236). В Храмовом свитке (11QT 58: 18—21) также утверждается высший статус священства сравнительно с царством, царские полномочия соответствуют определению прав царя во Втор. 17 (11 QT 56: 12—21). В Завете Руфима 6, 7—12 мессия от Левия обладает также и царским статусом, ср. Завет Левия 18, 2—5 (Заветы двенадцати патриархов... С. 212—213; 226—227).

<sup>2</sup> Эта часть Первой книги Еноха в научной литературе получила название Книги Притч (или Образов).

В Первой книге Еноха Мессия предстает как Сын Человеческий («Человек»), эсхатологический Избранник праведности и веры, Царь и Судия, Помазанник (1 Енох. 48:10, 52:4), который «был избран и сокрыт пред Ним прежде сотворения мира и навеки» (1 Енох. 48:3, 6; ср.: 62, 6—7). В грядущий День Суда он свергнет с престолов царей и властителей тронов (1 Енох. 46:4), сядет на Престол Славы и будет вершить суд (1 Енох. 45:3; 49:4; 55:4; 61:8; 62:3). «И уста его изольют все тайны мудрости и совета: ибо Господь Духов даровал [их] ему и прославил его. И в те дни как овны запрыгают горы, и также холмы, как ягнята, пресыщенные молоком, заскачут, и лица [всех] ангелов в небе воссияют радостью. И земля возликует, и праведные будут обитать на ней, и избранные будут ходить по ней» (1 Енох. 51:3—5).

Также «Сын Человеческий» (именуемый «подобным Мужу»), отождествляется с мессией в Третьей книге Ездры<sup>1</sup>, созданной ок. 100 года н. э. Он — тот, кого Всевышний хранит многие времена (3 Ездр. 13:26), восходящий из средины моря с воинством небесным (3 Ездр. 13:2—3), «который самим собою избавит творение свое и управит тех, которые оставлены» (3 Ездр. 13:26).

Образ Сына Человеческого из пророчества Даниила и Первой книги Еноха коррелирует с образом Мелхиседека у кумранитов. В кумранской общине, которую можно назвать в полном смысле слова эсхатологической, после смерти Учителя праведности возникает идея о его пришествии в конце дней в качестве мессии, соединяющего священнический и царский статусы — мессии по чину Мелхиседека. В Кумранском мидраше «Мелхиседек» (11Q Melch.) эсхатологический Мелхиседек идентифицируется с «благовестником» из Ис. 52:7 и «Мессией Духа» из Ис. 61:1, который совершит эсхатологический Йом Киппур и искупит всех сынов Света и людей жребия Мелхиседека (11 Q Melch. 2.5—10).

<sup>1</sup> Так называется эта книга в Синодальном издании. В различных изданиях Вульгаты она именуется либо Второй книгой Ездры, либо Четвертой книгой Ездры. Иудейским автором написаны главы 3—14.

Этот Мелхиседек осуществит суд Божий над нечестивцами, Велиалом и духами его (11 Q Melch. 2:11—14, 23, 25). Соединение священства и царства в одной фигуре оказывается возможным потому, что речь здесь идет не об *образе* эсхатологического Человека, но о самом *первообразе*.

Ныне хорошо известно, что иудаизм эпохи Второго Храма был необычайно многообразен, в нем сосуществовало множество различных течений, партий и сект. Но среди этого многообразия отчетливо просматриваются два направления, демаркационная линия между которыми проходила по вопросу о смысле избранничества Израиля. В одном направлении, из которого впоследствии сформировался раввинистический иудаизм, смысл этого избранничества виделся во вхождении народа в отношение завета с Богом и пребывании в этом завете посредством соблюдения заповедей, а также в научении всех народов земли истинному богопочитанию. Ключевым моментом истории является событие дарования Торы на Синае<sup>1</sup>. Апокалиптическая составляющая в этом случае минимизируется: как известно, после восстания Бар-Кохбы весь корпус апокалиптической литературы эпохи Второго Храма (за исключением книги Даниила и 24—26 глав книги пророка Исайи) был исключен из числа авторитетных священных текстов, а представление о «двух владычествах» на Небесах объявлено «еретическим»<sup>2</sup>.

Другое же направление было представлено богатейшей апокалиптической литературой эпохи Второго Храма и, по мнению современных исследователей, именно оно составляло главную

<sup>1</sup> Человеку в этом направлении иудаизма было отказано в возможности «воссесть» на Небесах вместе с Богом. В связи с этим в Талмуде появляется рассказ об Ахере (букв. «Другой») — парадигмальном еретике, заподозрившем в Метатроне, восседающем на Небесном Престоле, «второе Владычество» (Хагига, 15a). Этот рассказ вошел и в Сефер Хейхалот (3 Енох. гл. 16).

<sup>2</sup> О ереси «двух владычеств» см.: Segal A.F. Two Powers in Heaven. — Boston, Leiden: Brill, 2002.

богословскую тенденцию иудаизма того времени<sup>1</sup>. В этом направлении центральное значение придавалось теме эсхатологического Адама, в котором исполняется и замысел Божий о человеке, и историческое призвание Израиля<sup>2</sup>. Образ Иакова-Израиля, запечатленный на Престоле Славы или восседающий на нем, — вот та «точка», к которой Израиль призван прийти в историческом времени, исполнив миссию, возложенную на него Господом.

В этом эсхатологическом Человеке пророки провидели Царя — со всеми присущими этому титулу древними религиозными коннотациями, включавшими в себя соединение священства и царства. *Мелхиседек*, *Сын Человеческий* и *Сын Давидов* суть различные имена этого царственного спасителя — первообраза всех мессианских фигур иудаизма. Именно эта — апокалиптическая — традиция иудаизма эпохи Второго Храма, отвергнутая раввинистическим иудаизмом, стала той идейной средой, в которой возникло и формировалось раннее христианство, в ней же следует искать и истоки ранней христологии. Не случайно все вышеназванные имена эсхатологического Человека: *Мелхиседек*, *Сын Человеческий* и *Сын Давидов* прилагались к Иисусу Христу — Царю Иудейскому<sup>3</sup> — в раннехристианском богословии.

Ученые согласны в том, что «исторический Иисус» говорил о Себе как о *Сыне Человеческом*, и этот титул мог считываться как наименование неотмирной царственной мессианской фигу-

<sup>1</sup> Небесные посредники ... С. 5.

<sup>2</sup> К этой традиции апеллирует Ап. Павел в 1 Кор. 15:45—49: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) есть дух животворящий... Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного».

<sup>3</sup> Титул «Царь Иудейский» прилагается к Иисусу всеми евангелистами (Мф. 2:2, 27:11, 29, 37; Мк. 15:2, 18, 26; Лк. 23:3, 37—38; Ин. 18:33, 19:3, 19, 21). Особенно значим этот титул в христологии Иоанна.



ры<sup>1</sup>, с которой связывалось наступление Дня Господня и исполнение исторического призвания Израиля. В Евангелиях этот титул звучит из уст Иисуса 38 раз (и это исключая параллельные места!)<sup>2</sup>.

Евангелисты, особенно часто Матфей, называют Иисуса «сыном Давидовым»<sup>3</sup>, причем имя Давида является ключевым в родословии Иисуса в Евангелии от Матфея, озаглавленном как «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова». Люди, чьи имена вошли в Родословие, составляют, в соответствии с иудейской традицией, удел эсхатологического Сына Давидова, они *искуплены* Им. О грядущем мессианском царстве в новозаветных текстах говорится как о царстве Давида<sup>4</sup>.

Автор новозаветного Послания к евреям описывает спасительную миссию Иисуса Христа в терминах *священства по чину Мелхиседека*. Хотя тема царственности в Послании к евреям эксплицитно не развивается, ясно, что речь идет именно о *царственном* (в противоположность традиционному левитскому) *священстве* Мелхиседека-Иисуса. Аллюзия на царское достоинство просматривается и в интерпретации автором Послания имени Мелхиседека: Он — *царь праведности* (*βασιλεὺς δικαιοσύνης*) и царь Салима, что значит царь *мира* (Евр. 7:2), то есть обладает качествами идеального царя и в Египте, и в Месопотамии, и в Израиле<sup>5</sup>. Рожденный «без отца, без матери»<sup>6</sup>, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни (Евр. 7:3), Иисус-Мелхиседек мыслится ав-

<sup>1</sup> Однако титул Сын Человеческий необязательно предполагал мессианский статус. Так мог называться пророк.

<sup>2</sup> Хенгель М., Швимер А.М. Иисус и Иудаизм. — М.: ББИ, 2016 — С. 535.

<sup>3</sup> Мф. 9:27; 12:23; 15:22; 20:30; 21:9, 15; 22:42; Мк.10:47—48; 12:35; Лк.18:38—39; 20:41—44.

<sup>4</sup> Мк. 11:10 и пар.; Лк. 1:32, 69.

<sup>5</sup> Например, см. Пс. 72.

<sup>6</sup> Основанием для такой интерпретации послужило молчание библейского текста о родословии Мелхиседека. Отсутствие родословия у Мелхиседека резко контрастирует с пространными левитскими генеалогиями.

тором Послания совершенным Посредником, раз и навсегда соединившим горнее и дольнее.

Возможно, на «тождество» Иисуса с Мелхиседеком намекает и евангелист Иоанн, рассказывая о негодовании иудеев, вызванном словами Иисуса о Его встрече с Авраамом: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин. 8:56).

Согласно послепасхальной вере христиан, Иисус — не только Сын Человеческий, он — Сын Божий. В христианской традиции этот титул стал обозначать свойственную только Иисусу специфику отношений с Богом: Он Сам и есть Бог<sup>1</sup>. Поэтому христианское представление об Иисусе как Царе еще в большей степени, чем это было в пророческой или апокалиптической традиции применительно к эсхатологическому Человеку, коррелирует с ближневосточным образом царя-спасителя. Подобно древним ближневосточным правителям, Иисус — Пастырь Добрый (Ин. 10:11, 14), соединяющий в Себе небесное и перстное, выводит из царства смерти Своих овец, совершая тем самым главное царское священнодействие: «Поэтому, как дети причастны крови и плоти, так и Он стал общником крови и плоти, чтобы чрез смерть упразднить имеющего власть над смертью, то есть диавола, и освободить всех тех, которые, в страхе смерти, были всю жизнь подвержены рабству» (Евр. 2:14—15).

В самом начале Евангелия от Иоанна в уста Нафанаила — «истинного израильянина», пришедшего «посмотреть» на Иисуса, влагается исповедание-узнавание, соединяющее в себе чаяния всех древних ближневосточных народов, исполнением которых

---

<sup>1</sup> Чаще всего титул «Сын Божий» или, в краткой форме — «Сын», встречается в Евангелии от Иоанна, где он становится основным титулом Иисуса (Хенгель М., Швемер А.М. Указ. соч. С. 552). В иудаизме этот титул не имел ни мессианских, ни тем более равнобожественных коннотаций и мог относиться к царям, пророкам и всему народу Израиля.

совершилось призвание Израиля: «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. 1:49)<sup>1</sup>.

С мотивом узнавания эсхатологического Человека мы встречались, когда говорили об апокалиптической литературе эпохи Второго Храма. В Небесном Человеке узнавали себя Енох, Аврам, Моисей и другие «отцы» Израиля. Вопрос об узнавании Иисуса ставят в центр все евангелисты. Ответить на призыв «следуй за Мной» может лишь тот, кто узнал Сына Человеческого в Иисусе. При этом следование за Собой Иисус ставил впереди исполнения Закона: «иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов»<sup>2</sup>, — ответил Иисус ученику, просившему позволения пойти и похоронить отца (Мф 8:22).

Согласно новозаветному богословию, люди, отрекшиеся от Сатаны и поверившие в «вышеангельское» призвание человека, узнавшие в Иисусе Сына Человеческого и Сына Давидова, составляют Его удел — удел Нового Адама. И в Нем они искуплены из удела ветхого Адама, поверившего Сатане. А в Новом Адаме уже новое священство и новая царственность: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1Пет 1:9).

### 3.7. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ

В этой главе исследовалась проблема монархии в древнем Израиле. В фокус исследования был поставлен вопрос о возможно-

<sup>1</sup> Слова: «Из Египта призвал Я Сына Моего» (Мф. 2:15), хотя и отсылают к пророчеству Осии (11:1), имеющему в виду народ Израиля, «сына Божия» (ср.: Исх. 4:22; Втор. 14:1; Ис. 1:2; Иер. 3:14; Мал. 2:10), чья история как бы воспроизводится в жизни Иисуса, «Сына» этого народа, могут также служить косвенным указанием на глубокое сродство раннехристианского понимания Иисуса Христа и древнеегипетских сотерических упований на царя — *s3 Rc* (сына Ра).

<sup>2</sup> Э.П. Сандерс считает, что это речение принадлежит «историческому» Иисусу (Сандерс Э.П. Иисус и иудаизм. — М.: Мысль, 2012. — С. 322—323).

сти реализации в Израиле модели священного царства по образу окружающих народов.

Было отмечено, что установление института царской власти в Израиле по образу *прочих народов* представлено в Библии как отступление от идеала непосредственной теократии, преступление против Яхве. Однако в ряде фрагментов, вошедших в библейское повествование о генезисе царской власти в Израиле, событию учреждения монархии дается позитивная оценка: его инициатором выступает даже Сам Бог. Фигура царя — помазанника Яхве, максимально приближается к фигуре харизматического вождя эпохи судей.

Для ответа на вопрос о возможности воспроизведения в Израиле модели священного царства было проведено сопоставление некоторых основополагающих установок библейского иудаизма с религиозными воззрениями соседних народов, обусловивших возникновение этой модели. Ханаанеи, землю которых, согласно Библии, Бог отдал во владение Израилю, испытывали значительное влияние со стороны шумеро-аккадской и египетской культур, и не в меньшей степени, чем эти народы, были озабочены проблемой превращения смерти в переход к жизни. Адептам библейского иудаизма, напротив, запрещались все столь популярные у соседних народов культы, направленные на преодоление смерти. Вынесение за скобки сотерической составляющей как личной, так и коллективной эсхатологии являлось принципиальным отличием иудаизма от религий окружающих Израиль народов. Не несовместимость модели священного царства с монотеизмом, но историчность и диалогичность, составлявшие специфику библейского иудаизма, явились причиной того, что модель священного царства не могла быть вполне реализована в Израиле.

Согласно «законам о царе», содержащимся в книге Второзаконие (Втор. 17:15b—17:20), монархия является институтом, учреждение которого в Израиле возможно, но никоим образом ни необходимо, ни неизбежно. Царь, согласно Второзаконию, явля-

ется лишь политическим лидером, что резко отличает его от ближневосточных монархов-спасителей. Исполнение царями священнических обязанностей категорически недопустимо в Израиле.

Тем не менее народ хотел иного — быть как прочие народы, знающие действенное «средство» спасения от смерти. Историко-религиозный контекст дает основания полагать, что желание не только и не столько политических, сколько сотерических гарантий лежало в основе требования израильским народом царя, *как у прочих народов*. Интерес к проблеме спасения от смерти не ослабевал в Израиле ни в домонархическую эпоху, ни в период монархии, а правители Израиля и Иудеи в эпоху разделенных царств с готовностью откликались на потребность народа видеть в них «спасителей овец своих».

Самым тяжким грехом, в который иудейские цари вовлекали свой народ, было совершение ими детских жертвоприношений, связанных с культом «умершего и воскресшего» божества, «аналога» месопотамского Думузи-Таммуза, и считавшихся наиболее действенным способом обретения бессмертия и жертвователем, и жертвой.

Однако, несмотря на очевидную конфликтность идеи священного царства с иудаизмом, реминисценции ближневосточного образа идеального царя, царя-спасителя, прослеживаются в эсхатологических ожиданиях, отраженных уже в ранних пророческих текстах. В библейской пророческой традиции и апокалиптической литературе эпохи Второго Храма ключевое значение приобретает концепт эсхатологического Совершенного Человека, Нового Адама. Этот эсхатологический Человек появляется на страницах Библии в разных образах: Мелхиседека, сына Давидова, Сына Человеческого. Все эти образы имеют царские атрибуты, причем царские — в ближневосточном смысле. Это царь и священник, спаситель всех людей своего удела.

И у пророков, и у Девтерономиста царь Давид предстает как образ эсхатологического «сына Давидова», чем и объясняется

амбивалентное отношение Девтерономиста к институту царской власти. Цари нынешнего эона могут быть лишь политическими фигурами, однако в пророческой традиции, под несомненным влиянием которой находился Девтерономист, политический и эсхатологический планы неразделимы: любое историческое событие может быть отнесено к эсхатологии и понято как приближение или, наоборот, отдаление от реализации *неотмирной* цели. Желание народа иметь царя, «как у прочих народов», отдаляет и, в пределе, делает невозможным исполнение Израилем своего призвания — рождения нового Адама, — однако царь Давид становится избранником Божиим и образом эсхатологического Человека, получающего в пророческих текстах имя «сына Давида».

Представление об эсхатологическом «сыне Давидовом» во II в. до Р. Х. дало рождение мессианским надеждам. Поскольку «исторические» цари не могли претендовать на священнический статус, представление о грядущем царе-спасителе было дополнено второй, священнической, мессианской фигурой.

Идейной средой, в которой зародилось раннее христианство, стала библейская пророческая и преемственная ей иудейская апокалиптическая традиция эпохи Второго Храма, ориентированная на явление эсхатологического Совершенного Человека, чей образ сформировался под влиянием ближневосточных представлений о Царе — совершителе священнодействия примирения небесного и земного и преображения человека в Богочеловека.

Царский титул Иисуса Христа — «Царя Иудейского», применяемый к Иисусу в раннехристианском богословии, объясняется уходящими в глубокую древность сотерическими коннотациями царского статуса: Царь — значит Посредник, Спаситель, Бог и одновременно Совершенный Человек.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование системы представлений о священном царстве и царственном священстве в государственных сообществах Древнего Ближнего Востока показало, что круг идей, связанных с этими феноменами, обнаруживает определенное типологическое сходство в Египте и Междуречье. И в древнеегипетском, и в шумерском религиозном мировосприятии царский статус являлся прерогативой Бога-Творца (или Верховного Бога), царственность земная вторична относительно царственности небесной, а политическая составляющая этого института малосущественна относительно религиозного его смысла.

В Египте воцарение Бога-Творца означало проявление Его сил в земном мире и противопоставлялось докосмогоническому в-Себе-пребыванию. Подобные представления имели место и в древнем Шумере: мифологический образ нисхождения небесной царственности на землю содержит в себе идею распространения власти Небесного Царя на земной мир, утверждение Его Царем Неба и Земли.

В Египте и Шумере прослеживается сходство и в религиозных мотивах государствообразования. Ключом к пониманию религиозных причин генезиса института царской власти в этих культурах является мифологема отстранения Верховного Божества от правления земным миром, сохранившаяся в мифологических преданиях многих народов, как правило более-менее отчетливо сознающих огромное значение этого события для судеб мирозда-



ния: им был положен конец некоему первоначальному этапу бытия мира, радикально отличающемуся от нынешнего характером отношений Бога и человека.

В Египте представление об искажении первоначального миропорядка выражено осирическим преданием, связующим недовольное состояние мира с разладом (*hnpw*), происшедшим в царстве Геба (Земли). Следствием конфликта Двух Владык (Хора и Сета) становится отчуждение Творца от творения, с одной стороны, и непреодолимость смерти — с другой. В Месопотамии, по представлениям, фиксируемым в исторический период, сферой правления Ана, «старейшины» богов месопотамского пантеона, являются Небеса, Он превращается в *deus otiosus*. В эпоху зарождения государственности на юге Междуречья и в долине Нила обе великие ближневосточные культуры являли собой яркий пример религиозных традиций, ориентированных на исправление мироздания, возвращение его под власть Творца, упразднение всевластия смерти. Этой цели и служила земная царственность.

С начала эпохи Древнего царства в Египте отмечается тенденция все большей сакрализации монарха, углубления веры в необходимость и возможность посредничества одного в деле спасения многих. По всей вероятности, представление о царе как «владыке ритуала», единственном легитимном жреце, проистекает из его роли в заупокойном культе. Начало единой государственности ознаменовалось передачей царю всех жреческих прерогатив, связанных с заупокойным культом, обязанность совершения которого прежде вменялась сыну каждого умершего. Сущность священнического служения царя в области заупокойного культа состояла в преображении в божественных *zḥw*, то есть в богоприобщении, своих верноподданных, мысливших его земным «продолжением».

В эпоху Древнего царства на правителя были перенесены все упования, связанные с явлением божественных сил и в мире живых, о чем свидетельствует, в частности, включение имени Ра

в царскую титулатуру. Священническая миссия здравствующего монарха состояла в космизации подвластной ему страны, в пределе — всего мироздания, посредством хранения и восстановления *Маат*, ведения победоносных войн, целью которых считалось распространение *Маат* на весь мир.

В царе и через царя примирялись Два Владыки, и, тем самым, исправлялась ситуация разлада, влекущая самозамкнутость творения, а также непроницаемость мира мертвых для лучей Божественного Солнца. Царь как примиритель Хора и Сета и образ Бога-Творца на земле являлся Совершенным Человеком и подавал возможность участия в этом изначальном человеческом совершенстве своим верноподданным.

Поскольку в древнеегипетском мировосприятии божественность и царственность традиционно считались понятиями синонимичными, а залогом победы над смертью любого человека являлась его богопричастность, регулярное присвоение царского статуса и царских инсигний лицам нецарского статуса в заупокойных текстах и изобразительных мотивах с конца эпохи Древнего царства может объясняться не демотизацией царского заупокойного культа и приспособления исконно царских текстов для частных лиц, но возобновлением уходящей в глубины доистории веры в божественность каждого воскресшего, символически выражаемой царскими регалиями, которые в действительности являются инсигниями Всецаря — Бога-Творца.

В силу неразрывной связи божественности и царственности представление о божественности царей сохранялось на протяжении всей египетской истории, хотя по-настоящему центральное значение царю как посреднику между Богом и его подданными придавалось лишь в эпоху Древнего царства. Кризис египетской государственности I, II, и III Переходных периодов и Саисской эпохи во многом следует рассматривать как следствие прогрессирующего упадка представлений об исключительной сотерической миссии царя среди египтян. Уже на исходе Древнего царства идея необходимости ритуального эквивалента Хора, воскрешающего

отца своего Осириса, уступает место представлению, что только личная праведность открывает перед каждым человеком врата Неба.

Процесс формирования властных структур в Древнем Междуречье также сопровождался присвоением статуса посредников между божественным и земным мирами правителям, культовая роль которых превосходила политическую и являлась первичной по отношению к ней.

Сущность царственного священства в Месопотамии, как и в Египте, состояла в распространении власти божественного Царя на весь земной мир, претворении его в священное пространство, характеризующееся неотчужденностью Земли от Неба, а также, как это было и в Египте, в восстановлении *человека* в его совершенном состоянии.

Возможной причиной соединения священства и царства в Месопотамии являлось стремление к уменьшению зазора между фактической реальностью и ее «идеальной» парадигмой, минимизации разрыва между «священным» и «профанным», областью культа и сферой политики. С исполнением задачи освящения, космоизации мира и «онтологического» исправления человека (царских верноподданных) была связана деятельность царей по строительству и восстановлению храмов, законодательная, военная, пастырская деятельность.

Основным методом соединения земного с небесным, приобщения божественному являлся в Междуречье священный брак, в котором правитель выступал как человеческий супруг богини. Таким образом, как и в Египте, в Месопотамии божественное входило в *со-общение* с земным через царя. Хотя всегдашнее памятование «человечности» правителя отличает месопотамскую традицию священного царства от египетской, отличие это лишь внешнее: внутренний стержень обеих древних культур составляло чаяние жизни под владычеством Небесного Бога, реализуемое через царя — соединителя божественного и земного миров.

Со священным браком связывались в Шумере и надежды на победу над смертью. Представление о мире мертвых как «стране без возврата» — сравнительно позднее явление, не характерное для эпохи начала государственности в Шумере.

Заупокойные практики РД эпохи и аллюзии в позднейших текстах свидетельствуют о типологической близости в сфере заупокойных чаяний и методов их реализации шумерской и древнеегипетской культур на заре их истории. В заупокойном контексте роль месопотамского правителя как совершителя священного брака, являвшегося способом замещения смертного бессмертным с целью победы над смертью, типологически подобна роли египетского царя — подателя Ока Хора — своим умершим верноподданным.

Посредническое служение вменялось и живым, и умершим правителям древнего Междуречья: первые, выступая в качестве супругов богини в ритуале священного брака, скрепляли связь Небес и Земли, тем самым способствуя благобытию своих подданных в этом мире; вторые почитались как победители смерти, переводящие своих верноподданных в Инобытие. Потребность в осуществлении этих чаяний и послужила, по всей вероятности, существенным фактором в процессе генезиса и институционализации государственности в Месопотамии.

После падения III династии Ура религиозная составляющая царской власти все больше уступает место политической, использующей религию лишь для своей легитимации. Дальнейший ход истории отмечен в Междуречье все большей формализацией и идеологизацией религиозного аспекта царской власти.

Библейский иудаизм возникает на фоне двух великих древних религий, причем отношение к ним выражается в Библии мифологемой Исхода — исхода Авраама из Харрана и исхода Моисея из Египта. Исход не предполагает полного разрыва с древними традициями<sup>1</sup>, но исполнение в новых формах их глубинных чаяний.

<sup>1</sup> «Моисей был научен всей мудрости египетской» (Деян. 7:22). Авраам «взял книги своего отца, которые были написаны по-еврейски, и списал их. Тогда он начал изучать их...» (Книга Юбилеев, 12:27).

Человек призван стать Богом, он призван, мы бы сказали, к трансценденсу, к теозису — это был главный нерв духовного поиска и египтян, и обитателей древнего Междуречья. На это и были направлены совершавшиеся там ритуалы.

Израиль, находясь в том же цивилизационном поле, избирается Богом для того, что бы явить Богочеловека в историческом времени. Можно сказать, что Израиль совершает исход из ритуального пространства и ритуального времени в историю.

Принципиальным отличием библейского иудаизма от религий древнего Египта и Месопотамии являлось отсутствие в нем сотерической составляющей как личной, так и коллективной эсхатологии. Поэтому, а также ввиду отсутствия представления о возможности исправления мироздания, возвращения его в идеальное первозданное состояние посредством ритуала, концепт царя — посредника между Богом и человеком, спасителя от смерти, во все времена оставался чуждым иудаизму.

Прочно связанные с царственностью в великих соседних державах сотерические коннотации позволяют заключить, что установление монархической формы правления по образу *прочих народов* было обусловлено в Израиле желанием народа иметь от правителя не только политические, но и сотерические гарантии. По этой причине учреждение монархии рассматривается библейскими авторами как богоотступничество, измена народа своему призванию.

Сфера ответственности израильского царя и его роль в жизни сообщества, по мысли библейских авторов, должна была ограничиваться решением социально-политических вопросов и не могла быть сопоставима со сферой ответственности и ролью ближневосточных монархов-космократоров, спасителей своих подданных. Тяготение народа и его царей к реализации сотерической модели царственности по образу соседних народов явилось, согласно Девтерономисту, причиной постигших Израиль и Иудею бедствий, приведших в конце концов к краху монархической системы правления как таковой.

Однако, несмотря на несомненную чуждость яхвизму, идея царя-спасителя парадоксальным образом становится органической частью иудейской традиции через концепт вечного завета, заключенного Яхве с царем Давидом. Сотерические коннотации, связанные с этим заветом, отражают пророческие прозрения о грядущем явлении эсхатологической фигуры «Сына Давидова», чей образ перекликается с образами Мелхиседека из книги Бытия (Быт. 14:18—20) и «подобного Сыну Человеческому» из книги Даниила (Дан. 7:13—14). Этот эсхатологический Царь, сокрытый до времени<sup>1</sup>, являет себя в истории в людях, ставших героями библейского историописания, в том числе и в царе Давиде. Израиль и есть удел этого Царя и Священника, которого в Мелхиседеке узнал Авраам.

Амбивалентный взгляд на институт монархии в девтеронимическом историописании объясняется тем, что в нем сходятся две линии: историческая и эсхатологическая. Историческое событие учреждения монархического института по образу *прочих народов* сопряжено с усилением опасности религиозного синкретизма, грозит ассимиляцией с народами, из среды которых «выделен» Израиль, а потому получает негативную оценку. Однако спасение Израиля — в грядущем явлении «сына Давидова», эсхатологического Царя, чей образ имеет черты ближневосточного монарха — соединителя миров, царя и священника. В 110 Псалме образ «сына Давидова» соединяется с образом Мелхиседека — царя Салима и священника Бога Всевышнего. И пророки, и Девтеронимист, и Хронист используют идею ближневосточного царя-спасителя для свидетельства о призвании Израиля и возвещении грядущего спасения.

Тем не менее сознание неприемлемости идеи сотерии, реализуемой через соединение в одном лице священства и царства, сохраняется в иудейской традиции. В мессианских чаяниях на исходе эпохи Второго храма царские и священнические prerogatives оказываются разделенными.

---

<sup>1</sup> 1 Енох. 48:3—6; 62:6—7; 2 Енох. 71:28—29.

## Заключение

В христианском богословии идея эсхатологического Человека, Царя и Священника, органичная иудейской апокалиптической традиции эпохи Второго Храма, была применена к Иисусу Христу — Сыну Человеческому и Сыну Давидову, Священнику по чину Мелхиседека. В Воскресшем Иисусе, «Царе Иудейском», Его ученики узнали Того, в Ком исполнились древнейшие религиозные чаяния человечества, приведшие в конце IV тыс. до н. э. к зарождению института царской власти: чаяния преображения человека в Бога и победы над смертью.



## Список источников и литературы

### I. ИСТОЧНИКИ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Синодальный перевод: 4-е изд. — Брюссель, 1989.
2. Гомер. Гимн к Деметре — перевод В. В. Вересаева: Эллинские поэты. — М., 1963. — С. 88—104.
3. Еноха Первая книга — перевод: Книга Еноха: Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова. — М.: Азбука-классика, 2003. — С. 13—96.
4. Еноха Вторая книга — комментированный перевод: *Andersen F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 91—222.*
5. Еноха Третья книга — комментированный перевод: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха. — М.: Мосты культуры, 2002. — С. 161—260.*
6. Житие Адама и Евы — комментированный перевод: *Johnson M. D. Life of Adam and Eve // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. II. — P. 249—293.*

7. Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова — перевод: Книга Еноха: Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова. — М.: Азбука-классика, 2003. — С. 208—280.
8. Завещание Авраама — комментированный перевод: *Sanders E. P. Testament of Abraham // // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 871—902.*
9. Законы Липит-Иштара — перевод S. N. Kramer: ANET. — P. 159—161.
10. Законы Ур-Намму — перевод В. А. Якобсона: ИДВ. — С. 160—162.
11. Законы Хаммурапи — перевод В. А. Якобсона: ИДВ. — С. 167—191.
12. Иудейские древности — Иосиф Флавий. Иудейские древности. Сочинение в 20-ти книгах: в 2 т. — М.: АСТ, 2007.
13. Кумранские тексты — ссылки даются по изданию: *Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. — L.: Penguin Group, 2004. — 694 p.*
14. Об Исиде и Осирисе — Плутарх. Об Исиде и Осирисе. Пер. Н. Н. Трухиной: ВДИ. — 1977. — № 3. — С. 253—265; № 4. — С. 229—249.
15. Откровение Авраама — комментированный перевод: *Rubinkiewicz R. Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 681—706.*
16. Псалмы Соломона — ветхозаветные апокрифы / Пер. с греч. Е. В. Витковского. — М.: АСТ, 2001. — С. 139—174.
17. Сивилл книги — Ветхозаветные апокрифы / Пер. с греч. Е. В. Витковского. — М.: АСТ, 2001. — С. 177—406.
18. Сказание об Адапе — перевод: В. К. Шилейко: Ассирово-вавилонский эпос. — СПб.: Наука. — С. 119-125; ANET. — P. 101—103.

19. Сказание об Атрахасисе — перевод В.К. Афанасьевой: ЛДМ. — С. 58—86, 350—356.
20. Сказание о Саргоне — перевод И. Дьяконова: ЛДМ. — С. 297—298, 420—421.
21. «Эксагоге» Иезекиила Трагика — комментированный перевод: *Robertson R. G. Ezeiel The Tragedian // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth* — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. II. — P. 803—819.
22. Энума Элиш (аккадская поэма о Сотворении мира). — перевод В. Афанасьевой: ЛДМ. — С. 35—57, 342—349.
23. Эпос о Гильгамеше — перевод И. Дьяконова: ЛДМ. — С. 137—207, 367—380.
24. Die altägyptischen Pyramidentexte (Тексты пирамид) — Публ.: *Seth K. Die altägyptischen Pyramidentexte: 4 Vols.* — Leipzig: Hinrichs, 1908—1922. Перевод: *Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* — Oxford: The Clarendon Press, 1969. — 330 p.
25. The Book of Gates (Книга Врат) — Публ.: *Piankoff A. The Tomb of Ramesses VI.* — New-York: Pantheon Books, 1954. — (Bollingen Series XL, 1). — P. 137—224.
26. The Cursing of Agade (Проклятие Агада) — ETCSL 2.1.5.
27. The Death of Gilgameš (Смерть Гильгамеша) — ETCSL 1.8.1.3.
28. Dumuzid-Inana A (Песнь Инанны и Думузи) — ETCSL 4.08.01.
29. Dumuzid-Inana D1 (Песнь Инанны и Думузи) — ETCSL 4.08.30.
30. Dumuzid-Inana H (Песнь Инанны и Думузи) — ETCSL 4.08.08.
31. Dumuzid-Inana P (Песнь Инанны и Думузи) — ETCSL 4.08.16.

32. Dumuzid's dream (Сон Думузи) — ETCSL 1.4.3.
33. Ean. 1 (надпись Эаннатума на «Стеле коршунов») — перевод: *Steible H.* Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil I. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 120—145.
34. Ean. 2 (победная реляция Эаннатума, энси Лагаша) — перевод: *Steible H.* Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil I. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 145—151.
35. The Egyptian Book of the Dead (египетская Книга Мертвых) — Публ.: *Naville E.* Das Ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt. — Berlin, 1886; *Budge E. A. W.* The Chapters of Coming Forth by Day. — London, 1898. Перевод: *Budge E. A. W.* The Book of the Dead. — London, New York: Arkana, 1986 [1899]. — 698 p.; *Faulkner R.O.* The Ancient Egyptian Book of the Dead. — London: British Museum, 1985. — 192 p.
36. The Egyptian Coffin Texts (египетские Тексты саркофагов) — Публ.: *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts: 7 Vols. — Chicago: University of Chicago Press, 1935—1961. Перевод: *Faulkner R.O.* The Ancient Egyptian Coffin Texts: 3 Vols. — Warminster: Aris&Phillips Ltd., 1973—1978.
37. An Elegy on the death of Nannaуа (Элегия на смерть Наннайи) — ETCSL 5.5.2.
38. Enki and the world order (Энки и Мировой порядок) — ETCSL 1.1.3.
39. Enki and Ninmah (Сказание об Энки и Нинмах) — ETCSL 1.1.2.
40. Enlil A (Enlil in the E-kur) (Энлиль в Экуре) — ETCSL 4.05.1.
41. Enlil and Ninlil (Сказание об Энлиле и Нинлиль) — ETCSL 1.2.1.

42. Enmerkar and En-suhgir-ana (Сказание об Энмеркаре и Энсухгиране) — ETCSL 1.8.2.4.
43. Ent. 28—29 (надпись Энметены, энси Лагаша, на глиняных конусах) — перевод: *Steible H*. Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil I. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 230—245.
44. The Epic of Anzu (Сказание об Анзуде) — перевод: E. A. Speiser: ANET. — P. 111—113.
45. Etana (Вавилонский эпос об Этане) — перевод: E. A. Speiser: ANET. — P. 114—118.
46. The Flood story (Сказание о потопе) — ETCSL 1.7.4.
47. Gilgameš and Aga (Гильгамеш и Агга) — ETCSL 1.8.1.1.
48. Gilgameš, Enkidu and the nether world (Гильгамеш, Энкиду и подземный мир) — ETCSL 1.8.1.4.
49. Gudea A (Молитва богине Бай) — ETCSL 2.3.2.
50. Gudea, cylinders A and B (строительные надписи правителя Гудеи, цилиндры А и В) — ETCSL 2.1.7.
51. Iddin-Dagan A (Молитва богине Инанне-Нинсианне) — ETCSL 2.5.3.1.
52. Iddin-Dagan B (Гимн-восхваление царя Иддин-Дагана) — ETCSL 2.5.3.2.
53. Inana B (Гимн-восхваление Инанны) — ETCSL 4.07.2.
54. Inana C (Гимн Инанне) — ETCSL 4.07.3.
55. Inana D (Гимн Инанне-Нинегала) — ETCSL 4.07.4.
56. Inana E (Молитва Инанне) — ETCSL 4.07.5.
57. Inana G (Песнь Инанне) — ETCSL 4.07.7.
58. Inana and An (Инанна и Ан) — ETCSL 1.3.5.
59. Inana and Bilulu (Инанна и Билулу) — ETCSL 1.4.4.
60. Inana and Ebih (Инанна и Эбих) — ETCSL 1.3.2.
61. Inana and Enki (Инанна и Энки) — ETCSL 1.3.1.

62. Inana and Šu-kale-tuda (Инанна и Шукалетуда) — ETCSL 1.3.3.
63. Inana's descent to the nether world (Нисхождение Инанны в подземный мир) — ETCSL 1.4.1.
64. Inanna's self-praise (Самовосхваление Инанны) — Публ.: *Sjöberg Å. W.* A Hymn to Inanna and Her Self-Praise // JCS. — 1988. — Vol. 40. — № 2. — P. 165—186.
65. Ipuwer (Речения Ипувера) — Публ.: *Gardiner A. H.* The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (pap. Leiden 344 Recto). — Hildesheim: G. Olms Verlag, 1969. Перевод М.А. Коростовцева: Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза. — М., 1978. — С. 226—240.
66. Išme-Dagan A+V (Гимн-восхваление Ишме-Дагана) — ETCSL 2.5.4.01.
67. Išme-Dagan J (Любовная песнь Ишме-Дагана) — ETCSL 2.5.4.10.
68. Išme-Dagan X (Гимн-молитва Энки) — ETCSL 2.5.4.24.
69. The Keš temple hymn (Гимн храму города Кеша) — ETCSL 4.80.2.
70. KTU 1.5; 1.6 (поэма о борьбе Силача Ба'лу и Муту) — перевод: *Шифман И. Ш.* О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. — М.: Восточная литература, 1999. — С. 129—248.
71. KTU 1.10; 1.11; 1.93, 1.101 (поэма о любви Ба'лу и его сестры 'Анату) — перевод: *Шифман И. Ш.* О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. — М.: Восточная литература, 1999. — С. 82—128.
72. KTU 1.14; 1.15; 1.16 (поэма «О Карату») — перевод: *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. — М.: Восточная литература, 1993. — С. 27—152.
73. KTU 1.17; 1.18 (поэма «Об Акхите») — перевод: *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. — М.: Восточная литература, 1993. — С. 174—288.

74. KTU 1.20; 1.21; 1.22; 1.108 (поэма «О рапайтах») — перевод: *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. — М.: Восточная литература, 1993. — С. 293—313.
75. Lipit-Eštar A (Самовосхваление царя Липит-Иштара) — ETCSL 2.5.5.1.
76. Lipit-Eštar B (Восхваление царя Липит-Иштара) — ETCSL 2.5.5.2.
77. Lipit-Eštar C (Восхваление бога Ана за царя Липит-Иштара) — ETCSL 2.5.5.3.
78. Lugalbanda in the mountain cave (Лугальбанда во мраке гор) — ETCSL 1.8. 2.1.
79. Lukin. 2; 4 (посвятительные надписи Лугалькигиннеду) — перевод: *Steible H.* Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil II. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 299—303.
80. Luzag. 1 (посвятительная надпись Лугальзаггеси) — перевод: *Steible H.* Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil II. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 315—320.
81. Marduk Ordeal Text (KAR 143+219) (Ордалии Мардука) — Публ.: *Zimmern H.* Zum babylonischen Neujahrsfest. — Leipzig, 1918; *Frymer-Kensky T.* The Tribulations of Marduk the So-Called “Marduk Ordeal Text” // JAOS. — 1983. — Vol. 103. — №1. — P. 131—141.
82. «The Memphite Theology» (Shabaka Stone, British Museum № 498) («Памятник мемфисской теологии») — Публ.: *Breasted J. H.* The Philosophy of a Memphite Priest // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. — 1901. — Bd. 39. — P. 39—54. Перевод: AEL. — P. 51—57.
83. Merikare (Поучение Гераклеопольского царя своему сыну Мерикара) — Публ.: *Golénischeff W. S.* Le papyrus hiératiques № 1115, 1116 A et 1116 B de l’Ermitage imperial à St. Péters-



- bourg. — Spb., 1913. — Pls. IX-XIV. Перевод: А. Е. Демидчик. — ИДВ. — С. 17—23.
84. Neferti (Пророчество Неферти) — Публ.: *Golénischeff W. S.* Le papyrus hiératiques №115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage imperial à St. Pétersbourg. — Spb., 1913. — Pls. XXIII-XXV. Перевод: Н. С. Петровского. — ИДВ. — С. 47—50.
85. Nergal C (Молитва Нергалу) — ETCSL 4.15.3.
86. Ninurta's exploits (Подвиги Нинурты) — ETCSL 1.6.2.
87. Nungal A (Гимн Нунгаль) — ETCSL 4.28.1.
88. P. Berlin 3029 (строительная надпись Сенусерта I) — перевод: AEL I. — P. 115—118.
89. P. Bremner-Rhind (British Museum 10188) (папирус Бремнер-Ринд) — Публ.: *Faulkner R. O.* The Bremner-Rhind Papyrus I // JEA. — 1936. — Vol. 22. — P. 121—140; The Bremner-Rhind Papyrus II, III // JEA. — 1937. — Vol. 23. — P. 10—16; 166—185; The Bremner-Rhind Papyrus IV // JEA. — 1938. — Vol. 24. — P. 41—53.
90. P. Chester Beatty I, Recto («Спор Хора и Сета») — Публ.: *Gardiner A. H.* The Library of A. Chester Beatty; Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs, and Other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, no. I. — London, 1931. — P. 8—26, pls. 1—16.
91. P. Prisse (Поучения Птаххотепа) — перевод: J. A. Wilson: ANET. — P. 412—418; AEL I. — P. 61—80.
92. Program of the Pageant of the Statue of the God Anu at Uruk (протокол процессии статуи бога Ана в Уруке) — ANET. — P. 342—343.
93. Rīm-Sîn A (молитва богу Энлилю о царе Рим-Сине) — ETCSL 2.6.9.1.
94. Rīm-Sîn C (молитва богу Ану о царе Рим-Сине) — ETCSL 2.6.9.3.

95. The song of the hoe (Песнь мотыги) — ETCSL 5.5.4.
96. The Story of Sinuhe (Странствия Синухета) (P. Berlin 10499; P. Berlin 3022; the Ashmolean Ostrakon № 5629) — Публ.: *Blackman A. M. The Story of Sinuhe. Bibliotheca Aegyptiaca*, II. — Brussels, 1932. — P. 1—41. Перевод: О. В. Томашевич. — ИДВ. — С. 25—33.
97. The Sumerian king list (Шумерский царский список) — ETCSL 2.1.1.
98. Šu-ilīšu A (молитва Нергалу) — ETCSL 2.5.2.1.
99. Šu-Suen E (Восхваление Ана за царя Шу-Суэна) — перевод: ETCSL 2.4.4.5.
100. Šulgi A (Гимн «Шульги А») — ETCSL 2.4.2.01.
101. Šulgi B (Гимн «Шульги В») — ETCSL 2.4.2.02.
102. Šulgi C (Гимн «Шульги С») — ETCSL 2.4.2.03.
103. Šulgi D (Гимн «Шульги D») — ETCSL 2.4.2.04.
104. Šulgi E (Гимн «Шульги E») — ETCSL 2.4.2.05.
105. Šulgi G (Гимн «Шульги G») — ETCSL 2.4.2.07.
106. Šulgi O (Гимн «Шульги O») — ETCSL 2.4.2.15.
107. Šulgi P (Гимн «Шульги P») — ETCSL 2.4.2.16.
108. Šulgi Q (Гимн «Шульги Q») — ETCSL 2.4.2.17.
109. Šulgi X (Гимн «Шульги X») — ETCSL 2.4.2.24.
110. Temple Program for the New Years Festivals at Babylon (Храмовый протокол новогодних празднеств в Вавилоне) — ANET. — P. 331—334.
111. Ukg. 4—5 (надпись Урукагины, энси Лагаша, на глиняных конусах) — перевод: *Steible H. Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil I.* — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. — S. 288—312.
112. Ur-Namma A (Смерть Ур-Намму) — ETCSL 2.4.1.1.
113. Ur-Namma B (Восхваление Энлиля за царя Ур-Намму) — ETCSL 2.4.1.2.

114. Ur-Namma С (Гимн-самовосхваление царя Ур-Намму) — ETCSL 2.4.1.3.
115. Ur-Ninurta В (молитва Энки о царе Ур-Нинурте) — ETCSL 2.5.6.2.
116. Ur-Ninurta Е (Восхваление Ана за царя Ур-Нинурту) — ETCSL 2.5.6.5.
117. Urn. 49 (посвятительная надпись царя Ур-Нанше) — перевод: *Steible H.* Die Altsumerischen Bau— und Weihinschriften. Teil I. — Wiesbaden, 1982. — S. 110—111.
118. Utu В (Гимн Уту) — ETCSL 4. 32. 2.
119. Utu F (Песнь-восхваление Уту) — ETCSL 4. 32. f.

## II. ЛИТЕРАТУРА

1. Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — Вып. 1. — М.: Наука, 1971. — 496 с.
2. Андреева Л. А., Бондаренко Д. М., Коротаев А. В., Немировский А. А. Введение // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. М., 2005. — (Цивилизационное измерение; Т. 12). — Ч. 1. / Отв. ред. Д. М. Бондаренко. — С. 5—32.
3. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. — М.: Наука, 1990. — 287 с.
4. Антонова Е. В. Месопотамия на пути к первым государствам. — М.: Восточная литература, 1998. — 223 с.
5. Антонова Е. В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. — М.: Восточная литература, 1999. — С. 19—30.
6. Арсеньев Н. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь. — Париж. — 1926. — № 4. — С. 66—77; № 5. — С. 51—65.

7. Ассиро-вавилонский эпос. — СПб.: Наука, 2007.
8. *Ассман Я.* Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации: Пер. с нем. — М.: Присцельс, 1999. — 368 с.
9. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности: Пер. с нем. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.
10. *Афанасьева В.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. — 496 с.: ил.
11. *Афанасьева В. К.* Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. — М.: Водолей, 2007. — 464 с.
12. *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта эпохи Среднего царства. — М.: Наука, 1972. — 364 с.
13. *Берлев О. Д.* «Золотое имя» египетского царя // Ж. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. — М.: Наука, 1979. — С. 41—59.
14. *Берлев О. Д.* Египет // Источниковедение истории Древнего Востока: Учебник для студ. Истфаков вузов. — М.: Высшая школа, 1984. — С. 56—63.
15. *Берлев О. Д.* Два царя — Два Солнца: к мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* / Ed. by Stephen Quirke. — Berlin, 2003. — P. 1—18.
16. *Бикерман Э.* Хронология Древнего мира: Пер. с англ. — М.: Наука, 1976. — 336 с.
17. *Большаков А. О.* Человек и его двойник. — СПб.: Алетея, 2001. — 288 с.
18. *Браулик Г.* Теории, касающиеся девтерономического исторического произведения (DtrG) // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера: Пер. с нем. — М.: ББИ, 2008. — С. 253—270.

19. Бубер М. Два образа веры // Два образа веры: Пер. с нем. — М.: Республика, 1995. — С. 233—340.
20. Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. — М.: Обще­дос­туп­ный православный университет, 2000. — 464 с.
21. Васильева О. А. Интерпретация образа Тифона в трактате Плутарха «Об Иси­де и Оси­ри­се» // Древность: историческое знание и специфика источника. — М.: Когелет, 2000. — С. 35—38.
22. Вейнберг И. П. Рождение истории. — М.: Наука, 1993. — 352 с.
23. Вейнберг И. П. Древнееврейское государство: идея и реальность // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина. — М.: Восточная ли­те­ра­ту­ра, 2004. — С. 300—310.
24. Виноградов А. К. Древнеегипетский фразеологизм «Девять луков» // Мероэ. — М., 1985. — Вып. 3. — С. 78—97.
25. Виноградов И. В. Раннее и древнее царства Египта // ИВ. — С. 147—164.
26. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы: Пер. с англ. — М.: РОССПЭН, 2006. — 572 с.
27. Дандамаев М. А. Государство, религия и экономика в древней Передней Азии // Государство и социальные структуры на древнем Востоке / Отв. ред. М. А. Дандамаев. — М.: На­у­ка, 1989. — С. 4—16.
28. Дандекар Р. Н. Ведийский Яма // От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология: Пер. с англ. — М.: Вост. Лит., 2002. — С. 85—102.
29. Дейнека Т. А. Обоснование внешней политики Египта в царских надписях XVIII династии: Автореф. дис... канд. ист. наук. — СПб., 1992. — 33 с.
30. Демидчик А. Е. Несколько замечаний о «родстве» египтян с божеством // Мероэ. — М., 1999. — Вып. 5. — С. 107—126.

31. Демидчик А. Е. Примечательная особенность идеологии древнейших территориальных государств // История и культура Востока Азии. Материалы международной научной конференции (г. Новосибирск, 9—11 декабря 2002 г.) / Отв. ред. С. В. Алкин. — Т. 1. — Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2002. — С. 76—80.
32. Демидчик А. Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. — СПб.: Алетея, 2005. — 272 с.
33. Демидчик А. Е. Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии: Автореф. Дис. докт. ист. наук. — СПб., 2007. — 54 с.
34. Дьяконов И. М. Среднеавилонский период в Нижней Месопотамии и Эламе // История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческих цивилизаций. — Ч. I. Месопотамия. — М.: Наука, 1983. — С. 415—444.
35. Дьяконов И. М. Города-государства Шумера // ИВ. — С. 45—56.
36. Емельянов В. В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — 272 с.
37. Емельянов В. В. О первоначальном значении шумерского МЕ (методология исследования категорий мироощущения) // ВДИ. — 2000. — № 2. — С. 150—173.
38. Емельянов В. В. Древний Шумер. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. — 320 с.
39. Емельянов В. В. Категория МЕ в старошумерских и саргонских текстах // ВДИ. — 2003. — №1. — С. 71—84.
40. Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 320 с.

41. Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал. Категория МЕ и весенние праздники. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. — 432 с.
42. Зубов А. Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. — М.: Наука, 1990. — 391 с.
43. Зубов А. Б. Сотериологическая модель генезиса государственности // Восток. — 1993. — № 6. — С. 5—8.
44. Зубов А. Б. Харисма власти. От современности к древности: опыт архетипической реконструкции // Восток. — 1994. — № 4. — С. 22—35; № 5. — С. 11—21; № 6. — С. 23—32; 1995. — № 2. — С. 80—99.
45. Зубов А. Б., Павлова О. И. Религиозные аспекты культуры Древнего Востока: образ царя // Религии Древнего Востока. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 34—84.
46. Зубов А.Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. — М.: Планета детей, 1997. — 344 с.
47. Зубов А. Б. Человек — образ и подобие Божие в религиозных воззрениях египтян // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. — М.: Институт востоковедения РАН, 2001. — С. 52—79.
48. Зубов А. Б., Зубова (Павлова) О. И. Природа власти царей древнего Египта (К проблеме «восточного деспотизма») // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина. — М.: Восточная литература, 2004. — С. 204—225.
49. Зубов А. Б. История религий: курс лекций. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. — М.: МГИМО-Университет, 2006. — 436 с.
50. Зубов А., Зубова О. Религия Древнего Египта. Ч. 1. Земля и боги. М.:РИПОЛ классик, 2017. — 400с.
51. История Востока. Т. 1. Восток в древности. — М.: Восточная литература, 2002. — 688 с.



52. История Древнего Востока. Тексты и документы. — М.: Высшая школа, 2002.
53. Кабо В. Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. — М.: Восточная литература, 2007. — 328 с.
54. Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян: Пер. с нем. — СПб.: Журнал «Нева», 2005. — 496 с.
55. Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери: Пер. с англ. — М., «Рефл-бук», 2000. — 284 с.
56. Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни: Пер. с нем. — М.: Ладомир, 2007. — 319 с.
57. Коган Л., Тищенко С. Бама: Заметки о статье в словаре Келера — Баумгартнера // Библия. Литературные и лингвистические исследования. — М.: РГГУ, 2001. — Вып. 4. — С. 78—113.
58. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. — М.: Алетея, 2000.
59. Кормышева Э. Е. Религия Куша. — М.: Наука, 1984. — 264 с.
60. Кормышева Э. Е. Избрание царя в Куше (по материалам стел Хорсиотефа и Настасена) // Мероэ. — М., 1985. — Вып. 3. — С. 140—162.
61. Корниенко Т. В. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. — СПб.: Алетея, 2006. — 312 с., ил.
62. Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. — М.: Наука, 1976. — 336 с.
63. Крол А. Египет первых фараонов. — М.: Рудомино, 1999. — 224 с.
64. Лаврентьева Н. В. Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. — 360с.

65. *Лаврентьева Н. В., Чегодаев М. А.* Приношение для Сепи: Об одном из элементов погребального инвентаря саркофагов Среднего царства // Вопросы эпиграфики. — Вып. VI. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. — С. 144—165.
66. *Ладынин И. А.* К интерпретации образа царя Хуфу в сказках папируса Весткар // Труды научной конференции студентов и аспирантов «Ломоносов-2001»: История. — М., 2001. — С. 124—126.
67. *Ладынин И. А.* Сакрализация царской власти в древнем Египте в конце IV — начале II тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. — М., 2005. — (Цивилизационное измерение; Т. 12). — Ч. 1. / Отв. ред. Д. М. Бондаренко. — С. 63—94.
68. *Лях Я.* Благословен Грядущий во имя Господне: Пер. с польского. — М.: Паолине, 2001. — 234 с.
69. *Лурье И. М.* Очерки древнеегипетского права. — Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа, 1960. — 355 с.
70. *Миронова А. В.* Древнеегипетский праздник Опет в эпоху Хатшепсут: ритуал и символика // ВДИ. — 2009. — №4. — С. 124—137.
71. *Миронова А. В.* «Прекрасный праздник Опет» — аналог царского хлеб-седа? // Восток. — № 1. — 2010. — С. 5—12.
72. *Миронова А. В.* Древнеегипетский праздник Рененутет // Восток. — № 3. — 2016. — С. 20—36.
73. *Мейсон Э. Ф.* Мельхиседек как посредник Бога // Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии, *Т. Гарсия-Уидобро, S. J* и *А. А. Орлов (ред.)*, М:Ин-т св. Фомы, 2016. — с. 99—126.

74. Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии, / Гарсиа- Уидобро Т., S. J и А. А. Орлов (ред.) М:Ин-т св. Фомы, 2016, 272 с.
75. Немировский А. А. Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. М., 2005. — (Цивилизационное измерение; Т. 12). — Ч. 1. / Отв. ред. Д. М. Бондаренко. — С. 95—145.
76. Оппенхейм А. Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации: Пер. с англ. — М.: Наука, 1990. — 319 с.
77. Орлов А. А. «Без меры и подобия»: Предания о Божественном Теле во Второй книге Еноха // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 130—167.
78. Орлов А. А. Регент Небесных Крыл: Литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха и Традиции Меркавы // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 168—196.
79. Орлов А. А. Наследники енохического предания: «Люди веры» во Второй книге Еноха 35:2 и Сефер Хейхалот 48D:10 // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 108—129.
80. Орлов А. А. О полемической природе Второй книги Еноха: Ответ Кристофиду Беттриху // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 68—107.
81. Орлов А. А. Воскресение Тела Адама: Искупительная роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 197—204.
82. Орлов А. А. Лицо Бога как небесный двойник мистика в Лествице Иакова // Воскрешение Ветхого Адама. — М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. — С. 207—236.

83. Орлов А. А. Пища Азазеля в Откровении Авраама // Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. — М: Книжники, 2016. — С. 157—203.
84. Орлов А. А. «Подобие небес»: слава Азазеля в Откровении Авраама // Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. — М: Книжники, 2016. — С. 204—238
85. Орлов А. А. Традиция Еноха-Метатрона // Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии / под ред. Т. Гарсии-Уидобро, S. J. и А. А. Орлова. М.: Институт св. Фомы, 2016. — С. 153—244.
86. Орлов А. А. Енохические черты образа Моисея в Эксагоге Иезекииля Трагика // Небесные посредники: Иудейские истоки ранней христологии / под ред. Т. Гарсия-Уидобро, S. J. и А. А. Орлова. — М.: Ин-т св. Фомы, 2016. — С. 127—150.
87. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным: Пер. с нем. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. — 272 с.
88. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V—XVII династии). — М.: Наука, 1984. — 175 с.
89. Павлова О. И. Мин — «Владыка чужеземных стран» // Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. — Ленинград: Наука, 1985. — С. 34—44.
90. Павлова О. И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // Древний Египет: язык — культура — сознание. — М.: Присцельс, 1999. — С. 184—210.
91. Павлова О. И., Зубов А. Б. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа. — М.: Институт востоковедения РАН, 1997. — С. 173—212.

92. Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хотпа IV. Часть I. — М.: Наука, 1967. — 296 с.
93. Прусаков Д. Б. Раннее государство в Древнем Египте. — М.: Институт Востоковедения РАН, 2001. — 176 с.
94. Рад Г. фон. Девтерономическая теология истории в третьей и четвертой книгах Царств // Библейские исследования: Пер. с англ. — М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1997. — С. 531—549.
95. Сандерс Э. П. Иисус и Иудаизм. — М.: Мысль, 2012. — 610 с.
96. Стучевский И. А. Рамсес II и Херихор (из истории Древнего Египта эпохи Рамессидов). — М.: Наука, 1984. — 248 с.
97. Суриков И. Е. Status versus Charisma: сакрализация правителя в Греции и греческом мире I тыс. до н. э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций / РАН. Центр цивилизационных и региональных исследований. — М., 2005. — (Цивилизационное измерение; Т. 12). — Ч. 2. / Отв. ред. Л. А. Андреева. — С. 7—34.
98. Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. — СПб.: Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург. фил., 1994. — 366 с.
99. Тантлевский И. Р. Книги Еноха. — М.: Мосты культуры, 2002. — 376 с.
100. Тиллих П. Систематическая теология: В 3 т. / Пер. с нем. — М.-СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1. — 463 с.
101. Томашевич О. В. Астарт в Египте // Мероэ. — М., 1999. — Вып. 5. — С. 254—269.
102. Тураев Б. А. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры (Серия: Александрийская библиотека). — СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад», 2002. — 408 с.
103. Флоренский П. А. Иконостас. — М.: Искусство, 1995. — 255 с.

104. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
105. Франк-Каменецкий И. Г. Памятники Египетской религии в Фиванский период. — Ч. I. — (Культурно-исторические памятники Древнего Востока. Вып. 5). — М., 1917. — 71с.
106. Франк-Каменецкий И. Г. Религия Амона и Ветхий Завет // Сборник трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. — Иркутск, 1921. — Отд. 1, вып. 1. — С. 114—140.
107. Хенгель М., Швемер А. М. Иисус и иудаизм. — М.: ББИ, 2016. — 724 с.
108. Ценгер Э. Книга двенадцати пророков // Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгера: Пер. с нем. — М.: ББИ, 2008. — С. 676—768.
109. Чегодаев М. А. Хор-Без-Глаз-На-Его-Челе (опыт интерпретации имени) // Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций. — М.: Институт востоковедения РАН, 2001. — С. 24—32.
110. Чегодаев М. А. О переводимости языка древнеегипетской культуры // Aegyptiaca Rossica. — Вып. 1. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. — С. 9—19.
111. Шифман И. Ш. Культура Древнего Угарита (XIV—XIII вв. до н. э.). — М.: Наука, 1987. — 236 с.
112. Шифман И. Ш. Угаритский эпос. — М.: Восточная литература, 1993. — 339 с.
113. Шифман И. Ш. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. — М.: Восточная литература, 1999. — 536 с.
114. Эдаков А. В. Египетское государство в VII—IV вв. до н. э. // Государство на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред. Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина. — М.: Восточная литература, 2004. — С. 187—203.

115. *Элиаде М.* Священное и мирское: Пер. с фр. — М.: Издательство МГУ, 1994. — 144 с.
116. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин: Пер. с англ. // *Азиатская алхимия.* — М.: Янус-К, 1998. — С. 324—478.
117. *Эмери У. Б.* Архаический Египет: Пер. с англ. — СПб.: Летний Сад, 2001. — 384 с.
118. *Якобсен Т.* Сокровища тьмы: история месопотамской религии: Пер. с англ. — М.: Восточная литература, 1995. — 294 с.
119. *Якобсон В. А.* Цари и города древней Месопотамии // *Государство и социальные структуры на древнем Востоке* / Отв. ред. М. А. Дандамаев. — М.: Наука, 1989. — С. 17—37.
120. *Якобсон В. А.* Становление империи и имперской идеологии в древней Месопотамии // *Государство на Древнем Востоке: Сб. ст.* / Отв. ред. Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина. — М.: Восточная литература, 2004. — С. 124—131.
121. *Abush T.* Marduk // *DDD.* — P. 1014—1026.
122. *Albright W. F.* Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement. — Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1961. — 28 p.
123. *Allen J. P.* The Funerary Texts of King Wahkare Akhtoy on a Middle Kingdom Coffin // *Studies in Honor of George R. Hughes. January 12, 1977.* — Chicago, 1977. — (SAOC 39). — P. 1—29.
124. *Allen J. P.* The Ancient Egyptian Pyramid Texts. — Leiden: Brill, 2005. — 522 p.
125. *Allen J. P.* Some Aspects of the Non-royal Afterlife in the Old Kingdom // *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31—June 4, 2004.* — Prague: Czech Institute of Egyptology, 2006. — P. 9—18.
126. *Allen J. P.* A New Concordance of the Pyramid Texts: 6 Vols. — Brown University, 2013.



127. *Allen L. C.* Ezekiel 20—48 // WBC. — Vol. 29.
128. *Allen L. C.* Psalm 101—150 // WBC. — Vol. 21.
129. *Allen T. G.* The Egyptian Book of the Dead. Documents in Oriental Institute of Chicago. — Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
130. *Allen T. G.* The Book of the Dead or Going Forth by Day. — Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
131. *Alster B.* Tammuz // DDD. — P. 1567—1579.
132. *Alster B.* Ninurta and the Turtle: On Parodia Sacra in Sumerian Literature // Approaches to Sumerian Literature / Ed. by P. Michalowsky and N. Veldhuis. — Leiden: Brill, 2006. — (Cuneiform Monographs, 35). — P. 13—36.
133. *Alt A.* The Formation of the Israelite State in Palestine // Essays on Old Testament History and Religion. — New York: Basil Blackwell, 1968. — P. 224—309.
134. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. by Pritchard J. B. Third Edition with Supplement. — Princeton: Princeton University Press, 1969. — 711 p.
135. *Andersen F. I.* 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 91—222.
136. *Anderson A. A.* The Book of Psalms: 2 Vols. — London, 1972. — 966 p.
137. *Anthes R.* The Original Meaning of *Mš<sup>c</sup> hrw* // JNES. — 1954. — Vol. 13. — № 1. — P. 21—51.
138. *Arnold D.* Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms // Temples of Ancient Egypt / Ed. by Shafer B. E. — Ithaca: Cornell University Press, 1997. — P. 31—85.
139. *Assmann J.* The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs / Transl. by A. Jenkins. — New York: Metropolitan Books, 2002. — 513 p.

140. *Astour M. C.* The Nether World and Its Denizens at Ugarit // Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI Rencontre assyriologique internationale / Ed. by B. Alster. — Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980. — (Copenhagen Studies in Assyriology. Vol. 8). — P. 227—238.
141. *Baines J.* Origins of Egyptian Kingship // Ancient Egyptian Kingship / Ed. by D. O'Connor, D. P. Silverman. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. — P. 95—155.
142. *Baines J.* Modelling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts // D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages" / Ed. Par S. Bickel et B. Mathieu. — Le Caire, 2004. — P. 15—41.
143. *Bard K. A., Carneiro R. L.* Patterns of Predynastic Settlements Location, Social Evolution, and the Circumscription Theory // Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille. — 1989. — T. 11 — P. 15—23.
144. *Barre M.* *L.'rṣ (h)ḥyym* "The Land of the Living?" // JSOT. — 1988. — Vol. 41. — P. 37—59.
145. *Baumgartel E. J.* The Cultures of Prehistoric Egypt. II. — London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1960. — 164 p., ill.
146. *Baumgartel E. J.* Some Remarks on the Origins of the Titles of the Archaic Egyptian Kings // JEA. — 1975. — Vol. 61. — P. 28—32.
147. *Bayliss M.* The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia // Iraq. — 1973. — Vol. XXXV. — P. 115—125.
148. *von Beckerath J.* Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332. v. Chr. — Mainz: Philipp Von Zabern, 1997. — 244 S.
149. *Bell L.* Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka // JNES. — 1985. — Vol. 44. — P. 251—294.

150. *Bell L.* The New Kingdom «Divine» Temple: the Example of Luxor // *Temples of Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1997. — P. 127—184.
151. *Bernbeck R.* Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities // *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars, 4). — P. 157—170.
152. *Billing N.* Nut, the Goddess of Life. — Uppsala, 2002. — 490 p., ill. — (Uppsala Studies in Egyptology 5).
153. *Bjerke S.* Remarks on the Egyptian Ritual of “Opening the Mouth” and Its Interpretation // *Numen*. — 1965. — Vol. 12. — № 3. — P. 201—216.
154. *Bleeker C. J.* The Position of the Queen in Ancient Egypt // *The Sacral Kingship*. — Leiden: Brill, 1959. — P. 261—268.
155. *Bleeker C. J.* Egyptian Festivals. Enactments of Religion Renewal. — Leiden: Brill, 1967. — 153 p.
156. *Bleeker C. J.* Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. — Leiden: Brill, 1973. — 171 p.
157. *Blenkinsopp J.* The Quest of the Historical Saul // *No Famine in the Land* / Eds. J. Flanagan, A. W. Robinson. — Missoula: Scholars Press, 1975. — P. 75—99.
158. *Bloch-Smith E. M.* The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains // *JBL*. — 1992. — Vol. 111. — № 2. — P. 213—224.
159. *Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — 230 p.
160. *Bonnet C.* Melqart // *ER*. — Vol. IX. — P. 5846—5849.
161. *Bourghouts J. F.* The Evil Eye of Apopis // *JEA*. — 1973. — Vol. 59. — P. 114—150.
162. *Brand P. J.* The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical, and Art Historical Analysis. — Leiden: Brill, 2000. — 446 p.

163. *Breasted J. H.* Ancient Records of Egypt: 5 Vols. — Chicago: The University of Chicago Press, 1905—1907.
164. *Breasted J. H.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminar. — New York, 1912. — 379 p.
165. *Breasted J. H.* The Dawn of Conscience. — New York: C. Scribner's Sons, 1933. — 431 p.
166. *Brisch N.* In Praise of the Kings of Larsa // Approaches to Sumerian Literature / Ed. by P. Michalowsky and N. Veldhuis. — Leiden: Brill, 2006. — (Cuneiform Monographs, 35). — P. 37—45.
167. *Brisch N.* Introduction // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 1—11.
168. *Buber M.* Kingship of God. — New York: Harper & Row, Publishers, 1967. — 228 p.
169. *Budge E. A. W.* The Book of the Dead. — London, New York: Arkana, 1986 [1899]. — 698 p.
170. *Budge E.A.W.* Osiris and the Egyptian Resurrection. Vol. I. — L., N.Y., 1911. — 404 p.
171. *Buren E. D.* The Dragon in Ancient Mesopotamia // Orientalia. — 1946. — Vol. 15. — Fasc. ½. — P. 1—45.
172. *Carmichael C. M.* The Laws of Deuteronomy. — Ithaca: Cornell University Press, 1974. — 277 p.
173. *Castillo J. S.* *Nagbu*: Totality or Abyss in the First Verse of the Gilgamesh Poem // Iraq. — 1998. — Vol. LX. — P. 219—221.
174. *Charvat P.* The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China. — Prague: Karolinum Press, 2013. — 356 p.
175. *Clark R. T. R.* Myth and Symbol in Ancient Egypt. — London: Thames & Hudson, 1978. — 292 p.

176. *Cohen A. C.* Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur. — Leiden, Boston: Brill, 2005. — 244 p. — (Studies in ancient magic and divination 7).
177. *Collins J. J.* The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. — New York: Doubleday, 1995. — 270 p.
178. *Collins J. J.* What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran // The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community. — Waco, Texas: Baylor University Press, 2006. — (The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scroll: 3 Vols. / Ed. by James H. Charlesworth: Vol. 2). — P. 71—92.
179. *Collins P.* The Sumerian Goddess Inanna (3400—2200 BC) // Papers from the Institute of Archaeology. — London: Institute of Archaeology, 1994. — Vol. 5. — P. 103—118.
180. *Collins P.* Trees and Gender in Assyrian Art // Iraq. — 2006. — Vol. LXVIII. — P. 99—100.
181. *Cooney K. M.* The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King // JARCE. — 2000. — Vol. 37. — P. 15—47.
182. *Cooper A. M.* Phoenician Religion // ER. — Vol. X. — P. 7128—7133.
183. *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. — Cambridge: Harvard University Press, 1973. — 376 p.
184. *Cruz-Urbe E.* *Šth ʿz pḥty* “Seth, God of Power and Might” // JARCE. — Vol. 45 (2009). — P. 201—226.
185. *Cwiek A.* Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. — Warsaw University, 2003. — 357 p., ill.
186. *Cwiek A.* Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari // Centre d'Archeologie Meditteranneenne de l'Academie

- Polanaise des Sciences, Etudes et Travaux. — 2009. — Vol. XXII. — Pp. 37—60.
187. *Davies G. H.* Judges VIII 22—23 // VT. — 1963. — Vol. 13. — P. 151—157.
  188. *Davis B. C.* Is Psalm 110 A Messianic Psalm? // *Biblioteca Sacra*. — 2000. — Vol. 157. — P. 160—173.
  189. *Derry D. E.* The Dynastic Race in Egypt // *JEA*. — 1956. — Vol. 42. — P. 80—85.
  190. *Demaree R. J.* The *šḥ ikr n R<sup>c</sup>*—stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt. — Leiden: Brill, 1983. — 290 p.
  191. *Dietrich W.* The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B. C. E. / Transl. by J. Vette. — Atlanta: SBL, 2007. — 378 p.
  192. *van Dijk J.* Le motif cosmique dans la pensée sumérienne // *Acta Orientalia*. — 1964. — Vol. XXVIII. — P. 1—59.
  193. *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background: 2 Vols. — Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966. — 975 p.
  194. *El-Masry Y.* An Unpublished Stela from the Ancient Cemetery of Thinis // *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 31 (2003). — P. 269—273.
  195. *Eliade M.* A History of Religious Ideas: 3 Vols. — Vol. 1: From Stone Age to the Eleusinian Mysteries. — Chicago, 1978. — 489 p.
  196. *Eliade M., Sullivan L. E.* Deus Otiosus // *ER*. — Vol. IV. — P. 2309—2313.
  197. *Engnell I.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. — Uppsala: Almqvist & Wiksells boktr., 1943. — 241 p.
  198. *Espak P.* Ancient Near Eastern Gods Enki and Ea: Diachronical Analysis of Texts and Images from the Earliest Sources to the Neo-Sumerian Period: Master's Thesis. — Tartu University, 2006. — 157 p. — URL: <http://www.utlib.ee/ekollekt/diss/>

- mag/2006/b18272897/espakpeeter. pdf (дата обращения: 3. 04. 09).
199. *Faulkner R. O.* The Ancient Egyptian Pyramid Texts. — Oxford: The Clarendon Press, 1969. — 330 p.
200. *Faulkner R. O.* The Ancient Egyptian Coffin Texts: 3 Vols. — Warminster: Aris&Phillips Ltd., 1973—1978.
201. *Faulkner R. O.* The Ancient Egyptian Book of the Dead. — London: British Museum, 1985. — 192 p.
202. *Finkelstein I.* The Forgotten Kingdom: the Archaeology and History of Northern Israel. — Atlanta, 2013. — 197 p.
203. *Foster B. R.* Mesopotamia // A Handbook of Ancient Religions / Ed. by J. R. Hinnels. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — P. 161—213.
204. *Franke D.* The Middle Kingdom Offering Formulas — A Challenge // JEA. — 2003. — Vol. 89. — P. 39—57.
205. *Frankfurter D.* Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance. — Princeton: Princeton University, 2000. — 314 p.
206. *Frankfort H.* Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. — London: Macmillan, 1939. — 328 p., ill., pls.
207. *Frankfort H.* Kingship and the Gods; A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. — Chicago: University of Chicago Press, 1948. — 444 p., ill.
208. *Frankfort H.* The Birth of Civilisation in the Near East. — Bloomington: Indiana University Press, 1951. — 118 p.
209. *Frankfort H.* Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region. — Chicago, 1955. — 288p.
210. *Frankfort H.* The Dying God // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 1958. — Vol. 21. — №. ¾. — P. 141—151.



211. *Freedman D. N.* The Chronicler's Purpose // The Catholic Biblical Quarterly. — 1961. — Vol. 23. — P. 436—442.
212. *Frymer-Kensky T.* The Tribulations of Marduk the So-Called "Marduk Ordeal Text" // JAOS. — 1983. — Vol. 103. — №1. — P. 131—141.
213. *Gadd C. J., Legrain L.* Ur Excavations Texts. (Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia): 6 Vols. — Vol. I: The Royal Inscriptions. — London: Oxford University Press, 1928. — 100 p.
214. *Gadd C. G.* Ideas of Divine Rule in the Ancient East. — London: Oxford University Press, 1948. — 101 p. — (The Schweich lectures of the British Academy).
215. *Gardiner A. H.* Egyptian Grammar. — 3d. ed. — Oxford: Griffith Institute, 2001. — 646 p.
216. *Gerbrandt G. E.* Kingship according to the Deuteronomistic History. — Atlanta: Scholars Press, 1986. — 229 p.
217. *Gilbert M.* The Sacralized Body of Akwapim King // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 171—190.
218. *Giv'eon R.* The Impact of Egypt on Canaan. — Freiburg: Universitätsverlag, 1978. — 132 p.
219. *Goedicke H.* Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East / Ed. by H. Goedicke, J. J. M. Roberts. — Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1975. — P. 201—218.
220. *Gonda J.* Prajapati's Rise to Higher Rank. — Leiden: Brill, 1986. — 208 p.
221. *Goodison L.* From Tholos Tomb to Throne Room: Perceptions of the Sun in Minoan Ritual // The Aegean and the Orient in

- the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18—20 April 1997 / Ed. by E. H. Cline and D. Harris-Cline. — Liege, 1998. — Pp. 77—88.
222. *Gray J.* Sacral Kingship in Ugarit // *Ugaritica VI*. — Paris, 1969. — P. 289—302.
223. *Grayson A. K.* The Early Development of Assyrian Monarchy // *Ugarit-Forschungen*. — 1971. — Bd. 3. — P. 311—319.
224. *Grayson A. K.* Assyrian Royal Inscriptions: 2 Vols. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972 — 1976.
225. *Griffiths J. G.* The Origins of Osiris and His Cult. — Leiden: Brill, 1980. — 287 p.
226. *Haber S.* From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrew // *Journal for the Study of the New Testament*. — 2005. — Vol. 28. — № 1. — P. 105—124.
227. *Haeny G.* New Kingdom “Mortuary Temples” and “Mansions of Million Years” // *Temples of Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1997. — P. 86—126.
228. *Halpern B.* The Constitution of the Monarchy in Israel. — Cambridge: Scholars Press, 1981. — 410 p.
229. *Hamblin W. J.* Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History. — London, New York: Routledge, 2006. — 517 p.
230. *Hart G.* The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. — 2nd ed. — London, New York: Routledge, 2005. — 170p.
231. *Hassan F. A.* The Predynastic of Egypt // *Journal of World Prehistory*. — 1988. Vol. 2. — № 2. — P. 135—185.
232. *Hassan S.* Excavations at Giza. — Vol. VI. Part. 1, 1934—1935. — Cairo: Government Press, 1946. — 363 p.

233. *Hawass Z.* A Fragmentary Monument of Djoser from Saqqara // JEA. — 1994. — Vol. 80. — P. 45—56.
234. *Hawass Z.* The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty // Ancient Egyptian Kingship / Ed. by D. O'Connor, D. P. Silverman. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. — P. 221—261.
235. *Hawass Z.* The Royal Tombs of Egypt. — London: Thames and Hudson, 2006. — 316 p.
236. *Hayes W. C.* Most Ancient Egypt: Chapter III. The Neolithic and Chalcolithic Communities of Northern Egypt // JNES. — 1964. — Vol. 23. — № 4. — P. 217—272.
237. *Hayes W.C.* The Scepter of Egypt. Vol. I. — The Metropolitan Museum of Art, 1978. — 399 p.
238. *Healey J. F.* The Sun Deity and the Underworld: Mesopotamia and Ugarit // Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI Rencontre assyriologique internationale / Ed. by B. Alster. — Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980. — (Copenhagen Studies in Assyriology. Vol. 8). — P. 239—242.
239. *Heider G. C.* The Cult of Molek. A Reassessment. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1985. — 446 p. — (JSOT Sup 43).
240. *Heider G. C.* Molech // DDD. — P. 1090—1097.
241. *Hill M.* Shifting Ground: The New Kingdom from the Reign of Thutmose III // Gifts for the Gods: Images from Egyptian Temples / Ed. By M. Hill. — New Haven: Yale University Press. — Pp. 23—38.
242. *Holm T. L.* Phoenician Religion (Further Considerations) // ER. — Vol. X. — P. 7134—7135.
243. *Horbury W.* Jewish Messianism and the Cult of Christ. London: SCM Press LTD, 1998. — 242 p.
244. *Hornung E.* Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many / Transl. by J. Baines. — Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996. — 296 p., ill.

245. *Hornung E.* The Ancient Egyptian Books of the Afterlife / Transl. by D. Lorton. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1999. — 188 p.
246. *Isaac E.* 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch // // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlesworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 5—90.
247. *Ishida T.* The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology. — Berlin: Walter de Gruyter, 1977. — 211 p.
248. *Iversen E.* Reflections on the some Ancient Egyptian Royal Names // Pyramid studies and other essays presented to I. E. S. Edwards. — London: Egypt Exploration Society, 1988. — P. 78—88.
249. *Jacobsen T.* The Sumerian King List. — Chicago: The University of Chicago, 1939. — 216 p. — (Assyriological Studies 11).
250. *Jacobsen T.* Sumerian Mythology: A Review Article // JNES. — 1946. — Vol. 5. — № 2. — P. 128—152.
251. *Jacobsen T.* Early Political Development in Ancient Mesopotamia // ZA. NF. — 1957. — Bd. 18 (52). — P. 91—140.
252. *Jacobsen T.* Ancient Mesopotamian Religion : The Central Concerns // PAPS. — 1963. — Vol. 107. — № 6. — P. 473—484.
253. *Jacobsen T.* Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia // Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture / Ed. by W. L. Moran. — Cambridge: Harvard University Press, 1970. — P. 157—170.
254. *Jacobsen T.* Religious Drama in Ancient Mesopotamia // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East / Ed. by H. Goedicke, J. J. M. Roberts. — Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1975. — P. 65—97.
255. *Jacobsen T.* The Name Dumuzi // The Jewish Quarterly Review, New Ser. — 1985. — Vol. 76. — № 1. — P. 41—45.

256. *Junker H.* The Offering Room of Prince Kaninisut. — Vienna: Kunsthistorischen Museum, 1931. — 35 p.
257. *James E. O.* Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology. — New York: Praeger, 1957. — 300 p., ill.
258. *Joffe A. H.* The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant // JESHO. — 2002. — Vol. 45. — P. 425—467.
259. *Johnson A. R.* The Psalms // The Old Testament and Modern Study / Ed. by H. H. Rowley. — Oxford: The Clarendon Press, 1951. — P. 162—209.
260. *Johnson A. R.* Hebrew Conceptions of Kingship // Myth, Ritual, and Kingship / Ed. by S. H. Hooke. — Oxford: The Clarendon Press, 1958. — P. 204—235.
261. *Johnson M. D.* Life of Adam and Eve // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlsworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. II. — P. 249—293.
262. *Junker H.* The Offering Room of Prince Kaninisut. — Vienna: Kunsthistorischen Museum, 1931. — 35 p., ill.
263. *Katz D.* Sumerian Funerary Rituals in Context // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean / Ed. by N. Laneri. — Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2007. — (Oriental Institute Seminars; 3). — P. 167—188.
264. *Keel O., Uehlinger C.* Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. — Edinburgh: T&T Clark, 1998. — 466 p.
265. *Kemp B. J.* The Egyptian Ist Dynasty Royal Cemetery // Antiquity. — 1967. Vol. 41. — № 161. — P. 22—32.
266. *Kemp B. J.* Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686—1552 BC. // Ancient Egypt. A Social History / Ed. by B. G. Trigger, B. J. Kemp. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 71—182.
267. *Kemp B. J.* Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. — London, New York: Routledge, 1989. — 356 p., ill.

268. *Kenyon K. M.* Jericho // *Archaeology*. — 1967. — Vol. 20. — P. 268—275.
269. *Klein J.* The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame // *Transactions of the American Philosophical Society*. — 1981. — Vol. 71. — № 7. — P. 1—48.
270. *Knauf E. A.* Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. 'Das Böckchen in der Milch seiner Mutter' // *Biblica*. — 1988. — Vol. 69. — P. 153—169.
271. *Knoppers G. N.* Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomic History: The Case of Kings // *The Catholic Biblical Quarterly*. — 2001. — Vol. 63. — P. 393—415.
272. *Köhler E. C.* The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State? // *Göttinger Miszellen*. — 1995. — Vol. 147. — P. 79—92.
273. *Kramer S. N.* Death and Netherworld according to the Sumerian Literary Texts // *Iraq*. — 1960. — Vol. XXII. — P. 59—68.
274. *Kramer S. N.* Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts // *PAPS*. — 1963. — Vol. 107. — № 6. — P. 485—527.
275. *Kramer S. N.* Sumerian Literature and the British Museum: the Promise of the Future // *PAPS*. — 1980. — Vol. 124. — P. 295—312.
276. *Kramer S. N.* The Sage in Sumerian Literature: A Composite Portrait // *The Sage in Israel and the Ancient Near East* / Ed. by J. G. Gammie, L. G. Perdue. — Eisenbrauns: Winona Lake, 1990. — P. 31—44.
277. *Kramer S. N.* The Death of Urnammu // *Near Eastern Studies Presented to N. I. H. Prince Takahito Nikasa on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*. — Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1991. — P. 193—214.

278. *Krebern timer M.* Die Götterlisten aus Fara // ZA. — 1986. — Bd. 76. — P. 161—204.
279. *Krzyzaniak L.* Early Farming Cultures on the Lower Nile. The Predynastic Period in Egypt. Varsovie, 1977. — 169 s. — (Travaux du Centre d'Arcéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences 21).
280. *Kulik A.* Retroverting Slavonic pseudoepigrapha: Toward the original of the Apocalypse of Abraham. — Leiden: Brill, 2005. (Society of Biblical literature. Text-Critical Studies. Vol. 3.). — 105 p.
281. *Lambert W. G.* The Seed of Kingship // Le Palais et la Royauté / Ed. by P. Garelli. — Paris: Librairie Paul Geuthner, 1974. — P. 427—440.
282. *Lambert W. G.* The Theology of Death // Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI Rencontre assyriologique internationale / Ed. by B. Alster. — Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980. — (Copenhagen Studies in Assyriology. Vol. 8). — P. 53—66.
283. *Langdon S.* Babylonian Liturgies. Sumerian Texts from the Early Period and from the Library of Ashurbanipal. — Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913. — 151 p., pls.
284. *Langdon S.* Tammuz and Ishtar. A Monograph upon Babylonian Religion and Theology. — Oxford: The Clarendon Press, 1914. — 196 p.
285. *Langdon S.* Sumerian Liturgical Texts. — Philadelphia: The University Museum, 1917. — 203 p., pls.
286. *Langdon S.* Sumerian Liturgies and Psalms. — Philadelphia: The University Museum, 1919. — 351 p., pls.
287. *Langlamet F.* Les récits de l'institution de la royauté (1 Sam VII—XII). De Wellhausen aux travaux récents // *Revue biblique*. — 1970. — № 77. — P. 161—200.



288. *Larsen M. T.* The City and its King. On the Old Assyrian Notion of Kingship // // *Le Palais et la Royauté* / Ed. by P. Garelli. — Paris: Librairie Paul Geuthner, 1974. — P. 285—300.
289. *Lesko L. H.* Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology // *Religion in Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1991. — P. 88—122.
290. *Lewis T. J.* The Ancestral Estate in 2 Samuel 14:16 // *JBL*. — 1991. — Vol. 110. — № 4. — P. 597—612.
291. *Lewis T. J.* Teraphim // *DDD*. — P. 1588—1601.
292. *Lichtheim M.* The Songs of the Harpers // *JNES*. — 1945. — Vol. 4. — P. 178—212.
293. *Lichtheim M.* Ancient Egyptian Literature: 3 Vols. — Berkeley: University of California Press, 1973 — 1980.
294. *Liverani M.* Critique of Variants and Titulary of Sennacherib // *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* / Ed. by F. M. Fales. — Roma: Istituto per L'Oriente, 1981. — P. 225—257.
295. *Lorton D.* The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom // *JESHO*. — 1977. — Vol. 20. — P. 2—64.
296. *Lowery R. H.* The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah. — Sheffield: JSOT Press, 1991. — 236 p.
297. *Mafico T. L. J.* Judge, Judging // *The Anchor Bible Dictionary* / Ed. by D. N. Freedman: 6 Vols. — New York: Doubleday, 1992. — Vol. 3. — P. 1104—1106.
298. *Mander P.* Dumuzi // *ER*. — Vol. IV. — P. 2520—2523.
299. *Mason E. F.* “You are a Priest Forever”: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. — Leiden, Boston: Brill, 2008 — 229 p.
300. *Mathieu B.* La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? // *D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale “Textes des Pyramides versus Textes*

- des Sarcophages” / Ed. par S. Bickel et B. Mathieu. — Le Caire, 2004. — P. 247—262.
301. *Maxwell-Hyslop K. R.* The Ur Jewellery. A Re-assessment in the Light of Some Recent Discoveries // Iraq. — 1960. — Vol. XXII. — P. 105—115.
  302. *Mayes A. D. H.* The Rise of Israelite Monarchy // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1978. — Bd. 90. — P. 1—19.
  303. *McCarthy D. J.* II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History // JBL. — 1965. — Vol. 84. — P. 131—138.
  304. *McNamara M.* *Melchizedek*: Gen 14, 17—20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature // *Biblica*. — 2000. — Vol. 81. — P. 1—31.
  305. *Meeks W. A.* The Prophet-King, Leiden: E. J. Brill, 1967. — 356 p.
  306. *Meek T. J.* A Hymn to Ishtar, K. 1286 // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. — 1910. — Vol 26. — № 3. — P. 156—161.
  307. *Meek T. J.* Babylonian Parallels to the Song of Songs // JBL. — 1924. — Vol. 43. — No. ¾. — P. 245—252.
  308. *Mercer S. A. B.* “Emperor” — Worship in Babylonia // JAOS. — 1916. — Vol. 36. — P. 360—380.
  309. *Mercer S. A. B.* The Pyramid Texts in Translation and Commentary: 4Vols. — New York, London, Toronto: Longman, Green and Co., 1952. — Vol. 2: Commentary. — 526 p.
  310. *Mercer S. A. B.* The Pyramid Texts in Translation and Commentary: 4Vols. — New York, London, Toronto: Longman, Green and Co., 1952. — Vol. 4: Excursuses. — 327 p.
  311. *Michalowski P.* The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia // Religion and Power:

- Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 33—46.
312. *Miller N. F.* Plant Forms in Jewellery from the Royal Cemetery at Ur // Iraq. — 2000. — Vol. LXII. — P. 149—155.
313. *Miller P. D.* Israelite Religion // Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. — (JSOT Sup. 267). — P. 142—181.
314. *Moens M-F.* The Procession of the God Min to the ḥtjw-Garden // Studien zur Altägyptischen Kultur. — Bd. 12 (1985). — P. 61—73.
315. *Morenz S.* Egyptian Religion / Transl. by A. E. Keep. — Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996. — 379 p.
316. *Mosis R.* Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. — Freiburg: Herder, 1973. — 247 S.
317. *Mowinckel S. O. P.* Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. — Oslo, 1922.
318. *Mowinckel S. O. P.* He That Cometh. — Oxford: B. Blackwell, 1956. — 528 p.
319. *Mowinckel S. O. P.* General Orient and Specific Israelite Elements in the Israilite Conception of the Sacral Kingdom // The Sacral Kingship. — Leiden: Brill, 1959. — P. 283—292.
320. *Muntingh L. M.* The Conception of Ancient Siro-Palestinian Kingship in the Light of Contemporary Royal Archives with Special Reference to the Recent Discoveries at Tell Mardikh (Ebla) in Syria // Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East / Ed. by H. I. H. Prince Takahito Mikasa. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. — P. 1—10.
321. *Murray M. A.* Burial Customs and Beliefs in the Hereafter in Predynastic Egypt // JEA. — 1956. — Vol. 42. — P. 86—96.
322. *Mysliwiec K.* Iconographic, Literary and Political Aspects of an Ancient Egyptian God's Identification with the Monarch //

- Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East / Ed. by H. I. H. Prince Takahito Mikasa. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. — P. 44—50.
323. *Newsome J. D.* Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes // JBL. — 1975. — Vol. 94. — P. 201—217.
324. *Nicholson E. W.* Deuteronomy and Tradition. — Philadelphia: Fortress Press, 1967. — 145 p.
325. *Nielsburg G. W. E.* Resurrection // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. in chief L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — P. 764—767.
326. *North R.* The Religious Aspects of Hebrew Kingship // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1932. — Bd. 50. — P. 8—38.
327. *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien I. — Halle: Max Niemeyer Verlag, 1943. — 266 S.
328. *Noth M.* The Background of Judges 17—18 // Israel's Profetic Heritage / Ed. By B. W. Anderson, W. Harrelson. — New York: Harper & Brothers, 1962. — P. 68—85.
329. *O'Brien A. A.* The Serekh as an Aspect of the Iconography of Early Kingship // JARCE. — 1996. — Vol. 33. — P. 123—138.
330. *O'Connor D.* A Regional Population in Egypt to circa 600 B. C. // Population Growth: Anthropological Implications / Ed. by B. Spooner. — Cambridge: MIT Press, 1972. — P. 78—100.
331. *O'Connor D.* Abydos: Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris. — London: Thames and Hudson, 2009. — 216 p.
332. *Odell M. S.* Ezekiel. — Macon: Smith & Helwys Publishing, 2005. — 565 p.
333. *O'Kelly M. J.* Newgrange: Archaeology, Art and Legend. — London: Thames and Hudson, 1982. — 240 p.
334. *Oppenheim A. L.* The Golden Garments of the Gods // JNES. — 1949. — Vol. 8. — № 3. — P. 172—193.

335. Orlov A. Melcizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // Journal for the Study of Judaism. — 2000. — Vol. 31. — P. 23—38.
336. Pap L. I. Das israelitische Neujahrsfest. — Kampen: J. H. Kok, 1933. — 93 p.
337. Parker S. B. The Ugaritic Deity Rapi'u // Ugarit-Forschungen. — 1972. — Bd. 4. — P. 97—104.
338. Parpola S. The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy // JNES. — 1993. — Vol. 52. — №. 3. — P. 161—208.
339. Pavlova O. *Rhyt* in the Pyramid Texts: Theological Idea or Political Reality // Literatur und Politik im Pharaonischen und Ptolemaischen Ägypten. — Caire, 1998. — P. 91—104.
340. Pérez Largacha A. The Nile Delta during Naqada III // Congresso Internazionale di Egiptologia (Torino, 1—8 Settembre 1991). — Torino, 1992. — P. 489—495.
341. Petersen A. R. The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit. — Sheffield: JSOT Press, 1998. — (Copenhagen International Seminar 5). — 121 p.
342. Petrie W. M. F., Quibell J. E. Ballas. — London: B. Quaritch, 1896. — 44 p., pls.
343. Petrie W. M. F., Quibell J. E. Naqada and Ballas. — London: B. Quaritch, 1896. — 79 p., LXXXVI Pl.
344. Petrie W. M. F. The royal tombs of the earliest dynasties. — Part II, London and Boston, Mass., Sold at the offices of the Egypt exploration fund, 1901. — 60 p., LXIII Pl.
345. Petrie W. M. F. Scarabs and Cylinders with names. — London: School of Archaeology in Egypt, 1917. — 46 p., ill., pls.
346. Petrie W. M. F. Prehistoric Egypt. — London: British School of Archaeology in Egypt, 1920. — 54 p., pls.
347. Pettinato G. Akitu // ER. — Vol. I. — P. 221—224.
348. Piankoff A. The Tomb of Ramesses VI. — New-York: Pantheon Books, 1954. — 434p., ill. — (Bollingen Series XL, 1).

349. *Pinch G.* Handbook of Egyptian Mythology. — Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002. — 255 p.
350. *Pope M. H.* El in the Ugaritic Texts. — Leiden: Brill, 1955. — 116 p.
351. *Porada E.* Notes on the Sargonid Cylinder Seal, Ur 364 // Iraq. — 1960. — Vol. XXII. — P. 116—123.
352. *Porter B. and Moss R. L. B.* Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings — Volume III: Memphis, part 1: Abu Rawash to Abusir. — Oxford: Clarendon Press, 1974.
353. *Postgate J. N.* Early Dynastic Burial Customs at Abu Salabikh // Sumer. — 1980. — Vol. XXXVI. — P. 65—82.
354. *Prince J. D.* A Hymn to Nergal // JAOS. — 1907. — Vol. 28. — P. 168—182.
355. *Puett M. J.* Bones // ER. — Vol. II. — P. 1013—1016.
356. *von Rad G.* Old Testament Theology: 2 Vols. — London, Leiden: Brill, 2001.
357. *Radau H.* Sumerian Hymns and Prayers to God *Nin-Ib*. — Philadelphia: University of Pennsylvania, 1911. — 88 p., pls.
358. *Radau H.* Sumerian Hymns and Prayers to God *Dumu-zi* or Babylonian Lenten Songs. — München, 1913. — 66 p., pls.
359. *Redford D. B.* Akhenaten, the Heretic King. — Princeton: Princeton University Press, 1984. — 255 p., ill.
360. *Redford D. B.* The Concept of Kingship During the Eighteenth Dynasty // Ancient Egyptian Kingship / Ed. by D. O'Connor, D. P. Silverman. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. — P. 157—183.
361. *Reichel C.* The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Šu-Sin Cult at Ešnunna and Its Aftermath // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 133—156.

362. *Reymond E. A. E.* The Mythical Origin of the Egyptian Temple. — New York: Manchester University Press, 1969. — 355p.
363. *Rice M.* Who is who in Ancient Egypt. — London, New York: Routledge, 2002. — 257p.
364. *Rice M.* Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt 5000—2000. — L. — N.Y., 2003. — 312 p.
365. *Richardson S.* Death and Dismemberment in Mesopotamia: Discorporation Between the Body and Body Politic // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean / Ed. by N. Laneri. — Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2007. — (Oriental Institute Seminars; 3). — P. 189—208.
366. *Richter W.* Die *nagid*-Formel // Biblische Zeitschrift. — 1965. — Bd. 9. — P. 71—84.
367. *Ringgren H.* Religions of the Ancient Near East. — London: Westminster Press, 1973. — 197 p.
368. *Rooke D. W.* Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 // *Biblica*. — 2000. — Vol. 81. — P. 81—94.
369. *Roth A. M.* The *psš-ḳf* and the “Opening of the Mouth” Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth // JEA. — Vol. 78. — 1992. — Pp. 113—147.
370. *Roth A. M.* Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”: The Nature and Function of the *Nṯrwj* — blades // JEA. — 1993. — Vol. 79. — P. 57—79.
371. *Rubinkiewicz R.* Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlesworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 681—706.
372. *Sanders E. P.* Testament of Abraham // // The Old Testament Pseudepigrapha: 2 Vols. / ed. by J. H. Charlesworth — N. Y.: Doubleday & company inc., 1983. — Vol. I. — P. 871—902.



373. *Sarna N. M. Enoch* // *Encyclopedia Judaica: 22 Vols.* / Ed. F. Skolnik, M. Berenbaum. — Second edition. — Macmillan Reference USA, 2007. — Vol. 6. — P. 441.
374. *Scholem G. G. Origins of the Kabbalah.* — Princeton: Princeton University Press, 1991. — 487 p.
375. *Schweizer A. The Sungod's Journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat.* — Cornell University Press, 2010. — 231 p.
376. *Scurlock J. A. K 164 (BA 2, P. 635): New Light on the Mourning Rites for Dumuzi?* // *RA.* — 1992. — Vol. 86. — P. 53—67.
377. *Segal A. F. Life After Death: The Social Sources* // *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus.* — Oxford: Oxford University Press, 1997. — P. 90—125.
378. *Segal A. F. Life After Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West.* — New York: Doubleday, 2004. — 866 p.
379. *Segal A. F. Two Powers in Heaven.* — Boston, Leiden: Brill, 2002. — 313 p.
380. *Selz G. J. The Divine Prototypes* // *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 13—32.
381. *Shafer B. E. Temples, Priests, and Rituals: An Overview* // *Temples of Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1997. — P. 1—30.
382. *Silverman D. P. Divinity and Deities in Ancient Egypt* // *Religion in Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. — Ithaca: Cornell University Press, 1991. — P. 9—87.
383. *Smith M. Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament.* — New York: Columbia University Press, 1971. — 348 p. — (Lectures on the history of religions, new ser. ; 9).

384. *Smith M. S.* The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. — N. Y.: Oxford University Press, 2001. — 325 p.
385. *Smith M.* Democratization of the Afterlife // UCLA Encyclopedia of Egyptology, 2009 (URL : <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1147>).
386. *von Soden W.* "Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben ?" // ZA. NF. — 1955. — Bd. 17 (51). — S. 130—166.
387. *Soggin J. A.* Judges. A Commentary. — Philadelphia: Westminster Press, 1981. — 305 p.
388. *Spalinger A.* The Concept of the Monarchy During the Saite Epoch // Orientalia. — 1978. — Vol. 47. — Fasc. 1. — P. 12—36.
389. *Stewart D.* The Myth of Osiris in the Ancient Egyptian Pyramid Texts. A Study in Narrative Myth. A thesis submitted for the degree of PhD. — Centre for the Study of Ancient Cultures School of Philosophical, Historical and International Studies Monash University, 2014. — 317 p.
390. *Strudwick N.* Texts from the Pyramid Age. — Leiden: Brill, 2005. — 522p. — (Writings from the ancient world / Society of Biblical Literature; 16).
391. *Tadmor H.* History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions // Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons / Ed. by F. M. Fales. — Roma: Istituto per L'Oriente, 1981. — P. 13—34.
392. *Taylor J. H.* Death and the Afterlife in Ancient Egypt. — London: The Trustees of British Museum, 2001. — 272 p.
393. *Tobin V.A.* Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood // JARCE. — Vol. 28. — 1991. — P. 187—200.
394. *Treves M.* Two Acrostic Psalms // VT. — 1965. — Vol. 15. — P. 81—90.

395. *Trigger B. G.* The Rise of Egyptian Civilization // *Ancient Egypt. A Social History* / Ed. by B. G. Trigger, B. J. Kemp. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 1—70.
396. *Tropper J.* Spirit of the Dead // *DDD*. — P. 1524—1530.
397. *Troy L.* Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History. — Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1986. — 236 p., ill.
398. *Thureau-Dangin F.* Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. — Leipzig: Hinrichs, 1907. — 275 p.
399. *Turner P. J.* Seth — A Misrepresented God in the Ancient Egyptian Pantheon? A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Life Sciences, 2012. — 254 p.
400. *Uphill E.* The Sed-Festivals of Akhenaton // *JNES*. — 1963. — Vol. 22. — № 2. — P. 123—127.
401. *Uphill E.* The Egyptian Sed-Festival Rites // *JNES*. — 1965. — Vol. 24. — № 4. — P. 365—383.
402. *Van De Mieroop M.* King Hammurabi of Babylon: a Biography. — Malden: Blackwell, 2005. — 171 p., ill.
403. *Vanderburgh F. A.* Babylonian Tammuz Lamentations. BM Tablet 23702 // *AJSL*. — 1911. — Vol. 27. — № 4. — P. 312—321.
404. *de Vaux R. O. P.* Ancient Israel: Its Life and Institutions. — Livonia: Dove Booksellers, 1997. — 592 p.
405. *Veijola T.* Die ewige Dynastie. David und Die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975. — 164 S.
406. *Veijola T.* Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977. — 147 S.

407. *Velde H. Te. Seth, God of Confusion.* — Leiden: Brill, 1967. — 168 p.
408. *Velde H. Te. The Egyptian God Seth as a Trickster // JARCE.* — Vol. 7 (1968). — Pp. 37—40.
409. *Veldhuis N. The Solution of the Dream: A New Interpretation of the Bilgamesh' Death // JCS.* — 2001. — Vol. 53. — P. 133—148.
410. *Veldhuis N. Entering the Netherworld // Cuneiform Digital Library Bulletin.* 2003. — № 6. — P. 1—4.
411. *Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English.* — L.: Penguin Group, 2004. — 694 p.
412. *Vinson S. Boats (Use of) // UCLA Encyclopedia of Egyptology,* 2013. (URL: <http://escholarship.org/uc/item/31v360n5>).
413. *Wakeman M. K. Sacred Marriage // JSOT.* — 1982. — Vol. 7. — № 22. — P. 21—31.
414. *Walker E. J. Aspects of the Primaeval Nature of Egyptian Kingship: Pharaoh as Atum. A Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy.* — Chicago, 1991. — 313 p.
415. *Ward W.H. The Seal Cylinders of Western Asia.* — Washington, 1910. — 428 p.
416. *Way Th. von der. Die Grabungen in Buto und die Reichseinigung // MDAIK.* 1991. — Vol. 47. — P. — 419—424.
417. *Weinfeld M. The Period of the Conquest and of the Judges as seen by Earlier and the Later Sources // VT.* — 1967. — Vol. 17. — P. 93—113.
418. *Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomistic School.* — Oxford: The Clarendon Press, 1972. — 467 p.
419. *Weinfeld M. The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // Ugarit-Forschungen.* — 1972. — Bd. 4. — P. 133—154.

420. *Weippert M.* Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel // Kultur und Konflikt. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. — S. 143—179.
421. *Weisman Z.* The Prophetic Pattern of Anointing Kings in Ancient Israel // Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East / Ed. by H. I. H. Prince Takahito Mikasa. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. — P. 21—26.
422. *Wellhausen J.* Prolegomena to the History of Ancient Israel. — New York: Meridian Books, 1957 [1885]. — 552 p.
423. *Wengrow D.* The Archaeology of Early Egypt. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 343 p.
424. *Westenholtz J. G.* Goddesses of the Ancient Near East 3000 — 1000 BC. // Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence. — London: British Museum Press, 1998. — P. 63—82.
425. *Westfall C. L.* Messianic Themes of Temple, Enthronement, and Victory in Hebrews and the General Epistles // The Messiah in the Old and New Testaments / Ed. By S. E. Porter. — Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2007. — P. 210—229.
426. *Widengren G.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. — Uppsala: Lundequistska bokhandeln, 1951. — 79 p., ill.
427. *Widengren G.* Early Hebrew Myths and Their Interpretation // Myth, Ritual and Kingship. — Oxford: The Clarendon Press, 1958. — P. 149—203.
428. *Wildung D.* Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt. — New York: New York University Press, 1977. — 110 p.
429. *Wilkinson R. H.* The Complete Temples of Ancient Egypt. New York: Thames&Hudson, 2000. — 256 p.
430. *Wilkinson R. H.* The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. — London: Thames & Hudson, 2003. — 256 p.

Список источников и литературы

431. *Wilkinson T. A. H.* Early Dynastic Egypt. — London, New York: Routledge, 2005. — 373 p.
432. *Willems H.* Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins. — Leiden, 1988. — 249 p.
433. *Willems H.* Les textes des sarcophages et la démocratie: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire Égyptien. — Paris, 2008. — 285 p.
434. *Wilson J. V. K.* Some Contributions to the Legend of Etana // Iraq. — 1969. — Vol. XXXI. — P. 8—17.
435. *Winter I.* Legitimation of Authority through Image and Legend: Seals Belonging to Officials in the Administrative Bureaucracy of the Ur III State // The Organization of Power Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East / Ed. by McGuire Gibson and Robert D. Biggs. — Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1987. — P. 69—116.
436. *Winter I.* Review of *Treasures from the Royal Tombs of Ur* / Ed. by R. L. Zettler, L. Horne // AJA. — 2000. — Vol. 104. — № 4. — P. 794—796.
437. *Winter I.* Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch. — Chicago, 2008. — (Oriental Institute Seminars; 4). — P. 75—101.
438. *Wittfogel K.* Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power. — New Haven: Yale University Press, 1957. — 556 p.
439. *Wolff H. W.* The Kerigma of the Deuteronomic Historical Work // The Vitality of Old Testament Tradition. — Atlanta: Scholars Press, 1975. — P. 83—100.

## Список сокращений и условных обозначений

- ВДИ — Вестник древней истории. М.: Наука.
- ЗХ — Законы Хаммурапи
- ИБ — История Востока: В 6 т. — Т. 1: Восток в древности. — М.: Восточная литература, 2002.
- ИДВ — История Древнего Востока. Тексты и документы. — М.: Высшая школа, 2002.
- ЛДМ — Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии / Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. — М.: Алетея, 2000.
- АКА — *Annals of the Kings of Assyria*. — London, 1902.
- AEL I-III — *Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature: 3 Vols.* — Berkeley: University of California Press, 1973—1980.
- AJA — *American Journal of Archaeology*. Boston.
- ANET — *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* / Ed. by Pritchard J. B. — Third Edition with Supplement. — Princeton: Princeton University Press, 1969. — 711 p.
- ARI I-II — *Grayson A. K. Assyrian Royal Inscriptions: 2 Vols.* — Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972—1976.
- BARI-V — *Breasted J. H. Ancient Records of Egypt: 5 Vols.* — Chicago: The University of Chicago Press, 1905—1907.



- BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Atlanta
- BD — The Egyptian Book of the Dead (египетская Книга Мертвых)
- BG — The Book of Gates (египетская Книга Врат)
- BIFAO — Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Le Caire
- CT — The Egyptian Coffin Texts (Тексты саркофагов)
- DDD — Dictionary of Deities and Demons in the Bible. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995.
- Ean. — Eannatum (Lagaš)
- Ent. — Entemena (Lagaš)
- ER — Encyclopedia of Religion. Second Edition: 15 Vols. / Editor in chief L. Jones. — Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics: 13 Vols. / Ed. by J. Hastings. — Edinburgh: T. & T. Clark; New York: C. Scribner's Sons, 1908—26.
- ETCSL — *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. — Oxford: Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1998—2006. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven
- JARCE — Journal of the American Research Center in Egypt. New York
- JBL — Journal of Biblical Literature. Philadelphia
- JCS — Journal of Cuneiform Studies. New Haven
- JEA — Journal of Egyptian Archaeology. London
- JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden
- JNES — Journal of Near Eastern Studies. Chicago
- JSOT — Journal for the Study of the Old Testament. Sheffield

- KTU — Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit / Ed. by M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin. — Kevelaer: Neukirchener Verlag, 1976.
- LÄ — Hgb. von W. Helck u. E. Otto. Wiesbaden, 1975—  
Lexikon der Ägyptologie [im 6 Bds. ] / 1986.
- Lukin. — Lugalkiginnedudu (Uruk)
- Luzag. — Lugalzagesi (Uruk)
- MDAIK — Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo. — Wiesbaden, Mainz
- MT — “The Memphite Theology”
- OIP 99 — Biggs R. D. Inscriptions from Tell Abu Salabikh. — Chicago: University of Chicago Press, 1974. — (Oriental Institute Publications 99).
- PAPS — Proceedings of the American Philosophical Society. Philadelphia
- PT — Die altägyptischen Pyramidentexte. (Тексты пирамид, номера речений).
- Pyr. — Die altägyptischen Pyramidentexte (Тексты пирамид, номера параграфов).
- RA — Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. Paris
- SAK — Thureau-Dangin F. Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. — Leipzig: Hinrichs, 1907.
- SAOC — Studies in Ancient Oriental Civilisation. Chicago
- SF — prefix of tablets appearing in: Deimel A. Die Inschriften von Fara. — Vol. 2: Schultexte aus Fara. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 43. — Leipzig: Hinrichs, 1923.
- UE II — Woolley C. L. Ur Excavations. — Vol. II: The Royal Cemetery. Text. — London: Oxford University Press, 1934. — 604 p.
- UET I — Gadd C. J., Legrain L. Ur Excavations, Texts. — Vol. I: The Royal Inscriptions. — London: Oxford University Press, 1928. — 100 p.

## Список сокращений и условных обозначений

- Ukg. — Uru-KA-gina = Uruinimgina (Lagaš)  
Urn. — Urnanše (Lagaš)  
Urk. I — *Sethe K.* Urkunden des Alten Reiches. Ht. 1—4. — Leipzig: Hinrichs, 1932—1933.  
Urk. IV — *Sethe K.* Urkunden der 18. Dynastie. — Leipzig: Hinrichs, 1906—1909.  
— *Helck W.* Urkunden der 18. Dynastie. — Berlin: Akademie-Verlag, 1955—1958.  
VT — Vetus Testamentum. Leiden  
Wb. — *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd. I-V. — Berlin: Akademie-Verlag, 1971.  
WBC — World Bible Commentary / Ed. by D. A. Hubbard, G. W. Barker. — Dallas: Word Book, Publisher, 1987. — Электрон. опт. диск (CD-ROM).  
ZA. NF — Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. Neue Folge. Berlin

## СИГЛЫ КУМРАНСКИХ РУКОПИСЕЙ<sup>1</sup>

CD	Дамасский документ
1QS	Устав общины
1QSb	Устав благословений
4Q161	Комментарии на Исаяю
4Q252	Комментарии на Бытие
4Q285	Свиток войны
4Q541	Завещание Левия
11QT	Храмовый свиток
11QMelch. (=11Q13)	Мидраш Мелхиседека

---

<sup>1</sup> Арабской цифрой и следующей за ней буквой Q обозначается порядковый номер пещеры, откуда происходит текст.

*Научно-популярное издание  
PRO религию*

**Астапова Ольга**

**Истоки сакрализации власти  
Священная власть в древних царствах Египта,  
Месопотамии, Израиля**

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*

Выпускающий редактор *Е. Крылова*

В оформлении обложки использована фотография скульптуры «Гор и Сет  
коронуют фараона Рамсеса III» (Каирский египетский музей)

Художественное оформление: *Е. Саламашенко*

Компьютерная верстка: *А. Дятлов*

Корректор *Л. Мухина*



Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 16.08.2017 г.  
Формат 60×90/16. Гарнитура «Arno Pro».  
Усл. п. л. 30,63

Адрес электронной почты: [info@ripol.ru](mailto:info@ripol.ru)  
Сайт в Интернете: [www.ripol.ru](http://www.ripol.ru)

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»  
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество «Т8 Издательские Технологии»  
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5  
[www.t8group.ru](http://www.t8group.ru); [info@t8print.ru](mailto:info@t8print.ru)  
тел.: 8 (499) 332-38-30



# ИСТОКИ САКРАЛИЗАЦИИ ВЛАСТИ

Практически с полной уверенностью можно сказать, что в человеческом сообществе, как бы далеко мы ни уходили в прошлое, нам встретится институт социальной власти. А поскольку человек — это животное мыслящее, власть не только им осуществляется, но и осмысливается.

Иной вопрос, когда эта власть стала переживаться как власть священная, имеющая отношение не только к земным нуждам организации жизни, но и к абсолютным категориям вечного, истинного, бессмертного и благого.

Под поверхностью сегодняшних властных отношений таятся полузабытые или вовсе забытые древние библейские образы царя-спасителя, уходящие, в свою очередь, к фараонам первых династий Египта и к лугалям Шумера.

Проанализировав сотни древнейших текстов, сопоставив их с более поздними, тщательно изучив практически всю научную мировую литературу по теме священной власти на Переднем Древнем Востоке, Ольга Рудольфовна Астапова смогла реконструировать смыслы власти, глубоко забытые современным миром, видящим во власти исключительно утилитарное назначение.

Я очень рад, что эта книга, раздвигающая пределы познания и открывающая сущности в таинственной и важнейшей сфере власти, наконец дошла до читателя.

*Доктор исторических наук, профессор Андрей Борисович Zubov*

В оформлении обложки использована фотография скульптуры  
«Гор и Сет коронуют фараона Рамсеса III» (Каирский египетский музей)

ISBN 978-5-386-10208-1

