

М. Э. Матье

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО МИФОЛОГИИ
И ИДЕОЛОГИИ
ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

МОСКВА 1996

ББК 86.31

М35

**Составитель и автор
вступительной статьи
А.О.БОЛЬШАКОВ**

**Редактор издательства
Н.В.БАРИНОВА**

Матье М.Э.

М35 Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. — 326 с.: ил. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

ISBN 5-02-017823-3

В книге содержатся ранее публиковавшиеся статьи и переводы древнеегипетских мифов известного советского востоковеда М.Э.Матье, посвященные мифологии, идеологии и религии древнего Египта.

М 0403000000-15 27-95/96
013(02)-96

ББК 86.31

ISBN 5-02-017823-3

© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1996
© А.О.Большаков, составление,
вступительная статья, 1996

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Издательской фирмой «Восточная литература» РАН с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительного и сравнительно-типологического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

В ряду книг серии немало работ, посвященных древним мифологическим системам народов Востока и чисто теоретическим вопросам мифологии. Это книги Е.М.Мелетинского, О.М.Фрейденаберг, Я.Э.Голосовкера, Ф.Б.Я.Кёйпера, работы Б.Л.Рифтина, С.Л.Невелевой и др. Это направление серии продолжает публикуемый ныне сборник трудов известного исследователя культуры и мифологии древнего Египта М.Э.Матье (1899—1966 гг.).

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В.Я.Проп. Морфология сказки. Изд. 2-е. 1969.

Г.Л.Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б.Л.Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е.А.Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

- Н.Рошияну.* Традиционные формулы сказки. 1974.
- П.А.Гринцер.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.
- Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е.М.Мелетинский и С.Ю.Неклюдов. 1975.
- Е.С.Котляр.* Миф и сказка Африки. 1975.
- С.Л.Невелева.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.
- Е.М.Мелетинский.* Поэтика мифа. 1976.
- В.Я.Пропп.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.
- Е.Б.Вирсаладзе.* Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж.Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.
- Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г.Л.Пермяков. 1978.
- О.М.Фрейденберг.* Миф и литература древности. 1978.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е.М.Мелетинского. 1978.
- Б.Л.Рифтин.* От мира к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.
- С.Л.Невелева.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.
- Е.М.Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б.Н.Путилов.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. 1980.
- М.И.Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
- В.Тэрнер.* Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
- М.Герхардт.* Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.
- Е.С.Новик.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.
- С.Ю.Неклюдов.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.
- Паремиологические исследования. Сборник статей. Сост. Г.Л.Пермяков. 1984.
- Е.С.Котляр.* Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е.М.Мелетинский и С.Ю.Неклюдов. 1985.
- Ж.Дюмезиль.* Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.
- Ф.Б.Я.Кэйлер.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.
- Н.А.Спешнев.* Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.
- Е.А.Костюхин.* Типы и формы животного эпоса. 1987.
- Я.Э.Голосовкер.* Логика мифа. 1987.
- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л.Ш.Рожанский. 1988.
- Г.Л.Пермяков.* Основы структурной паремиологии. Сост. Г.Л.Капчиц. 1988.

А.М.Дубянский. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.

И.М.Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. 1990.

Г.А.Ткаченко. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». 1990.

П.Д.Сахаров. Мифологические повествования в санскритских пуранах. 1991.

Н.Лидова. Древнеиндийская драма и ритуал. 1993.

Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. Сост. В.Я.Петрухин. 1994.

А.Б.Лорд. Сказитель. Пер. с англ. 1994.

Л.М.Ермакова. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. 1995.

Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Григория Львовича Пермякова. Сост. Т.Н.Свешникова. 1995.

**М.Э.МАТЬЕ — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ
РЕЛИГИИ И ИДЕОЛОГИИ**

В трудах всякого большого ученого, и, пожалуй, в первую очередь историка, отражаются и неразделимо переплетаются и его личность, и специфика того этапа развития науки, когда он творил, и судьбы общества, с которым связана его жизнь. И если мы, оглядываясь назад, хотим по-настоящему понять место такого своего предшественника в науке прошлого и объяснить его место для науки сегодняшней, мы не должны забывать ни об одной из этих составляющих, в значительной мере предопределяющих его успехи и поражения, достижения и беды. Милица Эдвиновна Матье, чье имя принадлежит к числу крупнейших в отечественной египтологии, несомненно, представляет собой явление, к которому следует подходить именно с таких позиций.

М.Э.Матье родилась 25 июля 1899 г. в Мартышкине Петербургской губернии в семье конторщика, обрусевшего англичанина. В 1918 г. она закончила восемь классов кронштадтской Александрьевской женской гимназии и поступила на Высшие женские курсы в Петрограде, в 1919 г. слившиеся с университетом, где она еще успела заставить лекции Б.А.Тураева. С 1919 по 1923 г. учебу в университете она совмещала с работой регистратора в ГАИМК по разряду Ольвии. В 1922 г. Милица Эдвиновна закончила университет как египтолог и в 1923 г. была избрана научным сотрудником второй категории университетского Института сравнительной истории литературы и языков Востока и Запада по кафедре египтологии. Там, а также в Институте истории искусств в 1924—1928 гг. она вела занятия по египетскому языку и литературе, однако не преподавательская работа, которой она немало занималась и в дальнейшем, оказалась для нее главной — уже в 1921 г. М.Э.Матье стала научным сотрудником Эрмитажа и связала с ним всю свою жизнь (в 1933—1941 и в 1945—1949 гг. — заведующая Отделением древнего Востока, в 1949—1953 гг. — заведующая Отделом Востока, в 1953—1965 гг. — заведующая Отделом зарубежного Востока, в 1941—1945 гг. — заместитель директора Эрмитажа по научной работе).

Ситуация в отечественной египтологии в то время, когда Милица Эдвиновна начинала свою научную деятельность, была очень непростой. В предреволюционные годы русская египтологическая школа еще только складывалась как самостоятельное научное сообщество, хотя и насчитывала уже три поколения — старшее в лице В.С.Голенищева и О.Э.Лемма, среднее в лице Н.Д.Флиттнер и Б.А.Тураева, много занимавшегося подготовкой молодых кадров, и младшее в

лице учеников последнего. Отъезд за границу В.С.Голенищева, кончина О.Э.Лемма и Б.А.Тураева и трагически ранняя смерть совсем молодых И.М.Волкова, А.Л.Коцейковского и Ф.Ф.Гесса нанесли неокрепшей еще школе тяжелый удар и заставили, по существу, создавать ее заново. Связующим звеном с предшествующей русской и западноевропейской традицией стал В.В.Струве, старший ученик Б.А.Тураева и учитель первых египтологов советского времени, к числу которых принадлежала и М.Э.Матье. Он не только вел основные курсы в университете, но и был фактическим руководителем Египтологического кружка при ЛГУ (позднее — Кружка по изучению древнего Востока при Государственном Эрмитаже); активно действовавшего в 1927—1935 гг.

Значение Кружка на раннем этапе советской египтологии трудно переоценить. Он был хорошей школой самостоятельной работы и в то же время давал возможность товарищеского общения с участвовавшими в нем старшими коллегами, такими, как П.В.Ернштедт, Н.Д.Флиттнер, И.Г.Франк-Каменецкий. Всякому научному содружеству для организационного оформления необходим свой печатный орган, таким органом Кружка стали его «Сборники», которых вышло девять выпусков. В этих литографированных, своими руками делавшихся «Сборниках» каждый мог очень оперативно опубликовать результаты своих исследований — а что может быть важнее этого для молодых! — и даже поспорить с учителями (пример — дискуссия Н.А.Шолпо с В.В.Струве по поводу царя Амени из «Пророчества Неферти»). Вместе с тем Кружок и «Сборники» ориентировали начинающих ученых прежде всего на традиционные ценности египтологии: умение работать с памятниками и освоение исследовательской техники. В те годы, когда наша историческая наука еще не была всецело идеологизирована и искусственно загнана в узкое русло, такой подход был еще возможен. Хорошо видно, как участие М.Э.Матье в Кружке влияло на ее становление в науке. Первая ее работа, «Религия египетских бедняков», была опубликована в 1926 г., еще до возникновения Кружка. На десять лет раньше по тем же самым материалам Б.Ганн написал статью с аналогичным названием [Gunn, 1916]. Однако интересы двух авторов весьма различны. Б.Ганн собрал группу необычных памятников Нового царства с молитвами работников некрополя, представляющими собой личные обращения к богам, и дал их перевод. М.Э.Матье попыталась поставить этот религиозный феномен в определенный социальный контекст, что само по себе было в то время новаторским шагом. Но, к сожалению, эта попытка в значительной мере сводится к довольно примитивному социологизму, а в умении читать тексты начинающий автор, конечно же, весьма уступает выдающемуся английскому исследователю. За несколько следующих лет М.Э.Матье опубликовала целый ряд статей, причем большую их часть — восемь — в «Сборниках» Кружка. Эти работы невелики и не претендуют на раскрытие значительной проблематики, но написание их послужило накоплению некоторого опыта в интерпретации памятников разных эпох и углубило понимание сложности и своеобразия египетских представлений. Статья 1930 г. «Формула $m \text{ n-k}$ »* (звездочкой отмечены работы, включенные в настоящую книгу) вышла из-под пера уже вполне самостоятельного и вдумчивого ученого.

В этой статье автор обращается к проблематике имени — одной из основных категорий египетского мировоззрения — и убедительно показывает, что исполь-

зовавшееся как устойчивая формула выражение $m \text{ гп.к/f}$ — «в имени тво-ем/его» — предназначалось для приравнивания божества или царя к какому-либо другому божеству, предмету или явлению и придания ему тем самым новых дополнительных свойств. Важнейшая проблематика имени остается в египтологии до сих пор разработанной очень неудовлетворительно (возможно, из-за того что в силу существования многочисленных этнографических параллелей она выглядит достаточно «банальной», хотя сами параллели еще требуют серьезного изучения), и поэтому статья М.Э.Матье и сейчас, через шестьдесят лет после выхода в свет, сохраняет свое значение.

Уже эти первые работы наметили одно из основных направлений последующих исследований М.Э.Матье — изучение религии и, шире, мировоззрения древних египтян — и доказали перспективность ее как специалиста именно в этой области. К сожалению, годы творческой активности Милицы Эдвиновны пришлось на тот период, когда государство заняло резко враждебную всякой религии позицию. В разное время конкретные проявления этой враждебности менялись — от физического уничтожения до попыток делать вид, что религия в нашем обществе благополучно исчезла, — но сама атмосфера непримиримости сохранялась. Понятно, что в этих условиях ни о какой поддержке даже сугубо академических исследований религий не могло быть и речи; отечественное востоковедение (и, разумеется, не оно одно) получило страшный удар, оправляться от которого оно стало лишь в два-три последних десятилетия. Во времена, когда о религии, в том числе и древнеегипетской, писать полагалось только с позиций критики ее реакционной сущности, причем критика зачастую превращалась в заурядную брань, М.Э.Матье оказалась, по существу, единственным в нашей египтологии регулярно печатавшимся специалистом в области религиоведения (И.Г.Лившиц сделал в этой области немного, Ю.П.Францов зачастую выступал с позиций вульгарно-атеистических, Ю.Я.Перепелкин, представляющий собой, несомненно, крупнейшую фигуру во всех отраслях египтологии, не признавая никаких компромиссов, предпочитал работать «в стол», так что его труды стали выходить в свет лишь с середины 60-х годов). Этим определяется особое и чрезвычайно важное место М.Э.Матье в истории нашей науки.

Правда, в 30-е годы количество ее печатных работ резко сокращается. Это связано с прекращением выпуска «Сборников», которое из-за отсутствия других специальных изданий по древней истории весьма ограничивало возможность публикаций, и, главное, с тем, что государственная политика в отношении изучения религий заставила отчасти переориентировать тематику исследований. Вместе с тем это было время чрезвычайно интенсивной, хотя внешне до поры незаметной работы. М.Э.Матье выпускает две небольшие популярные книжки — «Настоящее, прошедшее и будущее календаря» (1931 г. совместно с Н.А.Шолпо) и «Что читали египтяне 4000 лет назад» (1934 г., 2-е изд. — 1936 г.) — и много занимается проблематикой позднего и христианского Египта, благо богатая коптская коллекция Эрмитажа предоставляла для этого хорошие возможности. Результатом этой работы становятся ряд статей и написанные совместно с К.С.Ляпуновой очерк истории техники эллинистического, римского и коптского Египта и книга «Греко-римский и византийский Египет», опубликованные в 1939—1940 г. (позднее, в 1961 г., также в соавторстве с К.С.Ляпуновой выйдет еще

одна монография — «Художественные ткани коптского Египта»). Одновременно М.Э.Матье всерьез принимается за исследование египетского искусства и публикует его результаты в двух томах, посвященных соответственно Среднему и Новому царствам (1941—1947 гг., выход второго тома был на много лет задержан войной).

В этих трудах автор проявляет себя как исследователь, способный работать в самых разных областях египтологии, притом если коптская тематика осталась для М.Э.Матье более или менее значительным эпизодом, то изучение искусства стало одной из самых главных ее привязанностей на всю жизнь. Но вместе с тем она не оставила и занятий египетской религией, которые в конце концов реализуются в книге «Мифы древнего Египта» [Матье, 1940]. Поскольку через шестнадцать лет под названием «Древнеегипетские мифы» был издан ее новый, в два с половиной раза расширенный, но концептуально аналогичный вариант, обе эти книги будет разумно рассмотреть позднее, вместе. Пока же следует отметить, что в 1940 г. русский читатель впервые получил переводы ряда важнейших египетских текстов мифологического содержания с комментарием и вводной статьей. Об отношении к этой книге самого автора говорит надпись на экземпляре, подаренном И.М.Лурье: «Самая любимая работа».

На этом заканчивается первый большой период творчества М.Э.Матье. Война, эвакуация коллекций Эрмитажа, борьба за их сохранение, возвращение их в Ленинград и новая экспозиция на несколько лет замедляют ее научную работу. Однако накопленные знания и опыт были уже таковы, что сразу же после войны начинается качественно новый, зрелый период деятельности М.Э.Матье, на протяжении которого были созданы все ее лучшие труды. Теперь основные ее статьи выходят в «Вестнике древней истории» (ВДИ) — центральном журнале советских историков древности, создание которого предоставило им академическую трибуну для выступлений по самой широкой тематике.

Уже в 1947 г. на страницах ВДИ была опубликована едва ли не лучшая из всех статей М.Э.Матье — «Тексты пирамид — заупокойный ритуал»*. В этом блестящем как по содержанию, так и по форме исследовании автор предлагает совершенно оригинальный подход к Текстам пирамид, основывающийся на новом порядке их чтения, и убедительно доказывает свою концепцию.

Тексты пирамид — древнейший в истории человечества обширный письменный памятник мировоззренческого характера. Понять их — значит уяснить важнейшие принципы, на которых основываются представления египтянина (а по существу, не только египтянина, но и всякого древнего человека) о мире и о своем месте в этом мире. К сожалению, и язык, и датировка составных частей Текстов пирамид, и принципы их организации в единое целое, и, наконец, даже само их назначение остаются еще очень и очень загадочными. В то время, когда М.Э.Матье писала свою статью, был широко распространен взгляд на Тексты пирамид как на случайную совокупность фрагментов разного содержания, соединенных воедино чисто механически. При подобном подходе памятник как таковой исчезает и систематическое изучение его становится невозможным. То, что отдельные изречения Текстов пирамид разновременны и восходят к разным первоисточникам, очевидно, однако несомненно и другое: древние компиляторы выбирали отрывки из имевшихся в их распоряжении старинных текстов со смыс-

лом, придерживаясь каких-то правил, — в противном случае их работа была бы совершенно бесполезной. И если сами правила нам непонятны, это еще не означает, что они отсутствуют. Выявлению их и посвящена работа М.Э.Матье, которая, таким образом, помимо чисто практического имеет и методологическое значение.

Изучение памятников, подобных Текстам пирамид, — задача чрезвычайной сложности не только из-за их архаичности и запутанности, но и потому, что, будучи фиксацией представлений древней религии, совершенно не склонной разъяснять свои основные положения, они являются вещью в себе, представляют собой целый мир, существующий по своим законам и очень мало связанный с какой бы то ни было реальностью, во всяком случае, связь эта косвенна и характер ее далеко не явен. Исследователь все время рискует утонуть в море информации, содержащейся в Текстах пирамид, ибо он не знает древних принципов ее организации и едва ли может эти принципы реконструировать, не имея надежной почвы под ногами. Обрести такую почву можно, только попытавшись найти точки пересечения представлений с действительностью, причем, поскольку в жизни миф претворяется через ритуал, наиболее целесообразно искать в Текстах соответствия известным по другим источникам культовым действиям. Именно по этому пути и пошла М.Э.Матье.

Для этого ей пришлось отказаться от принятого современной наукой деления Текстов пирамид на главы, которое, несмотря на всю свою условность, принимается египтологами как один из важных элементов аппарата исследования. Когда это было сделано, сразу же стало понятно, что Тексты, записанные в каждой пирамиде, представляют собой единое целое и как таковое их и нужно изучать. Еще одним важным шагом было наблюдение над размещением Текстов по стенам внутренних помещений пирамид, поскольку оказалось, что части определенного содержания находятся в совершенно определенных местах. Это послужило основанием для предположения о том, что погребальные ритуалы, соответствующие этим частям Текстов и известные по гораздо более поздним изображениям, совершались именно в этих помещениях. Тем самым стало возможным реконструировать царскую погребальную процессию Старого царства, то есть установить, как выглядела важнейшая составная часть египетского культа этого времени. Тексты пирамид оказываются не описанием посмертной участи царя, а записью погребального ритуала, и читать их следует, начиная от входа в пирамиду, а не от погребальной камеры, как полагали раньше. Этот нетрадиционный вывод позволяет объяснить очень многое в специфике важнейшего египетского мировоззренческого памятника.

К сожалению, статья М.Э.Матье осталась незамеченной западными египтологами, которые вообще мало читают написанное по-русски. Между тем время подтвердило справедливость предложенного подхода, причем не только применительно к Текстам пирамид, но и как достаточно универсального метода изучения египетских памятников. Например, сейчас представляется весьма перспективным направлением комплексный анализ размещения надписей [Strudwick, 1984] и изображений [Большаков, 1986; Нагур, 1987] в системе оформления гробницы. Если бы работа М.Э.Матье привлекла должное внимание сразу же после своего появления, подобные выводы могли быть сделаны лет на тридцать раньше (хотя,

конечно, это только с нынешних позиций легко говорить о том, что могло бы произойти, поскольку наукой, в конце концов, занимаются живые люди и наряду с объективными возможностями огромную роль играет их чисто субъективная готовность принять ту или иную идею).

Впрочем, в отчасти сходном с М.Э.Матье направлении работали и другие египтологи. В 50-е годы к выводу о Текстах пирамид как записи погребального ритуала и о необходимости их чтения от входа совершенно независимо от М.Э.Матье пришли Г.Рикке и З.Шотт [Ricke, 1950; Schott, 1950]. Несколько позднее в этом с ними солидаризировался И.Шпигель [Spiegel, 1956], предпринявший реконструкцию погребального ритуала пирамиды Унаса на основе чтения Текстов от входа. Однако по сравнению с позицией М.Э.Матье концепция Рикке—Шотта оказывается шагом назад. Во-первых, они отказываются от учета поздних памятников, чем весьма сокращают источниковедческую базу; во-вторых, поскольку вход в пирамиду при похоронах замуровывался и, стало быть, регулярный культ внутри совершаться не мог, они предполагают, что Тексты фиксируют ритуалы, происходившие вне пирамиды, в обоих припирамидных храмах. Эту концепцию М.Э.Матье критически рассмотрела в специально посвященной ей статье «К проблеме изучения Текстов пирамид»* [Матье, 1958], которая может служить образцом решительной, но корректной научной полемики.

Для подтверждения своей гипотезы Г.Рикке и З.Шотт вынуждены предполагать соответствие внутренних замурованных помещений пирамид с открытыми для посетителей помещениями храмов. М.Э.Матье находит в их сопоставлениях множество натяжек и убедительно доказывает, что без насилия над материалом их концепция неизбежно рассыпается. Ее предельно логичное доказательство еще раз свидетельствует, что простой здравый смысл нередко бывает полезнее спекулятивной изощренности. Впрочем, сейчас можно предложить и другие аргументы в пользу ее правоты. Несомненно, что в часовнях и погребальных камерах частных гробниц, по египетским представлениям, располагались два принципиально разных «загробных мира»: первый порождался изображениями, второй же — текстами [Hodjash, Berlev, 1982, с. 14; Большаков (в печати)]. То же самое должно относиться и к царским комплексам, в которых эти две части, культовая и погребальная, представлены храмами и внутренними помещениями пирамид. Таким образом, будучи качественно разнородными, помещения внутренние и наружные никак не могут «соответствовать» друг другу.

И.Шпигель, не принявший крайностей «теории соответствий» Рикке—Шотта, смог избежать ряда ошибок своих предшественников, но при этом он все же во многом отстал от М.Э.Матье, чья работа осталась ему неизвестной, отстал прежде всего в последовательности соблюдения им же самим выдвинутых принципов порядка чтения. М.Э.Матье тщательно рассмотрела его исследование, выявила наиболее принципиальные случаи непоследовательности и еще раз подтвердила преимущества своего подхода. Остается признать, что из полемики со своими невольными оппонентами она вышла победительницей.

Однако одним этим не исчерпывается значение второй статьи М.Э.Матье о Текстах пирамид. В заключение она прослеживает целый ряд параллелей Текстам в памятниках Среднего и Нового царства и тем самым убедительно доказы-

вает необходимость использования при анализе источников ритуально-мифологического характера свидетельств самых разновременных.

К двум рассмотренным статьям примыкает доклад «Проблема изучения Книги мертвых», прочитанный М.Э.Матье в 1960 г. на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве. В нем автор распространяет свой подход к Текстам пирамид на важнейший религиозный памятник Нового царства и более позднего времени — Книгу мертвых.

Книгу мертвых, равно как и другие поздние сочинения сходного содержания, традиционно принято понимать как путеводитель по загробному миру, предназначенный для того, чтобы помочь покойному избежать всех его опасностей и достигнуть в конце концов вечного довольства. М.Э.Матье решительно отвергает этот взгляд и интерпретирует Книгу мертвых как запись погребального ритуала. Делает она это на основании наличия заимствований из Текстов пирамид и Текстов саркофагов, а также явно ритуального содержания ряда глав, в которых, несомненно, зафиксированы различные обряды, совершавшиеся при похоронах. Вместе с тем свитки Книги мертвых не служили требниками, но предназначались для самого умершего как доказательство факта совершения и правильности выполнения соответствующих ритуалов.

К сожалению, малый объем доклада не позволил дать подробную систему доказательств, но в целом справедливость сделанных наблюдений не вызывает сомнений. Иначе обстоит дело со справедливостью теории М.Э.Матье как таковой, но этот вопрос нужно решать, обращаясь уже ко всей ее небольшой трилогии.

Выделение в Текстах пирамид, Текстах саркофагов и в Книге мертвых ритуальной составляющей — задача совершенно необходимая, без этого их просто невозможно правильно оценить. Однако и абсолютизация этой составляющей, сведение сложных религиозных сочинений лишь к записи погребальных ритуалов также недопустимо, ибо оно неизбежно обедняет общую картину. К сожалению, М.Э.Матье допустила именно эту ошибку.

Выше уже говорилось о присущей ей железной логике, в немалой степени предопределявшей успех ее работ. Но не следует забывать, что это логика, основывающаяся на принципе исключенного третьего, на обязательном признании либо истинности, либо несправедливости любого утверждения. Последовательное соблюдение такой логики неизбежно ведет к выводу, что всякое явление может быть правильно описано единственным способом. Между тем несомненно, что это не так. Однозначное определение может быть дано в рамках одной теории, но никакое явление нельзя объяснить единственной теорией, ибо она освещает лишь одну из его сторон. Естествознание нашего века уже давно отказалось от принципа исключенного третьего (хрестоматийным примером может служить представление о свете как о потоке частиц и о волне одновременно); не знала этого принципа и доаристотелевская древность. Более того, именно для древнего человека, не обладавшего системой достаточно общих и отвлеченных категорий, особенно характерно стремление не к однозначности, а ко множественности объяснений. Одно и то же явление или предмет не только могут, но и должны описываться совершенно по-разному, в зависимости от того, какую сторону в данном случае необходимо раскрыть. В свое время Р.Антес предложил следующий прекрасный пример такой множественности объяснений: египтяне одно-

временно и зачастую на одних и тех же памятниках описывают небо 1) как живот божественной коровы, 2) как воды, по которым плавают в своей барке Солнце, 3) как склонившуюся над землей богиню Нут и 4) как медную крышу на четырех подпорках [Антес, 1977, с. 57—60].

Точно так же противоречива (с нашей точки зрения) и культовая практика, поскольку в ней одна и та же цель обычно достигается целым рядом одновременных и разнородных действий, что связано с разнородностью стоящих за ними представлений. Например, занимающее в египетском культе особое место кормление умершего совершается несколькими способами. Во-первых, это принесение продуктовых жертв — древнейший и, вероятно, исходный вариант кормления. Во-вторых, это выкрикивание во время жреческой службы жертвенной формулы и перечня жертв, основанное на идее Имени как важнейшей характеристики всего сущего. В-третьих, это создание настенных изображений и каменных или деревянных имитаций продуктов, восходящее к концепции Двойника-Ка. Наконец, в-четвертых, это запись на стенах жертвенных формул и списков жертв как проявление представления о свойствах письма. Каждый из перечисленных способов сам по себе вроде бы и достаточен для обеспечения умершего, но отдельно от других ни один, насколько можно судить, в норме никогда не используется.

Естественно поэтому, что большие египетские религиозные композиции по самой сути своей неоднозначны и, соответственно, однозначной интерпретации не подлежат. М.Э.Матье же стремилась именно к такой однозначности, и это, видимо, нельзя считать случайной ошибкой крупного ученого. Принцип исключенного третьего является одной из важнейших основ господствовавшей на протяжении семидесяти лет официальной монистической идеологии, направленной на разделение на агнцев и козлиц, поэтому в каждом случае требующей только «да» или «нет» и относящей все прочее к сфере деятельности лукавого. Отказ от принципа исключенного третьего для этой идеологии смертелен, ибо он сразу же лишает ее монополии на истину и превращает ее всего лишь в одну из конкурирующих на равных концепций. Историческая наука по вполне понятным причинам становится одной из первых жертв навязанной сверху необходимости давать однозначные оценки, и, хотя египтология неизмеримо далека от проблем современности, затронутой общей тенденцией оказывается и она. Речь идет не об официальных установках, определяющих, к каким выводам нужно приходиться (хотя в той или иной форме было и это), а об идеологической атмосфере общества, оказывающей на ученого сильнейшее, в том числе и подсознательное, воздействие.

Наряду с этим следует отметить и несколько упрощенное понимание М.Э.Матье ритуального характера текстов, о которых идет речь. В общих чертах ее схема выглядит следующим образом. При похоронах в гробнице совершаются обряды, разыгрываются мифологические сюжеты, произносятся соответствующие формулы. Все эти действия, составляющие в совокупности погребальный ритуал, обеспечивают покойному счастливую и обеспеченную загробную жизнь. Однако ритуал имеет один серьезный недостаток: он носит одноразовый характер, и, следовательно, через какое-то время может возникнуть сомнение, что он был выполнен. Требуется доказательство того, что ритуал действительно совершался

и совершался правильно. Таким доказательством, «магически закрепляющим» результаты ритуала [Матье, 1960, с. 7—8], и являются Тексты пирамид, Тексты саркофагов и Книга мертвых.

Это, конечно же, взгляд современного человека. Запись ритуала на самом деле увеличивала его надежность, но смысл ее состоял не в том (или, во всяком случае, не только в том), чтобы удостоверить его совершение в прошлом, а в том, чтобы сделать его постоянно повторяющимся, действующим вечно. Это полностью соответствует египетским представлениям о писаном тексте, согласно которым все, что написано, становится реальностью при прочтении. Но и Тексты пирамид, и Тексты саркофагов, и Книга мертвых находятся в замурованных помещениях, где у них может быть только один читатель — сам умерший (здесь неважно, что по Текстам на стенах пирамид действительно могли совершать службу при похоронах, а многие главы Книги мертвых переносили со свитков на стены доступных для людей культовых помещений). Таким образом, тексты не были адресованы в пустоту, а предназначались для покойного, который, читая их, воспроизводил записанный в них ритуал и тем самым поддерживал свое существование. Это хорошо подтверждается тем, что в погребальных камерах пирамид помещены жертвенные формулы и списки жертв, которые, как мы знаем по частным гробницам, предназначались для постоянного чтения. Так в рамках египетского представления преодолевалось всегдашнее несоответствие между вневременным характером мифа и неизбежной привязкой ритуала к определенному отрезку реального времени. Значит, спор о том, являются ли египетские заупокойные сочинения записями погребального ритуала или же описаниями того света, становится просто беспочвенным. Ритуал позволяет достигнуть загробной жизни, но в загробной жизни сам этот ритуал воспроизводится снова и снова, совершить ритуал — значит в определенном смысле описать (и тем самым сотворить) мир иной.

Все эти вопросы М.Э.Матье совершенно не затрагивала, однако невозможно ставить это ей в вину. Она предложила и обосновала принципиально новый подход к важнейшим памятникам и в свете этого сделала немало для их анализа и интерпретации, а это случается не так уж часто.

Принципиальное значение имеет еще одна ее статья 50-х годов — «Хеб-сед. Из истории древнеегипетской религии»* (1956). Хеб-седу посвящено множество работ, ибо этот царский праздник играет огромную роль во всех хронологических штудиях египтологов, однако большинство исследователей интересуется поэтому именно и прежде всего хронологией, оставляя в стороне сущность едва ли не самого важного египетского праздника. М.Э.Матье ставит перед собой совершенно иную цель. Прежде всего она собирает данные о хеб-седах 46 царей, что, несмотря на неполноту ее сводки, было для своего времени серьезным шагом вперед, так как тогда имелся лишь давно устаревший, полувековой давности список по хеб-седам 14 царей [Mittag, 1914, с. 32]. На этой базе она приступает к исследованию идеологического значения хеб-седа, одновременно решая несколько сложных задач.

Лучше всего изображения хеб-седа сохранились на рельефах Осоркона II в храме в Бубастисе, однако их последовательность далеко не очевидна и требует специального анализа. М.Э.Матье поступает здесь так же, как и с Текстами пи-

рамид: основываясь на многочисленных параллелях в других памятниках, она устанавливает порядок «чтения» изображений и реконструирует совершавшиеся во время праздника ритуалы. К сожалению, бубастидские рельефы по египетским меркам очень поздние, тогда как сам хеб-сед чрезвычайно архаичен, и поэтому его идеологическую суть нужно изучать по более ранним памятникам. Однако они говорят больше о факте совершения хеб-седа, чем о его смысле; древнейший хеб-седный комплекс возле пирамиды Джосера при всей его грандиозности также чрезвычайно молчалив. Из этого тупика М.Э.Матье выходит, привлекая данные африканской этнографии.

Здесь следует сказать несколько слов о роли этнографических параллелей в исследованиях М.Э.Матье, которая велика и далеко не случайна. Вероятно, практически всякий ученый на протяжении всей своей жизни испытывает особую, зачастую неосознанную тягу к концепциям, господствовавшим во времена своего становления в науке. Время до второй мировой войны, и в частности 20-е годы, когда начинала М.Э.Матье, было золотым веком египтологии. Трудности начальных этапов становления ее как самостоятельной научной дисциплины были уже позади, а широкомасштабные и гораздо более профессиональные, чем ранее, раскопки ввели в научный обиход огромное количество новых памятников и открыли целые эпохи египетской истории. Впервые была создана серьезная источниковедческая база для реконструкции умершего две тысячи лет назад египетского мировоззрения. Появилось множество работ самого разного плана, до сих пор составляющих гордость египтологии и обеспечивших превращение ее в науку качественно нового уровня. Однако специфика памятников, создатели которых никогда не излагали последовательно своих представлений, а лишь намекали на них как на что-то хорошо всем известное, не только не давала приблизиться к созданию сколько-нибудь цельной картины мировоззрения, но и не позволяла выявить хотя бы основные его принципы. Нужны были многие десятилетия целенаправленной работы, которая далека от завершения и сейчас, но тогда это было вовсе не очевидно. В этих условиях вполне естественным, хотя, как выяснилось позднее, гораздо менее эффективным, чем хотелось, было обращение к материалам этнографии, представлявшимся египтологам вполне понятными и однозначными, как к ключу к замысловатым памятникам древности.

Можно сказать, что в истории изучения египетского мировоззрения был кратковременный «этнографический период», представлявший собой нечто вроде болезни роста, ибо происходившее было попыткой свернуть на путь, выглядевший наиболее простым, но к которому не были готовы ни египтологи, ни этнографы. Эта болезнь не обошла и М.Э.Матье, причем она была усилена и личными обстоятельствами — браком с Д.А.Ольдеропте, начинавшим как египтолог и ставшим впоследствии крупнейшим отечественным африканистом. К данным этнографии, прежде всего африканской, М.Э.Матье обращалась постоянно, начиная с ранних работ [Матье, 1936] и до самого конца жизни. Иногда это давало хорошие результаты, иногда лишь создавало иллюзию разрешения проблем, но сейчас все же можно вполне определенно сказать, что никакие этнографические параллели не могут служить решающим аргументом в египтологии.

Увлечению М.Э.Матье этнографией относится к тому времени, когда особой популярностью пользовались идеи Дж.Фрэзера, изложенные в его «Золотой

ветви» и нанесшие немалый урон науке, прежде всего англоязычной. В египтологии активными последователями фрэзеровской концепции были М.Мёррей и А.Морэ. М.Э.Матье критиковала их «некритическое следование идеалистической теории первобытной магии» [Матье, 1956а, с. 11], но в то же время она сама находилась под сильнейшим их воздействием. Ее интерпретация хеб-седа как праздника, заменявшего ритуальное убийство престарелого или больного царя с целью обновления воплощавшегося в нем плодородия природы, по сути своей чисто фрэзеровская, следующая основной концепции «Золотой ветви», если бы Дж.Фрэзер знал египетские материалы, он и сам бы пришел к аналогичным выводам.

Нельзя не признать, что такой аспект хеб-сед имел на самом деле, но только к этому он явно не сводился. Собственно говоря, огромную сложность и гетерогенность хеб-седных ритуалов прекрасно показала сама Милица Эдвиновна, однако стремление к единственному и абсолютному решению подвело ее и на этот раз. Сейчас интерпретация хеб-седа как имитации ритуального убийства царя всерьез не рассматривается, так что статью М.Э.Матье в концептуальном отношении следует признать ошибочной. Вместе с тем это не означает, что ее нужно отвергать в целом. Одной из отличительных особенностей работ большого ученого является как раз то, что, даже будучи неверными, они не бывают бесполезными. Статья, в которой впервые была дана солидная сводка памятников и была предпринята реконструкция важнейшего из них — бубастидских рельефов, — несомненно, оказалась серьезным вкладом в развитие проблематики хеб-седа. Можно сказать, что это был шаг одновременно и вперед, и в сторону. О его значении свидетельствует то, что за прошедшие четыре десятилетия большого прогресса в изучении хеб-седа достигнуть не удалось, скорее напротив, сложность задачи отпугнула исследователей, прагматически нацеленных на более простые проблемы, так как не хватило именно таких, пусть ошибочных, но все-таки необходимых шагов.

Большое место в научных интересах М.Э.Матье занимало египетское искусство. В конце жизни ею был опубликован целый ряд посвященных ему работ, среди которых, разумеется, выделяется объемистая монография «Искусство древнего Египта» (1961), подводящая итоги тридцатилетних исследований в этой области. Сейчас, когда роскошные истории египетского искусства выходят в мире едва ли не ежегодно, работа М.Э.Матье выглядит не хуже, чем в момент публикации, а это высшая оценка для научного труда. Можно не соглашаться с отдельными выводами автора (например, совершенно бесполезно рассматривать египетское искусство с точки зрения усиления в нем якобы реалистических тенденций), но прекрасное значение материала, острый взгляд музейщика и тщательность анализа превращают эту книгу в одну из лучших работ по данной тематике. И конечно, чрезвычайно важно то, что, будучи превосходным знатоком чисто художественной стороны египетского искусства, М.Э.Матье всегда подходила к нему последовательно, учитывая его мировоззренческий, идеологический аспект. Именно это придает ее работам особое значение.

Такова ее небольшая статья «Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей»* (1958). Автор обращается к вопросу об инкрустации глаз статуй и антропоморфных саркофагов, имеющему, казалось бы, характер чисто искусствовед-

ческий, и приходит к выводам мировоззренческого порядка. Как убедительно доказывает М.Э.Матье, наборные вставные глаза предназначались не для того, чтобы придавать лицам изображений более живой — в смысле зрительского восприятия — вид (хотя, добавим, и для этого тоже), а для того, чтобы совершать над ними обряд отверзания, «оживляющий» изображение для инобытия. Для этого она использует, как всегда, очень широко взятый материал и, что характерно для ее трудов, соединяет данные ритуальных текстов и материальные свидетельства совершения этих ритуалов в той мере, как они проявляются в облике египетской скульптуры. Привлекаются (и на этот раз вполне корректно) и данные африканской этнографии — инкрустация глазниц черепов предков, проделывавшаяся различными племенами Камеруна с целью дать умершим возможность видеть. Вероятно, мы действительно имеем здесь дело с проявлениями чрезвычайно древнего и чрезвычайно широко распространенного представления о зрении как о важнейшем условии жизни, в том числе и загробной. В Египте эта идея усиленно разрабатывалась и занимала одно из центральных мест, пронизывая все стороны мировоззрения. Нужно лишь отметить, что встречающаяся у африканских народов замена черепов предков деревянными головами и, позднее, поясными фигурами сама по себе не может служить объяснением появления в Египте Старого царства так называемых «резервных голов» и бюстов. Здесь М.Э.Матье излишне прямолинейна, и, хотя аналогия бросается в глаза, она, скорее всего, ложна, а появление этих необычных памятников объясняется специфической внутренней развития египетской культуры (о «резервных головах» см. [Schmidt, 1991; Bolschakov, 1995]), о бюстах [Bolschakov, 1991]). Впрочем, вопрос о происхождении и значении различных типов египетских статуй до сих пор далек от разрешения.

Теперь, рассмотрев ряд основных статей М.Э.Матье, обратимся к крупнейшей из публикуемых в настоящем сборнике работ — к книге «Древнеегипетские мифы»* [Матье, 1956а]. Казалось бы, именно в этом обширном труде автор должен был наиболее последовательно изложить свои взгляды на миф вообще и на египетскую мифологию в частности. Однако этого не произошло, и тщетно читатель стал бы искать в книге хотя бы определение мифа — его нет. Причина такого неожиданного на первый взгляд положения логично вытекает из ситуации, в которой находилась в то время вся наша историческая наука.

Всякая теория, вне зависимости от того, хороша она или плоха, будучи превращена в монопольную государственную идеологию, обречена на одну судьбу. Жрецы такой идеологии, не допуская обращения к иным теориям, не позволяют ей обогащаться извне и в равной мере препятствуют ее внутреннему развитию, ибо всякое развитие неизбежно должно взорвать их благополучие. В результате теория и идеология вырождаются, скатываются к догматике, приближаются к религии. Официальная идеология становится и первоосновой всех наук, все объясняющей и истинной на все времена. В таком положении у ученого есть несколько путей. Первый путь — путь свободомыслия, высказывания своего мнения без оглядки на предписания власть предержащих. В условиях монопольной идеологии, подкрепленной карательными органами, он губелен, хотя и может принести результаты в отдаленном будущем. Второй путь — путь разумного конформизма, когда думают по-своему и по возможности полно излагают свои

взгляды, старательно обходя скользкие места и прикрываясь риторикой в официальном духе. Это путь большинства честных ученых, не относящихся к признанному государством учению как к религии. Третий путь — путь бессовестного начетничества, сулящий большие выгоды, — стоит лишь говорить что положено и приходиться к выводам, которых от тебя требуют. Он не имеет ничего общего с наукой, и его исповедуют либо фанатики, либо люди, которым любые идеи и истины глубоко безразличны.

Для ортодокса неприемлемы первый и второй пути, для настоящего ученого — третий. Однако в нашей действительности было немало случаев, когда хороший ученый парадоксально сочетался в одном лице с ортодоксом. Для такого человека невозможны все три перечисленных пути, и он поэтому неизбежно оказывается на четвертом. В ходе работы он обязательно сталкивается с тем, что изучаемая действительность неизмеримо сложнее ее объяснения официальной идеологией. Не сомневаясь в истинности последней, он не может ни вносить в нее какие-то уточнения, ни обращаться к другим теориям. В результате, считая ее мировоззренческой и методологической основой, в своих конкретных разработках он обходится практически без теории, будучи при этом искренне убежден в своем следовании учению и именно этим объясняя все свои успехи. А степень успеха на самом деле, как всегда, определяется тем, насколько профессионален ученый, хотя, конечно, немалую роль играет и то, в какой мере рациональна концепция, лежащая в основе официоза.

М.Э.Матье была ортодоксальным марксистом и высокопрофессиональным египтологом. В предисловии к «Мифам» она поставила задачу, «собрав возможно полнее дошедший до нас материал, каким бы отрывочным он ни казался, истолковать его с позиций марксистско-ленинского учения о законах развития общества и об отражении хода этого развития в явлениях идеологического порядка» (с. 6), и это абсолютно честная позиция, а не реверанс, доказывающий правоту автора, без чего не могло появиться ни одно исследование на столь «сомнительную» тему, как история религии. Однако никакой марксистской теории мифа не существует (если, конечно, не считать ею те несколько знакомых всем наизусть отрывков из работ классиков, что переходят в виде цитат из книги в книгу, да критику так называемых «буржуазных теорий»), и поэтому, приняв за исходный момент марксистские положения о первичности общественного бытия и вторичности общественного сознания, об отражении в религии реалий жизни социума, в самом исследовании М.Э.Матье опирается все же только на то, что говорят египетские материалы. По существу, она не признавала ни одной теории мифа, а ее метод работы приближался к позитивистскому: нужно собрать все имеющиеся источники, тщательно их проанализировать, и тогда беспристрастному исследователю станут понятны отразившиеся в них представления. Концептуалисты любой мифологической школы сочтут такой подход примитивным, однако он ориентирован на самую важную для историка ценность — источник и поэтому спасает от увлечения модными теориями, несчетное число которых успело уйти в небытие.

Конечно, позиция М.Э.Матье имеет и слабую сторону. Ее интересовало не то, что такое миф, не то, как он возникает в сознании и формирует его, а та информация, которую можно получить из мифа для исторической (в широком

смысле) реконструкции. Это ведет к недооценке специфики мифа, к превращению его в жанр, а акцент на отражении мифом жизни социума порождает тенденцию к недооценке самостоятельного развития мировоззрения по своим внутренним законам и слишком настоятельное стремление привязывать некоторые мифы (например, о Хоре Бехдетском) к определенным историческим событиям и тем самым датировать время их возникновения.

Специфической чертой «Мифов» является то, что в этой книге М.Э.Матье попыталась разрешить задачу двойственную и в силу этого особенно сложную. С одной стороны, неразработанность многих вопросов требовала серьезного специального исследования, а с другой стороны, отсутствие на русском языке каких-либо популярных работ на эту тему заставляло делать книгу, доступную более или менее широкому читателю. Безболезненно такие противоречия никогда не разрешаются, можно говорить лишь о большей или меньшей степени согласования двух противоположных тенденций. М.Э.Матье, ученому с ярко выраженным талантом популяризатора, удалось добиться несомненного успеха, но все-таки не без потерь. По сравнению с вариантом 1940 г. книга, не утратив доступности, стала намного подробнее и серьезнее, однако весь собственно анализ все равно остался за ее пределами. Поэтому для специалиста книга оказалась гораздо менее интересной, чем могла бы быть, а читателю-непрофессионалу многие новаторские выводы из-за того, что совершенно не показан путь к ним, могут представиться банальностью (пожалуй, в особенности это относится к наиболее оригинальной, четвертой главе — «Египетская религиозная драма и ее политическое значение»).

Можно отметить еще целый ряд недостатков «Мифов», однако они ни в коем случае не должны заслонять от нас того неоспоримого факта, что по охвату материала, количеству переведенных текстов и степени вживания в них автора работа М.Э.Матье принадлежит к числу лучших обобщений на эту тему (не говоря уже о том, что она до сих пор остается единственной на русском языке, если не считать нескольких небольших — и не слишком хороших — переводных очерков). И если в настоящей статье основное внимание уделено разного рода недостаткам, то это объясняется ее жанром критического комментария.

В заключение стоит, вероятно, остановиться еще на одном моменте, хорошо характеризующем противоречивость творчества М.Э.Матье. Небезызвестная концепция застойного характера древневосточных обществ, пришедшая в марксизм из исторических теорий первой половины XIX в. и более раннего времени и превращенная у нас в догму, всецело ею разделялась и принималась за исходный момент во всех ее трудах. Однако, будучи историком божьей милостью, М.Э.Матье, начиная исследование, тут же разрушала до основания это беспочвенное и искусственное построение, хотя сама себе в этом и не признавалась. Любая ее работа, какой бы теме она ни была посвящена, — по сути своей работа историческая, выявляющая всю разноплановость и многообразие жизни египетского общества. Исследуя мировоззрение, М.Э.Матье особое внимание уделяла элементам стабильности, преемственности, неизменности, что позволяло ей рассматривать проблемы на очень широко в хронологическом плане взятых материалах, но в то же время, даже и не ставя перед собой такой задачи, она выявляла процессы огромного, иногда очень быстрого, иногда замедленного и невя-

ного развития представлений и связанной с ними культовой практики. Талант ученого восставал против догм и пусть не всегда, но все же часто выходил победителем.

В этом внутреннем противоречии — трагедия М.Э.Матье и всей нашей послереволюционной исторической науки. В более благоприятных условиях Милица Эдвиновна могла бы сделать гораздо больше и избежать многих ошибок, но, впрочем, и без того ее вклад в египтологию весьма значителен (особенно если учитывать, что на протяжении многих десятилетий она боролась с тяжелой болезнью), лучшие ее работы уже прошли проверку временем, и им суждена долгая и счастливая жизнь.

* * *

В настоящем сборнике тексты работ М.Э.Матье воспроизводятся по оригинальным изданиям совершенно точно, за исключением следующих случаев: 1) Составитель унифицировал библиографический аппарат, что повело к появлению системы ссылок и сокращений, не использовавшихся автором, а также к изменению номеров всех сносок. 2) Введена сплошная нумерация рисунков, не совпадающая с авторской постатейной нумерацией. 3) В статье «Формула m гл.к» принятые в свое время в отечественной научной литературе передачи иностранных имен собственных в оригинальном написании латиницей заменены на более распространенные в наши дни написания кириллицей. В этой же статье сняты не имеющие принципиального значения воспроизведения переводимых отрывков из египетских текстов в иероглифике. 4) Малоинтересное в теоретическом плане предисловие к «Древнеегипетским мифам» опущено и заменено перекликающейся с ним, но более краткой и более живо написанной заметкой «Как я писала мою книгу „Древнеегипетские мифы“», неопубликованная рукопись которой была обнаружена среди бумаг М.Э.Матье в ее эрмитажном кабинете.

Составитель не считал возможным комментировать те положения автора, которые не согласуются с современными теориями или выглядят сомнительно в концептуальном плане, — заблуждения крупного ученого интересны сами по себе, а многие концепции остаются личным делом своих приверженцев, — но в какой-то мере заменителем такого комментария служит настоящая статья-предисловие. Лишь единичные фактические ошибки оговариваются в подстрочных примечаниях, принадлежащих составителю.

ЧАСТЬ I. СТАТЬИ

Формула m gn.k

В египетских религиозных и магических текстах часто встречается хорошо знакомое всем египтологам выражение m gn.k, например:

«Ты родил Гора в имени его „Тот, для кого дрожит земля и сотрясается небо“» (Pуг., § 143a).

«Пеги влезает на нее (Нут) в имени ее этом „Лестница“» (Pуг., § 941b).

«Беспокоится сердце матери твоей о тебе в имени твоём Геб» (Pуг., § 1615b).

До сих пор эта формула не подвергалась специальному исследованию и на нее обращали мало внимания, отзываясь о ней обычно как о Namenspielerei.

Однако достаточно вспомнить ту роль, которую играло значение имени в религии и в тесно с ней связанной магии в древнем Египте, чтобы усомниться в верности этого взгляда. Имя — вещь слишком сложная и опасная, чтобы с ним могла производиться какая бы то ни было Namenspielerei.

Я не буду сейчас касаться магии имени вообще, это завело бы нас слишком далеко, к тому же это вещь давно известная и засвидетельствованная для многих народов. Остановлюсь поэтому вкратце только на магическом значении имени для египтянина. Для того чтобы получить власть над человеком или богом, по верованиям египтян, требуется знание его имени. Вспомним известный рассказ о том, как Исида, желая узнать у Ра его настоящее, тайное имя, делает из земли и слюны Ра червя, который кусает Ра во время прогулки. Ра отравлен ядом укуса и зовет на помощь всех богов. Исида соглашается его вылечить, если он откроет ей свое тайное имя. Ра знает, что тем самым он вообще отдает себя во власть Исиды, и пробует обмануть ее, перечисляя ей множество своих имен, но утаивая настоящее. Однако Исида не уступает, и только после того, как Ра передает ей свое имя (причем имя это не названо в тексте), Исида заклинаниями и заговорами исцеляет Ра.

Это один из очень ярких примеров важности знания имени объекта для египетского мага. Намеки на эту важность знания имени разбросаны по всей религиозной и магической литературе. Укажу хотя бы на главу 32, 2 Книги мертвых «Да защитит он этого великого от этих восьми крокодилов здесь, которые пожирают мертвых, ибо я знаю их по именам... и я защищу моего отца от них».

Знание имен крокодилов дает в данном случае власть над ними и возможность защитить от них покойного (ср. также главу 71, 12).

В главе 72, 3 покойный, требуя от двух богов дарования ему обладания магическими чарами и спасения от крокодилов, говорит: «Дайте мне то-то и то-то, ибо я знаю ваши имена». Нечто подобное мы имеем и в главе 79, 5.

Покойный хвалится знанием имени змея горы (глава 108, 3) и знанием имени 42 богов в зале Суда (глава 125, 1—2), а следовательно, и своей властью над ними.

Очень характерен текст в пирамидах Пепи и Меренра, где покойный заставляет богов исполнять его требования, угрожая в противном случае оглашением их тайных имен:

«Если вы не повезете ладьи для Пепи (Меренра), он скажет ваше имя человеческое, которое он знает, всем людям и вырвет ваши волосы с ваших голов, подобно цветам лотоса в садах» (Pug., § 1223).

Таким образом, знание имени богов или демонов дает покойному власть над ними. И наоборот, покойный не подвергается никакой опасности от этих демонов, когда они не знают его имени.

Насколько страшно было знание имени бога, хорошо показывает гимн Нефертуму [ÄZ. 1957, с. 98]: «Эннеада в ужасе вскричала, когда узнала имя его».

При магических действиях имя объекта чар надписывается на восковой статуэтке, изображающей этот объект и превращающейся благодаря этому в данное лицо, как мы это имеем в книге низвержения Апопа IX, 4 и IX, 19.

Мы знаем также великое значение написанного имени, сохранявшегося для вечности в качестве части души покойного; худшее мщением врагу было уничтожение его имен на памятниках, и наоборот, пребывание имени, «процветание», как выражались египтяне, имени давало возможность душе продолжать заgrabное существование.

«Я Ибис снова живущий! Зовут меня в имени моем живом, и боги все произносят мое имя во веки веков», — говорит покойный (P. BM 10108, II, 7—8); имеется специальный ритуальный текст, названный по часто повторяющейся в нем формуле «Да процветает имя мое» (Que mon nom fleurisse) [Liblein, 1895].

Я надеюсь, что приведенные несколько примеров (а их можно привести гораздо больше) достаточно убедительно показывают, какую огромную роль играло для египтянина имя, бывшее для него такой же частью его существа, как тело, душа, двойник, тень (см., например, P. Salt IX, 2).

А поскольку имя человека или бога является сущностью этого человека или этого бога, то нам станет понятен и смысл формулы т гп.к.

«Гор несет тебя (Сокар) в имени своем „(Барка) Хену“» (Pуг., § 620), т.е. «в качестве барки Хену», «будучи баркой Хену»; таким образом, Гор является баркой Хену и несет Сокара. Но когда тот же Гор рождается от Осириса — покойного, то он уже является «в имени его „Тот, для кого дрожит земля и сотрясается небо“» (Pуг., § 143а), т.е. в качестве могучего солнечного божества. Таким образом, первоначальный смысл выражения т гп.к — «в качестве такого-то, будучи таким-то».

В подтверждение моего толкования т гп.к я могу указать на весьма интересный в данном отношении текст, встречающийся в пирамидах Унаса и Нефериркара (Pуг. 219, § 167—192), имеющий целью путем магического отождествления с Осирисом умершего фараона дать возможность «последнему не умереть, не погибнуть». Форма текста — ряд обращений к различным богам:

«Атум! это твой сын этот, которому ты дал, чтобы существовал он и чтобы жил он. Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... Шу! это твой сын, которому ты дал, чтобы существовал он и жил он. Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... Геб! это твой сын, которому ты дал, чтобы существовал он и жил он. Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... Нут! это твой сын, которому ты дала, чтобы существовал он и жил он...» и т.д. Следуют аналогичные воззвания к Исиде, Сету, Нефтиде, Тоту, Великой Эннеаде, Малой Эннеаде, Нут, а затем мы читаем такие обращения (Pуг., § 181—192):

«В имени твоём — „Находящийся в Илиополе“ — пребывает он в вечности его! Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... В имени твоём „Находящийся в 'nd.t, начальник номов своих!“ Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... В имени твоём „Находящийся в доме Скорпиона с довольным Ка!“ Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает... В имени твоём „Находящийся в Капелле, Находящийся в тайне!“ Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „jmj ḥd p'r“!

Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Орионе!“... Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Буто!“... Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Доме Великом Тельца Города!“... Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Гермополе Южном!“... Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Гермополе Северном!“... Если живет он — Унас живет и т.д. В имени твоём „Находящийся в Номах!... Если живет он — Унас живет; если не умирает он — Унас не умирает; если не погибает он — Унас не погибает...». Таким образом, в нашем тексте мы имеем выражение m гп.к в виде обращения; оно заменяет собою имя божества. Это хорошо подтверждает предложенное выше основное понимание смысла m гп.к как «в качестве такого-то, будучи таким-то».

Но это только смысл; значение же этой формулы более важное, и объяснение его мы найдем в магии.

Мы уже видели выше, какую огромную силу имеет произнесение имени. Произнеся имя и получив таким образом власть над существом, носящим это имя, можно, с одной стороны, произвести над ним магическое действие, превратив его во что-либо. С другой же стороны, маг, произнеся имя бога, может заставить его исполнить молитву.

Примером таких магических действий может служить текст из пирамиды Унаса (Pug. 215, § 145—147), очень древний, относящийся, по-видимому, ещё к эпохе вражды осирической и солярной религий и трактующий Осириса как врага Атума и умершего фараона: «Ра-Атум не отдал тебя Осирису, он не знает твоего сердца, он не овладевает твоим сердцем... Осирис, ты не овладел им! Твой сын не овладел им! И ты пребываешь, этот бог, о котором говорят обе дочери Атума. „Восстань, — говорят они, — в имени твоём — бог“, и ты становишься Атумом».

Магическое значение нашей формулы здесь очевидно. Дочери Атума произносят, обращаясь к умершему фараону: «Восстань, в имени твоём бог» — фраза, имеющая целью не только оживить фараона, но и обожествить его, превратив его в Атума, и это превращение совершается вслед за произнесением формулы — фараон восстает в качестве Атума. Перед нами здесь магическое действие: путем произнесения слова «бог» мертвый фараон превращается в бога, т.е. в Атума.

Другим примером может служить хорошо известный эпизод из папируса Весткар: бог Хнум и четыре богини — Исида, Нефтида, Месхент и Хекет приходят помочь мучающейся в родах Ред-дедет, жене жреца Ра-Усера, которая должна родить трех младенцев, зачатых ею от самого бога Ра. Младенцы эти — будущие цари V династии. Так как Ред-дедет не может разре-

шиться, то Исида, великая волхованиями богиня, прибегает к магическим чарам и говорит, обращаясь к первому из трех младенцев, находящихся в чреве Ред-дедет: «Не будь силен (*wšr*) в чреве ее в имени твоём этом Усерреф. И тогда младенец выскользнул на ее руки».

Так же точно обращается она ко второму: «Не приставай (*š'h*) к ее чреву в имени твоём этом Сахура». И опять младенец тотчас же рождается.

Третье обращение: «Не будь темен (*Kkw*) в чреве ее в имени твоём этом *Kkw*» — имеет также результатом непосредственное рождение третьего ребенка.

Здесь, как и в Руг. 215, только что приведенном нами, мы имеем магическое действие, с той разницей, что здесь при помощи произнесения имени маг (в данном случае Исида) заставляет носящее это имя существо исполнить предъявленное к нему требование. В примере папируса Весткар чары Икиды усилены еще созвучиями имен младенцев с требующимися от последних действиями: «Не будь силен — *wšr* в имени твоём Усерреф; не приставай — *š'h* в имени твоём Сахура; не будь темен *Kkw* — в имени твоём *Kkw*».

Таким образом, мы установили употребление формулы *m gn.k* в магическом действе, и притом в центре его.

Магическое значение этой формулы объясняет и присутствие ее в ритуальных текстах, где мы уже с ней встречались. Первоначальный ритуал, вырастая из магии, и в своем дальнейшем развитии продолжает быть теснейшим образом с ней связанным. Естественно поэтому, что мы и должны искать употребление нашей формулы *m gn.k* в древнейших ритуалах, а следовательно, обратиться сначала к Текстам пирамид. Действительно, в Текстах пирамид она употребляется очень часто.

Мы уже видели, что в древнейшем солярном тексте (Руг. 215) имеется выражение *m gn.k*. Весьма возможно, что этот текст относится к древнему солярному заупокойному ритуалу и что фразу «восстань, в имени твоём бог» действительно произносили перед мумией фараона два лица, изображавшие дочерей Атума.

К солярным же ритуальным текстам принадлежит и следующий, говорящий о загробном пребывании на небе у бога Ра (Руг. 606, § 1691—1695):

«Посадили тебя на престол Гора, как старейшего их. Они поместили Шу с левой стороны твоей, а Тefнут с правой... Они поместили Меренра на их престолах... дали они, что живешь ты... как Ра, как его заместитель. Они делают (*šhpr*) тебя подобным Ра в имени твоём Хепра (*hprg*); ты поднимаешься к ним, как Ра, в имени его Ра; ты отступаешь (*tm*) от их лиц в имени твоём Атум».

Таким образом, здесь фараон, становясь Атумом, магически отождествляется с тремя фазами солнца: утренней, дневной и вечерней, Хепрой, Ра и Атумом, при помощи произнесения формулы *m gn.k*. Древность этого текста не подлежит сомнению. Руш правильно относит его к началу развития илиопольского культа ввиду имеющейся здесь не Эннеады, а исконной древней илиопольско-леонтопольской триады: Атум, Шу и Тефнут [Rusch, 1924].

Важно установить, что наша формула *m gn.k* имела уже в древнейшем солярном ритуале. Мне кажется, что приведенные выше примеры достаточно ясно подтверждают это. Я укажу еще на Руг. 568, § 1431; 301, § 4520; 660, § 1871a; 570, § 1449a; 600, 1655c и, наконец, на солярный гимн (Руг. 587, § 1587a—d).

Религия Осириса, вытесняя постепенно загробные учения религии Ра-Атума, вероятно, широко воспользовалась уже имевшимся солярным заупокойным ритуалом. Блэкмен, достаточно убедительно выделяя принципиальные различия сходных внешних ритуалов, правильно указал, как часто встречаются формулы и гимны, являющиеся результатом слияния обеих религий [Blackman, 1920, с. 44—78]. К тому же, в силу консерватизма египетского религиозного мышления, в одном и том же тексте могут уживаться в корне противоположные представления обоих учений — солярного и осирического. Вполне понятным является поэтому и присутствие формулы *m gn.k* в осирическом ритуале, где она получает широкое развитие. Руш выделяет два больших осирических ритуала: «Wasserritual» и «Horusritual», которые он, в свою очередь, разделяет на несколько литаний [Rusch, 1925]. Если пересмотреть тексты, составляющие, по мнению Руша, эти осирические заупокойные ритуалы, невольно бросится в глаза частое повторение в них формулы *m gn.k*. Так, в *Isis-Nephtys Litanei*, при совершении обряда нахождения и оплакивания тела Осириса, мы имеем следующие примеры:

«Нефтида собрала для тебя все члены твои в имени ее этом *šš'.t*, „Владычица архитекторов“, и они сопровождают тебя и отдают матери твоей Нут в имени ее „Гробница“, она обнимает тебя в имени ее „Саркофаг“, и ты поднимаешься к ней в имени ее „Усыпальница“» (Руг., 364, § 616). «Исида с Нефтидой защищает тебя в Сиуте, ибо владыка их в тебе в имени твоём „Владыка Сиута“, ибо их бог в тебе в имени твоём „Бог“» (Руг., 630 и § 1634). «Они сопровождают тебя, не гневайся против них в имени твоём „Гневный“» (Руг., § 631b). «Сестра твоя Исида схватила тебя, найдя тебя черным и великим (*km wt*) в имени твоём Кемуэр. Ты окружаешь все (*h.t nb.t*) в объятиях твоих в имени твоём „Круг, окружающий Хау-Небу“» (Руг., § 1630—1631) (см. также Руг., § 1636a—b, принадлежащий тоже к *Isis-Nephtys Litanei*).

Цитируемые тексты вполне подтверждают наше понимание формулы *m gn.k*: покойного отдают матери его Нут в имени ее «Гробница», т.е. Нут является гробницей («будучи гробницей»), Осириса умоляют не гневаться в имени его «Гневный» (т.е. будучи гневным) и т.д.

В *Seth-Litanei*, где Сет по принуждению Гора, или Тота, или же Эннеады нес на себе Осириса, мы также встречаем нашу формулу (Pyr., § 581, 625b, 1855, 649).

В *Socaris-Litanei* (заимствованной, в сущности, осирическим ритуалом из ритуала Сокара) также имеется формула *m gn.k*:

«Гор несет тебя в имени своем „Барка Хену“» (Pyr., § 620). «Ты поднимаешься на металлические канаты, на руки Гора, в имени его „Находящийся в Хену-барке“» (Pyr., § 138). «Гор поднял тебя в барку (Сокара), он вознес тебя, как бога, в имени твоём Сокар» (Pyr., § 1826a—b, 1824b). «Он поднимает тебя в имени твоём Сокар» (Pyr., § 620). Здесь опять ясно чувствуется, с одной стороны, понимание *m gn.k* как «будучи Сокаром», «являясь Сокаром», а с другой — магическое превращение умершего фараона в Сокара, благодаря чему он получает возможность быть поднятым Гором в священную барку Хену.

Также находим мы употребление *m gn.k* в остальных ритуалах: *Horusritual* (Pyr., § 585a—b, 645d, 614a, 650c, 25c = 7679, 589a, 7676 = 580a, 640b), *Augenritual* (Pyr., § 643a = 1806a—b, 614d) и *Nutritual* (Pyr., § 25b и var. 1607b; 638b, 765c, 580b, 638a = 1607a = 580c).

Кроме ритуалов, отмеченных Рушем, я могла бы указать еще несколько текстов несомненно ритуального характера, где мы также встречаем формулу *m gn.k*. Так, Pyr., § 1331b, текст, относящийся к известному ритуалу «отверзания рта», дает:

«Пе́пи это сын возлюбленный отца своего, в имени своем этом „Сын любимый его“».

В текстах, читаемых при совершении ритуального возлияния и каждения, имеем:

«Осирис N, приносят тебе возлияние (*kbh*) твоё в имени твоём „Вышедший из *kbh*“» (Pyr., § 24a—b = § 765a—b).

В ритуале одевания (см. [Egman, 1911a, с. 17]) опять находим нашу формулу:

«Одевает тебя мать твоя Таит; она несет тебя на небо в имени своем этом „Птица“» (Pyr., § 731b—c), т.е. будучи птицей, превратясь в птицу.

В ритуале возложения урея, заимствованном из соляного ритуала, имеем:

«О Осирис N, Гор поставил око свое на лоб твой в имени его „Великое чарами“» (*wrt hk'w*) (Pyr., § 1795a; ср. § 453a и 454), т.е. в качестве богини Урт-Хекау.

Таким образом, мы проследили употребление формулы m gn.k в Текстах пирамид и выяснили, что, возникнув на почве магического овладения кем-либо при помощи знания имени, формула эта получила большое употребление в ритуале, как солярном, так и осирическом.

Переходя теперь к другим ритуальным текстам, остановимся на так называемых «Гимнах Диадемам» [Egman, 1911a]. Это гимны, воспевавшие обожествленные короны фараона и затем примененные к ежедневному утреннему ритуальному облачению статуй богов в храмах. В частности, гимны, дошедшие до нас и написанные на папирусе, хранящемся в голенищевском собрании Московского музея изящных искусств, обращены к фаюмскому крокодилоголовому богу Собеку. Как по религиозно-мифологическому материалу, так и по форме «Гимны Диадемам» близко примыкают к Текстам пирамид. Еще Эрман отметил глубокую древность этих гимнов ввиду почти полного отсутствия мотивов осирического цикла и наличия очень раннего варианта мифа о солнечном оке [Egman, 1911a, с. 10].

Для нас доказательство древности этого ритуала крайне важно ввиду того обилия случаев употребления формулы, которое мы в нем встречаем. И здесь, как и в Пирамидах, мы видим, что смысл ее понимается как «в качестве», «будучи»:

«Ты поднимаешься к нему перед его членами в имени твоём этом Урей» (с 14), т.е. будучи Уреем. «Возьми ее на себя, зеленую, в имени ее этом Уаджит» (е 3), т.е. «в качестве Уаджит», «Создавшая страх свой в тех, кто хулил ее, в имени ее „Владычица страха“» (g 4), т.е. «будучи владычицей страха». «Краснота ее во врагах ее в имени ее „Красная“ и зелень ее (для) Гора ее в имени ее „Зеленая“» (b 20; ср. Руг., § 901).

Принимая во внимание, что в египетской магии красный цвет, цвет крови, означает несчастье, а зеленый — благополучие [Moret, 1902], мы поймем, что диадема, будучи красной, опасна для врагов ее, а будучи зеленой, защищает Гора. Этот пример интересен еще и тем, что он снова подчеркивает близкую связь m gn.k с магией.

Цитируемый ритуал «Двух диадем» настолько пестрит формулой m gn.k, что я лишена возможности привести все примеры — пришлось бы приводить почти весь текст, поэтому ограничусь ссылками: с 14 (4 примера), d 2, g 3, g 5 (ср. с 12 и Руг. 453a, 454, 1795a), с 16, С 3, К 2, i 1, e 7, Е 5, 2, 2.

В приведенных примерах очень распространен прием усиления чар путем аллитерации, как мы это уже неоднократно встречали в Пирамидных текстах. С именем бога или богини аллитерирует обычно или глагол фразы, как, например: «Поднимаешься ты ('г. t) к нему... в имени твоём Урей (i'г. t)» (с 14) и др., или же приводятся однозвучные с именем свойства: «Крас-

нота (dšr. t) ее во врагах ее в имени ее „Красная“ (dšr. t)» (b 20); «Прекрасна ты ('n.t) на голове Собака в имени твоём Мирра ('ntjw)» (с 14) и т.д.

Любопытно, что иногда созвучия, употребленные как бы для объяснения имени, на самом деле являются словами, ничего общего с данным именем не имеющими и часто происходящими совсем от другого корня; так, в примере «приди к нему, рассказывающая (dn't) врагов его в имени ее этом Денденит» эпитет Dndnj't, означающий «грозная», происходит от dnd (в Среднем царстве dndn) — «грозить» и к dn — «резать» никоим образом не относится (см. [Egman, 1911a, с. 52]).

Продолжая наши поиски в ритуальных текстах, переходим к Текстам саркофагов. Занимая хронологическое промежуточное место между Текстами пирамид и Книгой мертвых, Тексты саркофагов неразрывно связаны как с первыми, так и с последней. На основании текстов, дошедших до нас на саркофагах Ассиута (Асьют), Саккара, Эль-Берше и других некрополей, мы можем установить известное изменение и развитие, которое претерпевали различные главы со времени Пирамид до позднейших эпох.

И по поводу употребления нашей формулы *m gn.k* мы можем сделать некоторые заключения. Продолжая сохранять тот же смысл и то же магическое значение, она употребляется тем не менее далеко не так часто, как в Текстах пирамид. С другой стороны, можно отметить, что те главы, в которых имеется на саркофагах употребление *m gn.k*, уже не встречаются впоследствии в Книге мертвых или встречаются в измененном, сокращенном виде. В этом смысле весьма интересен текст, который мы находим написанным в двух вариантах на саркофаге Zpj [Ласау, 1910, № 28083], происходящем из Эль-Берше. Текст этот восходит к Пирамидным текстам (Pug., § 1255 и сл.) и является, по-видимому, частью ритуала, совершавшегося при бальзамировании трупа [Kees, 1926, с. 405]. Вариант саркофага Эль-Берше сильно отличается от текста, имеющегося в Пирамидах. Содержание текста — заклинание, произносимое Исидой и Нефтидой над трупом Осириса и имевшее целью предохранить труп от разложения. В Пирамидах происходит предварительное нахождение мертвого Осириса богинями-сестрами, летящими в образе птиц, при Недите, после чего следуют заклинания, среди которых видное место занимают формулы *m gn.k*. На саркофаге же из Эль-Берше описание нахождения трупа отсутствует, вместо чего имеется несколько фраз о неподвижности членов покойного, уподобляемого Осирису, а затем идут заклинания; в части формул *m gn.k* они совпадают с пирамидным вариантом, далее же совсем с ним не совпадают, очень кратки и менее значительны. Привожу формулы *m gn.k*:

«Да не испортишься (hw') ты в имени твоём Н', да не будешь ты испускать зловоние (fnt) в имени твоём „Червь“ (Fnt), да не будешь ты связан (gw') в имени твоём Jg'j, да не сгниешь ты в имени твоём Анубис, да не прольешься (š'b) ты на землю в имени твоём „Шакал“ (š'b)» [Lacau, 1910, рис. 25—26]. Как указал еще Лако [там же, с. 73], первые строчки текста данного саркофага, как раз до начала заклинаний с m gn.k, представляют собой главу XLV Книги мертвых, как известно, очень древнюю и крайне редкую в Фиванской Книге мертвых (она встречается только один раз в издании Навилля). Таким образом, мы получаем, что здесь m gn.k относится к древнейшей части древнейшей главы XLV, отпавшей и не вошедшей в состав Книги мертвых, но восходящей зато к Текстам пирамид.

Другим подтверждением того, что формула m gn.k, существовавшая в древнейшем ритуале, постепенно как бы отмирает и исчезает, может служить следующий текст [там же, с. 94, рис. 42]:

«Ты существуешь (hrg), став (hrg) в имени твоём Хепра». Мы уже встречали в Текстах пирамид (§ 1695) то же сочетание в связи с именем Хепра; приводимый текст написан полностью на саркофаге из Ассиута IX—X династий, и он же, но только частично, до формулы m gn.k, имеется на трех саркофагах XII династии из Эль-Берше.

На одном саркофаге из Саккара [Quibell, 1908, с. 54, рис. 42] мы имеем m gn.k в тексте, восходящем к Seth-Litanei (ср. Руг., § 581, 627b, 649, 1885), и второй пример в тексте из ритуала возложения урея [Quibell, 1908, с. 52], известного нам уже в двух вариантах, солярном и осирическом, из Пирамидных текстов (ср. Руг., § 453а, 454, 1795а). На другом саркофаге из Саккара имеем m gn.k в тексте ритуала, также известного нам из Пирамид, а именно Isis-Nephtys Litanei.

Все эти три примера на саркофагах из Саккара принадлежат, следовательно, к текстам, восходящим к пирамидным, но ни один из них не вошел в Книгу мертвых. И остальные примеры в Текстах саркофагов приходится на главы, не вошедшие в состав Книги мертвых [Lacau, 1910, с. 41, рис. 18; Руг. 1778; Lacau, 1910, с. 121, рис. 74; с. 42, рис. 18; с. 128, рис. 78; с. 121, рис. 124; с. 29, рис. 12].

Таким образом, мы видим, что формула m gn.k находится уже в древнейших ритуальных текстах, входящих в состав Текстов пирамид; с течением времени, с развитием религии, постепенно изменяется и развивается и ритуал. Сейчас я не могу останавливаться подробнее на этом вопросе, может быть одним из интереснейших в истории египетской религии, и поэтому я ограничусь лишь указанием на те наблюдения, которые можно

сделать из приведенных примеров формулы *m gn.k*. Мы видели, что древнейшие тексты, с которых мы начали рассмотрение нашей формулы, видоизменяясь с течением времени, постепенно отмирают и исчезают; мы видели, как осирический ритуал, наслаиваясь на солярный, иногда заимствует готовые формы и вкладывает в них свое содержание. Мы видели, что ритуал нахождения Осириса Исидой и Нефтидой в Текстах саркофагов в значительной степени отличался от того же обряда эпохи Пирамид; то же самое можно сказать и о ритуале бальзамирования. Мы видели, наконец, характерное отсутствие в Книге мертвых тех глав, развитие которых мы могли проследить от Пирамид до Саркофагов.

Переходим к Книге мертвых. Имеющиеся здесь случаи употребления формулы *m gn.k* сравнительно немногочисленны:

«О Осирис, ты пришел, и твоё *k'* с тобою, ты спокоен (*htr*) в имени твоём этом *k' htr*, он сделал тебя Яхом в имени этом Ях, восхваляет он тебя в имени твоём этом *H'w*, открывает он тебе пути в имени твоём этом „Открыватель путей“» (Кн. м. 128, 6—7; Руг., § 647d и § 582d). «Я могучий Ях, о Ра, в имени твоём Ра» (Кн. м. 101, 2; 101, 3; 101, 4; ср. Руг., § 1695b; см. также: 57, 1; 62, 1—2; 85, 2—3; 160, 2—3).

От эпохи XIX—XXII династий до нас дошло несколько списков ежедневного ритуала, совершавшегося в различных храмах Египта. Мы имеем фиванскую версию этого ритуала на папирусах № 3055, 3014 и 3053 Берлинского музея [Lemm, 1901] и абидосскую на стенах храма Сети I в Абидосе [Mariette, 1869—1880].

Связь этих ежедневных храмовых ритуалов с ритуалами Пирамидных текстов уже давно была подмечена и указана Морэ [Moret, 1902]. Однако он не мог в то время в своем прекрасном исследовании установить настоящий источник храмового ритуала позднего времени и предполагал, что он восходит целиком к погребальному осирическому ритуалу, принимавшемуся им за первооснову. Теперь, после работ Руша, Кееса и Блэкмена, я думаю, взгляд Морэ (Море) можно несколько уточнить; а именно, ввиду того что осирический ритуал мы находим уже наслаившимся на ритуал солярный, остатки которого мы отмечали выше, говоря о Пирамидных текстах, можно сказать, что и храмовой и осирический ритуалы, вероятно, много заимствовали из древнейшего солярного ритуала (причем, конечно, следует оговориться, что и осирический ритуал, по мере его развития и широкого распространения, в значительной степени повлиял на ритуал храмовой).

В тексте ежедневного храмового ритуала мы опять находим *m gn.k*. Так, в гимне Амону, который пели во время церемонии открытия наоса со статуей бога, читаем:

«Образ Амона, пребывающий (mn) в вещах всех в имени твоём Амон» (P. Berlin 3055, VI, 5).

В тексте, читаемом при совершении каждения во время открытия наоса и также при заключительном каждении, встречается следующее:

«Совершил фараон каждение тебе в имени твоём этом „Ладан“» (P. Berlin 3055, VIII, 4 и XXXVII, 1; P. Berlin 3014, VI, 7). Параллели см. [Schiaparelli, 1881—1890, I, 48—49; II, 124; Pуг. 200; Virey, 1889, с. 125].

В гимнах, исполнявшихся при вторичном открытии наоса, после преклонения и каждений, мы имеем пример, напоминающий приведенный выше текст Pуг., § 1587, 1695:

«Ты делаешься (hpr) начальником их в имени твоём Хепра, и они подымаются (s'r) к тебе в имени твоём Ра, и лица их обращены (tm) к тебе в имени твоём Атум» (P. Berlin 3055, XIV, 10—11]. В другом гимне, певшемся при той же церемонии, находятся следующие примеры:

«Обратись в имени твоём этом „Истребляющий злых“» (P. Berlin 3055, XVIII, 5). «Ты был один в Нуне в имени твоём этом „Творящий, сердце которого не устает“» (P. Berlin 3055, XVIII, 7).

В тексте, произносимом во время помазания статуи различными благовониями, говорится, между прочим:

«Оно (око) тебя зеленит (sw'd), оно тебя украшает в имени его этом Уаджит; приятен тебе запах его в имени его этом „Приятное запахом“» (P. Berlin 3055, XXXI, 2; P. Berlin 3053, XXVI, 5).

И в текстах, читавшихся при совершении других ритуальных церемоний, также повсюду мы встречаем нашу формулу [P. Berlin 3055, VI, 6; VI, 6; XXVIII, 10; XXX, 5 = P. Berlin 3053, XXV, 7—8; ср. Virey, 1889, с. 128, стк. 10; P. Berlin 3055, XXXII, 34 = P. Berlin 3053; XXIII, 8—9]. Смысл формулы в приведенных примерах так же объясняется «будучи», «в качестве», как это было и раньше («Обратись в имени твоём этом „Истребляющий злых“», т.е. будучи истребляющим злых и т.д.).

Таков, следовательно, материал, даваемый нам храмовым ритуалом Нового царства. К нему примыкают, в сущности, и религиозные гимны (как то: Каирский, Берлинский и др.); гимны эти пелись во время богослужения, и если мы будем иметь в виду ритуальное их назначение, нас не удивит и наличие в них нашей формулы m gn.k.

С другой же стороны, нас не должно удивить и то, что она гораздо менее употребительна здесь, чем в текстах с ярко выраженным обрядовым характером. Это гимны, в которых в значительной степени отразилось личное творчество и которые даль-

ше стоят от первоисточников ритуала — магии, чем тексты обрядовые. Встречающиеся в этих гимнах примеры по большей части не новы и не яркие, а являются перепевами хорошо известных нам текстов; аллитерации их также стары и заурядны. Так, в Каирском гимне Амону мы имеем: «Скрыто (*jmn*) имя его от детей его в имени его этом Амон». «Создавший людей (*tmw*), сотворивший (*š'hr*) все сущее в имени твоём этом Атум-Хепра».

Несколько интереснее два других:

«Владыка пищи, телец жертв, в имени твоём этом Амон, телец матери своей». «Водитель богов, праведный, владыка Карнака в имени твоём этом „Владыка Правды“».

Лейденский гимн Амону дает всего три примера:

«Процветающая (*wḏ'tj*) в имени ее *Wḏ'.t*» (гл. 10). «О, как сильна она, говорят о ней (Фивах) в имени ее „Фивы, город сущий“» (гл. 10). «Сияющая на месте (*jst*) своим в имени ее Ипт-Сут» (гл. 10).

Три интересных примера из Туринского гимна Тоту (XIX династии), к сожалению, испорчены и мало понятны.

Чрезвычайно характерно отсутствие *m gn.k* в тех текстах, где мы менее всего чувствуем связь с ритуалом и где сильнее ощущается момент личного поэтического творчества. *M gn.k* не встречается в гимнах Эхнатона (заглавие гимна не может быть принято во внимание ввиду того, что этот эпитет целиком заимствован Эхнатонем из прежнего религиозного материала, как указал еще Зете [Sethe, 1921]), не встречается также и на фиванских остраконах Нового царства, где мы имеем множество кратких гимнов личного, а не ритуально-храмового типа, т.е. отсутствие ритуала (магии) влечет за собой и отсутствие нашей формулы.

От эпохи Птолемеев до нас дошел на стенах храмов Эдфу, Дендера и Филе ритуал так называемых мистерий (*Stundenwachen*) Осириса, восходящий еще к глубокой древности [Junger, 1910].

Как и следовало ожидать, мы находим здесь многочисленные случаи употребления формулы *m gn.k*, причем многие из них мы уже встречали в Текстах пирамид входящими в состав той или иной литании (по терминологии Руша).

К *Horusritual* принадлежат:

«Ты свеж, ты свеж в имени твоём „свежая вода“» [Junger, 1910, E XVII, с. 106, 63, ср. Руг. 25с]. «Осирис Хенти-Аменту, возьми себе эту твою воду прохладную, твоя вода прохладная тебе от Гора в имени твоём „Выходящий из *kbh*“» [там же, 105, E XVII, 45—48 — Руг., § 24а—b]. «Я поднимаю... великий трон с холодной водой, выходящей из Элефантины, да будет сердце ваше прохладно (*kbh*) в имени их „То, что выходит из *kbh*“» [там же, E XVI, 9—10].

Очень интересен вариант E XIV, 69—72, восходящий к Gotterlitanei Пирамидных текстов (Pyr., § 577b). Stundenwachen дают нам: «О Осирис Хенти-Аментну, обнимают тебя боги и соединяются (šnšn) они с тобой и становится имя их šntj», а в Пирамидах имеем: «В имени твоём šntj».

Остальные примеры слишком многочисленны, чтобы их привлечь полностью, даю в ссылках: [там же, E XIII, 28—29; E XIII, 131; E XIII, 135—136; E XIII, 16—20; E XIII, 11; E XIII, 12; E XIII, 13; E XI, 43—44; E V, 31—32; E I, 40; E V, 55—56 и E III, 45—46 и восходящие к Nutritual E V, 46—48 (ср. Pyr., § 638b); E V 53—54 (ср. Pyr., § 580c и Кн.м. 138, 32); E VI, 39—40 и E XVII, 60—61 (ср. Pyr., § 25b)].

В знаменитом Берлинском папирусе № 3008, известном под названием «Призывания Исида и Нефтиды» [Hortack, 1866; Коцейковский, 1913], представляющем речи жриц, изображавших Исиду и Нефтиду во время осирических мистерий, также имеется формула *ш gn.k* с тем же смыслом «в качестве», «будучи», с каким мы ее встречали повсюду (IV, 2, 4—5).

Точно так же встречается наша формула и в ритуалах на стенах храмов позднейшего времени, в Дендера и Эдфу. Как примеры, укажу хотя бы [Rochemonteix, 1897, рис. 276; Dümichen, 1866, табл. 57d].

Перехожу к текстам магическим.

То, что принято называть «магическими» текстами (заговоры, заклинания и т.п.), является в своей основе такими же обрядовыми текстами, как и тексты ритуальные. Разница только в том, что последние содержат обряды официальные, выработанные, храмовые; тексты же «магические» — это обряды неофициальные, народные, отнюдь не менее распространенные и употребительные. Основа та же: и тут и там — магия. Ведь при всех этих неофициальных, обиходных заклинаниях, заговорах и пр. так же совершаются определенные действия (знахарем, колдуном, магом), как соответственно совершаются официальные действия при заклинаниях храмового ритуала (жрецом, магом). Поэтому, поскольку мы видели, что *ш gn.k* появляется и развивается в официальном ритуале, мы должны найти ее и в текстах «магических», текстах обряда неофициального (живущего в постоянной и непосредственной близости с примитивной магией). Действительно, мы ее там находим, и притом весьма часто. Я не буду сейчас приводить этого материала полностью, поскольку употребление в нем нашей формулы аналогично употреблению ее в ритуальных текстах. Ограничиваюсь несколькими ссылками: 1) P. Berlin 3027 [Erman, 1901 (F. 5, 10; Rs. 5, 6)]; 2) P. Harris: recto, II, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9—10, 11; III, 1, 2, 3; 3) Ebers, 1877, с. 50.

Скажу еще несколько слов о формальной конструкции.

Обычно все формулы представляют собой отдельную строфу, которая, как это обычно бывает в египетской поэзии, делится на две части. В формуле *m gn.k*, конечно, не может быть места параллелизму членов обеих частей строфы, но тем не менее деление на две части сохраняется, причем первая часть кончается обычно перед словами *m gn.k*. В пунктированных текстах точки ставятся перед словом *m gn.k* и в конце формулы.

Что же касается аллитераций, то я не раз уже указывала, какие именно части формулы обычно аллитерируют с именем. Аллитерация необязательна, как это мы уже видели; в особенности в древнейших текстах она часто отсутствует. Ее цель — двойная: во-первых, усиление чар созвучием, во-вторых, объяснение непонятного имени божества.

Примеры:

«Беспокоится (дрожит?) (gbgb) сердце матери твоей о тебе в имени твоём Геб» (Pug. 592, 1615b).

«Ты терпишь кораблекрушение (gⁿ) в имени твоём Jg'j» (Pug. 662b).

«Подкрепляет (srkt) он сердце свое в ней в имени ее Серкет» [Egman, 1911a, с. 14].

Здесь мы тесно соприкасаемся уже с *Volksetymologie*.

Как и другие ритуальные формулы, *m gn.k* представляет интерес еще в одном направлении — при выборе аллитерации, при попытках объяснить то или иное божественное имя широко употребляли и привлекали мифологию. И много обрывков мифов, часто неизвестных и малопонятных, рассеяно в формулах *m gn.k*. Но здесь уже требуется специальное исследование в каждом отдельном случае.

Резюмирую сказанное. Формула *m gn.k* не есть поэтический прием и не есть *Namenspielerei*; это есть в основе своей неотъемлемая часть магического действия. Возникая на почве магического ритуала, она и по смыслу, и по значению объясняется им. Мы видели из примеров Пирамидных текстов и заклинаний папируса Весткар, что она непосредственно употреблялась в заговоре (не словесном только, а действенном). И это ее исконная роль. Вырастая вместе с ритуалом из магии, она удерживается в нем, переходя через все развития и изменения, которые он претерпевал благодаря сменам или эволюциям богословских систем. Тексты, в которых она встречается, — ритуальные или так называемые магические. В гимнах ритуальных мы ее находим, тогда как в гимнах, являющихся плодом индивидуального творчества (и, следовательно, более или менее свободных от ритуальных образцов), ей места нет.

Тексты пирамид — заупокойный ритуал (О порядке чтения Текстов пирамид)

Древнейшим основным источником для изучения египетской религии и одновременно египетской литературы являются знаменитые Тексты пирамид — памятник первостепенной историко-культурной ценности.

По справедливому определению Б.А.Тураева, эти тексты являются «исходным пунктом для изучения египетского языка, религии и культуры и, вместе с тем, одним из самых важных памятников общечеловеческого значения. Это едва ли не древнейшее произведение религиозной литературы человечества» [Тураев, 1920, с. 36].

Тексты пирамид названы по месту своего нахождения: они покрывают стены внутренних помещений пирамид, расположенных в Саккара, древнем кладбище мемфисских фараонов. В этих пирамидах были погребены: фараон Унас, последний царь V династии (середины XXVII в. до н.э.), и четыре фараона VI династии — Тети, Пепи I, Меренра и Пепи II Неферкара. Время жизни последнего царя занимало, как известно, целое столетие — XXV век до н.э., и, таким образом, пирамиды, заключающие в себе разбираемые нами тексты, были воздвигнуты на протяжении полутора веков¹.

Тексты пирамид были открыты частично Мариэттом в 1880 г., когда он начал обследование пирамид Саккара по инициативе Гастона Масперо, настоявшего на необходимости этих работ. После смерти Мариэтта Масперо продолжал в 1881 г. раскопки пирамид и затем, снабдив все открытые тексты переводом, последовательно издал их в «Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne et assyrienne» томы II—XIV), после чего эта работа вышла отдельным изданием в 1894 г. под названием «Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah» [Maspero, 1894].

Задача первого издания Текстов пирамид, выпавшая на долю Масперо, была весьма нелегка, и заслуга его замечательного

труда ни в какой мере не умаляется допущенными им отдельными неточностями, вполне понятными при первом издании столь обширных по объему и к тому же местами сильно поврежденных текстов. В равной степени не уменьшается ценность работы Масперо и необходимостью принятия в настоящее время иного толкования ряда мест Текстов пирамид. За Масперо бесспорно остается честь открытия и первой публикации памятника крупнейшего историко-культурного значения.

Последовавшее затем новое издание Текстов пирамид берлинским египтологом Куртом Зете (Зетэ) (1908—1922) было выполнено последним после тщательной сверки записей Масперо с эстампажами, снятыми со всех текстов и хранившимися в Берлинском музее, а также с фотографиями, записями других египтологов и тому подобными материалами. Естественно поэтому, что Зете в своем издании смог уточнить записи Масперо и дать в распоряжение исследователей выверенную и надежную копию Текстов пирамид. Помимо проверки записей текстов Зете провел большую работу по сравнительному их изучению² и вследствие этого принял в своей публикации иное расположение текстов, нежели это в свое время делал Масперо. Последний издал последовательно весь комплекс текстов каждой пирамиды в отдельности. Зете же дал одновременное построчное сопоставление аналогичных текстов по всем пяти пирамидам, что было крайне удобно для изучения как лингвистических, так и историко-религиозных вариантов. Однако при таком расположении надписей исчезло представление о характере комплекса текстов каждой отдельной пирамиды, так как Зете пронумеровал свои главы следующим образом: изречения 1—9 образовались из текстов, высеченных на царских саркофагах, найденных в пирамидах, изречения 10—22 — из части текстов на изображениях «ложных дверей», имеющихся на стенах около того места, где стоял саркофаг. После этого Зете расположил надписи, высеченные на стенах пирамиды Унаса, как самой древней, в том порядке, в котором они даны у Масперо; в параллельных строках под текстами Унаса Зете расположил соответствующие им аналогичные тексты из других пирамид; вся эта группа надписей образовала изречения 23—321. После текстов пирамиды Унаса Зете поместил те тексты следующей по времени пирамиды Тети, которых не было среди текстов пирамиды Унаса. Эта группа текстов с ее аналогиями из остальных пирамид образовала изречения 322—421. Подобным же образом расположил затем Зете и оставшиеся тексты из остальных трех пирамид. В результате тексты всех пирамид (кроме пирамиды Унаса) оказались совершенно раздробленными. Комплекс текстов каждой пирамиды растворился в бесчисленных номерах изречений и параграфов и перестал существовать как цельный памятник.

В результате этого внимание дальнейших исследователей уже не направлялось на изучение текстов пирамид как единого памятника во всей его исторической конкретности и с учетом его реальной непосредственной функциональности. С другой стороны, такое изучение было крайне затруднено также и тем, что Зете, систематизируя варианты текстов, группировал вместе только абсолютно близкие различия; в случае же, если тексты были в сущности идентичны по мысли, но выражены различным способом, они получали уже разные номера параграфов и подчас отделялись друг от друга десятками и даже сотнями других «изречений». Отчасти поэтому, вероятно, мы не имеем до сих пор ни одной работы, посвященной общей постановке вопроса о Текстах пирамид в целом, но в то же время можем указать на целый ряд специальных статей, разбирающих отдельные грамматические конструкции в языке «Текстов» или отражения в них различных мифологических образов. Именно по такому пути изучения Текстов пирамид легче всего и было пойти исследователю, работавшему по изданию Зете, а по нему работали все египтологи как по более надежному и адекватному подлиннику, нежели копии Масперо.

Между тем необходимость разбора вопроса о Текстах пирамид в целом давно назрела.

Египтологи, исследовавшие до настоящего времени Тексты пирамид, признавали в той или иной степени их ритуальный характер. Это было очевидно из повторения отдельных изречений в позднейших заупокойных ритуалах, из списка жертв и из наличия специальных указаний ритуального, обрядового характера.

Отдельные наблюдения о ритуальном характере некоторых изречений Текстов пирамид ограничивались лишь текстами из зала саркофага, да и то частично (главным образом таблицей жертв и с связанными с ней изречениями).

Все исследователи в то же время считали, что эти ритуальные записи перемешаны с песнопениями, заклятиями и молитвами как попало, без всякой системы и внутренней взаимной связи. Так, Б.А.Тураев писал: «За умершего говорили не добрые дела, а бессмысленные формулы, которые он должен был знать наизусть. От Древнего царства мы имеем огромное собрание таких формул... Содержание, при общности магического характера, разнообразное. Здесь и описание загробных странствований, и представление о загробной участи покойного царя, отождествленного с Осирисом и приобщенного к богам, и обращения к богам, имеющим отношение к циклу Осириса и судьбе покойного, и забота о продовольствии покойного, и заклинания против демонов, змей, чудовищ, и ритуальные тексты и намеки на мифы... Нельзя не притти в отчаяние от этого набора на наш

взгляд бессмысленных, и, во всяком случае, бессвязных формул...» [Тураев, 1935, I, с. 185—189].

Мнения о бессистемности Текстов пирамид придерживается и Брестед, который считал, что Тексты пирамид заключают в себе следующие шесть видов текстов: 1) погребальный ритуал, 2) магические заклятия, 3) древнейший богослужебный ритуал, 4) древние религиозные гимны, 5) фрагменты старых мифов, 6) молитвы и прошения о покойном царе. Брестед пишет: «За исключением заупокойного и жертвенного ритуала, находящегося во главе собрания (текстов)... материал располагался последующими редакторами почти случайно. Если такой редактор имел перед собой материал по разделам, он не делал ни малейшего усилия сопоставить эти разделы по сходству содержания, но он копировал их так, как он наталкивался на свои источники. Он, очевидно, имел перед собой древние книги, каждая из которых содержала ряд „изречений“ по всем упомянутым шести типам текстов, но он списывал каждую книгу от начала до конца прежде, чем принимался за следующую. Поэтому-то мы и находим группы заклятий, или молитв, или гимнов, относящихся к одной и той же теме, помещенными в различных местах далеко друг от друга... без всякой попытки объединить их вместе» [Breasted, 1912, с. 93; ср. высказывания других египтологов, например, Kees, 1926, с. 14—15].

Так ли бессистемно составлены в действительности Тексты пирамид и так ли уже случайно они расположены?

Внимательное изучение размещения их в различных помещениях пирамид показывает как раз обратное.

В самом деле, случайно ли, например, что на стенах, в которых имеются двери, соединяющие между собой коридоры и залы пирамид, равно как и на стенах коридоров перед этими дверьми и перед спускными дверьми мы встретим заклинания, имеющие целью обеспечить свободный проход умершему царю и, наоборот, воспрепятствовать прохождению враждебных ему существ и духов? В этих текстах, неизменно высеченных на указанных местах, мы найдем упоминания о том, что эти двери (называемые по обычной египетской ритуальной символике то дверьми неба, то дверьми земли³), открываются для царя. Мы находим здесь и заклятия против стерегущих проход демонов — павианов, львов, волков и иных существ, которые так знакомы нам по позднейшим изображениям стражей врат гробниц царей Нового царства и (что то же самое) врат различных подразделений потустороннего мира. Возьмем в качестве примера двери пирамиды Пепи I, в которой наибольшее количество помещений покрыто текстами и где, следовательно, мы можем полнее всего проверить наше наблюдение (рис. 1): 1) Перед первой спускной дверью на восточной стене коридора мы находим

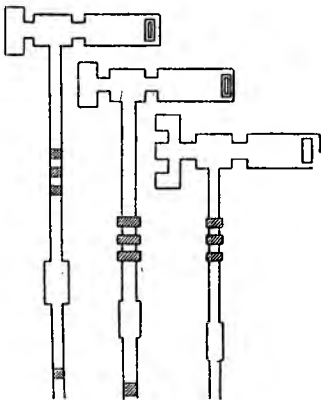


Рис. 1.
Планы пирамид Унаса,
Меренра и Пепи I
[Porter, Moss, III, с. 88]

гимн, в котором утверждается, что эти двери открываются только для Пепи, но не для кого-либо другого (Руг. 587). 2) При входе в проходной зал на западной стене коридора читаем текст о том, как «отверзаются двери неба», т.е. двери в этот зал (Руг. 325), и заклятия против стража двери (Руг. 569). 3) На стене, в которой имеется выход из этого зала во второй коридор, помещены тексты заклятий против «стражей двери» — павиана, «Великого Черного», волка и льва (Руг. 549, 550, 551), о которых см. ниже; тексты о том, что уста земли отверзаются для Пепи и бог земли Геб приветствует его (Руг. 548), а богиня неба Нут поднимает его (Руг. 546), тексты о том, как умершего царя поднимают и несут (Руг. 541, 544, 545, 543) и что он уподобляется Гору, идущему открывать уста Осирису (Руг. 539). 4) Перед тремя спускными дверьми находится следующий характерный текст, который произносит Гор: «Прихожу я, чтобы дать дом этот Пепи этому... Дверь его... запечатана она двумя глазами злыми, чтобы не пришел Осирис в его злой приход. Не открывай руки твоей ему... чтобы не пришел Гор в его злой приход. Не открывай руки твоей ему (то же говорится о приходах Сета, Хентиирти, Тота, Исиды и Нефтиды. Когда же приходит Пепи со своим Ка, дверь должна открыться). Посвящена пирамида эта Пепи и его Ка» (Руг. 534). 5) Перед входом в средний зал на восточной стене находим текст об открытии дверей неба и земли (Руг. 503), а на западной — текст об открытии неба, земли, двери стены Гора и двери поля Сета и заклятия против стражей дверей «да пройдет Пепи через вас, как Агум» (Руг. 322), после чего читаем: «Открыли для Пепи небесные двери стражи членов неба» (Руг. 511). 6) На двери, ведущей из среднего зала в сердаб, высечены заклятия против змей (очевидно, охраняющих двери; Руг. 292, 293), заклятия против львов, быков (Руг. 284), против «того, чье лицо позади» (Руг. 280), и заклятия с требованием открыть замок (Руг. 499). 7) На двери из среднего зала в коридор, ведущий к залу саркофага, мы опять видим тексты об открытии дверей неба (Руг. 479) и дверей дома Гора (Руг. 485), причем другой текст об открытии дверей неба помещен в самом коридоре, перед входом в зал саркофага (Руг. 463).

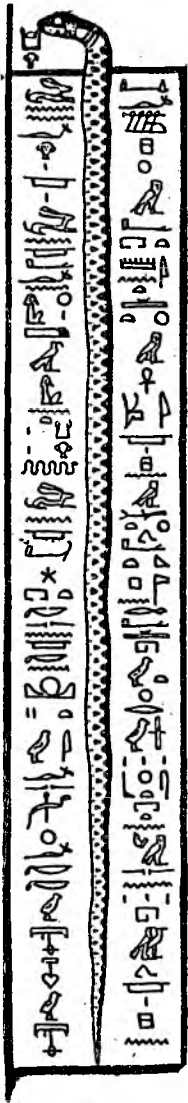


Рис. 2.
Роспись на двери
колонного зала
в гробнице Сети I
[Lefebure, 18866,
табл. 4]

Умышленность помещения подобных заклинаний на дверях в пирамидах станет особенно явной и понятной, если мы сравним их с оформлением дверей в царских гробницах Нового царства, где около входов в различные помещения мы постоянно встретим изображения дверей и охраняющих их змей и демонов, а также тексты об открытии дверей неба и земли и иные заклинания, аналогичные приведенным изречениям из пирамид⁴ (рис. 2).

Мы встречаем на дверях ряда пирамид упомянутые заклятия против стерегущих эти двери волков, львов и находим изображения этих же стражей на дверях царских гробниц Нового царства, например царицы Тити [Béne-dite, 1889] или царевича Хаэмуаса, сына Рамсеса III [Schiaparelli, 1923, рис. 98] (рис. 3). Эти изображения кажутся просто иллюстрациями для текста, находящегося над одной из дверей пирамиды Пепи I. В этом тексте после заклятия против волка читаем: «Назад, лев, отступи! Дай пройти мне, (как) проходит бог!» (Pyr. 551, § 1351).

Не может быть случайным также и помещение на дверях пирамид заклятий против павианов, которые, очевидно, мыслятся стерегущими двери. Так, в пирамиде Пепи на двери из проходного зала в коридор читаем: «Говорить слова: назад, Бабуи⁵ красноухий!» (Pyr. 549, § 1349); в пирамиде Унаса при входе в средний зал высечен текст, содержащий обращение к павианам Иан, Хетет и Патет с указаниями, что фараон настолько силен и могуч, что даже смерть постигла его «по его собственному желанию» и что он воссядет среди высших существ. Все это должно устроить павианов и заставить их пропустить умершего царя (Pyr. 315)⁶. Предположение об умышленном помещении в пирамидах подобных текстов именно на дверях подкрепляется аналогиями из царских гробниц. В уже упомянутой гробнице царицы Тити три павиана стерегут одну из дверей⁷ (рис. 4). Подобным же образом и в гробнице Сети I павианы изображены на ко-

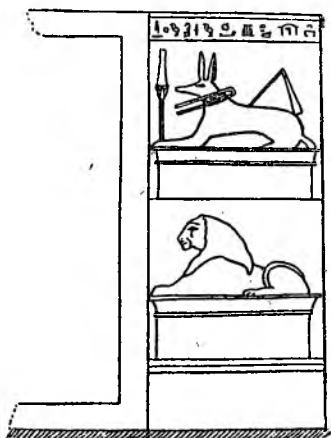


Рис. 3.
Стражи дверей. Роспись на двери
из гробницы царицы Тити [Béné-
dite, 1889, табл. 5]

сяке дверей [Lefébure, 18866, табл. 21]. Очень интересно, что имена павианов текста пирамиды Унаса те же, которые носят и павианы, изображенные, например, в гробницах Тутанхамона [Steindorff, 1938, табл. 117—118] (рис. 5) и Сети I [Lefébure, 18866, табл. 25]. Это — павианы I часа «Книги Амдуат», о роли которых очень ясно говорит текст из гробницы Тутмоса III, поясняющий, что это «имена богов, которые открывают (двери) великой душе... имена богов, которые славят Ра при его входе в Дуат» [Bucher, 1932, с. 2, 5].

Приведенные факты, с моей точки зрения, убедительно говорят о том, что эти тексты высечены на дверях внутри пирамид отнюдь не случайно и не бессмысленно. Наоборот, эти факты не только пока-

зывают нам сознательное расположение определенных изречений по определенным помещениям, но и дают нам возможность уяснить себе ту символическую роль, которую эти помещения некогда играли в царской погребальной обрядности. Это, в свою очередь, поможет нам восстановить самую обрядность и ее значение для истории происхождения позднейшего заупокойного ритуала.

Таким образом, факты явно противоречат общему мнению египтологов о бессистемности расположения Текстов пирамид. Мне представляется, что причины, обусловившие распространение такого мнения, кроются в неверном порядке чтения текстов и неправильной нумерации. В самом деле, как сложился порядок нумерации Текстов пирамид? Они высечены вертикальными столбцами, разделенными врезанными линиями. Эти столбцы почти всегда начинаются наверху выражением «говорить слова»: обычно это выражение вводит последующие фразы, произносимые при совершении того или иного обряда. Тексты делятся на отдельные изречения, различные по величине и заканчивающиеся особым знаком. Тексты каждого помещения кончаются на стенах данного помещения и не переходят в следующее.

Масперо принял за исходный пункт для нумерации комплекса текстов каждой пирамиды последнюю ее комнату, в которой помещался саркофаг и которая, несомненно, являлась централь-

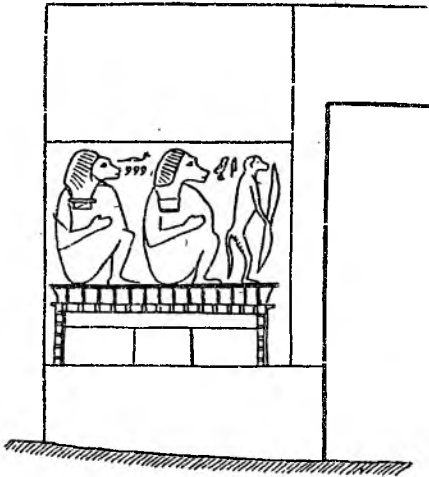


Рис. 4.

Стражи дверей. Роспись на двери из гробницы царицы Тити [Bénédite, 1889, табл. 3]

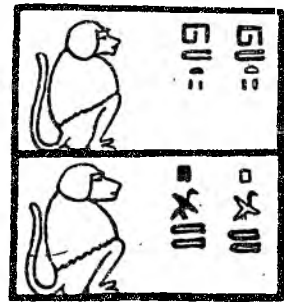


Рис. 5.

Павианы. Роспись из гробницы Тутанхамона [Steindorff, 1938, табл. 118]

ным по значению памятником всего здания. Таким образом, Масперо начал нумерацию текстов с последнего по расположению зала. Зете принял ту же систему нумерации, и до сих пор этот вопрос не подвергался никакому сомнению. Мне представляется, что именно этот порядок нумерации Текстов пирамид и обусловил с самого начала все трудности, связанные с их истолкованием.

Для правильного разрешения этого вопроса необходимо обратиться к планировке внутренних помещений пирамид, на стенах которых сохранялись разбираемые тексты (рис. 1). При сравнении планов этих помещений между собою ясна их идентичность. Всюду мы видим идущий от входа, расположенного на северном склоне пирамид, длинный коридор, расширяющийся в одном месте и тем самым как бы образующий первый зал. Продолжающийся после зала коридор прегражден тремя спускными дверями, пройдя которые мы вступаем в прямоугольное помещение. В восточной стене последнего имеется проход в низкую комнату, где предположительно помещалась заупокойная статуя фараона. В западной же стене находится проход в длинный прямоугольный погребальный зал с саркофагом. Различие между плаками пирамид заключается лишь в форме помещений для статуй, в остальном они полностью совпадают, причем в большинстве случаев почти точно совпадают и размеры аналогичных помеще-

ний, разница между которыми колеблется в пределах сантиметров и даже миллиметров (за исключением длины коридоров, что и понятно, так как эта длина зависит от размеров пирамиды).

Такое единство планировки было, несомненно, обусловлено требованиями ритуала, определенные обряды которого, очевидно, происходили всегда в определенном помещении. На стенах зал и молелен египетских храмов часто изображались именно те обряды, которые в данном помещении происходили, и писались те тексты, которые при этих обрядах произносились. Естественно, возникает вопрос: не следует ли понимать и Тексты пирамид в целом как запись слов, произносившихся при совершении ритуальных обрядов в соответствующих помещениях пирамид? Это предположение, по-видимому, подтверждается и наличием в текстах «сценических ремарок», и далеко не случайным расположением текстов.

Однако обряд погребения фараона не мог, естественно, начинаться в последнем зале пирамиды. Он, несомненно, начинался при самом входе в нее, а предыдущие этапы обряда происходили, вероятно, даже и за ее пределами. Затем обряд продолжал совершаться в коридорах и в среднем зале и кончался в зале саркофага. Следовательно, и начало Текстов пирамид следует искать не в последнем помещении, а в коридорах, в зале же саркофага мы имеем окончание записей заупокойного царского ритуала. Порядок чтения изречений текстов каждой пирамиды, следовательно, будет обратным по сравнению с тем, который был предложен в свое время Масперо и принят Зете.

При предлагаемом порядке чтения Тексты пирамид, как мне кажется, получают вполне определенный смысл. Они не только не кажутся случайным набором магических формул, но, наоборот, явно показывают последовательные этапы погребального царского ритуала, развивающиеся со своеобразной закономерностью и находящие себе аналогии в египетской религиозной и ритуальной литературе, а также в археологических памятниках.

Как известно, согласно верованиям египтян, человек помимо тела обладал еще и несколькими душами, значение которых для нас не всегда еще вполне ясно.

Самой существенной чертой этих верований являлось представление о том, что после смерти человека тело его пребывало в преисподней у Осириса, душа Ба — на небе, куда она отлетает, стремясь воссоединиться с первоисточником жизни — солнцем Ра, а дух Ка живет в гробнице. Представление это, сложившееся в результате длительного развития, стало основой египетской концепции о потустороннем мире и обрядов заупокойного ритуала.

Пожалуй, самая короткая и вместе с тем четкая формулировка этого представления дана в одном из вариантов «Книги про-

хождения вечности», сохранившемся на стеле № 128а Ватиканского музея: «Твоя душа (Ба) живет на небе у Ра, твое Ка божественно пред богами, твое тело пребывает в преисподней у Осириса» [Wreszinski, 1908].

В мифе и ритуале эти верования встречаются в усложненном виде. Поскольку солнце, согласно некоторым мифам, представлялось оком небесного кобчика Гора Великого, душа человека Ба, соединяясь с солнцем и пребывая с ним в его ладье, тем самым как бы пребывала в небесном оке. Именно поэтому в первой части египетского заупокойного ритуала, содержащей поиски души Ба, последняя представляется пребывающей в «оке Гора», причем, в силу указанного выше слияния самых различных воззрений, это «око Гора» в заупокойном ритуале является уже оком Гора, сына Осириса и Исида, которое, как известно, играло очень важную роль в мифе и культуре Осириса.

Основной целью египетского заупокойного ритуала было магическое воскрешение умершего, а целью всего заупокойного культа — сохранение его в этом воскрешенном состоянии. В свете приведенных выше представлений ясно, что для этого надо было: 1) сохранить тело в таком состоянии, чтобы и Ба и Ка могли с ним соединиться; 2) обеспечить существование Ка в гробнице; 3) найти душу Ба, вернуть ее в тело и оживить последнее. Выполнение первого условия обеспечивалось мумифицированием трупа и прочностью гробницы; второго — помещением жертв и статуи умершего в гробницу и периодическим жертвоприношением со стороны родных; последнее же требование магически осуществлялось ритуалом. Морэ так резюмирует содержание заупокойного ритуала [Moret, 1902, с. 33 и сл.]: душа Ба, вознесшаяся к источникам жизни и света, солнцу — оку Гора, встречает Сета, того врага, который заставил ее покинуть тело. Сет преследует око Гора и находящуюся в нем душу. В этой борьбе Сет выступает как черная свинья, как жадный змей, как рогатый зверь. Он может заставить око Гора упасть в Нил и будет пытаться достать его оттуда сетями, как рыбу, или пожрать его, приняв образ гиппопотама или крокодила. С момента принесения гроба к могиле жрецы и близкие умершего, изображавшие Гора, Исида, Нефтиду, Тота, Анубиса, сыновей Гора, начинали ритуальное действие — «поиски» ока Гора, в котором скрывалась душа. Эти поиски кончались ритуальной поимкой и закланием жертвенного животного, изображавшего Сета, проглотившего око. Во внутренностях животного «находили» око. Если же по ходу ритуала оно было якобы брошено в Нил, его выуживали. После нахождения наступала вторая часть ритуала — оживление мумии. В обрядах этого последнего этапа ритуала, как мне кажется, ясно чувствуется, хотя и слитая уже с давних пор с солярной обрядностью, обрядность древнейшая,

примитивная и грубая — магическое оживление тела, колдовское возвращение ему обладания всеми его физическими способностями, чем и вызваны обряды возвращения телу сердца, обряд оживления всех членов и самый важный обряд — отверзания уст и очей.

Таковы были основные идеи египетского заупокойного ритуала. Обратимся вновь к Текстам пирамид.

Доказательством правильности предлагаемого мною порядка чтения Текстов пирамид и последовательности совершавшихся по ним обрядов, начиная от входа и кончая залом саркофага, явилась бы такая же последовательность погребальных обрядов, которая нам уже известна благодаря заупокойным текстам и по изображениям на росписях и рельефах позднейших памятников. И те и другие источники у нас имеются. К ним относятся: 1) ритуал коронационных мистерий Сенусерта I, являющийся в то же время и ритуалом части погребальных мистерий Аменемхета I [Sethe, 1928a]; 2) тексты с упоминанием этапов мистерий Осириса времени Среднего царства (стелы Ментухотепа, Схотепейбра, Ихернофрета [Lange, Schäfer, 1902, 1908, № 20539, 20538; Schäfer, 1904; Kamal, 1938, с. 266 и сл., табл. 34]); 3) изображение обрядов заупокойного ритуала в гробницах Среднего и Нового царств; 4) изображения заупокойного ритуала в гробницах царей Нового царства; 5) тексты заупокойных ритуалов Нового царства.

С другой стороны, доказательством правильности предлагаемого мной порядка чтения Текстов пирамид явилось бы и совпадение их обрядов с порядком действий ежедневного храмового ритуала, который, как это установил Морэ, был тесно связан с ритуалом заупокойным [Moret, 1902, с. 6].

При предложенном мною порядке чтения Текстов пирамид первый этап ритуала образуют тексты, высеченные на стенах коридоров, проходного зала и среднего из трех основных залов, в который и приводит коридор (см. рис. 1). Эта группа текстов в начале (коридоры и проходной зал) содержит описание блуждания умершего по затопленным разливам водным путям потустороннего мира — каналам, озерам, прудам — с целью найти «око Гора». В этом покойному помогают Гор, его четыре сына и Тот. Они доставляют ладью, помогают в плавании, ищут «око». Фараон должен переплыть на восточную сторону неба, где рождаются боги, где растут две сикоморы — деревья жизни и бессмертия, где царь и сам возродится и взойдет на ладью Ра.

Привожу выдержки из текстов указанных выше помещений всех пирамид. Так, в пирамиде Неферкара первые от входа тексты начинаются в проходном зале между коридорами. На стенах этого зала читаем: «Разлилось озеро... Да перевезут отца Неферкара, да перевезут тебя на ту восточную сторону неба, где

рождаются боги. Придет этот час завтра, придет этот час послезавтра, когда родится отец Неферкара там. Придет этот час завтра, придет этот час послезавтра, когда отец Неферкара зайдет и восстанет, как звезда на теле неба... О эти четыре бога, стоящие на скипетрах неба»⁸. «Не умер отец Неферкара смертью! Стал духом отец этот, духом!» (Руг. 556). «Уведи Неферкара с тобою, Гор! Перевези его, Тот, на крыле твоём!.. Неферкара не останется без ладьи, у Неферкара этого есть око Гора» (Руг. 566). «Приведена ему ладья скипетрами непогибающими... О Неферкара, не упадешь ты на землю, ибо схватил для себя Неферкара две сикоморы, которые на той стороне неба, которые перевозят Неферкара и ставят его на этой восточной стороне неба» (Руг. 568; см. рядом конец Руг. 619).

Того же содержания первые от входа тексты, высеченные на стенах проходного зала в пирамиде Меренра: «Идешь ты к отцу... плывешь ты к Тинису, спешишь ты к Абидосу... служат тебе деревья „има“, склоняет тебе главу дерево „небес“» (Руг. 610). Затем следует заклятие против препятствий для вхождения Меренра в ладью Безграничного, дерево «матет» дает свои руки Меренра (Руг. 569), после чего читаем: «Боги Нижнего неба, непогибающие... опирающиеся на скипетры ваши... Меренра это четвертый ваш» (Руг. 570): «Поднялся Меренра в образе Вепуата... Связаны канаты, соединены ладьи Меренра... О Тот... помести Меренра на конец крыла твоего» (Руг. 555).

В пирамиде Унаса тексты начинаются только при входе в зал между помещением для статуи и залом саркофага. На западной стене коридора перед этим средним помещением читаем: «Открываются двери неба...» (Руг. 318). «Унас выходит сегодня из разлива... Унас приносит зелень великому оку, которое живет в полях» (Руг. 317).

В пирамиде Тети начало исчезло, и видны только фрагменты одного из начальных изречений.

Очень интересны первые от входа тексты в пирамиде Пепи (на стене коридора перед входом в небольшой зал):

«Говорить слова:

Привет тебе, Атум,

Привет тебе, Хепра...

Привет тебе, око Гора, которое он украсил своими двумя
цельными руками!

Не дает он тебе (оку) слушаться Западных,

Не дает он тебе слушаться Восточных,

Не дает он тебе слушаться Южных,

Не дает он тебе слушаться Срединных, —

Слушаешься ты Гора.

Это он украсил тебя, он построил тебя, он основал тебя.

Да сотворишь ты ему все вещи, о которых он скажет тебе.

В месте всяком, куда он пойдет.

Да поднимешь ты для него потоки...

Да поднимешь ты для него всякое дерево...

Да поднимешь ты для него всякую жертву...

Да поднимешь ты для него жертву „женкет“...

Да поднимешь ты для него все вещи...»

(Руг. 587).

В последующих текстах проходного зала пирамиды Пепи мы читаем, что «чудесный поток готов» для царя, что четыре бога, находящиеся на скипетрах, приносят ему ладью⁹, что две сикоморы помогают царю перебраться на желаемую «восточную часть неба» (Руг. 568).

Следовательно, содержание начала ритуала одинаково во всех пирамидах.

Полное соответствие этому содержанию мы находим как раз в начале записи ритуала «Мистерий Сенусерта I»:

«Случилось... случилось, что (царская ладья) была сделана. Гор — это, который говорит (своим детям) о своем оке. Говорит Гор слова детям Гора: (принесите мне мое... око), чтобы оно отверзло пруд... Ладья „Отверзающая пруды“» (сцена 1) [Sethe, 1928a, с. 103]. Таким образом, мистерии начинаются с разговора Гора со своими детьми; Гор требует, чтобы было принесено его «око», так как оно «откроет пруд», после чего строится ладья, которая называется «Отверзающая пруды». В данном контексте под «оком» подразумевается, очевидно, приносимая детьми Гора ладья, поскольку в ритуале словами «око Гора», как известно, может быть названо любое приношение. В полном соответствии с этим и в только что цитированном тексте из пирамиды Пепи «око» (под которым и здесь явно подразумевается ладья) открывает для плавания царя потоки и озера и обеспечивает необходимые в этом плавании деревья, жертвы и вообще «все вещи». В «Мистериях» мы также видим, что на принесенную ладью по имени «Отверзающая пруды» ставятся затем восемь ритуальных сосудов и священные деревья (сцены 2 и 7) [Sethe, 1928a, с. 106, 124]. Итак, и в Текстах пирамид, и в «Мистериях» начало ритуалов совпадает: и там и тут мы видим разлив, наполняющий водой пруды и потоки, через которые умерший царь должен переехать, чтобы достигнуть восточного берега неба, где рождаются боги и где возродится и он, видим деревья, которые помогают ему достичь этого берега. И там и тут заботится об этом Гор, роль которого исполняет молодой фараон, преемник умершего, и которому помогает Тот; и там и тут несут ладью четыре сына Гора. Из примечаний к «Мистерии-

ям» мы знаем, что роли сыновей Гора играли сыновья или внуки царя.

Очень показательно, что этих же четырех сыновей Гора мы встречаем опять-таки в начале обрядов заупокойного ритуала по данным как росписей гробниц вельмож, так и текстов «*Libro dei funeralii*».

Ладьи, упоминаемые повсюду в начале ритуала, были нужны для того, чтобы везти внутренний деревянный саркофаг с мумией фараона. На росписях восточной стены гробницы Тутанхамона мы видим такое изображение ладьи, на которой под балдахинном стоит царский саркофаг; ладью тянут за канаты семеры дворца, которые при этом поют погребальную песнь [Steindorff, 1938, с. 647, табл. 115, рис. 89]. С другой стороны, на ладье же везли и наос со статуей царя [Sethe, 1928a, табл. 2, 3, 5, 6].

Напомню, что и ритуал мистерий Осириса в Абидосе также начинался с изготовления ладьи, на которой затем выносили статую или плащаницу Осириса [Schäfer, 1904, с. 17, 22 и сл.]. Ладьи применялись также и в начале заупокойного ритуала вельмож для совершения обряда «поездки в Абидос», как это можно видеть на ряде росписей гробниц Среднего и Нового царств.

Думается, что не случайно в разобранной группе текстов из различных пирамид упоминаются боги — шакалы и волки, Вепуат или Анубис. Вспомним, что изображения этих божеств — «Открывателя путей» Вепуата и защитника Осириса Анубиса [Schäfer, 1904, с. 21] несли обычно именно в начале процессий.

Интересно, что среди вещей, найденных в гробнице Тутанхамона, мы встречаем ладьи [Carter, 1934, табл. 57—61], весла [Carter, 1928, табл. 5], восемь ритуальных сосудов [Carter, 1934, табл. 71], четыре скипетра [там же, табл. 52], большую статую шакала Анубиса на носилках [там же, табл. 2; ср. также Davis, 1912, табл. 84—86], статуи самого фараона и др.

Эти предметы кажутся как бы иллюстрациями к рассмотренным текстам и, несомненно, являлись необходимыми принадлежностями заупокойной царской службы; во время совершения которой в гробнице Тутанхамона они, несомненно, и употреблялись.

Подведем итоги, к которым мы пришли, пытаясь установить содержание начала первого этапа ритуала пирамид, происходившего, как мы видели, в коридорах и проходном зале. Он состоял из обрядов, символизировавших плавание умершего царя по потокам потустороннего мира в поисках «ока Гора» — души Ба; в этом плавании и поисках царю помогают четыре сына Гора, сам Гор и Тот.

Этот этап заупокойной царской службы, установленный нами

по рассмотренной группе Текстов пирамид, полностью соответствует выше изложенным обрядам начала египетского погребального ритуала, давно известного египтологам по более поздним текстам и изображениям.

За этими обрядами должно было следовать нахождение «ока» — души, для чего требовалось совершить заклание жертвенного животного или птицы, символизировавших собою бога Сета, поглотившего душу — «око». Указания о заклании такого животного или птицы — быка, газели, гуся — мы находим и в текстах, высеченных либо в конце коридоров перед входом в средний из трех основных зал пирамид, либо на стенах самого этого зала. Об овладении же в результате этой жертвы «оком» — душой говорят тексты, высеченные на стенах упомянутого зала. Так, в пирамиде Унаса при самом входе в этот зал на правой стене коридора читаем: «Назад, ты, бык, который будет убит... Пади! Скользи!» (Pug. 314) [Sethé, 1935—1939, II, с. 348]. Аналогичный текст в пирамиде Пепи дает нам исключительно важный вариант: «Назад, бык!.. Голова твоя в руке Гора, хвост твой в руке Исиды» (Pug. 538). Мы узнаем таким образом, что в акте заклания жертвенного быка в царском заупокойном ритуале пирамид участвовали лица, изображавшие Гора и Исиду, — факт, приобретающий особое значение при сопоставлении с ритуалами Среднего и Нового царств. В «Мистериях Сенусерта I» в сцене заклания быка мы видим именно Гора и Исиду, причем первый вырывает из жертвы свое «око» («это Гор, который гневен и схватывает свое око, будучи в образе кобчика с широкой грудью»), а вторая шепчет быку те же слова: «Это твоя губа сделала тебе это» (сцены 3—4), которые затем жрица, исполняющая роль Исиды, постоянно будет произносить и при аналогичных обрядах Нового царства¹⁰.

В пирамиде Неферкара мы видим указания на жертвенных животных также на стене коридора, перед входом в средний зал («вот гусь — приведи его, вот бык — приведи его» — Pug. 521)¹¹.

Итак, «око Гора» найдено. Согласно позднейшим ритуалам, следствием его нахождения было бы возвращение заключавшейся в нем души. Ба умершему царю и восхождение духа последнего на небо [Moret, 1902, с. 82 и сл.] И действительно, тексты, высеченные на стенах средних зал пирамид, говорят нам именно об этом. Так, на северной стене среднего зала пирамиды Неферкара мы читаем: «О Неферкара этот. Я пришел, я принес тебе око Гора... Ты — ба с ним, ты — сехем (сила) с ним, ты — уаш (мощь) с ним! Схватил ты белую корону с ним среди богов. Приходит Гор и ликует от приближения твоего» (Pug. 687). Этой же теме посвящены и Pug. 690 и 691.

Очень интересно указание на надевание белой короны умер-



Рис. 6.
Заклание быка. Роспись из гробницы
Рехмира [Virey, 1889, табл. 26]

на анализе последующих текстов средних зал пирамид, ограничусь лишь указанием на совпадение их содержания с соответствующими местами ритуала «Мистерий Сенусерта I» и ежедневного храмового ритуала.

В «Мистериях Сенусерта I» после того, как бык-Сет был убит и Гор схватил свое «око»-душу умершего царя, происходят обряды, различно символизирующие смерть и воскресение победившего смерть царя: молотят полбу (смерть), из которой делают хлеб (воскресение) и подносят его царю в виде того же «ока Гора» (сцена 5); ставят ветку дерева на ладью (символ Осириса, попирающего Сета), причем боги — дети Гора — говорят Сету: «Ты не удалишься из-под того, кто больше тебя» (сцена 7); молотят ячмень (смерть) и наказывают молотящих животных (победа Осириса над Сетом — смертью) (сцена 9); головы убитых теленка и гуся, символизирующих Сета, подносят воздвигнутому символу Осириса — столбу «джед» (победа над смертью), причем Исида и Нефтида говорят детям Гора, т.е. царским родичам: «Встаньте под упавшего!» (т.е. «поднимите царя!») (сцены 12—14). После этих действий ритуала приближается поединок Гора с Сетом (сцена 18), к которому мы вернемся позднее.

Обратимся вновь к текстам среднего зала пирамиды Неферкара. Здесь на входной, северной, стене после кратких гимнов-заклинаний, обращенных к богине неба Нут и другим богам с просьбой помочь царю в его восшествии на небо (Руг. 681—684), мы также читаем описания обрядов, символизирующих победу царя над смертью и в ряде случаев абсолютно совпадаю-

шим царем в момент овладения «оком»-душой. Как известно, в Текстах пирамид белая корона равнозначна оку Гора [Moret, 1902, с. 94—95], а с другой стороны, ее же мы видим в изображениях на стенах гробницы Сети I на голове мумии царя в момент, когда изображающие Гора и Тота лица подходят к мумии, держа «найденное» ими око Гора [Lefébure, 18866, табл. 24] (рис. 7).

Не имея возможности подробно останавливаться



Рис. 7.
Тот и Гор с оком Гора. Из гробницы Сети I
[Lefébure, 18866, табл. 24]

щих с действиями, перечисленными в «Мистериях». Так, здесь строится лестница для восхождения царя на небо (Руг. 303—305), для царя жнут ячмень и полбу, «которыми угощается Неферкара этот вечно» (Руг. 685), царю приносят око Гора, он овладевает душой «ба» (Руг. 687), царские родичи, играющие роли детей Гора, связав лестницу, поднимают царя, который «удаляется от отвращения людского» (Руг. 688); этой же теме воскресения царя, овладевшего «оком Гора» — душой «ба», посвящены и остальные тексты северной стены (Руг. 679, 689, 690, 310, 691). На соседней, западной, стене мы находим и дальнейшие аналогии к сценам «Мистерий», а именно Исиду и Нефтиду, приветствующих царя (Руг. 474), и эпизод унижения Сета, который должен нести Осириса: «Грохочет небо, дрожит земля. Приходит Гор, появляется Тот. Поднимают они Осириса на боку его и ставят его пред обеими Эннеадами. „Запомни, о Сет, помести в сердце твоём слово это, которое сказал Геб, угрозу эту, которую сотворили боги против тебя... когда ты распротер Осириса на земле... Поднимает его Сет после того, как услышал он угрозу богов, говоривших об отце божественном“...» (Руг. 477).

Мы видим дальше и Тота, который точит нож, и отрубает головы, и вырезает сердца «преступников», т.е. жертвенных животных, символизирующих врагов Осириса-царя. Как в «Мистериях», и здесь этими жертвами являются, очевидно, бык и гусь, ибо следующее за изречением 477 изречение 270 изображает умершего царя плывущим в ладье небесного перевозчика и не боящимся ни живых, ни мертвых, ни гуся, ни быка.

Не менее интересные и показательные результаты дает сопоставление рассмотренной группы текстов среднего зала пирамиды Неферкара с главами 23—25 ежедневного храмового ритуала. Глава 23 говорит об овладении «оком Гора» — душой: «О, как

удовлетворена ты, душа живущая, поражающая врагов его. Вот душа твоя с тобою, образ (сехем) твой с тобою, ибо я принес тебе белую твою корону...» [Moret, 1902, с. 93 и сл.]. О значении белой короны в символике ока Гора — души я уже говорила. После этого идет глава 25¹², которая называется «глава выхождения на лестницу», т.е. явно аналогична изречениям 303—305 и 688 из пирамиды Неферкара, которые, как мы видели, тесно связаны с обрядами нахождения ока — души — белой короны и даже текстуально чрезвычайно близки, если не идентичны, главе 23 ежедневного ритуала. Не менее любопытно, что глава 27-а этого ритуала, в свою очередь, очень близка к текстам, написанным на стенах коридора, ведущего из среднего зала пирамиды Неферкара в зал саркофага¹³.

Итак, в результате обрядов первой части ритуала дух царя может свободно взлетать на небо. Но тело его еще мертво. Об этом прямо говорит одно место уже цитированного изречения 305, где мы читаем, что при построении лестницы для восхождения духа царя на небо Ра говорит: «Возьмите руку его!.. Дух — к небу, тело — к земле!..»

Задачей второй части ритуала являлось оживление этого оставшегося в земле тела.

Для уяснения этой второй части ритуала пирамид обратимся к текстам, высеченным на стенах последних зал, в которых помещался саркофаг с мумией царя.

Содержание этих текстов позволяет нам установить обряды, совершавшиеся здесь жрецами. Это были основные заупокойные обряды, имевшие целью оживление умершего царя, обряды магической победы над Сетом — смертью, возвращение умершему сердца, отверзание его уст и очей, после чего наступала заключительная часть обряда — жертвенный пир, возлияние масел и возложение повязок и диадем на мумию (саркофаг? статую?). При этом в песнопениях утверждалось, что царь воскрес, обладает всеми своими физическими способностями и, облаченный в одеяние живого фараона, встречается со своими небесными родичами — богами, в том числе со своими супругами — богинями.

Необходимо заранее указать, что самая глубокая, западная, часть зала, где стоял саркофаг, уже своей отделкой выделяется как некое совершенно особое помещение: стены здесь облицованы алебастром и покрыты изображениями дверей, через которые царь может сообщаться с внешним миром. Соответственно с выделением этой части зала тексты, покрывающие южную и северную стены, также явно разделены на две части на каждой стене; тексты западных частей стен обращены навстречу текстам восточных их частей. Этот особый характер всей западной трети зала, как мы увидим ниже, объяснялся специальным назначением данного помещения.

Тексты зала саркофага наиболее полно сохранились в пирамиде Неферкара, в других же пирамидах они чрезвычайно фрагментированны.

Сохранившиеся части надписей позволяют все же установить, что основное содержание их было во всех пирамидах одинаковым.

Мы начнем наш обзор с южной стены пирамиды Неферкара, идя от изображения двери в западной ее части к востоку. Тексты этой стены повреждены и местами сохранились только частично, однако Зете удалось восстановить большую их часть [Sethe, 1908—1922, III, с. 153 и сл.], и мы видим, что ряд этих текстов посвящен победе Гора над Сетом и подчинению Сета Осирису, т.е. умершему царю. Об этом говорится в изречениях 222, 665, 267, особенно же характерно в этом отношении изречение 670, где мы читаем следующее: «Открываются двери неба, открываются двери небес, когда появляются боги Пе, когда идут они к Осирису Неферкара, на голос плача Исида, на вопль Нефтиды, на рыдание этих двух благих о Великом, вышедшем из Дуата. Души Пе беспокоятся о тебе, ударяют они ради тебя члены, бьют они ради тебя руки свои, бьют они ради тебя ноги свои. Говорят они тебе, о Осирис — Неферкара, ты уходишь и приходишь, ты спишь и просыпаешься, ты умираешь и оживаешь! Встань! Посмотри, что сделал для тебя сын твой! Пробудись! Услышь, что Гор сотворил тебе! Поразил он тебе поразившего тебя в образе быка, убил он для тебя убившего тебя в образе дикого быка, связал он тебе связавшего тебя... Как прекрасно видеть, как упоительно смотреть — видеть Гора, когда дает он жизнь отцу своему, когда дает он радость Осирису пред богами западными. Исида обмывает тебя, Нефтида чистит тебя, великие сестры твои очищают плоть твою, соединяют члены твои, дают появиться очам твоим на челе твоём... Дети рожденного тобой подняли тебя — Хапи, Амсет, Дуамутеф и Кебхсенуф, которые... умыли лицо твое, которые месяц оплакивали тебя, которые открыли уста твои пальцами своими крепкими— Пробуждается бог, встает бог— Осирис Неферкара выходит из Геба!»

Тексты, касающиеся победы над Сетом, перемежаются гимнами и заклинаниями, имеющими целью укрепить тело Осириса (т.е. умершего царя) и как бы подготовить его к дальнейшим обрядам оживления. Так, в упомянутом уже выше изречении 665 утверждается, что «для Неферкара собраны его кости и соединены члены». Изречением 537 умершего царя закликают встать, овладеть телом, сесть на трон. Таково же назначение и изречения 267: «Твое сердце — твое, твои ноги — твои, твои руки — твои!.. Встань!», после чего следует обращение к поко-

ренному Сету: «Посторонись, ты, который не ведает примирения, чтобы Неферкара сел на свое место!» Стена заканчивается изречением 358, из которого мы видим, что царские «пелены развязаны», т.е. царь-Осирис подготовлен к совершению дальнейших обрядов оживления тела.

Этим обрядам посвящены тексты восточной стены и тексты, занимающие северную стену, начиная от изображений дверей около саркофага.

Тексты восточной стены говорят о том, что Неферкара получает свое сердце (Руг. 595), что отверзты его очи (Руг. 357), что ему увеличен свет (Руг. 504), что отверзты его нос, рот и уши (Руг. 602). Эти тексты чередуются с призывами к царю восстать из мертвых (Руг. 596, 355), с перечислениями приносимых ему различных масел и жиров, одеяний и прочих жертв (Руг. 201—3, 418, 605, 637, 597 и т.д.), а также с заклятиями против голода и жажды. Каждая из приносимых царю жертв называется «оком Гора», и, следовательно, доставление их стало возможным лишь в итоге предшествовавшей победы Гора над Сетом. Не случайно именно эта мысль подчеркивается и изречением 357, которое говорит о ликовании Гора, ибо он поразил Сета, вырвал у него свое око и дает теперь это око Осирису.

Тексты северной стены чрезвычайно важны, так как, с одной стороны, они относятся к основному обряду оживления тела — отрезанию и очищению уст (Руг. 12—22, 34—42, 45—49), а с другой стороны, они содержат подробный список приносимых жертв, которые теперь способен поедать оживленный царь перечень облачений и диадем, которые возлагаются на мумию (или статую?), а также перечисление совершаемых над ней возлияний, умащений и каждений (Руг. 23—34, 37—171). При этом передаются точные указания о количестве и сортах приносимых хлебов, палочек ладана или кружек вина и пива, а иногда и о том, сколько раз надо было повторять данное заклинание (Руг. 79—80). И здесь каждая жертва вновь называется оком Гора, отнятым от Сета, и тексты говорят о том, как Гор кладет око в руку Осириса (Руг. 97—102), подчеркивают, что око — целое (Руг. 31, 26—29), указывают, что Осирис его принял (Руг. 29, 598), и даже приводят слова Гора, с которыми он обращался к отцу и которые, очевидно, произносил исполнявший роль Гора вновь вступивший на престол фараон при поднесении жертвы мумии или статуе умершего царя: «О Осирис Неферкара, я — твой сын, я — Гор! Я пришел, я принес тебе очи Гора от тела его! Бери их!» (Руг. 106).

То, что обряды, отраженные в этих текстах, относятся именно к концу заупокойной службы, подтверждается аналогиями из позднейших ритуалов. Так, в конце заупокойного ритуала в росписях гробницы везира XVIII династии Рехмира и при этом как



Рис. 8.

Семеры поднимают статую Рехмира.
Роспись из гробницы Рехмира
[Virey, 1889, табл. 35]

раз около таблицы жертв изображена сцена подъема статуи покойного везира вельможами, изображающими детей Гора, причем жрец Гор говорит: «Осирис, начальник города, везир Рехмира правогласный! Дал я тебе детей Гора под тебя, да несут они тебя, да будешь ты силен в них! Дети Гора... поспешите под отца вашего Осириса Рехмира! Поднимите его!» (рис. 8) [Virey, 1889, табл. 30, 35]. Такая же сцена подъема статуи умершего царя вельможами — «детьми Гора» имеется в конце «Мистерий Сенусерта I», где она также предшествует заключительным жертвам и ритуальному пиру [Sethe, 1928a, с. 221,

сцена 37]. А в надписях разобранных нами части северной стены зала саркофага Неферкара и именно перед таблицей жертв в изречении 648 мы читаем: «Осирис Неферкара! Дал тебе Гор четырех этих детей своих, да будешь ты силен в них! Сказал он им: Поспешите под Неферкара, поднимите его!» Перед нами, таким образом, текст, почти дословно совпадающий с текстом Рехмира и, несомненно, тесно с ним генетически связанный.

В конце ежедневного храмового ритуала мы встречаем очищение статуи бога ладаном и приношение ей повязок и корон [Moret, 1902, с. 204 и сл.], причем совпадают сорта масел и благовоний, количество каждений и т.п. Примечательно, что почти в конце храмового ритуала мы встречаем буквальное текстуальное совпадение с надписями северной стены зала саркофага Неферкара. Абсолютную чистоту фараона, после обрядов умощения и очищения как бы вновь родившегося к новой жизни, тексты зала Неферкара выражают строфой: «Твой уста — уста молочного теленка в день его рождения» (Руг. 35). Той же фразой характеризуется чистота статуи бога в итоге заключительных очищений храмового ритуала, когда жрец говорит: «Твой уста — уста молочного теленка в день, когда родила его мать его» [Moret, 1902, с. 207]. Ряд глав Книги мертвых, относящихся к возложению на мумию амулетов и повязок, тоже стоит в конце свитков с этими текстами [Budge, 1895, с. 358—359].

С другой стороны, в гробнице Тутанхамона мы находим и фактическое подтверждение совершения обряда возлияния многих масел именно в конце обряда, уже при закрытии гробов. Вспомним, что внутренний гроб Тутанхамона был настолько залит маслами, что они, превратившись в течение столетий в твердую массу, прочно слепили внутренний, третий гроб Тутанхамона со вторым. Значение же этого обряда дают нам опять-таки тексты зала Неферкара: «Приходит Гор, наполненный маслом, обнял он отца своего Осириса... О Неферкара, я пришел к тебе... Я тебя наполняю маслом, которое вышло из ока Гора, наполнись им! Соединяет оно твои кости и собирает тебе твои члены» (Руг. 637).

Обратимся теперь к текстам второй (левой) части северной стены зала саркофага Неферкара, написанным над изображениями двух входных дверей. Эти тексты относятся уже к совершенно иной теме — к появлению воскресшего фараона и его встречам с богами, и в первую очередь с его небесной матерью — Нут: «Нут схватывает руку Неферкара, Нут творит путь для Неферкара» (Руг. 624). «О, высокая!.. Неферкара идет к тебе, да откроются ему эти (двери неба)» (Руг. 272). Тексты явно характеризуют Неферкара как воскресшего царя: «Неферкара — это Осирис, вышедший из ночи» (Руг. 624), он впервые получает теперь эпитет «живущий вечно» (Руг. 268, 372), о нем говорится, что «сон и усталость (т.е. смерть) — это ужас и отвращение для него» (Руг. 412).

Из дальнейших текстов над изображениями дверей на северной стене зала саркофага Неферкара видно, что Неферкара, сопровождаемый своим Ка и очищенный Гором, встречается со своим небесным отцом (о том, кто этот отец, мы скажем ниже):

«Гор берет его (=царя) к себе, очищает его в озере Шакала, оmyвает Ка этого Неферкара в озере Дуат¹⁴, отбирает плоть Ка этого Неферкара и его самого тем, что имеется у Ра в горизонте, что получает Ра, когда Обе Земли озаряются и он открывает лики богов. Он (=Гор) приводит Ка этого Неферкара и его самого к великому дворцу... Могуч этот Неферкара могуществом, не перебиты его руки... и его Ка рядом с ним» (Руг. 268). «Приди в мире, Неферкара, говорит твой отец, приди в мире ты, говорит Ра» (Руг. 412, 726).

Подтверждением правильности нашего толкования разобранных групп текстов северной стены зала саркофага Неферкара дает нам сопоставление их с росписями северной же стены зала саркофага в гробнице Тутанхамона [Steindorff, 1938, таб. 117, рис. 90]. Это сопоставление чрезвычайно важно, так как оно не только позволяет установить полную идентичность смысла данных текстов пирамиды Неферкара и росписей гробницы Тутан-



Рис. 9.
Роспись северной стены гробницы Тутанхамона
[Steindorff, 1938, табл. 116]

хамона, но и проливает свет на истолкование обоих памятников, так неожиданно взаимно объясняющих друг друга. В то же время это сопоставление вскрывает тесную связь обрядов царского погребения периодов Древнего и Нового царств.

Роспись северной стены зала саркофага в гробнице Тутанхамона состоит из трех сцен (рис. 9). Справа изображена сцена отверзания уст мумии Тутанхамона его преемником Эйе. Следовательно, правая часть росписи полностью соответствует текстам правой же части стены зала Неферкара.

Центральную часть росписи Тутанхамона занимает сцена встречи ожившего в результате обряда отверзания уст Тутанхамона с богиней неба Нут. Здесь снова абсолютное совпадение с текстами Неферкара, причем замечательно, что и облики обоих царей идентичны даже в деталях. Тутанхамон изображен в одеянии и головном уборе царя, в руках у него булава и посох, и точно таким же рисуют тексты и Неферкара: «Ты являешься в царском головном уборе, с посохом и булавой» (Руг. 412). Такой облик воскресшего царя вполне понятен и обычен, и еще Масперо в свое время указал, что до момента обряда отверзания уст умерший изображался в виде мумии, а после совершения этого обряда он уже представлялся в одежде живых, в своем обычном земном образе [Maspero, 1895—1897, II, с. 517, 520].

В третьей и последней сцене разбираемой росписи Тутанхамона мы видим, что последнего обнимает Осирис; за Тутанхамоном стоит его Ка. Эта сцена снова чрезвычайно близка к текстам последней, левой, части стены Неферкара. И тут и там оживший фараон идет в сопровождении своего Ка к приветствующему его богу: Тутанхамон — к Осирису, Неферкара — к своему отцу Ра. Наличие в Текстах пирамид Ра там, где в гробни-

це царя Нового царства мы встречаем Осириса, не противоречит отождествлению значения обоих обрядов. В силу вполне возможных в течение многовекового развития обряда теологических изменений Осирис мог появиться вместо Ра в данном разделе ритуала Нового царства. Думаю, что следы этой замены хорошо отражены в соответствующем тексте из гробницы Рехмира, где мы читаем: «Твой отец Осирис принял тебя в свои объятия в имени своем Ра-Хорахте» [Virey, 1889, табл. 36]. С другой стороны, возможно, что более внимательное изучение изображений и текстов на стенах погребальных зал в гробницах фараонов Нового царства покажет нам и наличие встречи воскресшего царя с богом Ра. Так, на задней стене зала саркофага гробницы Рамсеса IX над сценой воскресения царя мы видим две солнечные ладьи, в которых изображены встречи Рамсеса IX и Ра [Lefebvre, 1890, табл. 21].

Обратимся к рассмотрению оставшихся текстов разбираемого нами зала саркофага Неферкара и аналогичных залов других пирамид. Тексты западной части стены этого зала пирамиды Неферкара, расположенные над изображением двух дверей, показывают нам образ воскресшего царя, его восхождение на небо и встречи с богами. Этому же посвящены и тексты западной стены, а также, видимо, и тексты западной части южной стены¹⁵. Тексты западной стены дают нам заклятия против смерти (Руг. 432), обращение к богам с просьбой встретить воскресшего фараона (Руг. 449, 428) и описание этих встреч (Руг. 446, 448, 438, 447), славословие ожившего царя его матери Нут (Руг. 426—434), песнопение в честь самого воскресшего фараона, содержащее воспоминания о победе над Сетом, о торжестве Неферкара как итоге этой победы, об обрядах, давших Неферкара воскресение (Руг. 369, 447, 370, 450, 371, 451, 366, 367, 621, 369, 356, 622, 623, 422, 423, 442, 424, 437), причем приводятся даже слова Гора, произносившиеся им во время этих обрядов (Руг. 620). С царем соединены и душа Ба, и дух Ка (Руг. 424, 440). Как на северной стене, так и здесь воскресший царь показан в образе живого фараона, на нем царские одеяния и головные уборы, он держит скипетр и булаву (Руг. 432, 335, 453).

Показательно, что для характеристики образа ожившего царя тексты черпают сравнения из картин оживающей во время нильского разлива природы Египта. Царь уподобляется свежей воде (Руг. 423), он идет по зелени растений (Руг. 332). Для него пахнут землю, ему готовят пищу — жертвы (Руг. 441). Оживший царь, естественно, нуждался в пище, и перечисляемые жертвы навеки обеспечивают его едой и питьем (Руг. 424).

Особенно же существенным является следующий за воскресением царя его брак с Исидой¹⁶, о котором повествует изрече-

ние 366. Этот брак является, с одной стороны, высшим проявлением овладения царем всеми своими физическими способностями, а с другой стороны, ярким символом воскресения как зарождения новой жизни. Думается, что в тесную связь именно с этим моментом ритуала следует поставить и широко известные поздние изображения итифаллических мумий Осириса на смертном ложе, равно как и изображение Исиды в образе соколицы, зачинающей Гора от мертвого Осириса. С этим следует сопоставить и аналогичную по теме скульптуру Каирского музея [Maspero, 1914, № 706, с. 173—174, рис. 51], и те строчки Парижского гимна Осирису, где про Исиду поется, что она —

«сделавшая тень перьями ее, сотворившая ветер крыльями ее; ликуя, извлекла она брата своего; поднявшая усталость утомленного, приявшая семя его; сотворившая наследника ему...»

[Legrain, 1879, с. 21—28].

К истокам этой символики брака воскресшего фараона я еще вернусь ниже, сейчас же ограничусь указанием на то, что в свете привлеченного материала, несомненно, следует рассматривать и тот прошедший незамеченным факт в описании Дерри деталей мумии Тутанхамона, из которого видно, что тело фараона было запеленуто в полном соответствии с упомянутыми итифаллическими мумиями Осириса [Carter, 1928, с. 199].

Мы видели, таким образом, что на стенах той части зала, где в пирамидах стоит саркофаг и которые как бы его с трех сторон окружают, высечены тексты, целиком относящиеся к совершившемуся воскресению царя. Иначе говоря, эти тексты показывают осуществление той цели, которой посвящены были все обряды заупокойного царского ритуала.

Понятным становится и оформление этих стен: через изображенные на них двери воскресший царь направлялся на небо. Недаром мы встречаем здесь тексты, говорящие именно об открытии дверей (Pug. 272, 412), подобно тому как аналогичные тексты мы находили на дверях всех помещений пирамид. Недаром и верхняя часть западной стены пирамиды Унаса занята текстами заклятий против змей. Подобные заклятия мы видели на дверях других помещений, и они показывают нам, что двери, изображенные на стенах погребальных зал пирамид, мыслились как настоящие двери, через которые могли проникнуть змеи, скорпионы и иные враждебные царю существа.

Совершенно естественно, что ритуальное воскресение царя, о котором так явно говорят тексты западной части зала саркофага пирамиды Неферкара, могли быть только конечным этапом ритуала. К этому этапу последовательно подвели нас все предшествующие обряды, образовавшие звенья единой цепи и убедительно показавшие, что Тексты пирамид при новом порядке

чтения воспроизводят заупокойную царскую службу Древнего царства, записью которой они и являются.

Такое толкование, полностью подтвержденное расположением и оформлением самих помещений пирамид, подкрепляется и археологическими данными. Так, находка в пирамиде Унаса костей принесенного в жертву быка [Maspero, 1882, с. 178] и подлинных инструментов, употреблявшихся жрецами при обряде отверзания уст [Maspero, 1883, с. 78], показывает, что этот обряд фактически совершался внутри пирамид. С другой стороны, предметы, найденные в гробницах фараонов Среднего и Нового царств и, несомненно, употреблявшиеся при заупокойной службе, иногда кажутся просто иллюстрациями к обрядам Текстов пирамид, настолько близки, очевидно, были погребальные царские обряды различных периодов.

Что Тексты пирамид являются заупокойным царским ритуалом, практически совершавшимся от начала (поисков души) до конца (оживление тела), подтверждается и тем, что отмеченная мною тесная взаимосвязь идей ритуала Текстов пирамид с планировкой и оформлением помещений самой усыпальницы имеется и в тех немногих гробницах вельмож, на стенах которых были воспроизведены Тексты пирамид¹⁷ и которые, пусть упрощенно и в меньших масштабах, все же воспроизводят планировку помещений пирамид.

Естественно, что расположение помещений гробницы или храма не может быть произвольным, оно всегда обусловлено требованиями ритуала, а поэтому близость планировок аналогичных по назначению культовых зданий заставляет предполагать и близость совершавшихся в них обрядов, а в случае различных дат подобных зданий — и генетическую зависимость позднейших памятников от более ранних. Исходя из этого я считаю, что еще одним подтверждением правильности предложенного мною порядка чтения Текстов пирамид может явиться сопоставление полученных выводов с данными, которые дает изучение гробниц фараонов Нового царства. Назначение отдельных помещений этих гробниц и содержание надписей и изображений на их стенах, с моей точки зрения, говорит о ритуале, который не только находится в общем соответствии с ходом ритуала пирамид, но и является его дальнейшим развитием, причем сопоставление данных из царских гробниц Нового царства с данными пирамид чрезвычайно существенно для истолкования как той, так и другой группы памятников. Однако детальное сравнительное изучение явится делом будущего.

Исследователи неоднократно отмечали, что гробницы фараонов Нового царства явно делятся на две части и по плану, и по содержанию надписей и изображений. Первую часть составляют идущие от входа коридоры, иногда пересекающие неширокий

зал и в ряде случаев заканчивающиеся залом с колоннами (см. планы [Porter, Moss, I]). Тексты этих коридоров начинаются с так называемых «солнечных литаний», т.е. 75 обращений к различным ипостасям солнечного божества, причем, как указывают сценические примечания, эти обращения должны были читаться над 75 соответствующими статуэтками и, таким образом, несомненно, являлись ритуальными текстами. За литаниями следуют тексты и изображения так называемых «Книги Врат» и «Книги Амдуат», рисующие плавание солнечной ладьи по потусторонним заводам, связанное как с судьбой души умершего царя, так и с загробными странствованиями самого солнечного бога. Вторая часть гробницы часто уже самой планировкой отделяется от первой. Эта вторая часть состоит обычно также из коридоров (отсутствующих в меньших по размеру усыпальницах) и из двух обязательных помещений — «зала ожиданий» и главного, «золотого зала», где стоял саркофаг¹⁸. Тексты и изображения этой части гробницы содержат ритуал отверзания уст, отрицательную исповедь, ряд глав упомянутых книг, а иногда краткую сводку всего содержания этих книг, перечни жертв, изображения воскресающего и воскресшего фараона, т.е., иными словами, здесь отражен весь тот комплекс обрядов, которые мы установили выше по текстам зала саркофага пирамиды Неферкара. Судя по ряду данных, эта вторая часть гробницы царей Нового царства мыслилась как преисподняя. Об этом говорят и факт частого расположения ее ниже уровня первой части, и даже самое название спуска в нее, прямо называвшегося Ра-Сетау [Lefébure, 18866, с. 12], т.е. именованием входа в преисподнюю.

Деление гробниц фараонов Нового царства в принципе идентично делению внутренних помещений пирамид. И там и здесь тексты и изображения на стенах первых от входа помещений отражают такие обряды заупокойного царского ритуала, которые имеют отношение к судьбе души умершего царя. И там и здесь в последних, наиболее удаленных от входа помещениях, предназначенных для хранения тела царя, тексты и изображения отразили ритуалы, имевшие целью воскресить это тело.

Эти совпадения чрезвычайно важны, так как они подтверждают правильность предложенного мною порядка чтения Текстов пирамид: ведь о том, где следует искать начало изображений и текстов гробниц царей Нового царства, ни у кого сомнений нет, и общеизвестно, что они начинаются от входа усыпальницы и кончаются в последних ее помещениях. На это указывает и все содержание текстов и изображений этих гробниц. Это же подтверждается, между прочим, и названием коридоров на плане гробницы Рамсеса IV, дошедшем до нас на папирусе Туринского музея, где они названы, начиная от входа, первым, вторым, третьим и четвертым [Carter, Gardiner, 1917, с. 130 и сл.].

Отсюда следует неизбежный вывод о необходимости иного подхода к изучению книг позднего ритуала, содержание каждой из которых в целом следует сопоставлять с первоисточником, сохранным нам на стенах пирамид в виде совокупности текстов каждой пирамиды в отдельности, начиная от входа и кончая залом саркофага. При этом условии они и окажутся тем якобы недошедшим до нас подлинником древнейшего ритуала, позднейшие копии которого содержатся на стенах и потолках гробниц фараонов Нового царства и об отсутствии которого сожалеет в своей работе А.Пьянков [Piankoff, 1940, с. 283—289].

Думаю, что иначе должно будет строиться теперь и изучение Книги мертвых, сопоставлять многочисленные варианты которой как между собой, так и с Текстами пирамид, и с Текстами саркофагов следует по идеям, составляющим содержание той или иной главы, а не исходя из установленной египтологами (а не египтянами) нумерации глав. Абсолютно прав был в свое время Масперо, когда он указывал, что в расположении глав Книги мертвых гораздо больше закономерности, чем это считается, и что принцип этого расположения был совершенно ясен египтянам и станет ясен и египтологам, когда они сумеют, наконец, в нем разобраться [Maspero, 1893a, с. 383]. Но это тема, уже выходящая за рамки настоящей статьи.

Мы подвели краткие итоги по связи Текстов пирамид с более поздними ритуалами. Следует остановиться также вкратце на вопросе о том, дает ли предложенное мною в результате иного порядка чтения Текстов пирамид их истолкование что-либо новое для истолкования смысла всего царского заупокойного ритуала и истории его происхождения. Думаю, что на этот вопрос следует ответить положительно. Египтологи давно указывали, что в Текстах пирамид отразилось слияние двух ритуалов — «осирического» и «солярного», причем строились всевозможные догадки о путях этого слияния, причины которого искали в механическом наслоении позднее появившихся в результате миграции культов на более ранние, причем позднейшим признавался «осирический» ритуал.

В действительности же дело обстоит иначе: перед нами ритуал, отразивший в себе представления, сложившиеся на различных этапах развития религии древних обитателей долины Нила, причем древнейшими элементами его следует признать, с моей точки зрения, именно те, которые относятся к «осирическим», а правильное сказать, к хтоническим представлениям и обрядам. Вырастая из отдаленнейших погребальных обрядов доклассового общества, корни которых уходят в грубоматериальные представления о необходимости обеспечения загробного существования умершего едой и питьем, это древнейшее ядро

будущего сложного ритуала еще не нуждалось в каком-либо комплексе специальных помещений, и весь ритуал ограничивался, вероятно, обрядами около простейшей могилы — ямы с углублением для тела в западной ее части. С развитием общественной жизни развиваются и представления о потустороннем бытии человека, усложняются и обряды, которые должны были обеспечить наилучшие условия этого бытия, в свою очередь, усложняется тип усыпальницы в классовом обществе. Археологические исследования показывают нам длинную линию развития от ямы со все углубляющейся западной частью через превращение последней (начиная со времени III династии) в отдельную комнату к определенному расположению внутренних помещений в мастабах и пирамидах, где в самой глубине (и при этом по-прежнему в западной части) отводится место для саркофага. Отсюда понятно, почему весь ритуал зала саркофага сводится, в сущности, к оживлению тела покойного царя, т.е. к обрядам, являвшимся прямыми пережитками древнейших грубоматериальных представлений о загробном блаженстве. Представления же о небесном местопребывании душ, развившиеся хотя и позднее, но также в отдаленные времена, выразили в себе те же идеи борьбы со смертью, но выразили их уже иными образами, соответственно иной стадии развития общества и иной стадии, следовательно, и человеческого мышления. Наслаиваясь на уже существовавшие обряды и как бы подчас их дублируя по значению, эти представления обусловили и новую мифологию, и новый заупокойный ритуал, в котором они, пропитав весь старый ритуал, ставший теперь вторым этапом всей службы, легли в основу вновь возникшего первого этапа этой службы. Новый ритуал обусловил и новое расположение помещений гробницы, необходимых для его отправления, и отразился в постепенно сформировавшейся и закрепленной планировке коридоров и зал пирамид: первые из них (от входа) стали местом действий, отразивших в себе пребывание души на небе. В этой новой обрядности слились воедино хтонические и солярные представления о загробном бытии, и, несмотря на явное для нас стадияльное их различие, слияние это было обусловлено идентичностью основной идеи тех и других представлений — борьбы человека со смертью. Ра и Осирис, солнце и производительные силы земли и Нила равно мыслились источниками жизни, и при этом не только для впервые рождающихся существ, но и источниками «новой жизни» для умерших и «вновь возрождающихся».

Новые представления развивались постепенно, и обрядность, отражая эти новые представления, естественно, не могла начисто отменить старых. Напрасно стали бы мы поэтому предъявлять к египетскому заупокойному ритуалу в том виде, в каком он до нас дошел в итоге своего многовекового развития,

требование о какой-то абсолютной выдержанности в рамках одного определенного культа. Столь обычные в египтологической литературе указания на «непоследовательность» египетской обрядности, на всю непонятную подчас для исследователя пестроту образовавших ее мифологических комплексов антиисторичны. Тексты пирамид — не символ веры, не катехизис и не искусственно созданная богословская концепция, а ритуал богослужения, сложившийся в итоге многовекового развития религиозных представлений и сохранивший на себе отпечатки пройденных в процессе этого развития различных ступеней мировосприятия древнейших обитателей Нильской долины.

Думается, что при подобном подходе мы сумеем в конечном счете правильно воспринять этот важнейший источник наших сведений об истории развития религиозного мышления в древнем Египте. Настоящая статья ни в коей мере не претендует на исчерпывающее разрешение этой задачи¹⁹, для чего требуется еще большой и кропотливый труд дальнейшего сравнительного изучения и самих Текстов пирамид, и иных разнообразнейших источников. Я попыталась лишь показать как тот путь, по которому, с моей точки зрения, должно идти это изучение, так и подход к последнему. Оно будет плодотворно только при условии постоянного учета конкретного назначения памятника и вырастающей отсюда его специфичности. Тогда исследователя не смутят кажущиеся повторения тех или иных возгласов, заклинаний или формул, неизбежно присущие любому ритуалу, и основная мысль развития всего обряда в целом прояснится от начала до конца. Только таким образом подойдя к изучению памятника — во всей его сложной совокупности, на фоне породившей его конкретной исторической действительности, с учетом его подлинной функциональности, — мы сумеем его понять и оценить, ибо, как совершенно правильно писал Н.Я.Март, «никакие отвлеченные теоретические знания не спасут ученого от рискованных утверждений, если он не будет считаться с живой средой интересующих его материалов» [Март, 1918, с. 2073].

¹ Аналогичные тексты были недавно обнаружены и в пирамидах цариц VI династии.

² В результате этого изучения Зете удалось правильно понять ряд неясных текстов, так как неоднократно отмечавшаяся исследователями трудность языка и орфографии Текстов пирамид делает их перевод крайне нелегким, что видно не только по давно опубликованным переводам Масперо, но и по вышедшим после издания Зете переводам [Spellers, 1922—1924], которые страдают неточностями. Сам Зете не успел издать полного перевода Текстов пирамид, из которого были

опубликованы только снабженные подробными комментариями переводы изречений 213—582 [Sethe, 1935—1939]. На русском языке Тексты пирамид частично (изреч. 1—255) были переведены А.Л.Коцейевским [Коцейевский, 1917].

³ А.Морэ [Moret, 1902] собрал большой материал, показывающий, что в египетском ритуале двери храмовых помещений, равно как и двери наосов со статуями богов и царей, символизировали двери неба или земли и при открывании их всегда читались молитвы об открытии дверей неба и т.п. [там же, с. 48 и сл., с. 219, примеч. 1]. Отсюда ясно, что неизменное наличие на дверях пирамид текстов об отверзании небесных дверей имело совершенно конкретное ритуальное значение.

⁴ См., например, оформление дверей в гробнице Харемхеба [Davis, 1912, табл. 42, 44, 47, 52, 57, 58], в гробнице Сети I [Lefebure, 1886b, ч. 2, табл. 4, 10, ч. 4, табл. 2, 4, 6, 11], а также в других гробницах.

⁵ Относительно павианообразного божества Бабаи или Баби см.: «Состязания Гора и Сета» [Gardiner, 1931, табл. III, 9—10]. Гардинер, комментируя эпизод с дерзким поведением Бабаи по отношению к Ра, указывает, что это павиан [с. 16, примеч. 4], и ссылается на Руг. § 1349а, Рар. Turin, 118, Книгу мертвых, 125 и Plut., De Iside, 49. Зете в переводах Текстов пирамид, комментируя § 502а, считает Баби «явным стражем небесных дверей» [Sethe, 1935—1939, III, с. 345] и сопоставляет Руг. 419а, Кн. м. 17 = Urk.V, 68, а также Руг. 1349а, Руг. 515/6 и Руг. 1310а [там же, с. 180].

⁶ Упоминания о павианах имеются и в соседних главах 313 и 320; другие рядом расположенные главы — 316, 321, 320 — также содержат указания о стражах дверей.

⁷ [Bénédite, 1889, табл. 3]. Ср. также совершенно аналогичных павианов на скульптурной группе из коллекции Биссинга, времени XXV династии; на группе имеется молитва о защите плоти покойного [Bissing, 1932, с. 110—111].

⁸ Имеются в виду четыре сына Гора, культ которых связан с четырьмя странами света; дальше они часто именуются просто «скипетрами Неба».

⁹ Из Руг. 541, 544 и Руг. 573, № 1483 видно, что эти четыре бога — сыновья Гора.

¹⁰ [Schiaparelli, 1881—1890, I, с. 85 и сл.; с. 151 и сл.; VI, с. 270 и сл.]. Текст о жертвоприношении быка, находящийся на западной стене проходного зала у Пепи (Руг. 580), не имеет отношения к убиению быка с целью найти око, что видно из всего контекста. Думаю, что здесь имеется в виду одно из жертвоприношений, совершавшихся раньше и с другими целями: как видно из росписей гробниц вельмож Нового царства, во время заупокойного ритуала было несколько жертвоприношений, имевших различные предназначения, не всегда еще для нас ясные.

¹¹ Жертвоприношение быка и гуся или теленка и гуся вообще имело огромное значение в египетском ритуале и носило специальное название жертвы «хенкет» (см. [Sethe, 1928а, с. 148]). Ниже мы увидим, как в дальнейшем жрец, игравший роль Тота, отрубает головы гуся и быка для совершения особого обряда. Думаю, что своеобразным отражением этой жертвы в египетской сказке

явился известный эпизод в папирусе Весткар, где волшебник Деди заставляет прирасти к туловищам гуся и быка их отрубленные головы.

¹² Глава 24 является вариантом 23-й.

¹³ Тексты остальных стен средних зал, сохранившиеся далеко не полно во всех пирамидах, также касаются восшествия духа царя на небо, где он превосходит силой всех богов. В числе этих текстов на восточной стене двух самых древних пирамид Унаса и Тети находится и знаменитый так называемый «Каннибальский гимн», в крайне грубой, примитивной форме показывающий превосходство царя над всеми богами.

¹⁴ Озеро утреннего очищения, в котором Ра после ночи очищает себя и богов (см. [Sethe, 1935—1939, II, с. 96]).

¹⁵ Эти тексты были расположены в полном соответствии с находившимися напротив них текстами западной части северной стены, т.е. были высечены над аналогичными же изображениями дверей. К сожалению, от этих текстов у Неферкара сохранились только фрагменты, содержащие упоминания о его встречах с Исидой и Нут, в остальных же пирамидах не сохранилось ничего. Очень интересно, что на южной стене гробницы Тутанхамона соответственно изображены встречи царя с Исидой и богиней Запада Аментет [Steindorff, 1938, табл. 119].

¹⁶ Может быть, также и с Нефтидой; см. изреч. 628.

¹⁷ Гробницы: 1) хранителя царской печати Хорхотепа в Фивах (№ 314), времени XI династии [Maspero, 1889, с. 136—186, табл. 11—18]; 2) верховного жреца Птаха Сенусертанха в Лиште, времени Сенусерта I [Lansing, 1933; Hayes, 1933]; 3) чиновника сокровищницы Са-исе в Дашуре, времени Аменхета II [Morgan, 1895, с. 77—85].

¹⁸ В различных местах гробниц имелись также небольшие помещения для отдельных обрядов и для хранения предметов ритуала и личных вещей погребенного царя.

¹⁹ Я вообще не касалась здесь ряда вопросов, связанных с изучением Текстов пирамид (например, вопроса о сравнительном развитии текстов различных пирамид, связи их с той или иной местностью и др.).

К проблеме изучения Текстов пирамид

Более десяти лет прошло с тех пор, как была опубликована моя статья «Тексты пирамид — заупокойный ритуал (о порядке чтения текстов пирамид)». В этой статье мною было предложено новое истолкование Текстов пирамид и вытекавший отсюда иной порядок их чтения.

Я исходила из следующих соображений:

1. Поскольку на стенах египетских храмов и гробниц обычно изображались обряды, которые происходили в этих помещениях, и писались тексты, которые при этом произносились, то и Тексты пирамид должны являться записями изречений, произносившихся в каждом помещении внутри пирамид во время совершавшихся там обрядов.

2. Анализ расположения Текстов пирамид показал, что, действительно, их высекали в том или ином месте отнюдь не случайно. Так, около проходов из одного помещения в другое высечены то тексты, содержащие обращения к божественным стражам дверей, то тексты об открытии врат неба или земли, что также вполне уместно, поскольку в египетских ритуалах открывание дверей зала или молельни символизировало открывание дверей неба или подземного мира¹.

3. Из определения Текстов пирамид как погребального царского ритуала непосредственно следовало, что тексты каждой пирамиды должны рассматриваться как запись такого ритуала; естественно поэтому, что начало каждой записи составляет первая от входа в пирамиду группа текстов, а конец записи находится в последнем помещении — в комнате саркофага, так как ритуал записан в таком порядке, в каком шла процессия с гробом царя; совершение ритуала начиналось еще в долине, в нижнем пирамидном храме, и продолжалось во всех основных помещениях царского архитектурного погребального комплекса — по крытому проходу от нижнего храма к верхнему, в самом верхнем храме, во дворе около пирамид, а затем уже в самой пирамиде.

4. Эти выводы подтверждались рядом аналогий: а) с ходом заупокойного ритуала по изображениям и текстам в гробницах царей и вельмож Нового царства; б) с ходом царских погребальных мистерий, содержание которых дошло до нас в записи времени Среднего царства; в) с ходом ежедневного храмового ритуала (см. ниже).

Все эти разнообразные источники убедительно подтверждают, что Тексты пирамид, несомненно, представляют собой запись того этапа древнего царского погребального ритуала, который совершался во внутренних помещениях пирамид, и что последние его обряды происходили в комнате саркофага.

Таков был основной тезис моей статьи, после чего следовала попытка восстановить самое содержание ритуала (об этом см. ниже).

Несмотря на то что эта моя статья приведена с аннотацией в библиографии, издаваемой И.Янсенем [Janssen, 1948, № 208], к сожалению, египтологи, даже специально заинтересованные в данном вопросе, не обратили на нее внимания. Так, в 1950 г. появились работы Г.Рикке и З.Шотта [Ricke, 1950; Schott, 1950], в которых авторы так же, как и я, доказывают, что Тексты пирамид являются записями царского заупокойного ритуала и что, следовательно, их надо читать, начиная от входа. Основываясь на работах Рикке и Шотта, в 1956 г. опубликовал большую статью И.Шпигель [Spiegel, 1956], который сделал попытку восстановить ход ритуала погребения фараона Унаса на основании текстов его пирамиды — самой древней из пирамид, в которых имеются записи текстов. На мою работу и у Шпигеля также ссылок нет.

Однако, хотя в отношении определения характера Текстов пирамид и основного направления их чтения выводы всех указанных четырех работ совпадают, тем не менее в восстановлении хода ритуала и в объяснениях его содержания, а также в порядке чтения отдельных групп текстов имеются большие расхождения. Это неудивительно, так как изучение Текстов пирамид связано с большими сложностями: Тексты пирамид, как всякий ритуал, содержат много различных мифологических намеков и символических обозначений, которые в современных исследованиях толкуются различно и во многом остаются пока еще темными.

Правильное понимание Текстов пирамид чрезвычайно важно не только при изучении многих вопросов истории древнего Египта, но и ряда проблем истории мировой культуры. Поскольку теперь предстоит большая и кропотливая работа по детальному изучению Текстов пирамид в свете нового их истолкования, которая потребует усилий не одного исследователя, мне представляется существенным уже сейчас высказать некоторые

соображения относительно дальнейшей разработки данной проблемы.

Я не собираюсь в настоящей статье давать исчерпывающий анализ всех расхождений в толковании обрядов царского заупокойного ритуала Древнего царства, которые имеются в работах Рикке-Шотта, Шпигеля и моей, равно как не собираюсь предлагать свою реконструкцию всех этапов ритуала. Это — дело будущего.

Здесь я остановлюсь лишь на некоторых наиболее важных принципах, которые, с моей точки зрения, должны быть положены в основу дальнейшего изучения ритуала Текстов пирамид, и на вопросе об источниках, которые должны быть при этом использованы.

В ходе моих исследований по истолкованию Текстов пирамид я в отличие от Рикке и Шотта считала и считаю необходимым привлекать возможно более широкий и разнообразный сравнительный материал, рассматривая каждый вопрос во взаимосвязи со всеми доступными исследователю аналогичными фактами. При этом, используя позднейшие аналогии, нужно всегда учитывать, как и почему изменялись заупокойные обряды в связи с конкретной исторической обстановкой того или иного периода, что позволит привлечь и такой материал, который с первого взгляда может показаться несоответственным, а на самом деле чрезвычайно важным.

К сожалению, Шотт, Рикке и Шпигель игнорировали мою статью, и приведенный в ней большой сравнительный материал позднейших периодов остался вне поля зрения этих ученых, хотя Шотт и сам признает, что нахождение Текстов пирамид в позднейших гробницах помогает определить их место в ритуале [Schott, 1950, с. 106]. В качестве примера Шотт указывает, что изр. 134, судя по росписи в гробнице Антефокера, произносилось во время доставки саркофага к гробнице, а изр. 643, § 1822 — во время перевоза саркофага через Нил, как это видно по росписи в гробнице Рехмира. Однако при восстановлении ритуала Текстов пирамид Шотт очень мало использует тот материал, который он сам считает столь важным. Между тем, если бы Шотт и Рикке использовали этого рода источники в достаточной мере, то они, возможно, пошли бы по иному пути в истолковании Текстов пирамид.

Одно из главных положений работы Рикке и Шотта состоит в том, что Тексты пирамид, высеченные, как известно, на стенах внутренних помещений пирамид, отражают, однако, в своей основной массе обряды, совершавшиеся не внутри пирамиды, а в примыкавших к ней наземных помещениях. Поскольку всякое дальнейшее исследование Текстов пирамид невозможно без предварительной проверки правильности этого тезиса, рассмот-

рим подробнее, каким образом пытаются его обосновать Рикке и Шотт.

Выводы их построены следующим образом: поскольку после погребения фараона помещения внутри пирамиды становились недоступными и никакие обряды в них совершаться не могли, то непосредственно к этим помещениям относятся только те тексты, которые отражают немногие обряды, совершавшиеся там при вносе саркофага и каноп, а также те, которые содержат заклятия против змей, относившиеся, по мнению Рикке и Шотта, к помещавшимся внутри пирамид коронам фараона. Основная же масса текстов, написанных на стенах пирамидных помещений, воспроизводит погребальный ритуал и повторявшие его поминальные обряды, совершавшиеся после погребения в наземных храмах при пирамиде. Благодаря тому, что слова обрядов были записаны внутри пирамид, они как бы звучали и там, причем, по выражению Шотта, если умерший фараон что-либо из них неясно «слышал», он мог «прочесть» текст обряда, «как партитуру» [Schott, 1950, с. 151].

Поэтому, по мнению Рикке и Шотта, внутренние помещения пирамид конца V—VI династий строились в соответствии с расположением внешних сооружений заупокойного царского ансамбля, в который, как известно, входили кроме пирамиды два храма — нижний, в долине, и верхний, у восточной стороны пирамиды; эти храмы соединялись монументально оформленным переходом, украшенным рельефами. Верхний пирамидный храм состоял из следующих основных частей: преддверия (1), большого двора с портиками (2), зала с молельнями, в которых стояли статуи царя (3), святилища, где приносили жертву умершему фараону (4), кладовых (5) и сокровищниц (6). Часть храма была расположена перед стеной, окружавшей пирамиду, тогда как наименее доступная часть со святилищем находилась уже на территории пирамидного двора, в непосредственной близости к пирамиде. В свое время Л. Борхардт предложил деление верхнего пирамидного храма на два — «открытый» и «интимный» [Borchardt, 1910, I, с. 12]. Рикке, считая, что Борхардт не учел функционального назначения помещений верхнего храма, при объяснении этих функций исходит из расположения древнейших царских гробниц и храма бога мертвых Хентиаментиу в Абидосе: по мнению Рикке, «интимный» храм развился из открытого места для жертвоприношений, существовавшего перед абидосскими царскими гробницами, а «открытый» храм — из храма Хентиаментиу, находившегося при входе в абидосский некрополь [Ricke, 1950, с. 25]. Однако, по мнению Рикке, на основе абидосского храма Хентиаментиу в верхнем пирамидном храме образовалась только его более отдаленная от входа часть — зал с молельнями для статуй, а передняя часть верхне-

го пирамидного храма представляет собой позднейшее добавление, поскольку она появилась в верхнем пирамидном храме со времени Хефрена. В итоге Рикке делит верхний пирамидный храм не на две части, как это делал Борхардт, а на три: переднюю часть храма (Vortempel), далее — зал, соединяющийся с молельнями, в которых стояли культовые статуи фараона (Vergabungstempel), и, наконец, святилище, в котором приносились заупокойные жертвы (Totenopfertempel). Таким образом, с добавлением перехода к нижнему храму и самого этого храма у Рикке—Шотта получается пять частей надземного пирамидного ансамбля.

По мнению Шотта [Schott, 1950, с. 153], этим частям соответствуют следующие помещения внутри пирамид: входная комната, находящаяся после спуска в пирамиду, соответствует нижнему храму в долине; коридор между входной и средней комнатами соответствует переходу между нижним и верхним храмами; средняя комната с примыкающим к ней с востока сердабом — передней части верхнего храма, его двору с портиками и залу с молельнями, в которых стояли культовые статуи; комната саркофага — святилищу, в котором приносились жертвы умершему царю. Рикке несколько видоизменяет схему Шотта, считая, что средняя комната в пирамиде соответствует двору верхнего храма, сердаб — молельне со статуями, комната саркофага — передней части храма, а пристроенная снаружи к северной стене пирамиды молельня соответствует святилищу верхнего храма [Ricke, 1950, с. 123—124, рис. 49].

Эта гипотеза Шотта и Рикке не может быть признана доказанной. Ближайшее ее рассмотрение показывает, что в своих рассуждениях авторы, во-первых, обходят важнейшие факты, если последние противоречат их схеме, а во-вторых, допускают не только явные натяжки, но и прямые несоответствия с фактическим материалом.

Мы уже видели, что даже при определении «соответствий» надземных и подземных помещений пирамидных ансамблей между Рикке и Шоттом имеются расхождения². Но этого мало, авторы и сами вынуждены не раз признавать, что предполагаемые ими соответствия не подтверждаются фактическим расположением текстов по комнатам внутри пирамид. Шотт, например, прямо говорит, что изречения для предположенных им обрядов нижнего храма полностью не встречаются во входной комнате внутри пирамид, равно как и изречения для обрядов на дворе верхнего храма и в той его части, которая отведена молельням со статуями, не находятся целиком в средней подземной комнате — и в том, и в другом случае часть текстов оказывается на стенах соседних внутренних помещений [Schott, 1950, с. 153]. Говоря о соответствии текстов входной комнаты в пирамидах с

обрядами нижнего храма, Шотт снова указывает на то, что не все соотношения между текстами и помещениями могут быть разъяснены [Schott, 1950, с. 176].

Если бы предлагаемые Рикке и Шоттом сопоставления помещений были правильны, таких недоразумений не могло бы быть. Достаточно было бы расположить три внутренние комнаты в пирамидах после коридора так же, как расположены якобы соответствовавшие им части верхнего храма, т.е. по одной оси. Однако строители пирамиды Унаса и других царей почему-то этого не сделали.

Уже одно это обстоятельство ставит под сомнение гипотезу Рикке и Шотта, но и помимо этого ряд фактов находится в противоречии с ней. Так, если тексты внутри пирамид должны были служить как бы отзвуком совершавшихся наверху номинальных служб и быть «партитурой» для умершего фараона на случай, если бы он не «расслышал» слов обрядов, спрашивается, почему же в пирамидах Унаса и Тети нет записей тех обрядов, которые «по соответствию» должны были происходить в нижнем храме и в проходе к верхнему храму³. Ведь «соответствующие» им помещения в пирамидах Унаса и Тети имеются, а текстов на их стенах почему-то нет. Авторы недостаточно продумали этот вопрос и пытаются объяснить отсутствие текстов в указанных помещениях тем, что записи здесь могли быть ограничены лишь наиболее существенными текстами, или тем, что в это время при частичном отклонении от заупокойных обрядов прославления в нижнем храме и проходе могли быть опущены [Schott, 1950, с. 152—153]⁴.

Точно так же нельзя признать вместе с Рикке, что находящаяся вне пирамиды у ее северной стены моельня соответствует святилищу верхнего храма: во-первых, при таком рассуждении одно наземное помещение «соответствовало» бы другому наземному же, а ведь по теории Рикке—Шотта весь смысл «соответствий» в том, что обряды, совершавшиеся наверху, должны были «звучать» благодаря Текстам пирамид в закрытых покоех пирамид; здесь этого не получается; во-вторых, Рикке упускает из виду, что эта северная моельня пристраивалась после окончания погребения для прикрытия замурованного входа в пирамиду, и уже по одному этому не могла бы отражать какой бы то ни было этап уже закончившегося ритуала.

Неясно, почему наружные и внутренние помещения должны были совпадать только начиная со времени Унаса, как это получается по гипотезе Рикке—Шотта, поскольку первая запись ритуала сделана в пирамиде Унаса. Ведь если гипотеза Рикке и Шотта правильна, то, казалось бы, и до Унаса следовало писать тексты внутри пирамид, чтобы они отражали службу, происхо-

дившую в храме. Рикке и Шотт пытаются объяснить отсутствие текстов до Унаса тем фактом, чтобы якобы до конца V династии в царском заупокойном ритуале происходили изменения, отражавшие усиление или ослабление различных культов — Осириса, Ра — при том или ином фараоне; в тесной связи с изменениями в погребальном ритуале находились и перемены в окружающих пирамиду сооружениях; к концу же V династии культ принял устойчивые формы, и тогда начали записывать тексты обрядов на стенах помещений внутри пирамид. Но ведь одинаково оформлять внутренние помещения пирамид начали после Унаса, и знать об этом в его время, когда появилась первая запись ритуала, не могли, равно как не могли знать и того, что ритуал в будущем останется устойчивым. Ведь, вероятно, и до Унаса считали, что принятый в каждое данное время ритуал установлен навек (если вообще об этом думали), а значит, могли бы давно начать его записывать.

Помимо всего сказанного натянутость схемы Рикке—Шотта ясно видна и из того обстоятельства, что они часто проходят мимо тех данных источников, которые противоречат их гипотезе. Если бы схема Рикке—Шотта соответствовала действительности, то несомненно, что содержание рельефов, украшавших стены нижних и верхних пирамидных храмов и соединявших их переходов, должно было бы совпадать с содержанием текстов, написанных на стенах «соответствующих», по мнению Рикке—Шотта, помещений внутри пирамид. Такое совпадение явилось бы сильнейшим аргументом в подтверждение гипотезы Рикке—Шотта. Однако эти исследователи уклонились от анализа данных рельефов в целом, используя их только в тех немногих случаях, когда изображения якобы подтверждают выдвинутую схему⁵. Порой же, когда сами авторы замечают противоречие между рельефами и своими домыслами о назначении того или иного из верхних помещений пирамидного ансамбля, они пытаются выйти из этого затруднительного положения с помощью произвольных предположений. Так, Рикке постулирует, что рельефы на стенах переходов из нижних храмов в верхние, как и в других культовых помещениях при пирамидах, якобы не иллюстрируют те культовые действия, которые здесь происходили, и находятся с ними лишь в косвенной связи [Ricke, 1950, с. 117]⁶.

Остановимся подробнее на тематике рельефов пирамидных ансамблей, так как здесь мы имеем очень важный источник для суждения о характере того обряда, который совершался в данном помещении. Рассмотрим тематику тех рельефов, которые игнорированы в работе Рикке и Шотта. В настоящей статье я не могу дать обзор всех дошедших до нас рельефов⁷, но достаточно и нескольких примеров, чтобы показать, что их тематика, несо-

мненно, была связана с назначением помещений, в которых они находились. Так, стены портиков дворов верхних храмов и стены проходов, окружавших эти дворы, занимали рельефы, посвященные прославлению царя как могучего победоносного правителя и смелого искусного охотника. Частично этой же теме отведены и стены центральных зал нижних храмов и переходов, соединявших оба храма. В этой связи следует напомнить, что в ряде пирамидных храмов⁸ были найдены многочисленные обломки статуй, изображавших пленных врагов. Эти статуи были явно разбиты нарочно, очевидно во время каких-то обрядов. Жекье [Jéquier, 1936, с. 29] правильно сопоставляет их с глиняными статуэтками, изображавшими иноземцев; на таких статуэтках, а также на глиняных черепках писались тексты, содержавшие проклятия врагам фараона — как иноземцам, так и восставшим египтянам. Такие статуетки и горшки с надписями разбивались во время совершения определенных обрядов, причем считалось, что так же погибнут и враги [Sethe, 1926; Мещерский, 1929, с. 245—247; Posener, 1939a, с. 39 и сл.; 1939b; 1940; Jirka, 1952, с. 107—109]. Очевидно, такое же назначение имели и разбитые статуи врагов из пирамидных храмов. Если допустить, что в колонном дворе и близлежащих помещениях наряду с прославлением доблести умершего царя совершались и обряды, имевшие целью уничтожить врагов, то связь рельефов с обрядами этой части храма намечается достаточно четко. Не случайно статуетки изображают представителей тех же народностей, которых на рельефах убивает фараон [Jéquier, 1939, с. 28]. Необходимо учесть при этом, что в колонных дворах верхних пирамидных храмов были обнаружены большие жертвенники, на которых приносились в жертву животные. Как известно, при ряде заупокойных и иных обрядов, по древнеегипетской ритуальной символике, эти животные изображали врагов Осириса-царя; отсюда вполне вероятно, что эти жертвоприношения были связаны с указанными выше обрядами. Убедительное подтверждение этому имеется в материалах по жертвам, приведенных в работе Ж.Леклана, где автор собрал изображения жертвенных быков, на головах которых укреплены головки негров или азиатов. Автор приходит к правильному выводу, что эти быки символизировали врагов и что их жертвенное заклинание должно было обеспечить победу фараона над иноземцами [Lec-lant, 1956, с. 141 и сл.].

Внутренние помещения верхнего храма украшали рельефы, изображавшие вход царя в его вечное жилище, встречавших его богов, поклонявшихся ему вельмож, приготовления к ритуальному пиру [Jéquier, 1938, табл. 35, 46—60]. На стенах святилища мы видим царя, принимающего жертвы от вельмож, вереницы которых как бы направляются в глубь святилища от дверей,

ведущих из кладовых храма [Jéquier, 1938, табл. 61—62, 81—82, с. 54 и сл.].

Тот факт, что в пирамидных храмах разных фараонов некоторые сцены (убийство пленных, привод добычи и т.п.) явно построены по одному образцу и повторяют одна другую вплоть до имен членов семьи побежденного ливийского вождя, мог бы дать повод усомниться в том, что в пирамидных храмах воспроизводились подлинные события из жизни того или иного фараона. Однако это не совсем так. Разумеется, вполне вероятно, что сцены, прославлявшие доблесть царя, были в целом выдержаны по стандартным образцам и могли показывать такие победы царей, которых на самом деле и не было. Однако наряду со стандартными изображениями встречаются и такие, которые, бесспорно, воспроизводят конкретные подлинные события — таков, например, рельеф из перехода между двумя храмами Унаса с изображением привоза из Элефантины пальмовидных колонн для пирамидного храма Унаса, о чем прямо говорится в надписи на рельефе⁹; таковы сцены голода среди ливийцев, показанные на стенах того же перехода пирамиды Унаса [Drioton, 1947, с. 100, рис. 1]. Характерно, что при изображении процессии вельмож в пирамидных храмах Сахура и Пепи II у многих фигур имеются надписи, сообщающие имена, титулы и должности людей [Borchardt, 1910, II, табл. 17, 39, 47, 48, 50; Jéquier, 1938, табл. 46, 48 и др.]; перед нами члены семьи определенного фараона и вельможи его двора, действительно участвовавшие некогда в погребальных обрядах их умершего владыки. Жекье [Jéquier, 1938, с. 58] обратил внимание на то, что у некоторых фигур придворных Пепи II имена уничтожены и заменены другими, а в одном случае уничтожена и вся фигура вельможи: очевидно, изображениям впавших в немилость придворных не было места на стенах пирамидного храма фараона. Уже один этот факт показывает, какое большое значение придавалось содержанию рельефов этих храмов и насколько изображенные здесь люди, события, обряды должны были воспроизводить или подлинные обряды и их конкретных участников, или культовую символику, вполне понятную всем, имевшим доступ в пирамидный храм¹⁰. И в том, и в другом случае тематика рельефов, несомненно, была обусловлена назначением помещения и совершавшимися в нем действиями.

При определении связи рельефов с помещениями может помочь и сравнение с рельефами и росписями гробниц вельмож: вряд ли случайно, что и там и тут мы имеем в помещениях, расположенных ближе ко входу и, следовательно, более доступных, такие изображения, которые прославляют жизненный путь умершего царя или вельможи, а во внутренних помещениях, вход в которые был, очевидно, возможен для ограниченного чис-

ла определенных лиц, находим изображения погребальных обрядов, в частности жертвоприношений. Если нам не всегда еще сразу бывает ясна связь тематики рельефов с обрядами, совершавшимися в том зале, моельне или проходе, где они расположены, это еще не значит, что такой связи не было. Эту связь следует выяснить, а не отбрасывать рельефы как нечто не имеющее прямого отношения к функции помещений пирамидных ансамблей, как это делают Рикке и Шотт.

Итак, мы имеем достаточные основания считать, что тематика рельефов отражает обряды, происходившие в данных наземных помещениях, и что эти обряды в большинстве случаев вовсе не повторяют те, которые отражены в Текстах пирамид. Следовательно, тезис Рикке и Шотта о «соответствии» наземных помещений внутренним не только не находит подтверждения в рельефах наземных помещений, но и опровергается их содержанием.

Таким образом, Рикке и Шотт, придя так же, как и я, к выводу, что Тексты пирамид представляют собой запись заупокойного ритуала, в дальнейшем исследовании этого вопроса пошли по ложному пути; как показано выше, их тезис является недоказуемым. Стремясь его доказать во что бы то ни стало, авторы нередко допускают произвольный отбор фактов, натянутые истолкования и сопоставления, причем они, видимо, не замечают, что в основе их рассуждений лежат не объективные данные источников, а лишь та самая гипотеза, которую им надлежит аргументировать. В дальнейших рассуждениях авторы уже оперируют этой гипотезой как вполне установленным фактом и на ней-то и строят свои последующие выводы о путях развития архитектуры царских заупокойных ансамблей Древнего царства и совершавшихся в них обрядов. Рикке и Шотт уделяют в своей работе таким попыткам очень много места в ущерб более подробному анализу связей Текстов пирамид с функциональным назначением тех помещений, в которых находятся Тексты. Приведу некоторые примеры.

Прежде всего, вряд ли можно признать закономерной самую попытку истолковать планировку и оформление храмов IV династии с помощью текстов, записанных через века на стенах пирамид конца V—VI династий и расположенных там в соответствии с обрядами, происходившими именно в этих пирамидах. Ведь планировка помещений внутри пирамид конца V—VI династий отличается от расположения помещений в пирамидах IV династии (а следовательно, отличались и обряды обоих периодов). Казалось бы, уже по одному этому не следовало привлекать расположенные в определенной последовательности тексты и з п и р а м и д V—VI д и н а с т и й для объяснения архитектурных особенностей храмов IV династии. Хотя ряд

текстов, безусловно, гораздо древнее времени их записи, тем не менее совершенно очевидно, что размещение их в определенном порядке в той или иной пирамиде стояло в зависимости от хода погребального ритуала данного времени. Изменения в ритуале, несомненно, отражались и на размещении текстов: некоторые гимны или заклятия могли включаться в другие (или новые) этапы ритуала. Некоторые обряды при этом отмирали и появлялись новые, соответственно выходили из употребления одни тексты и возникали другие. Это прослеживается даже при сравнении пирамид Унаса и Тети с более поздними пирамидами Пепи I, Меренра и Пепи II. Нет сомнения, что и ритуал периода IV династии отличался от обрядов времени Унаса. Все сказанное требует использовать Тексты пирамид для восстановления заупокойной архитектуры и ритуала IV династии с большой осторожностью. К сожалению, мы не находим этого в рассуждениях Шотта и Рикке, реконструирующих историю развития пирамидных ансамблей IV династии, хотя при этом им и приходится прибегать к ряду натяжек.

Так, Шотт, определив группу текстов во входной комнате пирамиды Пепи I как изречения обряда «отверзания уст», считает, что она состоит из 10 изречений. По теории Рикке и Шотта о «соответствии» внешних и внутренних помещений в пирамидных ансамблях, эти обряды должны были происходить в нижнем пирамидных храмах; из всех таких храмов только в нижнем храме Хефрена имеется 10 колонн; отсюда Шотт и делает вывод, что эта группа текстов восходит ко времени Хефрена [Schott, 1950, с. 179]. Этот вывод, сам по себе достаточно странный, окажется еще менее обоснованным, если мы проверим, действительно ли все изречения выделенной Шоттом группы текстов относятся к обряду «отверзания уст». На самом деле из всех этих изречений (Pyr. 539—552) об «отвержении уст» говорится только в Pyr. 540, и то очень мало, и в одном параграфе Pyr. 545 (§ 1340). На каком же основании вся группа причисляется авторами к данному обряду?

При определении назначения всех текстов во входных комнатах внутри пирамиды Шотт исходит из того, что, по его теории, входная комната «соответствует» нижнему храму и поэтому в ней должны находиться тексты тех обрядов, которые совершались в последнем, согласно предположениям Грдзелова, Дриотона и Вандье [Grdseloff, 1941; Drioton, 1941, с. 1013—1014; Vandier, 1954, с. 54], к которым в общем примыкают и Рикке с Шоттом. Это — обряды причаливания лодок с телом царя и сопровождавшими его людьми, обряды очищения, бальзамирования и «отверзания уст» [Schott, 1950, с. 174 и сл.; рис. 50 на с. 175]. Исходя из своей предвзятой мысли о «соответствии», Шотт делит все тексты на стенах подземной входной комнаты

пирамиды Пепи I согласно схеме, предложенной для надземного нижнего храма. При этом Шотт не обращает внимания на те изречения, которые не содержат никаких указаний на предположенные им обряды. Между тем таких текстов очень много¹¹, и при учете их и в данном случае тезис о «соответствии» оказывается по меньшей мере шатким.

Таким образом, уже самое определение 10 изречений как изречений обряда «отверзания уст» неубедительно. Но Шотт, увлеченный своей теорией, этого не замечает. Считая, что взаимосвязь этих изречений с количеством колонн нижнего храма Хефрена особенно подтверждается первым изречением группы (Руг. 539), он останавливается на нем подробнее. Оно посвящено подъему фараона на небо, причем в первой половине изречения все части тела царя уподобляются различным богам (§ 1303—1315): «Голова Пепи — голова орла» и т.п. Путем сложных группировок богов и истолкований этих группировок Шотт приходит к выводу, что слова про обожествление каждого члена умершего царя произносились перед одной из статуй в нижнем храме Хефрена. Шотта не смущает даже то, что статуей было 23, а уподоблений имеется 26: он предполагает, что перед тремя статуями читали по два уподобления! Нечего говорить, что путем таких рассуждений можно доказать любое желаемое положение.

Такие же натяжки имеют место и при попытке Рикке—Шотта выделить в верхнем пирамидном храме особую часть, которую они называют «врата Нут». Отмечая, что пространство, соединявшее двор с залом, в котором находились молельни со статуями, было подчеркнуто в архитектурном отношении, Шотт считает, что по «соответствиям» помещений тексты, в которых якобы содержались слова обрядов, происходивших в этой части верхнего храма, должны находиться на стенах прохода из средней комнаты внутри пирамиды в комнату саркофага [Schott, 1950, с. 199]. Поскольку в одном изречении здесь призываются «высокие врата, которых никто не может достигнуть» и которые названы «вратами Нут» (Руг. 360, § 603; см. [Schott, 1950, с. 199]), то Шотт и Рикке принимают это название для указанного места в верхних пирамидных храмах. Различное архитектурное оформление «врат Нут» в различных храмах авторы объясняют следующим образом: для обрядов, совершавшихся первоначально во «вратах Нут», следовало бы ожидать более древних текстов, чем те, которые имеются в пирамидах V—VI династий; эти тексты так же, как и архитектурное оформление «врат Нут», должны восходить ко времени Хеопса. Авторы считают, что такими текстами являются гимны богине Нут. Однако эти гимны в пирамидах написаны на западной стене комнаты саркофага, а не в проходе в эту комнату, т.е. совсем не там, где по

теории «соответствия» помещений должны были бы находиться тексты, связанные с «вратами Нут». Вместо того, чтобы задуматься, не закономерно ли находятся гимны Нут именно на западной стене комнаты саркофага, авторы пытаются связать количество гимнов Нут с... аналогичным количеством колонн в той части верхнего пирамидного храма, которую они называют «вратами Нут». Шотт, указывая, что, с его точки зрения, гимны Нут делятся на две группы, из которых одна состоит из восьми изречений (Руг. 427—434), а вторая — из четырех (Руг. 443—446, 428), приходит к заключению, что эти цифры как раз подходят к количеству колонн во «вратах Нут» храма Хеопса, где имеется два ряда колонн: в одном ряду восемь колонн, а в другом — четыре [Schott, 1950, с. 216; Rieke, 1950, с. 61]. Хотя в верхнем храме Хефрена приблизительно похожее по форме архитектурное подразделение находится совсем в другом месте храма, до двора, и имеет всего шесть колонн (в одном ряду — четыре, в другом — две), это не смущает авторов, и Рикке говорит, что здесь просто на каждую колонну приходилось по два гимна. Прослеживая затем изменения в архитектуре верхних пирамидных храмов V и VI династий, авторы указывают, что у Сахура это была просто ниша; отмечая при этом, что в текстах прохода из средней комнаты в комнату саркофага пирамиды Унаса вместо «врат Нут» упоминаются «врата Нуна» [Schott, 1950, с. 199], авторы связывают это с тем, что в культе шла борьба против уподобления загробной участи царя мифологической судьбе Осириса и что поэтому «врата Нут», как матери Осириса, и были якобы заменены «вратами Нуна».

Во всем этом рассуждении о «вратах Нут» не только крайне сомнительна сама мысль о сопоставлении количества гимнов с количеством колонн, не только все время видны явные натяжки при попытках найти какие-то слособы сопоставить эти цифры, но имеется и просто ряд фактических неточностей. Так, хотя в изречении 272 в пирамидах Унаса и Тети действительно говорится о «вратах Нуна», но в текстах пирамиды Унаса тут же, на стене прохода в комнату саркофага, имеется и изречение 245, в котором говорится, что Унас приходит к Нут, а в текстах пирамид Тети в Руг. 360 (§ 603) именно Нуи должен открыть врата Нут для царя. Таким образом, нет никаких оснований считать, что Нут «заменена» Нуном, — оба божества упоминаются во всех пирамидах. Далее, хотя сам Шотт указывает, что гимны Нут в пирамидах Пепи I, Меренра и Пепи II помещены на западной стене комнаты саркофага, как раз там, где стоял саркофаг, тем не менее он почему-то считает, что гимны произносились не у саркофага, а у «врат Нут». Между тем, если бы и Шотт и Рикке не ставили своей главной задачей во что бы то ни стало доказать «соответствие» наружных и внутренних помеще-

ний пирамидного ансамбля, они должны были бы заметить, что гимны Нут и по смыслу теснейшим образом связаны именно с саркофагом; как известно, сам саркофаг мыслился богиней неба Нут. Авторы не только как будто проходят мимо этого, но даже не обращают внимания на то, что к группе гимнов Нут примыкает Руг. 435, которое находится тут же и содержит ответ самой Нут, явно показывающий, что все эти тексты связаны с предыдущими и, далее, что все они относятся именно к саркофагу. Следовательно, тексты гимнов Нут совершенно закономерно расположены на западной стене комнаты саркофага; они связаны с обрядами этой комнаты и не имеют никакого отношения к количеству колонн верхнего пирамидного храма, равно как тексты с упоминанием то «врат Нут», то «врат Нуна» никоим образом не являются доказательствами изменений роли Осириса или Ра в царском заупокойном культе.

Можно было бы еще увеличить примеры подобных попыток объяснить ход развития архитектурного оформления отдельных частей пирамидных ансамблей путем сопоставления наружных помещений с текстами комнат и коридоров, внутри пирамид и в особенности путем сравнения числа гимнов с числом колонн или статуй¹².

Авторы сами смогли бы убедиться в неправильности своих заключений, если бы они при своих реконструкциях развития заупокойной архитектуры и культа Древнего царства учитывали весь объем затрагиваемых вопросов и проверяли бы свои выводы на более широком фактическом материале. Однако, стремясь доказать свои гипотезы, авторы этого не делают или делают недостаточно. Так, они выдвигают само по себе интересное положение, что выбор типа колонн для оформления того или иного храма был не случаен, а находился в связи с определенным характером заупокойного культа при данном фараоне, в частности с усилением или ослаблением роли того или иного божества. Авторы пытаются привести конкретные примеры, которыми они хотят подтвердить свои доказательства культовых и архитектурных перемен в царских усыпальницах. Но, к сожалению, эти примеры неубедительны. Рикке и Шотт, например, считают, что пальмовидные колонны в верхних храмах Сахура и Унаса символизировали пальмовую рощу некрополя древних царей Буто [Ricke, 1950, с. 21—22, 77—78, 83]; наличие же в храме Нефериркара лотосовидных колонн они объясняют усилением культа Ра, с которым был связан лотос, а появление у Ниусерра колонн в виде связок папирусов — возможным усилением культа Гора, родившегося, по мифу, в зарослях папирусов в Дельте¹³. При этом упускается из виду, что пальмовидные колонны имеются и в нижних храмах Сахура [Vandier, 1954, с. 104] и Унаса [Hassan, 1955, с. 138; Vandier, 1954, с. 127], хотя авторы никак не

связывают нижние храмы с бутийской некропольской рошей. Одновременно возникает еще один вопрос: если Ниусерра для своего заупокойного храма выбрал папирусовидные колонны в целях популяризации культа Гора, то почему же для входа в свой солнечный храм он предпочел пальмовидные колонны, которые авторы связывают с некрополем Буто и которые, казалось бы, были совсем неуместны в солнечном храме, где, по теории авторов, следовало бы ждать лотосовидные колонны?

Неудивительно, что в ряде случаев подобные широкие, но недостаточно обоснованные выводы опровергаются новыми фактическими данными. Так, по гипотезе Рикке и Шотта, культ Ра при Хеопсе еще не играл роли в царском заупокойном культе [Riöcke, 1950, с. 55]; одно из доказательств этого Рикке видит в том, что у пирамиды Хеопса были обнаружены только три лады, а не пять, как и пирамиды Хефрена. Рикке определяет три лады Хеопса как лады Сокара, Верхнего и Нижнего Египта, характерные же для солярного культа дневная и ночная лады, говорит Рикке, у Хеопса отсутствуют. Однако, как известно, теперь у пирамиды Хеопса обнаружены еще две лады¹⁴. Равным образом раскопки не подтвердили и предположения Рикке о том, что около ромбоидальной пирамиды Снофру¹⁵ был храм Хентиamentiу [Ricke, 1950, с. 42, рис. 12].

Не имея возможности в рамках настоящей статьи изложить все возникшие у меня в связи с работой Рикке и Шотта вопросы, укажу еще лишь один: мне кажется, что авторы слишком часто привлекают для объяснения развития культа и архитектуры формы древнейших, додинастических и раннединастических святилищ и гробниц правителей Верхнего и Нижнего Египта. Нет сомнений, что представления о загробном мире (как и вообще религиозные представления) в различных местах долины Нила при своем возникновении и дальнейшем развитии были различны в зависимости от условий, в которых протекала здесь жизнь человека, и от конкретной обстановки развития общества [Матье, 1956а, с. 20]. Общеизвестны различия в верованиях и обрядах Верхнего и Нижнего Египта, в том числе и различия в типах погребений; несомненно, что они в известной степени повлияли на сложение царской усыпальницы Древнего царства. Тем не менее не следует каждую деталь ритуала или каждую часть пирамидных ансамблей IV—VI династий возводить непременно к погребениям то «земледельцев» Буто, то «кочевников» Абидоса¹⁶. Необходимо учитывать все те изменения, которые все время происходили в обществе, культуре, технике, религиозных верованиях. При всем консерватизме заупокойного царского обряда все же и он подвергался изменениям в процессе общего исторического развития Египта времени Древнего царства. Право же, не стоит возводить даже изречение об открытии дверей

молеельни непременно к додинастическим погребениям Буто [Schott, 1950, с. 213]!

Мне кажется, приведенных примеров достаточно, чтобы показать, насколько тезис Рикке и Шотта о якобы существовавшем «соответствии» внутренних и наружных помещений царских заупокойных ансамблей неприемлем.

Не случайно, что его не принимает и Шпигель. По мнению последнего, так же как и по моему мнению, тексты, написанные в пирамидах, содержат ритуал, совершавшийся в тех самых помещениях, где эти тексты находятся, т.е. внутри пирамид [Spiegel, 1956, с. 340 и сл.]. Шпигель всячески пытается уйти от полемики с Рикке и Шоттом, но его оговорки никак не могут скрыть того факта, что, по сути дела, он коренным образом расходится с концепцией Рикке—Шотта, ибо он не только считает, что в Текстах пирамид заключены слова обрядов, происходивших внутри пирамид, но и о содержании этих обрядов его представления иные, чем у Рикке и Шотта. Достаточно наивные оговорки Шпигеля о том, что совершенно разные итоги его собственного исследования и работы Шотта никак не колеблют выводов последнего, не только не убеждают в этом, но, напротив, еще более подрывают тезис Шотта о «соответствии» внутренних и наружных помещений. В самом деле, Шпигель то предлагает считать, что и внутри пирамид, и в их наружных помещениях могли происходить одинаковые обряды (что уже противоречит всему построению Рикке—Шотта), то пытается объяснить отсутствие текстов во входной комнате и коридоре пирамид Унаса и Тети предположением, что комната саркофага в этих пирамидах «соответствовала» не только святилищу верхнего храма, но одновременно и нижнему храму (!), вследствие чего и не было необходимости писать тексты обрядов нижнего храма на стенах «соответствовавшей» ему по Рикке—Шотту входной комнаты [Spiegel, 1956, с. 341]. Но Шпигель, видимо, не учитывает, что одним своим предположением считать комнату саркофага «соответствовавшей» двум частям надземного пирамидного ансамбля он, по сути дела, перечеркивает и самый принцип «соответствия» Рикке—Шотта, и все их сложные реконструкции развития пирамидных ансамблей IV—VI династий.

То, что Шпигель не следует теории Рикке и Шотта, вполне закономерно, так как проводимое им детальное исследование текстов не позволяет оторвать последние от самой пирамиды. Однако и построения Шпигеля следовало бы проверить в свете широкого сравнительного материала, как письменного, так и изобразительного. Бесспорно, попытка восстановить ритуал времени определенного фараона на основании текстов пирамиды последнего вполне правомерна и даже является необходимой в процессе подробного изучения Текстов пирамид. В своей работе

1947 года я пыталась восстановить ход ритуала в пирамидах V—VI династий лишь в общих чертах. Я при этом не касалась отличий ритуала времени Унаса от ритуала времени Неферкара, хотя, несомненно, такие отличия были — за это говорит и иная форма сердаба у Унаса и Тети по сравнению с остальными пирамидами, и отсутствие текстов во входных комнатах и коридорах обеих этих ранних пирамид, и наличие в них некоторых текстов, которых нет в других (например, так называемого «Каннибальского гимна»), и, наоборот, наличие таких текстов в других пирамидах, которых мы не найдем у Унаса и Тети. Поэтому вполне возможно, что некоторые расхождения и реконструкции хода ритуала внутри пирамид у меня и у Шпигеля объясняются этим обстоятельством. Но в то же время следует иметь в виду, что изменения в ритуале от Унаса до Неферкара не могли быть очень резкими, иначе не сохранилось бы общее единство планировки помещений в пирамидах и такое же единство в размещении основных групп текстов. Я полагаю, что, если бы И. Шпигель, столь внимательно изучающий Тексты пирамид, привлек для проверки своих построений больше позднейших источников, он не настаивал бы на предлагаемом им порядке чтения текстов в некоторых помещениях внутри пирамид, несколько отличном от порядка, принятого мною, Шоттом и Рикке. Шпигель предполагает, что обряды в средней комнате совершались после окончания службы в комнате саркофага и относились к установке статуй в сердабе [Spiegel, 1956, с. 346]. Поэтому он читает тексты в пирамиде Унаса в следующем порядке: сначала тексты на западной стене коридора, затем, минуя среднюю комнату, — на северной стене прохода из средней комнаты в комнату саркофага, далее — список жертв на северной стене комнаты саркофага и примыкающей к ней части восточной стены, тексты на южной и восточной стенах той же комнаты, на южной стене прохода в среднюю комнату, на западной, южной, восточной и северной стенах этой комнаты и, наконец, на восточной стене коридора¹⁷. Но из такого порядка вытекает, что процессия проходила из коридора в комнату саркофага через среднюю комнату без всяких молитв или обрядов, а это само по себе маловероятно.

Я в своей работе исходила из того, что обряды в средней комнате совершались до обрядов в комнате саркофага, которые, с моей точки зрения, связаны с последним этапом ритуала — «воскрешением» царя¹⁸. Рикке и Шотт также считают тексты комнаты саркофага отражением конца всей погребальной службы, заканчивавшейся, по их мнению, принесением жертв по так называемому «большому жертвенному списку» [Schott, 1950, с. 151].

Правильность такой реконструкции хода заупокойного ритуа-

ла, при которой оказывается, что он заканчивался в комнате саркофага, подтверждается сопоставлением с гробницами вельмож Нового царства. В этих гробницах при изображении заключительной части заупокойного ритуала встречаются те же тексты, что и в комнате саркофага. То же явление мы наблюдаем и в конце ежедневного храмового ритуала, который рядом моментов был связан с ритуалом заупокойным [Moret, 1902, с. 33 и сл.]. В своей статье 1947 года [Матье, 1947а, с. 48—50] я приводила следующие примеры. Почти в самом конце храмового ритуала чистота статуи бога в итоге заключительных очищений характеризуется словами жреца: «Твои уста — уста молочного теленка в день, когда его родила его мать» [Moret, 1902, с. 207]. В тех же словах провозглашается в текстах на северной стене комнаты саркофага в пирамиде Неферкара и абсолютная чистота фараона, как бы возродившегося к новой жизни после обрядов очищения и умащения: «Твои уста — уста молочного теленка в день его рождения» (Pug. 35). В конце заупокойного ритуала в росписях гробницы везира Рехмира (XVIII династия), и при этом как раз около таблицы жертв, изображена сцена подъема статуи покойного везира вельможами, изображающими детей Гора, причем тут же приведены слова, которые говорит жрец: «...везир Рехмира, правогласный. Я дал тебе детей Гора под тебя, да несут они тебя, да будешь ты силен в них! Дети Гора... поспешите под вашего отца, Осириса-Рехмира! Поднимите его!» [Virey, 1889, табл. 30, 35]. Такая же сцена подъема статуи (в данном случае умершего фараона) вельможами — «детьми Гора» имеется в конце «Мистерий Сенусерта I», где этот обряд также предшествует заключительным жертвам и ритуальному пиру [Sethe, 1928а, с. 221, сцена 37]. А в надписях на северной стене комнаты саркофага в пирамиде Неферкара и именно перед таблицей жертв мы читаем: «Осирис-Неферкара! Дал тебе Гор этих своих четырех детей, да будешь ты силен ими! Он сказал им: поспешите под Неферкара, поднимите его!» (Pug. 648) [Матье, 1947а, с. 47—48, рис. 8].

Далее, именно в конце ежедневного храмового ритуала мы встречаем очищение статуи бога ладаном и приношение головных повязок и корон [Moret, 1902, с. 204 и сл.]¹⁹, т.е. те обряды, которые отражены опять-таки в текстах северной стены комнаты саркофага в пирамиде Неферкара (Pug. 23—24, 37—171); любопытно, что при этом совпадают и сорта масел и благовоний, количество каждений и т.п.

С другой стороны, в гробнице Тутанхамона мы находим и фактическое подтверждение совершения обряда возлияния многих масел именно в конце обряда, уже при закрытии гробов; вспомним, что внутренний, золотой гроб Тутанхамона был настолько залит маслами, что они, превратившись в течение

столетий в твердую массу, прочно слепили внутренний гроб Тутанхамона со вторым. Значение же этого обряда дают нам снова тексты северной стены комнаты саркофага в пирамиде Неферкара: «Приходит Гор, наполненный маслом, обнял он своего отца Осириса... О Неферкара, я пришел к тебе... Я тебя наполню маслом, которое вышло из ока Гора, наполнись им! Оно соединяет твои кости, собирает тебе твои члены!» (Pug. 637). Надо также отметить, что тематика росписи на северной стене комнаты саркофага в гробнице Тутанхамона чрезвычайно близка к содержанию текстов на северной же стене комнаты саркофага в пирамиде Неферкара [Матье, 1947а, с. 49—50]. Эти росписи состоят из трех сцен [Steindorff, 1938, табл. 116]. Справа изображено отверзание уст мумии Тутанхамона его преемником Эйе, и, следовательно, эта часть росписи полностью соответствует текстам правой же части северной стены у Неферкара, где высечены изречения отверзания уст (Pug. 12—22, 34—42, 45—49). Среднюю часть росписи Тутанхамона занимает сцена встречи ожившего в результате обряда отверзания уст Тутанхамона с богиней неба Нут. Той же теме посвящены и изречения на стене у Неферкара, где говорится о появлении воскресшего фараона и его встречах с богами, и в первую очередь с его небесной матерью — Нут: «Нут схватывает руку Неферкара, Нут творит путь для Неферкара» (Pug. 624). «О высокая... Неферкара идет к тебе, да откроются ему эти (двери неба)» (Pug. 272). Тексты здесь явно характеризуют Неферкара как воскресшего царя: «Неферкара — это Осирис, вышедший из ночи» (Pug. 624), он впервые получает теперь эпитет «живущий вечно»²⁰ (Pug. 268, § 372а), о нем говорится, что «сон и усталость (т.е. смерть) — это ужас и отвращение для него» (Pug. 412, § 721). Замечательно, что и облики обоих царей идентичны даже в деталях: Тутанхамон изображен в одеянии и уборе царя, в руках у него булава и посох, и точно так же рисуют тексты и образ воскресшего Неферкара: «Ты являешься в царском головном уборе, с посохом и булавой» (Pug. 412, § 431).

В третьей и последней сцене разбираемой росписи Тутанхамона последнего обнимает Осирис; за Тутанхамоном стоит его Ка. Эта сцена снова чрезвычайно близка к текстам последней, левой части стены Неферкара, из которых видно, что фараон, сопровождаемый своим Ка и очищенный Гором, встречается со своим небесным отцом Ра (Pug. 268, 412, 726). Наличие в Текстах пирамид бога Ра там, где в гробнице царя Нового царства мы встречаем Осириса, не противоречит отождествлению обоих обрядов, так как в соответствующем тексте из гробницы Рехмира мы читаем: «Твой отец Осирис принял тебя в свои объятия в имени своем Ра-Хорахте» [Virey, 1889, табл. 36]²¹.

Характерно, что в текстах комнаты саркофага, связанных с

воскресением царя, говорится, что он, подобно воскресшему Осирису, «поместил истину на место лжи» (Pug. 627, § 1775); вспомним, что спустя много веков в конце гимна Осирису, после описания воскресения последнего, пели: «Утверждена правда для владыки своего, обращен тыл ко лжи!» [Moret, 1931, с. 725—750, табл. 3; Матье, 1956а, с. 118].

В пользу того, что последний этап царского погребения отражен в текстах комнаты саркофага, существенные доводы приводит и Шотт: он указывает, что именно здесь находится изречение обряда «унесения ноги» [Schott, 1950, с. 158]. Как известно, этот обряд совершался в самом конце службы [Nelson, 1949, с. 82 и сл.].

Таковы факты, достаточно убедительно показывающие, что заключительный этап ритуала внутри пирамид происходил в комнате саркофага. Предположение Шпигеля, что тексты на южной стене средней комнаты содержат обряды, сопровождавшие установку статуй в сердабе, само по себе могло бы показаться достаточно убедительным, однако на самом деле в приведенных им текстах нет ни одного прямого указания на статуи, их перенесение или установку. Речь здесь идет о небесном плавании царя, о сооружении лестницы для его подъема на небо и т.д. Шпигель истолковывает эти тексты в свете своей гипотезы, но это толкование представляется мне достаточно субъективным²². Если бы оно было подтверждено всем ходом развития ритуала, его можно было бы принять как рабочую гипотезу. Однако мы уже видели, что целый ряд фактов указывает на окончание ритуала в комнате саркофага. Поэтому мне кажется, что тексты средней комнаты следует понимать в их прямом значении — воспевания подъема души умершего царя на небо, а не относить их к статуям фараона.

Разрешению этого вопроса, как и многих других в истолковании ритуала Текстов пирамид, должно помочь более широкое привлечение аналогий из позднейшего материала. Общеизвестно, что изречения из Текстов пирамид сохранились в религиозных текстах последующих веков, в частности в Текстах саркофагов и в Книге мертвых (ср., например, [Daressy, 1916, с. 57 и сл.]). Так, в начале своей работы Шотт [Schott, 1950, с. 136] напоминает о сохранении изречений из Текстов пирамид в обрядах отверзания уст, очищений, посвящения статуй, освящения храмов и пр. Изречения 247—252 имеются в Книге мертвых (гл. 174) под названием «Изречение давания духу выходить из великой двери неба» [Egman, 1894, с. 13 и сл.]; согласно Шотту, первое изречение должно по записи в гробнице 82 в Фивах (время Тутмоса III) «дать духу подняться на небо, как звезде» [Schott, 1950, с. 154, 194]. Шпигель правильно добавляет, что этот текст по своему положению в пирамиде Унаса (над дверью

западной стены средней комнаты) не случайно находится в непосредственной близости к усеянному звездами потолку комнаты [Spiegel, 1956, с. 423].

Однако позднейшие источники используются еще далеко не достаточно, равно как недостаточно привлекается и изобразительный материал. Приведу еще несколько примеров того, насколько плодотворны такие сопоставления. В пирамиде Унаса при входе в среднюю комнату на правой стене коридора читаем: «Назад, ты, бык, который будет убит!.. Пади! Скользи!» (Руг. 314); аналогичный текст в пирамиде Пепи I дает исключительно важный вариант: «Назад, бык!.. Твоя голова в руке Гора, твой хвост в руке Исиды!» (Руг. 538). Мы узнаем, таким образом, что в заклинании жертвенного быка в ритуале пирамид участвовали лица, изображавшие Гора и Исиду, — факт, приобретающий особое значение при сопоставлении с ритуалами Среднего и Нового царств. Дело в том, что в «Мистериях Сенусерта I» в сцене заклинания быка мы видим именно Гора и Исиду, причем первый вырывает свое око из жертвы, якобы проглотившей его (сцены 3—4). Очень интересно, что в росписи гробницы Рехмира жрица, участвующая в жертвоприношении быка, держит его за хвост, в полном соответствии с приведенным текстом из пирамиды Пепи I [Virey, 1889, табл. 26].

Не менее поучительно и сравнение содержания текстов средних комнат пирамид с «Мистериями Сенусерта I» и ежедневным храмовым ритуалом. В «Мистериях» приведены обряды, в которых несколько раз различным образом изображалась смерть и воскресение победившего смерть царя: молотили полбу (смерть), из которой делали хлеб (воскресение) и подносили его царю в виде «ока Гора» (сцена 5); ставили ветку дерева на ладью — символ Осириса, попирающего Сета, причем исполнявшие роли детей Гора родители фараона говорили Сету: «Ты не удалишься из-под того, кто больше тебя!» (сцена 7); Гор являлся готовым отомстить за отца (сцена 8); молотили ячмень (смерть) и наказывали молотивших животных (победа Осириса над смертью — Сетом) (сцена 9); головы убитых теленка и гуся, символизировавших Сета, подносили воздвигнутому символу Осириса — столбу «джед» (победа над смертью), причем Исида и Нефтида говорили «детям Гора»: «Встаньте под упавшего!» (т.е. «поднимите царя») (сцены 12—14). Описание обрядов, символизирующих победу царя над смертью и притом в ряде случаев совпадающих с перечисленными действиями «Мистерий», имеется в изречениях на стенах средней комнаты в пирамиде Неферкара. Здесь на входной, северной, стене, после кратких заклинаний, обращенных к богам с просьбой помочь царю в его восхождении на небо (Руг. 303—305), царь жнет ячмень и полбу (Руг. 685), царь получает «око Гора» и тем самым овладевает

своей душой Ба (Руг. 687) — тема воскресения; царские родичи, исполняющие роли детей Гора, связав лестницу, поднимают царя на небо (Руг. 688)²³; этой же теме воскресения царя, овладевшего «оком Гора» — душой «ба», посвящены и остальные тексты северной стены (Руг. 679; 689; 690; 310; 691). На соседней, западной, стене мы находим дальнейшие аналогии к сценам «Мистерий»: Исиду и Нефтиду, приветствующих царя (Руг. 474), и эпизод унижения Сета, который должен нести Осириса: «...поднимает его Сет после того, как он услышал угрозу богов, говоривших о божественном отце» (Руг. 477). Дальше Тот точит нож, отрубает головы и вырезает сердца «противников» умершего царя, т.е. жертвенных животных, символизирующих врагов Осириса-царя. Как и в «Мистериях», этими жертвами, очевидно, являются бык и гусь, ибо следующее за изречением 477 изречение 270 изображает умершего царя плывущим в ладье небесного перевозчика и не боящимся ни живых, ни мертвых, ни гуся, ни быка.

Не менее интересные результаты дает сопоставление рассмотренной группы текстов из средней комнаты пирамиды Неферкара с главами 23—25 храмового ритуала, где говорится и об овладении оком-душой, и о построении лестницы. Глава 27 храмового ритуала, в свою очередь, очень близка к текстам на стене прохода из средней комнаты Неферкара в комнату саркофага.

Примеров подобной близости Текстов пирамид с позднейшими источниками можно было бы привести и больше. Эта близость не может быть случайной и требует самого пристального внимания.

В своей работе 1947 года я указывала на сохранение (конечно, в общих чертах) преемственности в содержании обрядов, совершавшихся внутри пирамид, с обрядами, происходившими в подземных гробницах фараонов Нового царства. Как известно, эти гробницы явно делятся на две части и по плану, и по содержанию надписей и изображений. Первую часть составляют идущие от входа коридоры, иногда пересекающие залы и в ряде случаев заканчивающиеся залом с колоннами. Тексты этих коридоров начинаются с так называемых «солнечных литаний», т.е. 75 обращений к различным ипостасям солнечного божества, причем, как указывают сценические примечания, эти обращения должны были читаться над 75 различными статуэтками и, таким образом, несомненно, являлись ритуальными текстами. За «литаниями» следуют тексты и изображения «Книги Врат» и «Книги Амдуат», рисующие плавание солнечной ладьи по потусторонним заводям, связанное как с судьбой души умершего царя, так и с загробными странствованиями самого солнечного бога. Вторая часть гробницы часто уже самой планировкой отделяется от первой, так как она устраивается ниже. В этой второй

части находится главный, «золотой» зал, где стоял саркофаг, зал, предшествующий «золотому», и ряд помещений различного ритуального назначения. Тексты и изображения в этой части гробницы содержат обряды «отверзания уст», «отрицательную исповедь» царя на загробном суде, ряд глав из «Книги Врат» и «Книги Амдуат», перечень жертв, изображения воскресающего и воскресшего фараона, т.е., иными словами, здесь отражен весь тот комплекс обрядов, который, как я установила в свое время, исходя из текстов пирамиды Неферкара, совершался в зале саркофага. Судя по ряду данных, эта вторая часть гробницы царей Нового царства мыслилась как преисподняя. Об этом говорит и факт частого расположения ее ниже уровня первой части, и даже самое название спуска в нее, прямо называвшегося Ра-сетау, т.е. мифологическим наименованием входа в преисподнюю.

Деление гробниц фараонов Нового царства в принципе идентично делению внутренних помещений в пирамидах. И там и здесь тексты и изображения на стенах первых от входа помещений отражают такие обряды заупокойного царского ритуала, которые имеют отношение к судьбе души умершего царя. И там и здесь в последних, наиболее удаленных от входа помещениях, предназначенных для хранения тела царя, тексты и изображения отразили ритуалы, имевшие целью «воскресить» это тело. Эти совпадения чрезвычайно важны, так как они подтверждают правильность того, что последний этап ритуала происходил в комнате саркофага²⁴.

Думаю, что исследователям, пытающимся восстановить ход ритуала по Текстам пирамид, крайне важно учитывать наличие указанной преемственности в царских заупокойных ритуалах Древнего, Среднего и Нового царств. Совершенно обязательно при этом использовать и изобразительный материал, как из пирамидных храмов, так и позднейший. Все это во многом поможет понять общие линии содержания ритуала пирамид, что, в свою очередь, облегчит истолкование отдельных этапов этого ритуала. При этом нельзя ограничиваться простой ссылкой на наличие того или иного изречения из Текстов пирамид в позднейшей рукописи или гробнице — необходимо сравнить и общий контекст обоих памятников, и связь их с помещением. Шпигель же этого не делает. Так, на с. 377 своей работы в примечании 2 Шпигель правильно указал, что изречение 260 имеется в Текстах саркофагов [de Buck, 1935, с. 1 и сл.], где оно прямо озаглавлено «Начало Книги оправдания человека в некрополе» (ср. [Schott, 1950, с. 195]). Этот текст говорит о загробном суде, на котором царю, как сыну Геба, обе Истины присуждают престол Геба. В пирамиде Унаса этот текст стоит рядом с изречениями 257 и 258, относящимися к той же теме. Однако Шпигель не делает никаких дальнейших выводов. Между тем в Руг. 257,

§ 304 говорится о «споре на небе» (§ 304a), о божестве, «рассудившем» противников (§ 306c)²⁵, а в Руг. 258, § 309d — о том, что царь «не сидит в божественном суде»: следовательно, тема загробного суда не ограничивается Руг. 260, а охватывает ряд текстов. Наличие этой темы в пирамиде Унаса, очень важное само по себе, важно еще и потому, что содержащиеся ее тексты находятся в средней комнате; думаю, что не случайно тема загробного суда царя спустя века, получив другое содержание, уже в виде 125 главы Книги мертвых в царских гробницах Нового царства²⁶, встречается в числе иных текстов на стенах помещения, предшествующего залу саркофага.

Необходимым этапом в дальнейшем изучении заупокойной службы в пирамидах должны явиться попытки восстановить эту службу по материалам каждой пирамиды так, как это попробовал сделать Шпигель по текстам пирамиды Унаса. Даже учитывая наличие крупных лаун в текстах той или иной пирамиды, такая работа будет иметь большое значение. Необходимо, далее, правильно определить и разъяснить подлинную роль, которую играли в заупокойном ритуале различные «города» — Саис, Бутто, Летополь, Гелиополь, Абуидос. До сих пор этого еще в должной мере не сделано: если я в своей работе не смогла охватить этот материал, имеющий большое значение²⁷, то в работе Рикке и Шотта этим «городам» отведено слишком много места, а значение их все же не получило аргументированного истолкования. Полагаю, что и здесь следует шире использовать позднейший сравнительный материал (ту же гробницу Рехмира и др.).

Работа по восстановлению ритуала Текстов пирамид только начинается. При сложности вопроса вначале неизбежны и разные мнения, и просто ошибки. Тем лучше следует представлять себе всю совокупность данных, рисующих конкретную историческую обстановку, в которой сооружалась та или иная пирамида и которая обуславливала особенности общерелигиозных концепций данного периода; тем тщательнее необходимо изучать сами Тексты пирамид, не выделяя отдельные изречения из всего контекста окружающих их записей; тем шире нужно привлекать весь дошедший до нас сравнительный материал.

¹ Сравнение с царскими гробницами Нового царства показало, что и там около дверей расположены аналогичные тексты или изображения стражей, причем удалось найти точное совпадение некоторых изречений у дверей в пирамидах с изображениями в царских гробницах Нового царства. Так, в пирамиде Пепи I при выходе из входной комнаты в коридор имеется заклятие против стерегущих двери белого волка и льва (изр. 551), которые как бы иллюстрируют фигуры льва и волка, изображенные на стене около двери в гробницах царицы Тити и царевича Хазмуаса, сына Рамсеса III [Bénédicté, 1889, табл. 5; Schiaparelli,

1923, рис. 98). Другим примером могут служить текст на той же стене в пирамиде Пепи I, в котором содержится заклятие против павиана и требование пропустить умершего фараона (изр. 549, § 1349), и изображения павианов, стерегущих проход в гробнице Тити [Benedit, 1889, табл. 3]. Ср. также аналогичных павианов на скульптурной группе XXV династии из коллекции Биссинга; в сопровождающей надписи имеется молитва о защите плоти покойного [Bissing, 1932, с. 110—111].

² Положения Рикке и Шотта вообще далеко не всегда совпадают: так, Шотт на с. 141 пишет, что храмы Древнего царства были заброшены только в Новом царстве, поскольку там обнаружены граффити Среднего царства, а Рикке на с. 46 и 50 правильно указывает, что при постройке пирамиды Аменемхета I были уже в большом количестве использованы блоки с рельефами из пирамидных храмов Хеопса и Хефрена и что, следовательно, эти храмы были разрушены уже ко времени Аменемхета I (ср. «Песнь арфиста», «Жалобы Ипусера» и пр. тексты).

³ Как известно, в пирамидах Унаса и Тети записи текстов начинаются с конца коридора перед средней комнатой.

⁴ Шпигель [Spiegel, 1956, с. 341, примеч. 1] не соглашается с объяснениями Шотта, но и его попытка ответить на эти вопросы столь же неубедительна (см. ниже).

⁵ Так, Рикке вскользь говорит, что изображение триумфов царя на стенах вокруг двора верхнего храма было уместно якобы постольку, поскольку эту часть храма он определяет как святилище Ра, а Ра, говорит Рикке, всегда присутствовал, когда царь «вытряхивал» (Pur., § 1827) своих врагов (!) [Ricke, 1950, с. 73]. Натянутость такого объяснения не нуждается в комментариях. В то же время, когда содержание рельефов хорошо согласуется с построениями Рикке и Шотта, они это подчеркивают. Так, Шотт, указывая, что на стенах святилища заупокойного храма (Totenportempel, по Рикке) Пеппи II изображены носители даров, которые складывают принесенные ими вещи перед ложной дверью, подчеркивает, что здесь указаны имена, титулы и звания носителей и что, следовательно, на данном рельефе изображен конкретный состав погребального шествия [Schott, 1950, с. 203]. Таким образом, в данном случае Шотт признает, что рельефы содержат подлинное изображение совершавшихся в определенных помещениях обрядов и даже точно воспроизводят участников последних.

⁶ Так, изображения царя в виде льва или грифона, попирающего врагов, которые имеются на рельефах нижней части стен проходов у Сахура, Ниусерра и Пепи II, имеют, по мнению Рикке, возможно, апотропаическое значение [Ricke, 1950, с. 117].

⁷ Обнаруженные до сих пор остатки рельефов из пирамидных ансамблей (верхний и нижний заупокойный храм и соединяющий их переход) IV династии настолько фрагментированны, что судить по ним о содержании изображений в том или ином помещении невозможно. Рельефы в храме ромбоидальной пирамиды Снофру в Дашуре: [Fakhry, 1954, с. 563 и сл., табл. 8—17]. Рельефы в пирамидном храме Хеопса: [Lauer, 1949, с. 111 и сл., табл. 1—2]. Рельефы в пирамидном храме Хефрена: [Hölscher, 1912, с. 110 и рис. 162—163]. Лучше сохранились рельефы в пирамидных храмах V и VI династий, но и здесь имеются большие лакуны (например, [Borchardt, 1910; Hassan, 1955, с. 136—139; Jéquier, 1936, 1938, 1939]).

⁸ У Ниусерра [Borchardt, 1907, с. 42], Унаса [Jéquier, 1939, с. 28], Пепи II [Jéquier, 1939, с. 27—29, табл. 47—48].

⁹ «Привоз из мастерских Элефантины гранитных колонн для (пирамиды) „Прекрасны места Унаса“» [Hassan, 1955, с. 138].

¹⁰ Этому не противоречит указанное выше наличие на рельефах пирамидных храмов некоторых композиций, выполненных чисто канонически и, возможно, не соответствовавших подлинным масштабам или обстановке того или иного похода: для официального культа все равно следовало прославлять царя как мощного владыку и победителя всех соседних народностей.

¹¹ Например, в группе, относимой Шоттом к текстам обряда причаливания, имеются указания и на очищения (Pug. 553, § 1368), а также на «открытие дверей неба и kbh» (Pug. 553, § 1361), что противоречит построению Шотта, который, переходя к группе текстов, относимых им к обряду очищения, подчеркивает, что в этой группе появляется «в качестве новой темы» открытие дверей неба, которой не было места в изречениях причаливания, так как там обряды происходят снаружи храма (!). Однако на самом деле эта тема там есть! Далее, Шотт произвольно, в угоду своей предвзятой идее, выделил две группы обрядов очищения, поместив между ними группу «бальзамирования», однако в первой группе «очищения» об этом фактически говорится только в Pug. 563, 564, 565 и 567. Во второй группе только в Pug. 325 говорится об умывании царя, все же остальные изречения посвящены теме восхождения Пепи на небо (Pug. 569—570), тому, как он там перевозит Ра (Pug. 584), как ему строится лестница (Pug. 474), как ему открыты двери и он блистает на небе звездой (Pug. 585). Из группы изречений, выделенных Шоттом в качестве текстов обряда бальзамирования, один только рефрен в Pug. 576 можно как-то связать с бальзамированием, поскольку здесь повторяется: «Пепи не разлагается, Пепи не зловонен!», хотя такой рефрен уместен и на любом этапе перевозки уже набальзамированного тела.

¹² Такова, например, попытка установить связь между количеством статуй в верхнем храме Хефрена и группой текстов в пирамиде Тети [Schott, 1950, с. 193 и сл.].

¹³ Это усиление роли Гора при Ниусерра авторы только постулируют и пробуют подкрепить свое предположение указанием на то, что последний строитель солнечного храма избрал себе имя Менкау-Гор.

¹⁴ Относительно различных определений назначения ладей Хеопса см. [Сегу, 1955, с. 75 и сл.].

¹⁵ [Fakhry, 1954, с. 568—569; Ricke, 1954, с. 623]. Эти же раскопки показали, что в нишах нижнего храма той же пирамиды Снофру были статуи царя, тогда как по гипотезе Рикке здесь должны были находиться короны и каноны. В указанной статье, посвященной раскопкам Фахри, Рикке пытается все же доказать возможность своего предположения [Ricke, 1954, с. 617 и сл.]: поскольку статуи Снофру были найдены в обломках, Рикке допускает, что в двух нишах были короны, а статуи были только в четырех нишах, причем здесь же находились якобы и вместилища с внутренностями. Следует отметить, что в работе Рикке—Шотта короны и каноны располагаются авторами в зависимости от их построений в различных частях пирамидного ансамбля достаточно произвольно, причем объяснения таких размещений указанных предметов подчас просто странны. Так, Рикке считает [там же, с. 107], что короны и каноны Хеопса якобы были оставлены в нижнем храме потому, что им не было места в верхнем. Спрашивается, если по ритуалу надо было сделать для них надлежащие помещения в верхнем храме, почему этого не было сделано, если ритуал и архитектурное оформление усыпальниц были взаимно обусловлены? Вообще неясно, почему по гипотезе Рикке и Шотта для каждой каноны требовалась отдельная молелья, ведь во всех известных случаях находки царских каноп они помещались вместе в одном ящике (вспомним хотя бы каноны матери Хеопса, царицы Хетепхерес).

¹⁶ Вообще следует пересмотреть тезис о том, что только абидосское погребение отражает обряды кочевников и только бутийское — земледельцев. Этот тезис

зис, который принят не только Шоттом и Рикке, но и В.Хельком [Helck, 19546, с. 961—991], отнюдь не так бесспорен, как это кажется указанным авторам. Здесь не место для подробного его разбора, однако позволительно задать вопрос: в какое же время, по мнению сторонников данной гипотезы, в Абидосе жили кочевники? Во всяком случае, как показали раскопки в Эль-Амра и Махасне, в период энеолита, т.е. задолго до сложения культа Хентиаменту, здесь кочевников уже не было. Абидосские культы раннединастического периода выросли на основе земледельческих культов конца додинастического периода, как и культы не столь уж далекого от Абидоса Коптоса. Речь может идти только о некоторых пережитках кочевнических верований, но и их надо определять, а не постулировать. С другой стороны, погребения около жилищ свойственны не только древнейшим поселениям Дельты, но и Фаюма. Следовало бы задуматься также и над тем, насколько правильно связывать Буто именно с земледельцами, поскольку вся история Египта показывает, что для Дельты характерно как раз не земледелие, а скотоводство.

17 Шпигель считает, что жрец, идя внутрь пирамиды, проходя по ее помещениям и выходя из нее, все время читал тексты, находившиеся справа от него [Spiegel, 1956, с. 349]. По-видимому, здесь сказывается еще влияние Зете [Sethe, 1908—1922, II, с. 2]. Шпигель сам же нарушает свой принцип чтения текстов, минуя тексты средней комнаты при входе в нее, и далее, когда он предполагает, что часть участников ритуала возвращалась из средней комнаты во входную для принесения там в жертву быка [Spiegel, 1956, с. 357]. При этом он игнорирует порядок развития ритуала в пределах комнат: укажу хотя бы на то, что в текстах северной стены средней комнаты Унаса говорится о том, что Ра и Гор строят лестницу для царя (Руг. 305, 304), а на южной стене тексты говорят о восхождении царя по этой лестнице (Руг. 267 и 271). Шпигель же читает тексты южной стены раньше текстов северной.

18 В том числе обряды отверзания уст, т.е. возвращения царю способности есть и пить, обряды принесения жертв, возложения одеяний и царских регалий, встреча царя с его «отцом» Агумом, брак с Исидой [Матье, 1956а, с. 46 и сл.].

19 Напомню, что ряд глав Книги мертвых, относящихся к возложению на мумию амулетов и повязок, также стоит в конце свитков Книги мертвых (гл. CLV и сл.).

20 Не случайно, что в том же изречении в пирамиде Унаса этого эпитета царь не имеет: изречение было написано там в средней комнате, следовательно, до обрядов воскрешения тела; очевидно, в ритуале Унаса это изречение стояло еще в иной связи.

21 Ср. также изображение встречи воскресшего Рамсеса IX и Ра на задней стене зала саркофага в гробнице этого фараона [Lefébure, 1889, табл. 21].

22 Равно субъективны и его толкования текстов в комнате саркофага. Совершенно неясно, например, почему в Руг. 219 под именем Осириса надо понимать душу Ба фараона Унаса [Spiegel, 1956, с. 363]. Таких вопросов можно было бы задать много.

23 Шотт [Schott, 1950, с. 187] указывает, что Руг. 688 близко к сцене 37 из «Мистерий Сенусерта I», являющейся частью заключительного этапа мистерий. Это не должно нас смущать, так как необходимо иметь в виду, что тексты, в которых в той или иной форме упоминается подъем царя на небо по лестнице, имеются почти в каждом помещении внутри пирамид: в коридоре до входной комнаты: П. Руг. 474; во входной комнате: П. Руг. 271; 568; 572; М.572; 306; Н. 568; в коридоре между входной комнатой и средней: Т. 480; П. 333; 530; М. 530; Н. 530; 306; в средней комнате: У. 306; 304; 271; П. 474; 480; М. 474; 478; Н. 304; 688; 478; 480; 271; в комнате саркофага: Т. 333; Н. 625 (Руг. 474 и 480

являются вариантами Руг. 306). Все эти изречения встречаются среди текстов, говорящих о подъеме царя на небо, что повторяется в разных гимнах. В «Мистериях» же небесная лестница связана только с одним моментом — подниманием статуи царя в конце ритуала (символическое изображение воскресения царя). Очень важно, что сопровождающий данную сцену рисунок, несомненно, воспроизводит то же действие, что и приведенная выше роспись из гробницы Рехмира, где семеры поднимают статую умершего. Зете приводит в качестве аналогии подобную же сцену из гробницы Педиамонемипета [Sethe, 1928a, с. 256]. Мы видели, что у Рехмира данная сцена происходит в конце ритуала, как и в пирамиде Неферкара. Очевидно, текст Руг. 688, ранее, в пирамидах, относившийся к воспеванию одного из подъемов царя на небо, был в «Мистериях» приурочен к подъему в последнем этапе ритуала, где он и остался, как это видно по гробнице Рехмира и Педиамонемипета. В пирамиде же Тети и Неферкара этот последний подъем выражался другими словами, а именно Руг. 333 и 625.

²⁴ Порядок помещений в царских гробницах Нового царства подтверждается, между прочим, и названиями коридоров на плане гробницы Рамсеса IV, дошедшем до нас на папирусе Туринского музея, где они названы, начиная от входа, первым, вторым, третьим и четвертым [Carter, Gardiner, 1917, с. 130 и сл.].

²⁵ По мнению Зете, это бог Тот [Sethe, 1935—1939, I, с. 360].

²⁶ См., например, гробницу Рамсеса IV [Lefébure, 1889, табл. 13—15], гробницу Рамсеса VII (LD III, табл. 226).

²⁷ Достаточно вспомнить, какую роль играют «города» в «Мистериях Сенусерта I» или в изображениях погребальных обрядов в гробнице Рехмира.

Проблема изучения Книги мертвых

Общеизвестно то значение, которое имеет в египтологии Книга мертвых, однако не менее известно и то обстоятельство, что исследование этого памятника еще не привело к его удовлетворительному истолкованию. Ввиду того что здесь присутствуют прекрасно знакомые с данным вопросом специалисты, я не буду касаться ни истории исследования Книги мертвых, ни характеристики современного состояния ее изучения. Укажу на тот факт, что попытки изучать Книгу мертвых в целом крайне редки и большинство исследователей касается отдельных ее глав, ее словарного запаса, имеющих в ней мифологических элементов, гимнов и т.п.

Все эти работы, бесспорно, нужны и полезны. Однако и для них было бы важно иметь правильное определение самого характера сборника.

Ф.Шампольон и Э. де Руже считали Книгу мертвых заупокойным ритуалом. Р. Лепсиус, возражая против такого определения, высказал мнение, что этот сборник текстов является «путеводителем» для души умершего в ее странствии в потустороннем мире. Это мнение Лепсиуса остается в основном общепринятым и до нашего времени¹.

Между тем ряд фактов, казалось бы, должен был поставить под сомнение правильность такого определения Книги мертвых. Так, общеизвестно, что тексты Книги мертвых связаны с Текстами пирамид и Текстами саркофагов. Однако никто не предполагает, что эти два сборника служили «путеводителями» умершим. Последние работы по выяснению назначения Текстов пирамид [Матье, 1947б; Ricke, 1950; Schott, 1950; Spiegel, 1956; Матье, 1958] показали, что они являются записью царского погребального обряда. Несмотря на отдельные расхождения в указанных работах, ритуальное назначение Текстов пирамид признается ими единодушно.

Поскольку Книга мертвых является одним из дальнейших этапов развития Текстов пирамид² и поскольку Тексты пирамид

встречаются попеременно с изречениями Книги мертвых на стенах гробниц и на саркофагах вплоть до греко-римского времени, казалось бы, что и назначение обоих памятников было одинаково. Думается, что ближайшее рассмотрение списков Книги мертвых, действительно, подтвердит ее ритуальный характер.

Известно, что в самих экземплярах Книги мертвых имеются изображения ритуальных сцен. Наиболее часто встречается рисунок к первой главе, воспроизводящий погребальное шествие и обряд отверзания уст мумии перед входом в гробницу. Но и к другим главам присоединены рисунки, на которых показано совершение жрецами тех или иных обрядов. Так, жрец «сем» совершает обряд отверзания уст статуи умершего (гл. 23), жрец протягивает умершему изображение его души (гл. 25), жрец в маске бога Анубиса стоит у ложа с мумией (гл. 1 В и 151), он же подносит умершему амулет сердца (гл. 26), далее, жрец совершает возлияние и каждение (гл. 105), два жреца — обряд очищения умершего (гл. 110) [Navelle, 1886, табл. 1—4, 34, 36, 174, 37, 5 и 117, 123].

Кроме изображения заупокойных обрядов, в Книге мертвых имеются и письменные указания на ритуальное назначение текстов, данные в виде добавлений в конце глав. Таких добавлений имеется много, и приходится удивляться тому, что им до сих пор уделялось так мало внимания при попытках определить назначение Книги мертвых в целом.

Так, например, в папирусе Ну (ВМ 10477) интереснейшие ритуальные указания сопровождают изречение «Знания имен стражей семи зал» (гл. 144): здесь [Budge, 1898, с. 332—334] сказано, что изречение должно произноситься над цветным рисунком, изображающим семь входов и семь зал и стерегущих их богов, причем при произнесении слов, относящихся к каждой двери, к ней следует приближать фигурку, изображающую умершего, и совершать жертвоприношения, состав и количество которых тут же перечислены.

Далее, изречение, имевшее целью согреть голову умершего (гл. 162), произносилось от имени «священной коровы», т.е. богини Хатор, и его следовало читать над золотой фигуркой коровы, помещенной на шее мумии, и над записью текста изречения на новом папирусе, который надо было затем положить под голову умершего (по Туринскому папирусу: [Budge, 1898, с. 409—410]).

Подробные ритуальные указания имеются в папирусе Ну и при изречении «О возжении четырех огней» (гл. 137 А): здесь говорится, что надо сделать четыре кирпича, на которые нужно разбросать ладан, полить молоком белой коровы и потушить на них огонь; этот огонь должен гореть в руках четырех человек, изображавших четырех сыновей Гора, имена которых следовало

написать на плечах указанных лиц; факелы надо было сделать из ткани «идеми», умастив их «маслом хатет ливийским». Над этими четырьмя огнями следовало произносить те слова, которые были написаны на кирпичках, а затем поставить кирпичи в нишах, устроенных в стенах погребальной камеры, укрепив на одном фаянсовый амулет «джед», на другом — глиняную фигурку Анубиса, на третьем — факел, на четвертом — статуэтку умершего из пальмового дерева, семи пальцев высоты; в конце добавлено, что человек, делающий все это, должен быть «чистым, очищенным, не евшим ни мяса, ни рыбы, не имевшим сношения с женщиной» [Budge, 1898, с. 308 и сл.].

У целого ряда изречений указано, что их следует читать при возложении на мумию различных амулетов, украшений, венков и гирлянд, при убранстве погребальной камеры (гл. 18, 19, 155—160, 166—167, 169—170). Глава же 151 представляет собой просто рисунок, изображающий погребальную камеру, стоящие по ее стенам упомянутые уже выше четыре предмета, а также лиц, совершающих последние погребальные обряды и исполняющих роль богов — Анубиса, Исиды, Нефтиды. Между изображениями этих лиц и предметов написаны относящиеся к ним изречения, которые следовало произносить во время обрядов.

То, что ритуальные указания Книги мертвых действительно соответствовали совершавшимся при погребении обрядам, подтверждается находками в гробницах тех самых предметов, над которыми, согласно Книге мертвых, следовало читать те или иные изречения, — четырех кирпичей с написанными на них словами, указанными в главах 137 А и 151, ожерелий, венков, гирлянд, амулетов и т.д., а под головами мумий — папирусных дисков с нарисованными изображениями и текстами, содержащимися в 162 главе Книги мертвых.

Ритуальное назначение изречений Книги мертвых подтверждается и перечислением лиц, которые должны были говорить эти изречения. Так, во введении к 18 главе в папирусе Ани прямо говорится, какие обращения к богам произносят по очереди жрец «инмутеф» и жрец «самереф» (лист 12: [Budge, 1898, с. 69—70]). Наличие подобных указаний вполне естественно в тексте, являющемся руководством для совершения ритуала, но совсем неуместно для «путеводителя» по загробному миру. То же самое можно сказать и о монологе бога Тота, с которым последний обращается к богам — стражам преисподней, заклиная их пропустить умершего; поскольку Тот называет его по имени и званиям, исключается возможность истолковать монолог как речь самого покойного, произносимую им якобы в образе бога Тота; если же мы признаем ритуальный характер текста, то обращение играющего роль вожатого умерших бога Тота жреца к богам преисподней вполне закономерно для начала обряда. Во-

преки установившемуся мнению имеется немало случаев, когда тексты Книги мертвых обращены к богам не от лица умершего, а, наоборот, содержат моления о нем и, следовательно, явно предназначались для произнесения жрецами или родными. Укажу хотя бы на главу 2 в папирусе Ани, главу 168 в папирусе BM 10478 и др.

Очень интересно, что в папирусе Хунефера (BM 9901) после первой главы, в иллюстрации к которой имеется обряд отверзания уст, включена и запись этого обряда.

Известно далее, что ряд текстов Книги мертвых изложен в виде диалогов явно ритуального назначения (гл. 99 и др.)³.

Показательно, что изречения Книги мертвых, которые писались на саркофагах, вплоть до римского времени по большей части размещались на них в полном соответствии с ритуальным назначением данного изречения. Так, текст о наложении «венка оправдания» (гл. 18, 19) писался вокруг головы саркофага, иногда по изображению повязки. Изречение, имевшее целью согреть голову умершего (гл. 162), писали на затылке головной части саркофага; на груди саркофага, там, где на мумию во время обряда клали фигурку души умершего в виде птицы с головой человека, изображали эту же фигурку и писали изречение о соединении души с телом (гл. 89): на ногах саркофага помещали тексты об овладении умершим его ногами, об открытии ему путей в загробном мире, об открытии гробницы и выходе из нее (гл. 59; 1, 13; 92)⁴.

Если, таким образом, связь текстов Книги мертвых с проведением погребального ритуала не вызывает сомнений, встает вопрос: можно ли установить содержание этого ритуала? Полностью сделать это в данный момент еще трудно, но в общих чертах оно все же ясно. Его целью было предоставить умершему загробное благополучие, для чего считалось необходимым сохранить тело от тления, вернуть ему способность владеть всеми членами, вновь соединить душу с телом, обеспечить снабжение покойного питанием. Наряду с этим надо было помочь ему преодолеть трудности на пути к достижению египетского рая — Полей даров, а также дать возможность выходить из гробницы, посещать свой дом и вновь возвращаться в гробницу.

Если мы в этом свете просмотрим дошедшие до нас свитки Книги мертвых, то определенная последовательность перечисленных этапов ритуала выступает достаточно ясно в ряде экземпляров.

Обряд начинался обращением бога Тота, вожатого умерших, к богам преисподней с просьбой принять нового пришельца. Такое начало имеет ряд аналогий в погребальных обрядах многих народов. Затем ряд действий был посвящен судьбе души: читались моления о возможности для нее летать в разных обра-

зах — феникса, ласточки, сокола, цапли; душу следовало вернуть телу; когда она возвращается к нему, умерший оживает и произносит моление о том, чтобы ему «не умереть вторично» (гл. 44). Затем умерший отправляется в Поля даров. С появлением 125 главы, суда Осириса, она вставляется или в начале, при входе умершего в преисподнюю, или же перед его пребыванием в Полях даров. Обряды, относящиеся к возложению амулетов на мумию и к убранству погребальной камеры, встречаются в различных этапах ритуала.

Этот порядок действия особенно отчетливо виден в наиболее ранних и сравнительно коротких записях Книги мертвых — царевны Яхмес [Schiaparelli, 1923, с. 20], на пеленах Тутмоса III [Naville, 1886, с. 76 и сл.], зодчего Ха [Schiaparelli, 1923], носителя опахала Махерпра [Daressy, 1902, рис. XIII—XV, с. 38—58, (№ 24095)], отца царицы Тии Юи [Davis, 1908].

Подтверждением предполагаемого содержания и последовательности этапов ритуала служит ряд текстов, которые еще не использовались в должной мере для данной цели: я имею в виду стелы в гробницах XVIII династии с молениями о загробном блаженстве. Еще Б.А.Тураев указал, что эти моления напоминают нам Книгу мертвых [Тураев, 1920, с. 120], А.Херманн в работе, посвященной указанным стелам, привел отдельные аналогии из некоторых текстов этих стел с главами Книги мертвых [Hermann, 1940, с. 114—115]. Однако ни тот, ни другой автор не отметили совпадение в последовательности содержания обеих групп текстов. Так, моления Пахери содержат просьбы о надлежащем погребении, чтобы стать живой душой, о получении хлеба, воды и дыхания в потустороннем мире, о возможности превращения его души в феникса, ласточку, сокола и цаплю, о переезде через поток в загробном мире, о получении жизни вторично [Tylor, Griffith, 1894, рис. 9]. Перед нами тот же порядок идей, который мы отмечали в нашей попытке восстановить ритуал по Книге мертвых. Такие же моления мы можем найти на ряде других стел — Джануни [Hermann, 1940, с. 20], Пехсухора [Hermann, 1940, с. 20] и пр. Аналогичный текст имеется в погребальной камере гробницы Аменемхета: это обращение к богам преисподней, которые восхваляют Ра и которых он хвалит за то, что они охраняют душу Аменемхета, дают процветать его телу в некрополе, делать превращения по желанию его сердца, питаться пищей богов, пребывать в своем доме в священной земле, ибо он безгрешен [Davies Nina, Gardiner, 1915, с. 103, рис. 36—45]. Показательно, что этот текст написан вдоль всех стен погребальной камеры, на которых сплошными столбцами идет запись ритуала главами Книги мертвых и Текстами пирамид⁵.

В более распространенных списках Книги мертвых отмечен-

ный порядок действий выступает подчас менее отчетливо, но начало и конец ритуала сохраняются⁶.

Если, таким образом, содержание и порядок ритуала по Книге мертвых, казалось бы, в общих чертах могли быть определены, возникает вопрос, чем же объяснить отсутствие единообразия в дошедших до нас списках Книги мертвых, в которых наблюдается столь большое расхождение как по количеству глав, так и по их последовательности, что это вызывает постоянные высказывания египтологов о сумбурности сборника, его беспорядочности и т.д.

Следует сразу же отметить, что отчасти эти расхождения — кажущиеся, так как содержание некоторых глав, получивших разные номера, на самом деле идентично, а у ряда других глав — очень близко. Несмотря на свою общеизвестную условность, нумерация глав, принятая еще Лепсиусом и продолженная после него, все-таки заслоняет от нас их содержание, и от нее следовало бы отказаться. Нет сомнения, что если бы мы называли главы Книги мертвых не номерами, введенными египтологами, а названиями, данными им египтянами, то тематическая близость многих списков Книги мертвых выступила бы гораздо яснее, чем это выглядит теперь.

Другим тормозом в понимании списков Книги мертвых является отсутствие критики текста не только большинства дошедших до нас списков, но даже наиболее важных. Между тем анализ процесса его написания часто объясняет причину наличия в нем тех «непонятных» повторов, пропусков и т.п., которые столь затрудняют понимание содержания данного сборника изречений.

Однако даже в итоге критики текста и учета названий глав нужно объяснить различное их количество и различную последовательность; одни списки состоят из десятков глав, а другие — всего из нескольких; в одних экземплярах сначала идут изречения, касающиеся оживления тела, а затем изречения, касающиеся судьбы души, в других — наоборот, и т.д. К тому же имеются и такие изречения, которые явно не предназначались для чтения вслух при заупокойном обряде. Таковы идущие подряд записи нескольких вариантов одного и того же изречения, сопровождающиеся подзаголовками: «Другое слово». Далее, после некоторых изречений стоит вопрос «что это?», за которым следует ответ, разъясняющий ставшее в течение веков непонятным место. Разумеется, и такие тексты не предназначались для произнесения во время ритуала.

Все эти недоразумения отпадут, если мы учтем, что дошедшие до нас папирусы с записями Книги мертвых сами не служили требникам жрецам во время обряда: это исключается уже обстоятельствами находок многих папирусов среди пелен мумии.

Для чего же тогда писались эти свитки? Общеизвестна вера египтян в колдовскую силу всего воспроизведенного в виде рисунка, фигурки или письма. Несомненно поэтому, что и наличие в гробнице изображений погребальных обрядов и записей говорившихся при этом слов должно было восприниматься как закрепление действительности этих обрядов. Произнесенные в день погребения заклятия, пропетые гимны, совершенные действия (подчас с восковыми или глиняными подобиями умершего, моделями лодок, рисунками помещений преисподней и т.п.) — все это должно было считаться магически закрепленным, если в погребальной камере оставался еще свиток папируса с изображением и записью всего того, что составляло суть обряда. Вспомним, что вследствие подобных представлений ритуалы царского погребения высекались на стенах внутренних помещений пирамид, а позднее тексты заупокойных обрядов писались на саркофагах и на стенах гробниц знати.

• Отсутствие же точной последовательности этапов ритуала во многих экземплярах Книги мертвых также становится понятным, если вспомнить, как они составлялись.

Писцы, изготовлявшие эти списки, копировали их с различных текстов. Это видно хотя бы по тому, что многие дошедшие до нас папирусы сохраняют названия отдельных сборников текстов. Названия глав, в свою очередь, имеют варианты, иногда несколько глав объединяются в одну. Образцами для списывания служили и записи ритуалов с богословскими комментариями, предназначавшиеся для обучения жрецов. Все эти тексты имелись в различных вариантах, возникавших в разные времена в разных центрах. В течение веков, в итоге менявшейся исторической обстановки происходили изменения и в религиозных представлениях, причем не всегда новые представления вытесняли старые, порой они просто наслаивались на них, и неудивительно, что в Книге мертвых наряду с тонкостями схоластики богослова прослеживаются отзвуки дикарской фантастики. Здесь же находили свое отражение и богословские споры, и идеологическая борьба, порожденная борьбой социальной и политической [Рубинштейн, 1938; Матье, 1956б].

Некоторые изречения становились малопонятными, но они продолжали повторяться, чему могла способствовать и самая их непонятность, придававшая им особую колдовскую ценность. При составлении списков писцы, колеблясь в выборе вариантов, часто вставляли несколько вариантов одного и того же изречения, а также списывали комментарии, предназначавшиеся для обучения жрецов. Следует учесть, что писцы были различной квалификации и среди них могли быть люди, не знакомые с деталями погребального ритуала. Виньетки и тексты по большей части наносились на свиток разновременно, разными лицами, и

писцы, чтобы уместить текст под готовым рисунком, выбирали то более, то менее подробный вариант⁷ или даже не дописывали главу. Происходили и просто ошибки; известны случаи, когда текст одной главы бывает написан под иллюстрацией к другой [Navelle, 1886, с. 39 и сл.], и т.п.

Заказчики могли по разным причинам не очень внимательно просматривать покупаемый ими папирус, поскольку свитки предназначались для упаковки либо среди пелен мумии, либо в особых футлярах — статуэтках Осириса. Величина свитка, а следовательно, и выбор глав могли зависеть от требований заказчика, а подчас величина и качество свитка определялись его ценой, не всегда доступной тому или иному лицу.

Все сказанное, как мне кажется, вполне объясняет отсутствие единообразия в дошедших до нас списках Книги мертвых и позволяет тем самым снять серьезное, на первый взгляд, препятствие к признанию ритуального характера содержащихся в них текстов.

¹ В работах Э.А.Бэджа (например, [Budge, 1898 и др.]) мы не встречаем этой оценки, но не находим ни ее опровержения, ни четкого признания ритуального характера сборника. Б.А.Тураев, отвергая общее ритуальное назначение Книги мертвых, признавал тем не менее таковое для отдельных ее глав — 1, 171 [Тураев, 1920, с. 124].

² Например, гл. 174 Книги мертвых является переработкой определенного изречения Текстов пирамид [Erman, 1894, с. 2—22; Тураев, 1920, с. 133].

³ «Some parts are of so plainly a question and answer construction that it is natural to suppose they may have been actually recited and not only be for a guide book to the future world» (из рецензии на работу: *M.W.Blackden. Ritual of the Mystery of the Judgement of the Soul.* см. *Ancient Egypt. L.*, 1915, 1, с. 46).

⁴ См., например, саркофаг Диоскуридеса (Лувр, D—40), Танетхапи (Лувр, D—39), Шепенмина (Копенгаген, АЕ, 1, № 923). Педисемату (Каир, № 31566) [Buhl, 1959, с. 105, рис. 61—62; с. 65 и сл., рис. 31; с. 52 и сл., рис. 19; с. 29 и сл.].

⁵ Характерно, что когда вся поверхность саркофагов сплошь покрывалась текстами Книги мертвых, то и здесь эти тексты выбирались таким образом, что получалось содержание ритуала; см., например, саркофаг Пайноджема I (Каир, № 81025) [Daressy, 1909, с. 50—63, рис. 28—34].

⁶ Наличие определенной последовательности глав Книги мертвых отмечал еще Г.Масперо, хотя он и не видел причины этого: «Le cadre est fixe...certains chapitres sont toujours placés en certains endroits sans que j'ai réussi à en soupçonner la raison. Je ne doute pas cependant que cette raison existe, qu'elle était valable pour les égyptiens» [Maspero, 1893а, с. 383].

⁷ Например, глава 108 в папирусе Небсени дана очень сжато, тогда как в той же главе в папирусе Ани при обращении к каждой группе богов указан состав этой группы и каждый раз предпосылается моление к Тоту об оправдании покойного.

Хеб-сед

(Из истории древнеегипетской религии)

Ни одному древнеегипетскому празднику не уделено исследователями столько внимания, как хеб-седу¹, так как памятники, отмечающие его празднование, имеют большое значение для установления хронологии древнего Египта. Хеб-сед справлялся в большинстве случаев через определенные промежутки времени — первый раз на 30-м году правления фараона, а затем через каждые три года². Однако имеются случаи празднования хеб-седа и в иные даты. Причины этого не выяснены³.

Исследование вопроса о сущности хеб-седа важно не только для проблем хронологии, но и в других отношениях. Прежде всего вопрос тесно связан со многими другими аспектами истории древнеегипетской религии и идеологии, такими, например, как обожествление фараона и весь комплекс проблем политической роли религиозных обрядов. Далее, марксистская постановка вопроса о сущности хеб-седа чрезвычайно важна для понимания роли, которую играли пережитки первобытной идеологии в развитии древнеегипетского государства; ввиду скудости источников для древнейшего периода этого развития выяснения роли этих пережитков в идеологии классового общества проливает свет на пути формирования государства. Между тем не только в нашей, но и в западной историографии специальных работ, посвященных хеб-седу в целом, нет.

Вопрос о сущности этого обряда затрагивался исследователями или в связи с публикациями отдельных его изображений, или в связи с толкованием некоторых их деталей в специальных статьях, а также по поводу вопросов хронологии и в общих работах по египетской религии. Авторы последних, однако, только суммируют результаты наблюдений издателей памятников и высказывают свое мнение без достаточной аргументации. В итоге о значении хеб-седа существуют две основные точки зрения. Согласно одной — хеб-сед был праздником в память объединения Верхнего и Нижнего Египта [Bissing, Kees, 1922, с. 159; Sethe,

1905, с. 133; Černý, 1952, с. 122—123; Kees, 1952, с. 158—160], согласно же другой — содержанием ритуала хеб-седа было магическое восстановление сил состарившегося фараона, заменившее существовавший некогда в долине Нила обычай ритуального убийства предводителя племени [Petrie, 1906, с. 176; Murray, 1914, с. 17—25; Moret, 1927, с. 47; Meyer, 1907—1909, с. 143; Drioton, Vandier, 1946, с. 147; Vandier, 1949, с. 188; Spiegel, 1953, с. 138 (ср. с. 34, 423—424, 651, 660)]⁴. Однако до сих пор обе эти основные точки зрения на сущность хеб-седа остаются неподкрепленными достаточно развернутой аргументацией, и некоторые ученые считают, что сущность хеб-седа неясна.

Для выяснения сущности хеб-седа необходимо прежде всего исследовать, какое значение приписывали этому обряду сами египтяне. Тексты, относящиеся к хеб-седу, крайне немногочисленны, однако мы находим в них очень важные данные. Так, в речи богов к фараону в тексте абидосского храма значение ритуала хеб-седа выражено вполне отчетливо: «Ты повторяешь обновления, ты цветешь, подобно Луне-младенцу...Рождения твои — в повторениях хеб-седов. Вся жизнь (возвращается) к твоему носу, и ты — царь всей земли навеки!» [Mariette, 1869—1880, I, табл. 51, с. 32]. Та же мысль выражена и в тексте из гробницы Пареннефера, где последний говорит царю: «(По мере того) как ты будешь стареть, о прекрасное дитя Атона, да даст он тебе миллионы хеб-седов вечно в счастье и радости» [Davies Norman, 1923, с. 139].

Из этих текстов ясно, что основной целью хеб-седа было обновление сил правителя Египта. Считая эти тексты одним из важнейших аргументов при решении вопроса о хеб-сede, я думаю, что они позволяют поддержать ту точку зрения, согласно которой хеб-сед был пережитком, заменой некогда существовавшего в первобытном Египте ритуального убийства предводителей племен.

Хорошо известно, что в условиях первобытнообщинного строя попытки человека осмыслить окружающий его мир при бессилии человека перед природой и нараставшим социальным неравенством приводили к ряду фантастических объяснений действительности, что отражалось в различных обрядах, запретах и т.п. Известно, что в числе подобных фантастических представлений у многих племен существуют представления о связи плодородия в природе с физическим состоянием вождя племени. Отсюда — широко распространенный обычай ритуального убийства начинающего слабеть и особенно стареть главы племени⁵. Способы насильственной смерти предводителя бывали различны, однако почти всюду избегали пролития крови вследствие верований в ее особую силу. Поэтому предводителей племени душили, отравляли, погребали заживо, а иногда они сами принимали яд по при-

казанию старейшин. При этом считалось, что предводителя надо убить еще в то время, когда он достаточно здоров и крепок, чтобы его дух переселился в преемника сильным и дееспособным. Поэтому у одних племен предводителей убивали при первом признаке старости или упадке сил (в частности, при половой слабости), у других же — спустя определенный срок правления — через год, через 7 лет, 14 лет и т.д. Характерно, что такая смена предводителей обычно происходила или в засушливый период года [Irstam, 1944, с. 143], или перед жатвой [Irstam, 1944, с. 144], словом, в то время, когда перед наступлением нового земледельческого года особенно важно обеспечить плодородие сил природы. С течением времени замечается смягчение обычая ритуального убийства предводителей племен: сначала удлиняются периоды правления (у дака [Irstam, 1944, с. 143]), а затем убийство заменяется обрядом восстановления физических сил предводителя. Так, у африканского племени юкун через каждые семь лет царь удалялся из города, и над ним совершался особый обряд под руководством жреца, носившего характерное название «отец могильного царя». Во время обряда убивали рабы (явная замена царя), после чего царь прятался в кустах, где его находили нагим, одевали в новые одежды, давали новое имя и торжественно везли в город [Irstam, 1944, с. 89]⁶.

Ряд пережитков рассмотренных представлений переносится с вождей племени при переходе в классовое общество на правителей государств. Так, в Мероз обычай самоубийства царей по приказанию жрецов сохранялся до III в. н.э., когда Эргамен, современник Птолемея II, убил жрецов и остался жить (Diod. III, 6; Strabo XVII, 2, 3; ср. Amm. Marc. XXVIII, 5, 14).

Известно, что и в Египте существовали верования в магическую власть фараона над силами природы. Фараон играл главную роль во всех обрядах, совершавшихся в основные моменты земледельческого календаря; при наступлении времени подъема Нила фараон бросал в реку свиток папируса с приказом реке начать разлив [Barguet, 1952, с. 49—63, табл. 1—3], он же срезал первый сноп на общегосударственном празднике жатвы [LD III, табл. 163, 212b; см. литературу: Gauthier, 1931, с. 37] и приносил за всю страну благодарственную жертву богине урожая Рененут [Davies Norman, 1929, с. 41]. Показательно, что на празднике жатвы во главе процессии несли статуи, изображавшие ряд предшественников фараона во главе с Менесом, как бы его предков; известно, что при первобытнообщинном строе начинки жатвы приносились в жертву сначала предкам племени, а позднее — предкам предводителя племени. Равно показательно, что на том же празднике жатвы в процессии сразу за царем идут не его сыновья, а *irjw-h-nst* — «царские родичи» [Borchardt, 1926, с. 30—51], очевидно, перед нами пережиток того

времени, когда именно старейшины рода вождя первыми шли за ним на племенных празднествах.

Фараон считался виновником постигавших страну стихийных бедствий — повальных болезней, низких разливов Нила (следовательно, голода) и т.д. (см. [Moret, 1922, с. 183]).

Все приведенные факты могут быть объяснены только как пережитки представлений, некогда связывавшихся с ролью предводителя племени. Титулатура фараонов и их инсигнии сохранили много следов этих древних представлений. Фараон продолжает сохранять связь с определенными предметами, животными, птицами и растениями — бывшими фетишами и тотемами различных племен. Фараон часто изображается быком, львом, соколом или их фантастическими сочетаниями — сфинксом и грифоном. Царь носит на поясе особый атрибут в виде бычьего хвоста, находится под покровительством богини-коровы Хатор. Головной убор царицы имел вид оперенья самки коршуна. Царь также носил на голове два пера, а иногда надевал ритуальный наряд в виде оперенья сокола⁷. На саркофагах царей XXI династии была крышка с головой сокола. О смерти царя говорилось: «Сокол взлетел на небо», а молодого царевича называли соколом в гнезде. Косвенным отражением тех же древних представлений являются и постоянные образы быстрого сокола, мощного быка, грозного льва, которыми пользуются египетские гимны для восхваления фараонов.

Закономерно, что и обычай ритуального убийства правителя не исчез бесследно, а сохранился пережиточно в ритуале хеб-седа. Поскольку изобразительный материал и тексты, касающиеся хеб-седа, не были до сих пор сведены воедино, ниже приводится перечень всех известных автору данных источников по этому вопросу.

1. Нармер: булава из Иераконполя [Quibell, 1900, табл. 26 В]⁸.

2. Джер: оттиск печати из Абидоса [Petrie, 1901, табл. 15, № 108, с. 30], табличка слоновой кости [Emery, 1938, табл. 17—А, 18—А, рис. 8, с. 35].

3. Ден: изображение на табличке слоновой кости из Абидоса [Petrie, 1900, табл. 10, № 5; табл. 14, № 12, с. 22], изображение на табличке эбенового дерева из Абидоса [Petrie, 1900, табл. 11, № 14; табл. 15, № 16, с. 22, 40—41; Kees, 1938, с. 21 и сл.].

4. Аджйеб: упоминание о хеб-седе в году $x + 3$ в III строке Палермского камня [Schäfer, 1902, стк. III, царь V; ср. Vandier, 1944, с. 143].

5. Семерхет: изображение на куске алебастрового сосуда из Абидоса [Petrie, 1900, табл. 7, № 5, с. 22].

6. Ка: изображение на куске мраморного сосуда из Абидоса

[Petrie, 1900, табл. 8, № 7, с. 22].

7. Хасехем: две хеб-седные статуи из Иераконполя [Quibell, 1900, табл. 39—41].

8. Джесер (Джосер): хеб-седный двор и его постройки около пирамиды в Саккара, статуя фараона (сводку раскопок см. [Lauer, 1936—1939]); рельеф из Гелиополя [Sethe, 1928a, с. 79].

9. Хеопс: рельефы около пирамиды [Spiegel, 1953, с. 52, № 65].

10. Сахура: рельефы из Абусира (Абу-Сир) [Borchardt, 1910, II, табл. 45—49, 58, с. 55 и сл.].

11. Ниусерра: рельефы из Абусира (литературу см. [Porter, Moss, III, с. 71; Borchardt, 1926, с. 30—51].

12. Менкаутор: хеб-седная статуэтка, куплена в Митрахинэ [Borchardt, 1911, табл. 10, № 40, с. 37].

13. Пепи I: надпись в Вади Хаммамат (LD II, табл. 115); надпись в Вади Магара (LD II, табл. 116a)⁹; хеб-седная статуэтка [Aldred, 1949, табл. 62—63, с. 38—39; Daumas, 1953, табл. II—III и сл. 163—165].

14. Пепи II: см. [Sethe, 1898, с. 64].

15. Мерикара: см. [Sethe, 1989, с. 64].

16. Ментухотеп-Небхапетра: хеб-седная статуя из склепа во дворе храма Дейр эль-Бахри [Матье, 1941, табл. Ia].

17. Ментухотеп-Небтауира: надписи об экспедиции везирия Аменемхета в Вади Хаммамат, 2-й год, первый хеб-сед (LD II, табл. 49).

18. Ментухотеп-Санхкара: молельня с фрагментом хеб-седной статуи и крышки саркофага в Курнэ [Petrie, 1909, с. 4—6, табл. IV—VIII].

19. Сенусерт I: обелиск (LD II, табл. 118h.)

20. Сенусерт II: хеб-седная молельня около его пирамиды в Лахуне [Petrie, 1923a, с. 18—20, табл. III].

21. Сенусерт III: рельефы из Медамуда [Gardiner, 1944, с. 30—31, табл. IV]; изображение хеб-седных статуй в храме в Семнэ (Семна) [LD III, табл. 48—49, 51].

22. Аменемхет III: стела Британского музея № 101 (Hiero. Texts II, 2).

23. Аменемхет-Себекхотеп: рельефы, найденные в Медамуде [Gardiner, 1944, табл. V].

24. Аменхотеп I: рельефы из Карнака [Legrain, 1903, с. 14 и сл.]; рельефы из заупокойного храма в Фивах (литературу см. [Gardiner, 1944, с. 30—33]).

25. Тутмес I: обелиск в Карнаке (LD III, табл. 6) и часть обелиска в Элефантине (см. [Brugsch, Thes. V, 1220]); считаю, что рельефы в храме Хатшепсут в Дейр эль-Бахри показывают хеб-сед Тутмеса I, на котором Хатшепсут провозглашается соправителем¹⁰ [Navelle, 1898, табл. 40—41].

26. Хатшепсут: обелиски (LD III, табл. 22—24); см. также надписи на колоннах храма в Дейр эль-Бахри [Naville, 1898, табл. 66].

27. Тутмес III: хеб-седный храм в Карнаке [Porter, Moss, II, с. 41—47; Keimer, 1943, с. 271—272]; обелиски [Breasted, 1901b, с. 55—61]; хеб-седная молельня (?) около святилища Хатор в Дейр эль-Бахри [Naville, 1907—1910, I, с. 20, табл. 2; II, табл. 31].

28. Аменхотеп II: хеб-седный храм в Карнаке [Porter, Moss, II, с. 61; Sethe, 1898, с. 65]; хеб-седная статуя из Курнэ [Borchardt, 1925, табл. 119, № 645, с. 189—190].

29. Тутмес IV: см. материал [Meuser, 1907—1909, § 212A].

30. Аменхотеп III: рельефы в храме Луксора [Porter, Moss, с. 107—108; Borchardt, 1926, с. 37—51, табл. 3]; рельефы в храме Солеба [Porter, Moss, IV, с. 170]; рельефы в гробнице Херуфа, Фивы, № 192 [Porter, Moss, I, с. 152; Fakhry, 1943]; рельефы в гробнице Хаэмхета, Фивы, № 57 [LD III, 76, 77; Porter, Moss, I, с. 89—90]; скарабей [Brugsch, Thes. VI, 1456].

31. Аменхотеп IV (Эхнатон): рельефы с хеб-седными сценами [Griffith, 1919, с. 61; Schäfer, 1919, с. 477—484; Griffith, 1922, с. 199—200; Sethe, 1921, с. 123; Kees, 1949, с. 427 и сл.; Gunn, 1923, с. 171 и сл.]; в этой связи см. надпись в Сильсилэ (Силсила) об обелисках для храма Атона [Porter, Moss, V, с. 220; Schäfer, 1931, с. 13] и материал по раскопкам этого храма, бывшего, вероятно, хеб-седным храмом Аменхотепа IV [Chevrier, 1926, с. 121, табл. II; 1927, с. 143—147; 1930, с. 169; 1931, с. 97, табл. IV; 1938, с. 685, табл. CIX—CXI; Pillet, 1929, с. 136—143, табл. III].

32. Рамсес I¹¹: рельеф из храма Сети I в Курнэ (LD III, табл. 151b)¹².

33. Сети I: рельефы в храме в Абидосе [Porter, Moss, VI, с. 10]¹³.

34. Рамсес II: надписи и изображения в Сильсилэ, Бигэ (Биге), Сехеле, Эль-Кабе (сводку данных см. [Breasted, AR III, § 549—560]; обелиски (литературу см. [Breasted, AR III, § 543, примеч. С]; Mond, Myers, 1940, табл. XCIII, 1, 4, с. 163—164)).

35. Мернепта: хеб-седная статуя [Borchardt, 1930, табл. 94, № 557, с. 194—195]; см. [Petrie, 1909, табл. 21].

36. Сети II: [Kees, 1952, с. 160].

37. Сетнахт: см. [Vguyère, 1930, с. 52].

38. Рамсес III: «Большой папирус Харрис», табл. XLIX, стк. 10—12; табл. L, стк. 1—3; [Vguyère, 1930, с. 52]; сведения о поездке везиря Та в 29 г. со статуями богов Юга на хеб-сед на Север («Дневник фиванского некрополя», rt. 2, 18 [Лурье, 1950, с. 86]); надпись в гробнице Сетау, верховного жреца Нехбет в

Эль-Кабе [Brugsch, Thes. V, 1129]; [Gardiner, 1910, с. 47 и сл.].

39. Рамсес IV: рельефы в Карнаке (LD III, табл. 220).

40. Шешонк I: надпись в Сильсилэ (LD III, табл. 254, стк. 9—10).

41. Осоркон II: рельефы в Бубастисе [Navelle, 1894].

42. Тахарка: рельефы в Карнаке [Prisse, 1847, табл. 31, 32].

43. Шепенопет: см. [Leclant, 1952, с. 105].

44. Яхмес-Хнумйебра: рельефы из Саиса, найденные в Розетте [Nabachi, 1943, с. 369—416].

45. Псамметих II: см. [Kees, 1952, с. 160].

46. Птолемей I: рельефы из Коптоса [Petrie, 1896, с. 19]¹⁴.

К сожалению, изобразительный материал о хеб-седах неравноценен: по большей части имеются изображения одной-двух сцен, и даже в тех случаях, когда на рельефах сохранилось большое количество обрядовых эпизодов, из-за множества лакун они не дают всех этапов ритуала хеб-седа¹⁵ (например, рельефы Ниусерра, Тутмеса III, Аменхотепа III, Осоркона II).

Все же последовательность основных обрядов определить можно¹⁶, и поскольку наиболее полно ритуал хеб-седа отражен в Бубастисе, я считаю, что в основу изучения порядка обрядов хеб-седа следует положить именно бубастидские рельефы, привлекая прочие для аналогий. Однако при этом необходимо внести ясность в порядок их расположения.

Эти рельефы высечены на гранитных плитах, которыми облицован вход из первого зала храма Бубастиса во второй (рис. 1)¹⁷. Такое оформление прохода было сделано к первому хеб-седу Осоркона II, справлявшемуся в Бубастисе, столице Египта времени XXII династии. При раскопках Навилля в 1887—1889 гг. рельефы были найдены лежащими на земле, причем многие куски исчезли. Навилль в общем правильно восстановил расположение рельефов¹⁸, но при их анализе не уловил последовательности изображений. В итоге остались непонятными не только некоторые эпизоды, но и ход ритуала в целом.

Навилль правильно определил, что в Бубастисе, как обычно, изображения на каждой стене начинаются с нижнего ее ряда и что на фасаде, выходящем на восток (A и D на рис. 1), показаны обряды, в которых фараон выступает как царь Верхнего и Нижнего Египта, на южной стене (B—C) — как царь Юга, а на Северной (E—F) — как царь Севера¹⁹. Однако Навилль ошибочно принял выступающие части южной и северной стен за отдельные плоскости и не учел, что все изображения на стенах C и F являются продолжением изображений на стенах B и E²⁰ и что сцены на косяках фасада (A и D) представляют собою единые композиции в пределах соответствующих поясов. Навилль же рассматривал рельефы каждого выступа отдельно: сначала

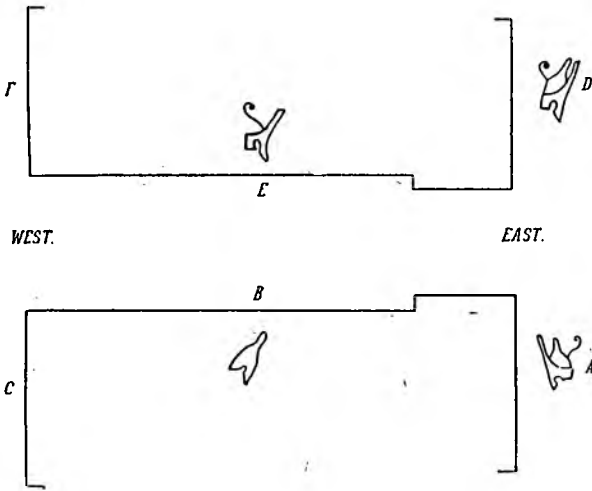


Рис. 1.
Схема расположения рельефов в Бубастисе

снизу вверх — рельефы косяка А, затем опять снизу вверх — выступа стена В, затем — самой стены В, стены С, косяка D, выступа стены Е, самой стены Е и стены F. На самом же деле последовательность сцен следующая: стена В—С, с нижнего ряда вверх, слева направо в каждом ряду, начиная с выступа стены В, затем стена Е—F, справа налево, начиная с нижнего ряда и с выступа стены Е²¹, и, наконец, косяки фасада (А и D) вместе, о чем ниже.

Правильность предлагаемого мною порядка расположения сцен можно подтвердить несколькими примерами. Так, сцена кажения фараона перед малыми наосами Юга и Севера, начинающаяся на выступе стены В, продолжается затем по всему соответствующему поясу стен В и С, причем два последних наоса Юга и два последних наоса Севера, не поместившиеся на стене С, изображены на следующем поясе (выше) на выступе стены В, что явно говорит о последовательности поясов. Далее, изображение жрецов с птицами и рыбами на стене Е также начинается на выступе этой стены и идет по всему соответствующему поясу стен Е и F. Укажу еще на третий снизу пояс стены Е, который кончается изображением наоса с сидящим царем, а в соответствующем поясе стены F мы видим ступеньки этого наоса и сидящего на них жреца.

В итоге рассмотрения как рельефов Бубастиса в предлагаемой мной последовательности, так и прочих изображений хеб-седов

порядок обрядов праздника представляется в общих чертах в следующем виде.

Накануне хеб-седа происходило воздвижение столба *dd* — связанного из тростников древнего фетиша бога Осириса. Изображение этого обряда сохранилось в гробнице Херуфа, одного из виднейших вельмож Аменхотепа III и участника празднований его хеб-седов²². Обряд состоял в том, что фараон, царские родичи и жрецы поднимали большой *dd*, причем фараон сам тянул за одну из веревок. При этом присутствовали царица и царевны, державшие в руках сестры и ожерелья *mnit*. За поднятием «джеда» следовали жертвоприношения Птаху-Сокару-Осирису, пляски, игры, ритуальные бои. К значению этого обряда мы вернемся ниже.

Самый ритуал хеб-седа начинался обрядами, изображения которых в Бубастисе не сохранились (низ стены В поврежден), но которые нам известны по рельефам храма Аменхотепа III в Солебе (LD III, табл. 84а). Это были обряды зажжения светильников и очищения огнем храма и статуй богов, как это и полагалось делать в начале каждого египетского храмового ритуала²³.

За этим следовала первая часть ритуала, имевшая как бы подготовительный характер: фараон обращался с молитвами, каждениями и приношениями к различным культовым изображениям божеств с целью получения милостей богов и благосклонного их отношения к предстоящему основному моменту хеб-седа. Эти обряды занимали, видимо, довольно много времени, так как в промежутках царь удалялся в 'h — устроенное тут же, в храме, особое помещение, где фараон отдыхал между отдельными обрядами²⁴. Здесь же он менял одеяния, головные уборы и атрибуты, так как по ходу праздника царь должен был являться в различных, строго установленных для каждого случая облачениях. Так, уже в течение разбираемого нами первого этапа ритуала царь облачался в особое хеб-седное одеяние — короткий, до колен, плащ²⁵.

Поклонения богам начинались с торжественного выноса культовой статуи главного божества — Амона-Ра. Статую выносили в сопровождении целой процессии, во главе которой несли большой штандарт Вепуата, этого бога — «открывателя путей», игравшего особую роль в хеб-седе, к чему мы вернемся ниже. Штандарт Вепуата несли жрецы, впереди которых шла верховная жрица сиутского храма Вепуата, «сиутская мать бога» [Naville, 1891, табл. XIII и VI]. По-видимому, в это же время происходило провозглашение тех льгот и подношений, которые царь давал по случаю хеб-седа храму главного божества²⁶.

Затем фараон посещал молельню, куда ставили большой штандарт Вепуата, и совершал умощение этого штандарта [там

же, табл. IX, 11—12], после чего царя приветствовали и желали ему миллионы хеб-седов «главные колдуны Дома жизни», т.е. ученые писцы, знатоки обрядов, хранители древних традиций [там же, табл. XIII].

Вслед за этим царь и его приближенные, в том числе верховный жрец Гермополя, совершали каждения и жертвоприношения перед фетишами²⁷ и статуями богов²⁸, которые привозили на празднование хеб-седа из всех главных городов Египта [Gardiner, 1911, с. 47 и сл.; Лурье, 1950, с. 86] и размещали в особых наосах в том святилище, где совершался ритуал хеб-седа. Наосы эти, называвшиеся *hwt hb-sd* — «святилища хеб-седа» [Naville, 1894, табл. VII], стояли двумя рядами: в одном ряду были наосы богов Юга, в другом — богов Севера²⁹. Характерно, что южные наосы имели форму главного архаического святилища Юга — богини Нехебт — *pr wt*, а северные святилища богини Уаджит — *pr nsr*³⁰. Соответственно фараона при этом действии сопровождали: при каждении наосам Юга — жрецы с масками шакалов, изображавшие духов Нехена, а при каждении наосам Севера — жрецы в масках соколов, изображавшие духов Пе³¹.

После описанного действия снова происходило шествие с большим штандартом Вепуата и с участием тех же лиц, что и раньше; шествие направлялось к балдахину, под которым царь подносил божеству водяные часы — символ вечности [Naville, 1894, табл. VIII, 22, 23; XII, 7 верх; XI, 6 низ]. Затем следовал обряд очищения царя водой [там же, табл. XI, 6 низ]³², после чего³³ царь посещал «павильон пищи»³⁴, куда приносили и ладью со статуей бога (в Бубастисе — Амона-Ра, в Солебе — Хнума). Значение этого обряда не вполне ясно, несмотря на пояснительный текст к его изображению в Бубастисе: «Появлению в павильоне пищи, чтобы дать появиться величеству этого великолепного бога Амона-Ра, владыки Карнака, чтобы упокоиться на своем месте в зале хеб-седа» [там же, табл. IV, 2 низ и 4, с. 17]. Затем следовал вынос статуи божества из «павильона пищи» в хеб-седный зал, причем от имени бога провозглашалось обещание даровать царю миллионы хеб-седов [там же, табл. V, 5 низ, 2, 4, 6, 7]³⁵.

После этого происходил еще целый ряд обрядов, состоявших из посещений царем различных молелен и поклонений богам³⁶. Эти обряды имели, видимо, все ту же цель — снискать милость богов для успешного проведения предстоящих главных действий хеб-седа, к описанию которых мы и переходим.

Основная часть хеб-седа состояла из воспроизведения ритуальной смерти царя, его «оживления» и возвращения ему магической власти над природой и, наконец, его «нового» восшествия на престол в качестве «нового» сильного правителя.

Для этой части ритуала устраивали особое возвышение, с двумя наосами, воспроизводившими древнейшие примитивные навесы на подпорках. К каждому из этих наосов вели ступеньки. Раскопки около ступенчатой пирамиды Джесера (Джосера) обнаружили остатки платформы от такого подлинного хеб-седного павильона Джесера с двумя лестницами [Lauer, 1930, с. 333—360; Vandier, 1952, с. 925]. То, что происходившие здесь обряды были важнейшим моментом хеб-седа, показывает тот факт, что изображение этого двойного наоса на возвышении стало иероглифом, которым обозначали в текстах праздник хеб-сед.

На изображениях хеб-седа обычно в наосах на возвышении видны одетые в хеб-седные плащи фигуры фараонов, в одном наосе — с северной короной на голове, в другом — с южной. Перед наосами обычно виден бегущий царь в своем обычном светском одеянии. Точных сведений о том, что и как происходило в этой важнейшей части хеб-седа, мы не имеем, но то, что нам известно, позволяет предположить, что в глубокой древности, когда ритуальная смерть правителя племен была реальностью, тело убитого правителя, завернутое в плащ, с укрепленными в руках трупа атрибутами власти и надетым на голове убором усаживали под навесом на возвышении. Преемник убитого совершал перед возвышением особый ритуальный бег, показывая свою мощь и силу, и получал из рук своего мертвого предшественника символы власти над племенем.

При смягчении обряда правителя была заменена сначала убийством раба или пленного, которое засвидетельствовано на древнейших изображениях хеб-седа³⁷. Помещали ли сначала труп убитого раба в наос вместо трупа предводителя, или уже и тогда в наос сажали статую (сперва, может быть, чучело), изображавшую «убитого» предводителя, неясно. Во всяком случае, сохранившиеся хеб-седные статуи Хасехема (см. выше) показывают, что к этому времени применение статуй при обрядах хеб-седа является фактом. Однако иконографическая законченность статуй Хасехема, равно как наличие гораздо более древней статуэтки неизвестного царя (см. выше) позволяют считать, что статуи были введены еще раньше. Такая замена убийства предводителя выносом и помещением в наос его статуи имеет полную аналогию в том, как обычай убивать слуг вельможи при его смерти и погребать их трупы в его гробнице был заменен обычаем помещать в гробницы статуэтки слуг и рабов.

Поскольку изображений убийства раба при хеб-седе позже Древнего царства нет, видимо, он был отброшен. Хеб-седные же статуи применялись во все времена.

До нас дошло несколько таких скульптур³⁸. Показательно, что статуя Ментухотепа была найдена в особой гробнице во дворе храма Дейр эль-Бахри, причем статуя была укутана в пе-

лены и лежала на боку, как мумия. Это показывает, что после того, как подобные статуи выполняли в хеб-седе роль «убитого» царя, их иногда погребали.

Полного изображения обстановки, в которой совершались обряды около возвышения с наосами, не сохранилось. Некоторое представление об этом дают рельефы в Бубастисе, так как возможно, что именно разбираемая нами сцена изображена там в верхнем поясе стен В—С [Navelle, 1894, табл. IV, 1—2; V, 5; IX, 1—6; X, 1—5; XIII, 1]. Хотя верхняя часть этого пояса утрачена, все же видно, что в центре его показана платформа, на которую с двух сторон идут ступеньки. Перед платформой — жрецы, изображающие духов Нехена и Пе, а перед ними (на изображении — ниже их) слева, соответственно южным божествам Нехена, стоит жрица, играющая роль богини «Южной Мерит»³⁹, затем — священная корова и Сет (его изображение почти стерто), а справа — Гор, снова священная корова и «Северная Мерит». Очевидно, на платформе, как в аналогичных сценах, стоял двойной наос с хеб-седными статуями царя: слева — в южной короне, справа — в северной. Соответственно двум этапам обряда, северного и южного, с обеих сторон к наосам приближаются шествия. Слева — несут штандарт, идут женщины с ожерельями *mnit*⁴⁰, подходит царь, за ним видны царица и царевны. Шествие, идущее к платформе справа, направляется от наоса, в котором сидит мумиеобразная фигура царя, очевидно статуя; надпись поясняет: «Упокоение в молельне (is)...». Лицом к царю — три ряда богов: Ра, Агум, Шу, Тefнут, Геб, Нут, Осирис, Гор, Сет, Исида, Нефтида и Ка царя [там же, табл. X]. Шествие составляют жрецы с мумиеобразными фигурами богов на штандартах, за жрецами идет фараон, держащий в руках бутон лотоса (?), возможно как символ обновленной жизни (об этом см. ниже).

Мы уже видели, что перед возвышением с двумя наосами происходил ритуальный бег фараона. Аналогичный бег совершался и при других обрядах⁴¹, так как он вообще символизировал спешное приближение к божеству.

Часто бег происходил в начале какого-либо ритуала, например при обряде приведения к божеству священной ладьи [Kees, 1912, с. 85, табл. IV—V]. Целью обычного ритуального бега было приношение даров божеству для получения от последнего благословения и обещаний благоденствия. Подбегая к божеству, царь, в зависимости от характера обряда, подносил жезлы с символами жизни, благоденствия, процветания, или весло и сосуды со «свежей водой» — символы несущего благополучие Египту нильского разлива, или же фетиш — птицу 'h, также символ разлива⁴². Иногда бег царя означал поиски членов тела Осириса, и приношение «свежей воды» Нила было здесь, очевид-

но, обусловлено ритуалом «оживления» Осириса⁴³, тем самым и этот обряд был связан с разливом и его животворящей силой⁴⁴.

Я останавливаюсь на значении ритуального бега вне хеб-седа, потому что, как мы увидим ниже, это поможем нам объяснить смысл и хеб-седного бега. При беге во время хеб-седа царь держал в руках особые атрибуты — царскую плеть $nh'h'$ и предмет, называемый mk s, служивший футляром для документа о праве наследования престола [Spiegelberg, 1917, с. 101 и сл.; Vonnet, 1952, с. 446; Kees, 1914, с. 68]. Наличие у царя именно этих атрибутов вскрывает сущность обряда: бегущий царь, одетый в обычное царское одеяние, без хеб-седного плаща⁴⁵, явно изображает уже «нового», полного сил правителя, тогда как статуя в павильоне изображает его же в виде умершего, «убитого» предшественника. Новый царь закономерно держит в руках атрибуты своей власти — царскую плеть и футляр с документом, дающим ему право на престолонаследование, — завещание ли предшественника или что иное, сказать трудно (см. [Maspero, 1907, с. 25]). Возникает вопрос: как он получил эти предметы? Тот факт, что на ряде древнейших изображений царь бежит не к богу, а или к павильону с мумиеобразной царской статуей, или же от этого павильона, вызвал недоумение Кееса (Kees, 1912, с. 161 и сл.). Думается, что здесь нет ничего странного: царь бежит к павильону или уже от него потому, что он хочет получить или уже получил эмблемы своей власти как бы от статуи умершего царя, точно так же, как при своем настоящем восшествии на престол он получал царские атрибуты как бы от мумии своего предшественника. Вспомним, что при коронационных мистериях новый царь играл роль Гора, а мумия его предшественника изображала Осириса [Sethe, 1928a, с. 99 и др.], причем возложение на нового царя одеяний, уборов и вручение ему жезлов — словом, вся передача власти происходила как бы от отца к сыну [там же, сцена 35]. Подтверждение этого можно неоднократно встретить в Текстах пирамид⁴⁶ и в обрядах культа Осириса⁴⁷.

То, что на ряде памятников царь бежит во время хеб-седа от павильона к богу, не противоречит предложенному истолкованию хеб-седного бега: очевидно, бег кончался приближением царя к божеству, которому он протягивал свой царский mk s, как бы прося благословения на царство. Кеес не прав, утверждая, что первым случаем изображения бога при хеб-седном беге является рельеф Тутмеса III в Амада [Kees, 1912, с. 137—138]. Он не учитывает, что еще на таблетке Дена царь бежит, предшествуемый штандартом Вепуата, к павиану (т.е. к богу Тоту), который протягивает ему чашу. Вспомним, что на рельефе в Карнаке Тутмес III также подбегает к Тоту [Kees, 1914, табл. VII]. Далее, необходимо учитывать, что таким божеством мог быть и

Вепуат, штандарт которого издревле изображается в сценах хеб-седного бега⁴⁸. При сравнении различных изображений может на первый взгляд показаться, что ритуальный бег происходит в разные моменты хеб-седа. Так, судя по рельефам Ниусерра [Kees, 1912, табл. VI, рис. 11, с. 174 и сл.], царь в хеб-седном одеянии перед бегом посещает молельню Вепуата и умащает его штандарт, затем проходит в помещение, названное is (молельня), после чего, сняв плащ и оставив посох, но сохраняя плеть, он берет mk̄s и совершает бег, причем жрец, изображающий духа Нехена, несет штандарт Вепуата. На рельефе из Мемфиса бег происходит около *hd wṯw*, причем тут же написано: «Праздник Вепуата» [Kees, 1912, рис. 14]. Кеес считает, что *hd wṯw* — это молельня духов Нехена, вожатым которых был Вепуат [там же, с. 183 и сл.].

На рельефах в Бубастисе умашение штандарта Вепуата изображено на середине стены В, поэтому Биссинг и Кеес считают, что бег мог быть изображен после этой сцены там, где теперь имеется лакуна [Bissing, Kees, 1922, с. 88]. Однако молельня is отделена в Бубастисе от молельни Вепуата рядом других обрядов (молельня is находится в правом конце верхнего ряда стены С); тем не менее бег все же, видимо, и здесь происходит после обрядов в молельне is, так как мы уже видели, что двойной наос с царскими статуями был изображен в Бубастисе в том же поясе, что и молельня is, а поэтому вполне вероятно, что бег был показан в этом же поясе, там, где сейчас находится лакуна. Таким образом, и в Бубастисе бег происходил после посещения царем молельни Вепуата, совершения некоторых обрядов и посещения молельни is⁴⁹.

Нас не должно смущать то обстоятельство, что у Ниусерра посещение молельни is следует как будто непосредственно за посещением молельни Вепуата. Дело в том, что на дошедших до нас памятниках изображаются далеко не все обряды хеб-седа, часто воспроизводятся лишь основные его эпизоды. Достаточно указать на несколько примеров. Так, на рельефе с хеб-седом Пепи I в Хаммамате даны только изображения двойного павильона и бега царя mk̄s. Иногда на сокращенных изображениях хеб-седов один человек символизирует целую процессию: на табличке Джера показан один человек с птицей и рыбой, а в Бубастисе — целое шествие аналогичных фигур; на саркофаге с хеб-седом Осириса жертвоприношение совершается перед одним фетишем — букранием, а в Бубастисе — перед рядом фетишей. Следовательно, необходимо всегда иметь в виду, что между обрядами, показанными на сокращенных изображениях хеб-седов, фактически могло совершаться много иных обрядов, менее значительных и потому опущенных.

Поэтому, хотя жертвоприношения фетишам и богам, имею-

щиеся в Бубастисе между умощением штандарта Вепуата и посещением царем молельни is, вовсе не показаны ни в храме Ниусерра, ни в Луксоре, это еще не значит, что этих обрядов не было на хеб-седах Ниусерра и Аменхотепа III, а это значит только, что они не были наиболее важными и поэтому не подлежали обязательному воспроизведению. Для нас существенно, что последовательность обрядов и у Ниусерра, и в Луксоре, и в Бубастисе одинакова, то есть что умощение штандарта Вепуата было раньше, чем посещение молельни is.

С хеб-седным бегом мы переходим уже к рассмотрению группы обрядов, имевших целью «оживление» царя и возвращение ему власти над природой. Таков был тесно связанный с бегом обряд «подношения почвы» (šht) [Kees, 1912, с. 150]. Кees правильно указывает, что šht не означает, как думали некоторые, территорию храма, оберегаемую царем. Это — плодородная почва. Не случайно процессии божеств благоденствия возглавляют обычно Нил и Сехет, являющаяся женским божеством земли, оплодотворенной Нилом [Матье, 1940б, с. 131—132].

Такое «подношение почвы» во время хеб-седного бега или в конце его вполне согласуется с тем, что, как мы видели, при обычном ритуальном беге царь подносил богам символы нильского разлива и обусловленного им благоденствия. И на хеб-седе «новый» царь, став опять обладателем власти над природой, приносил богам символы основных для Египта источников изобилия — высокого разлива Нила и оплодотворенной им почвы, что обеспечивало богатый урожай, а следовательно, и обильные жертвы в храмы (ср. «Гимн Нилу»). Показательно, что богатый урожай в год хеб-седа считался явным свидетельством крепости сил фараона и, так сказать, правомочия его на власть: вспомним, как в докладе о жатве года хеб-седа везир Рамозе называет Аменхотепа III крупную и подозрительно круглую цифру в 33 333 300 мер зерна (LD III, табл. 76, 77).

Заключительный этап хеб-седа, естественно, составляли обряды «воцарения» «нового» фараона, которые повторяли часть обычных египетских коронационных обрядов, — неоднократное провозглашение царя фараоном всего Египта, благословения его жрецами, изображавшими богов, ликование народа, ритуальные бои, песни и пляски, приношение дани⁵⁰.

Эти обряды хорошо показаны в Бубастисе на рельефах косяков А и D, обращенных уже в первый зал храма, куда возвращалась процессия из второго хеб-седного зала для совершения последних обрядов⁵¹. Ритуал начинался торжественным выходом царя, царицы, жрецов и вельмож во главе с большим штандартом Вепуата (А, 4-й пояс снизу). Текст поясняет, что это — «Взятие пути к пребыванию на троне». Поскольку царь теперь уже как бы вновь получил права на престол Египта, он снова

одет в обычные царские одежды и носит двойную корону.

Навстречу шествию идут и ползут на колёнях и на животах нубийцы и обитатели южных пустынь, приветствуя Вепуата и фараона (косяк D, 4-й пояс снизу). Процессия направлялась к своеобразной платформе, к четырем сторонам которой вели ступени, названные лестницами юга, севера, востока и запада (косяк A, пояс 5). На каждой стороне платформы стоял широкий трон. На этих тронах находились жрецы и жрицы, изображавшие богов. Фараон поочередно садился на каждый трон и принимал благословения соответствующей пары богов — Амона-Ра и Танена на южной стороне, Атума и Хармахиса — на северной, Хепра и Геба — на западной, Исиды и Нефтиды — на восточной. Около платформы стояли царица, царевны и все участники шествия, а лицом к царю лежали, «нюхая землю», вельможи, пели и плясали певцы, музыканты, танцоры, несли драгоценные сосуды (косяк D, пояс 5)⁵².

После окончания обряда благословения богами царя шествие в прежнем порядке двигалось дальше (косяк A, пояс 6), и опять его приветствовали вельможи и царские дети, восклицая, что царь, подобно Гору, надел перья *šwty* и что все земли ему покорны и приносят свои дары (косяк D, пояс 6). Шествие подходило к другой платформе; здесь происходил обряд, аналогичный по мысли предыдущему, участниками которого являлись боги — покровители обоих Египтов — Уаджит, Нехбет, Гор и Сет (косяк A, пояс 7. Соответствующая часть этого эпизода была изображена на 7-м поясе косяка D, но почти не сохранилась).

Среди коронационных обрядов, повторявшихся на хеб-седе, был и обряд, не показанный в Бубастисе. Он состоял в том, что жрецы, изображавшие Гора и Сета, давали царю лук и стрелы и помогали ему выпустить по стреле на все четыре стороны, причем из текстов видно, что целью этих выстрелов было символическое поражение врагов царя⁵³. Интересно, что совершенно аналогичный обряд имеется среди коронационных ритуалов народов Африки. Так, у ниоро новый царь выпускает по странам света по стреле и говорит: «Я стреляю в народы, чтобы победить их»⁵⁴. Возможно, что аналогичный смысл — символической победы над врагами — имели и происходившие во время заключительного этапа хеб-седа ритуальные бои. Во всяком случае, сравнение со сценами борьбы в Мединет-Абу [Nelson, 1931, с. 37, рис. 23] и в гробнице Амонмеса [Foucart, 1935, табл. 13] позволяет высказать такое предположение.

Однако они могли иметь и другое значение. Мы уже видели, что ритуальные бои совершались и во время предварительных обрядов накануне хеб-седа, а именно при «воздвижении джеда». «Воздвижение джеда» было древним обрядом, связанным с праз-

днествами воскресения бога растительности, а следовательно, обновления сил природы и сил ее господина — фараона. Осуществлению этой цели должно было способствовать не только само поднятие столба dd, но и ряд других обрядов. Так, царица и царевны протягивали царю ожерелья mnit: считалось, что mnit, как символы богини Хатор, подательницы плодородия, возрождают человека, придают ему силу и мощь. Происходившие тут же ритуальные бои также имели аналогичное значение: их участники изображали жителей Пе и Деп — двух частей города Буто; древней столицы Северного Египта, причем эти люди как бы боролись за обладание Гором-фараоном. Еще К.Зетэ указал в свое время на то, что в этом обряде могли отразиться древние междоусобицы в Буто. Однако Ю.П.Францов, не возражая против такой возможности, отметил, что мифологическое оформление обряда связано с осирическим мифом, с одной стороны, и с мифом о Горе Эдфусском — с другой. Dd воздвигали в день праздника воскресения Осириса и вступления на престол сына Осириса — Гора; таким образом, очевидно, весь праздник входит в группу празднеств, справлявшихся на рубеже смены времен года, борьбы засухи и оживления природы [Францов, 1930, с. 222 и сл.].

В то же время «воздвижение джеда» было связано и с пережитками архаических фаллических культов, что отразилось также и в обычае ставить во время хеб-седа обелиски в основных храмах страны. Связь обелисков с культурами плодородия, и в частности с нильским разливом, оплодотворяющим почву, убедительно показал в свое время Д.А.Ольдерогте [Ольдерогте, 1929, с. 34]. Думаю, что не только связь обелисков с солярыными культурами была явлением вторичным, но что и культ гигантских обелисков в так называемых «солнечных» храмах Древнего царства в основе был обусловлен не солярыными представлениями, а хтоническо-фаллическими культурами, чем и объясняется их связь с хеб-седом [Jequier, 1918, с. 153—164].

Наряду с «воздвижением джеда» в числе хеб-седных обрядов, имевших целью магическое обеспечение расцвета сил фараона, следует отметить не вполне ясный обряд, в котором главную роль играл цветок лотоса, расцвет которого, возможно, символизировал физическое обновление царя⁵⁵.

В этом же свете становится понятным и факт празднования хеб-седа в новолуние: рождение молодого месяца должно было магически способствовать омоложению царя. О бесспорном наличии подобных представлений свидетельствует приведенный выше текст из Абидоса.

Мы выяснили, таким образом, значение основных обрядов хеб-седа. Нас не должно смущать, что не все еще нам понятно в ритуале хеб-седа. Вследствие глубокой древности его возникно-

веня⁵⁶ часть представлений, обусловивших некогда различные его этапы, была в течение веков утрачена, а часть остается нам неизвестной, ибо она была связана с такими верованиями, которые нами до сих пор не уловлены. Кроме того, обряды со временем менялись⁵⁷. Поэтому было бы ошибкой искать в ходе ритуала хеб-седа стройности и последовательности с нашей точки зрения. Необходимо все время помнить, что хеб-сед — это ритуал, слагавшийся и изменявшийся веками, и, как всякий ритуал, он исполнялся безотносительно к тому, насколько первоначальное значение того или иного обряда, возникшего в IV тысячелетии до н.э., было понятно его исполнителям через две или три тысячи лет.

Не следует забывать также, что кажущаяся нам подчас непоследовательность в ходе хеб-седа, повторение некоторых обрядов, наличие бесконечных шествий, посещений разных молелен и т.д. объясняются и тем, что хеб-сед при своем возникновении в разных местах долины Нила получал различное ритуальное оформление в зависимости от характера местных верований, мифов, обрядов. При слиянии же этих местных ритуалов сначала в ритуалы для правителей Северного и Южного Египта, а затем в единый ритуал общегосударственного праздника фараона, главы рабовладельческой деспотии, некоторые обряды могли соединяться искусственно и при этом частично повторялись не только в виде двух четко разграниченных этапов — Северного и Южного, но и внутри них.

Думается, что понимание хеб-седа как пережитка ритуального убийства царя устраняет и кажущийся разнобой в датах празднования хеб-седов. Даты хеб-седов тех фараонов, которые имели продолжительные царствования (например, Тутмес III, Аменхотеп III, особенно Рамсес II), убедительно показывают, что первый хеб-сед полагалось праздновать через 30 лет правления, а последующие — через 3 года. По-видимому, считалось, что силы царя истощались с возрастом и требовали восстановления впервые после 30 лет правления, а затем через каждые три года. То, что хеб-седы иногда повторялись через два или четыре года, возможно, объясняется необходимостью соблюдения для празднования хеб-седа не всегда еще ясных для нас астрономических условий⁵⁸, в результате чего промежуток между хеб-седами и мог сводиться к неполным трем годам. Отсутствие таких условий могло иногда сдвигать дату.

Особенно же затрудняющие египтологов факты празднования хеб-седов ранее наступления 30-летнего срока стоят, с моей точки зрения, в связи с тем, что и ритуальные убийства вождей племен совершались отнюдь не только по истечении определенного срока правления или при первых признаках старческой слабости, но и по другим поводам. Если племени угрожали вой-

на с сильнейшим противником, недород, эпидемии или если предводитель заболел — во всех этих и подобных случаях его способность обеспечивать благоденствие племени могла быть поставлена под сомнение, а выход могли искать в замене его другим правителем. Впоследствии при замене ритуального убийства соответствующими обрядами «обновления сил» царя эти обряды также совершались при указанных обстоятельствах. Вполне возможно, что так же было и с хеб-седом. К сожалению, мы не можем проверить это предположение, однако казалось бы, что в его пользу говорит, например, факт хеб-седа Рамсеса I, вступившего на престол уже в преклонном возрасте и царствовавшего всего два года.

Таким образом, очевидно, что если царствование проходило в общем благополучно, то первый хеб-сед справлялся через 30 лет. В особых же случаях, если возникала необходимость, его могли справлять и раньше.

Думаю, что вышеизложенное позволяет считать установленным значение хеб-седа как ритуала, заменившего ритуальное убийство царя. Еще одним подтверждением этого является факт сохранения в Египте вплоть до птолемеевского времени ритуального убийства Аписа и Хесит (священной коровы богини Исида) в случае достижения ими определенного возраста. Как известно, свидетельства об этом сохранились у античных авторов [Plin. VIII, 46; Amm. Marc. XXII, XIV, 7; Plut., De Iside, LVII], а исследования египетских памятников, в частности текстов Серапеума, подтвердили эти факты [Chassinat, 1916—1917, с. 33—60]. То, что в долине Нила ритуальное убийство предводителя племени и царя вообще существовало, доказывают упомянутые выше сведения о сохранении этого обычая в Мероэ вплоть до времени Птолемея II.

При таком объяснении хеб-седа становится понятным придававшееся ему огромное значение. Пожалуй, ни одно празднество не совершалось с такой пышностью. К хеб-седу готовились заранее — строились новые храмы или частично обновлялись старые (см., например, [Breasted, 1901a, с. 85]), сооружалисьobelisks, со всех концов страны съезжалось жречество, сопровождавшее статуи местных богов, представители высшей знати участвовали в совершении ритуала и как об особой чести сообщали в своих биографиях об исполнении той или иной роли на хеб-седе (см. [Kees, 1953, с. 39—43]).

Многое еще в истории хеб-седа остается недоследованным. Не вполне ясно, где именно праздновались хеб-седы. Если несомненно, что в Древнем царстве хеб-сед справлялся в Мемфисе, то это далеко не так ясно для Среднего и Нового царств, как это принято думать (например, [Gardiner, 1944, с. 60]). Так, в надписи Ахтоя, сына Тэфьеба, говорится, что сиутский храм Ве-

пуата был восстановлен по приказу Мерикара, чтобы «...он мог повторять heb-седы» [Griffith, 1899, табл. 13, 14, 20, стк. 22]. Известно, что во всяком случае один heb-сед Рамсес II справлял в Пер-Рамессу, поскольку везир повез туда статую богини Нехбет из Эль-Каба (см. выше). Это подтверждается и текстом «Благословения Птаха»: здесь Птах, говоря Рамсесу II об укреплении Пер-Рамессу, указывает, что это сделано «...чтобы ты мог праздновать heb-седы, которые я там праздновал» (стр. 17 — LD III, табл. 194). Об этом же свидетельствует и надпись из Пер-Рамессу, в которой указывается, что Рамсес II выстроил в Пер-Рамессу храм «к северу от молелен heb-седа» [Montet, 1942, с. 83]. Далее, общепринято считать, что восточный храм Тутмеса III в Карнаке и храм Аменхотепа II там же были heb-седными храмами этих фараонов, откуда следует, что последние справляли heb-седы в Фивах. Осоркон II праздновал heb-сед в Бубастисе. Шешонк I построил «бубастидские» ворота в Карнаке, «чтобы сделать heb-седный двор... и окружить его колоннадой» (LD III, табл. 254, стк. 9—10). Таким образом, напрашивается вывод, что heb-седы справлялись в том городе, который считался в данное время столицей. Если в Курнэ была действительно найдена heb-седная молельня Ментухотепа-Санхкара, в Дейр эль-Бахри — Тутмеса III, а в Лахуне — Сенусерта II, то это подтвердило бы сделанный вывод; напомним, что heb-седные рельефы Яхмеса-Хнумйебра происходят из Саиса. Однако следует иметь в виду, что heb-седы, по-видимому, совершались и в Абидосе, поскольку текст из храма Сети I в Абидосе прямо указывает, что царь сделал здесь «прекрасный трон, превосходный для heb-седов царя» [Mariette, 1869—1880, табл. 19e]. Хеб-седы могли совершаться по особым случаям и в других городах, как это можно заключить на основании стелы Пианхи, где жители Гермополя просят царя отпраздновать heb-сед в их городе после того, как он был завоеван царем, причем мотивом для своей просьбы они выставляют желание, чтобы таким образом их город был защищен (Urk. III, с. 21, стк. 61). Таким образом, вопрос о месте празднования heb-седа еще нуждается в уточнении.

Неясно далее, почему рельефы с изображениями heb-седов одного и того же фараона находятся в разных храмах, в том числе в храмах Нубии. Значит ли это, что празднование heb-седа в столице отмечалось на изображениях и в других храмах, подобно тому как декрет о восшествии фараона на престол высекался на памятных плитах в разных святилищах? Или же обряды heb-седа повторялись в наиболее важных центрах? Думается, что первое предположение правильное.

Неясно, в каких частях храмов совершался heb-сед. Очевидно, молельни для привозившихся на праздник статуй богов (*ḥwt ḥb-śd*) ставились или во дворе храма (например, у Джесера),

или в большом зале (так было, видимо, в Бубастисе). Однако где происходили те или иные обряды, остается невыясненным (см. [Spiegel, 1953, с. 52, § 65]).

Неясна какая-то особая роль в праздновании кеб-седа, которую играло население фиванского нома, и в частности фиванские женщины (см. [Naville, 1894, табл. VI; Fakhry, 1943, табл. 40; Kees, 1953, с. 39]).

Неясны и многие моменты в самом ритуале кеб-седа. Укажу хотя бы на интереснейшую фигуру человека в маске в сцене из гробницы Херуфа [Fakhry, 1943, табл. 40] и на косяке D в Бубастисе (пояс 5). Аналогичная фигура имеется и на фрагменте рельефа из храма Сахура⁵⁹. Такая повторяемость говорит об определенной, хотя и непонятной еще для нас роли, которую играл этот персонаж в ритуале кеб-седа. Укажу еще на интересный, но тоже непонятный обряд умащения глаз жертвенных животных [Borchardt, 1910, I, с. 56—57; 1910, II, табл. 47; Möller, 1901, табл. V]. Неясно значение очень интересного шествия жрецов с птицами и рыбами в руках на рельефах северной стены в Бубастисе⁶⁰. Не выяснена и продолжительность празднования кеб-седа⁶¹.

В заключение хочу сказать несколько слов о том, каким способом могло совершаться ритуальное убийство древнейших правителей в долине Нила. Разумеется, об этом можно только строить предположения, однако ряд фактов позволяет думать, что это было утопление. Мы видели, что ритуальная смерть Аписов и коров Исиды наступала именно через утопление. Тексты называют место утопления этих животных — *kbhw*. Анализ этого термина и других слов того же корня дает очень важный материал. Основное значение глагола *kbh* — «быть холодным», но *kbh* значит и «прохлаждаться в тени гробницы», «умирать». Так, про смерть Сети I говорится: «Он *kbh* (умер? прошел через *kbhw*?), упокоился в высоте, соединился с богом Ра в небе» (LD III, табл. 152d-e). Характерно, что почти в тех же выражениях говорится про утопление коровы Исиды: «Она вышла из Кебху, ее душа поднялась к небу и соединилась с богом Ра» [Chassinat, 1916—1917, с. 50]. Тексты пирамид прямо называют умершего царя *pr m kbhw* — «вышедший из Кебху» (§ 765—766), причем так же прямо говорится, что царь прошел через озеро Кебху: «Ты вышел из озера жизни, ты чист из озера Кебху, ты — Вепуат...» (§ 1979).

Из «Большого папируса Харрис» известно, что «озеро Кебху» действительно существовало в одном храме Ра-Хорахте, причем оно было связано с культом Нила (37В, 2). Известно, что в храме Птаха в Мемфисе при Аменхотепе III было построено зодчим Аменхотепом, сыном Хеби. «Кебху Птаха» — возможно, такое же «озеро Кебху» [Kees, 1953, с. 68].

Известно, что египтяне почитали богиню Кебхет, которую Тексты пирамид отчетливо характеризуют как богиню смерти: она — дочь бога мертвых Анубиса (§ 1180В), она встречает царя, когда он идет «к полю жизни, к месту отдыха Ра в Кебху» (§ 1180В), она совершает возлияние из четырех сосудов и «освежает сердце этого Пепи там для жизни» (1180С). Это оживление происходит в доме Анубиса (§ 995), т.е. в области смерти. С этим вполне согласуется то, что после встречи с Кебхет царь вновь оживает, но уже «очищенным» и принявшим образ шакала (§ 1979), следовательно, здесь речь идет явно о воскресении царя, принявшего смерть в Кебху, олицетворением которого и является богиня Кебхет (ср. § 2103). Характерно, что эта богиня, приносящая царю смерть, а потом воскресение, является его возлюбленной (§ 1288).

Показательно также, что Кебху называлась местность в районе первого порога. По мифам — это место на краю света, где рождается Нил и живут души умерших, это — четвертый рай в 149 главе Книги мертвых [Chassinat, 1916—1917, с. 51]. В итоге Кебху становится обозначением и неба как места пребывания душ и мест погребения (Руг., § 203, 374, 465, 841, 1356)⁶².

Очень интересно, что священные пруды и озера в храмах были как-то связаны с хеб-седом: так, в Эдфу к западу от дома Ра был царский пруд, из которого брали воду для дома царя при хеб-седе [Naville, 1870, табл. XXI, 9]. Ритуальный бег при хеб-седе совершался в Лиште против южной стороны пруда [Bissing, Kees, 1922, с. 88].

Тексты пирамид называют озеро «спасением», «защитой» царя (§ 136) и добавляют: «Приходят к тебе посланцы твоего Ка, приходят к тебе посланцы твоего отца, приходят к тебе посланцы Ра» (§ 136). Эти посланцы, встречающие спасенного, т.е. воскресшего, царя на пороге его посмертной жизни, заставляют вспомнить об одном обряде, игравшем важную роль в египетском погребальном ритуале, а именно о пляске Муу. Известно, что при приближении погребального шествия к гробнице навстречу умершему выходили из особого шалаша, построенного у входа в гробницу, люди с головными уборами из тростника; приплясывая, они встречали умершего и как бы вели его в потусторонний мир. Последними исследованиями убедительно показано, что этот обряд восходит к древнейшему погребальному ритуалу царей Северного Египта [Jéquier, 1925, с. 144—151; Junker, 1940, с. 1—39; Vandier, 1944, с. 35—61; Bonnet, 1952, с. 25—26, 767—768]. Муу изображали умерших царей, которые встречали вновь пришедшего потомка и вели его к себе в загробный мир. Интересно само название Муу. Оно явно связано со словом *mw* — «вода». Не случайно в сцене перехода солнца с ладьи в воды Нуна присутствуют мумиеобразные существа, на-

званные *mwīw pwnw* — «находящиеся в водах Нуна» [Jéquier, 1925, с. 145]. Думается, что в образах этих «муу», «водяных», отразились представления о том, что это были утопленные правители Буто. Интересно, что шалаш Муу по форме идентичен хеб-седной молельне (см., например, в гробнице Антефокера [Davies Nina, 1920, табл. 21]).

Вспомним, что, согласно мифу, был утоплен и Осирис, этот прообраз древнего царя, в ритуале и иконографии которого отразились многие черты царского обихода или ритуала; в частности, считалось, что и Осирис имел хеб-сед (см. выше). Далее, в этой связи иное значение получают и сохранившиеся у античных авторов фрагменты легенд о гибели некоторых древних царей то от гиппопотама (Менес), то от крокодила (Ахтой) (см. [Maspero, 1895—1897, I, с. 235]). При этом Менес гибнет после 60-летнего правления, т.е. по истечении двойного хеб-седного периода. Во время празднования хеб-седов, по-видимому, был обряд, при котором царь поражал гиппопотама (или его изображение) [Keimer, 1943, с. 276—277], олицетворявшего собою, очевидно, божество смерти, в полном соответствии с тем, что в египетских мифах и ритуалах гиппопотамы и крокодилы постоянно являются олицетворениями смерти, преисподней и, соответственно, противниками солнечных божеств, носителей жизни.

¹ Хеб-сед — «праздник Сед». О том, как надо понимать в данном случае слово «Сед», имеются различные мнения. Перевод этого слова как «хвост» (хеб-сед — «праздник хвоста») теперь правильно отброшен, поскольку царский атрибут — бычий хвост — не играет специальной роли в этом празднике, да и детерминатив в слове *sd* «хвост» другой, нежели в слове *sd* в написании слова «хеб-сед» [Bissing, Kees, 1922, с. 96—97]. Биссинг и Кеес предлагают связывать перевод слова «сед» с названием особо тонкой ткани, *sd*, которую они усматривают среди подношений на празднике (к указанному ими материалу следует добавить рельеф из Бубастиса, стена F). Однако мне кажется более правильным понимать хеб-сед как «праздник бога Сед», т.е. Вепуата (см. [Kees, 1912, с. 194; Murray, 1914, с. 34]): как известно, Сед почитался в образе того же животного, что и Вепуат (П.к., стк. III, № 11), и был, видимо, его ипостасью. Как мы увидим ниже, Вепуат играл важную роль в ритуале хеб-седа.

² [Brugsch, Thes. V, 1119 и сл.; Sethe, 1898, с. 64; 1905, с. 133 и сл.; Borchartdt, 1936, с. 53 и сл.] и памятники, указанные ниже при перечислении известных хеб-седов. Показательно, что при Птолемеях слово «хеб-сед» переводилось как «тридцатилетие» (Розеттский декрет Птолемея Эпифана, стк. 2: египетский эпитет царя *nb-hbw-sd* — «владыка хеб-седов» переведен *κύριος τριακοῦταετηρίδων*).

³ Зете (Зетэ) выдвинул гипотезу о том, что фараон мог считать свой 30-летний юбилей и с момента своего назначения соправителем [Sethe, 1898, с. 64; 1905, с. 133]; к этой гипотезе присоединился Борхардт [Borchardt, 1936, с. 53] и некоторые другие египтологи. Однако далеко не все хеб-седы, праздновавшиеся раньше 30-летия со дня единоличного правления царя, могут быть объяснены та-

ким образом: известны хеб-седы, отмечавшиеся раньше 30-летия царствования фараонов, не бывших соправителями своих предшественников (например, Рамсес I, Осоркон II, Шешонк I, Тахарка), а также такие ранние хеб-седы, при которых годы, недостающие до числа 30, нельзя отнести за счет лет соправительства данного царя с его предшественником, так как последний царствовал слишком короткий срок (например, хеб-седы Пепи I, Ментухотепа-Небтауира, Сахура; см. о последнем [Borchardt, 1910, II, с. 55]).

⁴ В более ранних работах Морэ [Moret¹ 1903, с. 235; 1922, с. 73—84, 188—220] и Масперо [Maspero, 1893а, с. 387] ошибочно связывали хеб-сед с основанием храмов, поскольку для хеб-седа строилось новое помещение.

⁵ Из большой литературы по данному вопросу укажу [Фрэзер, 1928], ряд интересных фактов и сводку литературы по Африке [Irgam, 1944, с. 142—146].

⁶ Характерно, что раньше у юкун убивали царей также через семь лет.

⁷ До нас дошли статуи царей в подобном одеянии: [Petrie, 1923б, с. 1—2; Sapart, 1927, табл. 99—100; Weigall, 1906, с. 137, рис. 9]. Ср. фигуру фараона или жреца в одеянии Гора-сокола на рельефе в Эдфу [Mittag, 1934, рис. 5].

⁸ В Иераконполе были найдены также две статуэтки из известняка, изображающие царя в хеб-седном одеянии и царицу. По стилю они близки к памятникам времени Нармера и его ближайших предшественников (см. [Mittag, 1932, с. 70—72]).

⁹ В надписи в Хатнубе (Urk. I, 95—96) первый хеб-сед ошибочно отнесен к 25 г. (может быть, здесь дата дана по местному летосчислению?).

¹⁰ Даже если такого назначения не было, а изображение было сделано только с целью подкрепить права Хатшепсут на престол, рельеф точно воспроизводит обстановку хеб-седа, ибо хеб-сед-то был!

¹¹ Сведения о якобы имевшем место хеб-седе Тутанхамона основаны на тексте из гробницы Хеви [Davies Nina, Cardiner, 1926, табл. XIX, XX, с. 28—30], однако в этом тексте Хеви просто желает царю «миллионы хеб-седов», что являлось частым выражением для пожелания долголетия фараону (например, III надпись в Редезии (LD III, табл. 140d), договор Рамсеса II с хеттами, «Благословение Птаха», стк. 18, Большой папирус Харрис (табл. 42, стк. 9 и пр.).

¹² Ссылки на изображение хеб-седа Рамсеса I в храме Курнэ (LD III, табл. 131b) неправильны: здесь изображен не хеб-сед, а осирические статуи Рамсеса I.

¹³ Следует особенно обратить внимание на надпись на колонне зала Осириса, позади молельни Осириса [Mariette, 1869—1880, I, табл. 19e], где прямо говорится, что здесь был устроен трон для царских хеб-седов.

¹⁴ К приведенному материалу следует добавить изображение хеб-седа Осириса [Möller, 1901, с. 71—74, табл. 4—5]. (В настоящее время список хеб-седов значительно расширен и учитывает данные по царствованиям более чем 60 царей [Hornung, Staehelin, 1974, с. 16—42]. — *Примеч. сост.*)

¹⁵ Трудность определения порядка обрядов усугубляется тем, что памятники иногда издавались небрежно; так, Гайе крайне затруднил работу над рельефами Луксора своей тройной нумерацией таблиц, к тому же с большим количеством опечаток. Иногда неправильно определялся порядок следования сцен, как это сделал Навиль (см. ниже).

¹⁶ При этом не следует привлекать попытку восстановления порядка обрядов хеб-седа, сделанную В.Хельком [Helck, 1954а, с. 383—411]. Автор необоснованно пытается доказать идентичность обрядов в гробнице Херуфа и в драматическом Рамессейском папирусе. Свои доказательства Хельк строит при помощи ряда натяжек, то придавая одинаковый смысл совершенно разным по значению

сценам (например, с. 386—387), то разбирая после нижнего ряда изображений не средний, а верхний (с. 389) и т.д. Считая, что сцены в Рамессейском папирусе расположены неверно в итоге якобы неправильного копирования их с разрушившегося древнего свитка, Хельк рисует процесс этого копирования совершенно произвольно, заставляя писца брать куски древнего оригинала то правой, то левой рукой в зависимости от того, как это удобнее для теории автора (см. особенно с. 396). Наличие некоторых общих обрядов при коронации и хеб-седе ввело Хелька в заблуждение, и он не задумался ни о том, что в Рамессейском папирусе нет основных обрядов хеб-седа, ни о том, что при хеб-седе нет места погребению царя-предшественника, которое с коронацией было связано непосредственно.

17 Храм в Бубастисе существовал с Древнего царства и неоднократно перестраивался.

18 Местами лишь немного смещены пояса рельефов.

19 [Naville, 1894, с. 3]. Характерно, что в Солебе на рельефах северной стены фараон также выступает в северной короне, рельефов южной стены там не сохранилось. То, что порядок поясов надо считать снизу, подтверждается многими примерами: так, в северном портике Дейр эль-Бахри внизу даны сцены рождения Хатшесут, выше — ее коронации.

20 Странно, что Навиль, усмотрев, что некоторые сцены явно продолжаютя после поворота стены [Naville, 1894, с. 34], не понял, что это относится ко всем сценам.

21 Подобный порядок изображений, т.е. начиная от входа вдоль по левой стороне помещений и затем снова от входа вдоль по правой, обычен для ряда египетских храмов и гробниц (например, коридоры гробниц Сети I, Рамсеса IV, Рамсеса VI, Осирейона).

22 Гробница № 192 в Фивах [Porter, Moss, I, с. 152]; сцена хеб-седа [Brugsch, Thes. V, 1120—1121; Fakhry, 1943, с. 447—532, табл. 39].

23 См. первую главу ежедневного ритуала Амона (берлинский папирус № 3055) [Lehm, 1896, гл. I, 2]; см. также [Moret, 1902, с. 9 и сл.]. Огонь вообще играл большую роль в египетских ритуалах, причем это не было связано с осирическим культом, как думал Морэ [там же, с. 13—15], а являлось пережитком древних представлений об огне как средстве очищения и изгнания злых сил, мрака, смерти. Поэтому в дверях внутреннего помещения гробницы оставляли факел (см. гробницу Тутанхамона [Carter, 1934, с. 58—59]). Морэ правильно привлекает сюда формулу на ушебти: «Освещается Осирис имярек...», указывая, что эта формула в «гробнице лоз» помещена рядом с изображением пламени [Virey, 1899, с. 146, рис. 18]. Освещение ушебти огнем было обрядом, имевшим то же значение, что и освещение наосов богов. См. также [Moret, 1902, с. 15] — материал об аналогичных обрядах («освещение головы отца»). Я отношу сюда же представления, связанные с освещением лучами солнца лиц умерших, откуда идет золочение лиц саркофагов.

24 Например, [Naville, 1891, табл. IV bis, 14—15]; Солеб (LD III, табл. 85b). См. [Bissing, Kees, 1922, с. 18—19]. По-видимому, такие 'h бывали разными; так, в Мединет-Абу подобным 'h был дворец, примыкавший к храму, на всех дверях дворца, ведущих в храм, написано: «выход из 'h».

25 В некоторых работах по хеб-седу этот плащ считается одеянием Осириса. Однако фигура Осириса всегда целиком завернута в длинный саван. Поэтому представляется правильным согласиться с мнением, что это — характерное ритуальное одеяние древних правителей Буто [Bissing, Kees, 1922, с. 62; Vandier, 1944, с. 38—61]. О ритуале правителей Буто в связи с хеб-седом см. ниже.

26 Так, в Бубастисе Осоркон объявляет льготы Фивам [Naville, 1894,

табл. VI, с. 8—9]; ср. закрепление скота за храмом Ниусерра, а также Большой папирус Харрис (XLIX, 10—81).

27 Включая древнейшие фетиши Сиута и Гелиополя [Naville, 1891, табл. IX, с. 7—10]. На с. 21—23 Навильль неправильно считает фетиши «гелиопольской обсерваторией».

28 Начало каждения перед малыми наосами [Naville, 1891, табл. IV bis, 13], продолжение [там же, табл. VII, 18, 20; VIII, 19 низ, 24, 26; XII, 8, 10 верх] (стена С), окончание [IV bis, 12], затем — каждение большим наосам [там же, табл. VII, 4, 16, 17, 19; VIII, 19 верх, 21 и начало 22].

29 Каждый ряд замыкался стелой с изображением змеи. Об этих стелах см. [Kees, 1922a, с. 120—136; Bonnet, 1952, с. 684—685].

30 См. большой материал по этому вопросу [Gardiner, 1944, с. 27 и сл.], а также [Junker, 1940, с. 1—39 и Vandier, 1944, с. 35—61]. В.Биссинг и Г.Кес [Bissing, Kees, 1922, с. 15] указывают, что такие наосы могли быть временными, но бывали и постоянными, в таком случае их к празднику обновляли, см. Большой папирус Харрис, табл. 49 и [Naville, 1891, табл. VI, 10]. О воспроизведении фасадов таких наосов в «хеб-седном дворе» при пирамиде Джесера (Джосера) см. Gardiner, 1911, с. 28].

31 См. [Naville, 1894, табл. IV bis, 12], а также изображение хеб-седа Аменхотепа I, где два жреца в масках соколов ведут царя к pr ngr, а два жреца в масках шакалов — к pr wt [Legrain, 1903, с. 14—19].

32 Навильль не понял этой сцены [Naville, 1894, с. 24], однако смысл ее несомненен. В аналогичной сцене у Ниусерра происходит омоложение ног царя в помещении ngr [Bissing, Kees, 1922, с. 76]. Из текста в Эдфу видно, что воду для этого обряда брали из священных прудов в храмах [Naville, 1870, табл. XXI, 9].

33 После сцены очищения у Навильля в самом начале выступа стены В помещено изображение двух наосов [Naville, 1894, табл. IV, 3]. Правильность этого вызывает сомнение: думается, что этот фрагмент рельефа находился на стене С, где недостает изображений многих наосов (см. [там же, табл. XII, 7 низ, XXXI С]).

34 О «павильоне пищи» см.: рельефы Солеба (LD III, табл. 85b, с), текст из Карнака [Borchardt, 1926, с. 42, № 2]. Однако и эти данные не разъясняют обряда.

35 В Бубастисе вся группа носильщиков показана находящейся внутри какого-то наоса, причем непонятно, стоят ли они еще в «павильоне пищи» или уже пришли в «зал хеб-седа».

36 Утрата многих изображений в Бубастисе и Солебе не позволяет уточнить эти обряды.

37 На таблечках Аха [Petrie, 1900, табл. III, 4—6] и Джера [Emery, 1938, с. 35], на булаве Нармера [Quibell, 1900, табл. 26B]; на рельефе с хеб-седом Пепи I (LD II, табл. 116). Толкование этих сцен В.Викентьевым [Vikentiev, 1951, с. 171—228] представляется мне совершенно неубедительным.

38 См. выше, в перечне сведений по хеб-седам. Над этими статуями предварительно совершали обряд «отверзания уст» [Bissing, Kees, 1922, с. 64; Urk. I, 114], как это полагалось делать для всех статуй.

39 Мерит — две богини с эмблемами Юга и Севера на головах. Мерит — богини музыки, пения, в то же время Мерит — «владычица Золотого зала», места изготовления ритуальных статуй; см. [Kees, 1912, с. 103; Bonnet, 1952, с. 457].

40 Особые ожерелья, служившие символом плодородия, обновления, возрождения. Мнѳ употреблялись в культе богини Хатор, их держали в руках жрицы, а

также царица и царевны при совершении различных обрядов; см. [Barguet, 1953, с. 103—111; Bonnet, 1952, с. 450—451].

41 О бере см. [Kees, 1912; 1914, с. 61—72, табл. VII и VIII]. Кеес неправильно, чисто механически делит ритуальный бег на различные виды, не учитывая их взаимной связи и объясняя все «путаницей» египтян.

42 В сущности, с разливом связаны и жезлы, как это видно по тексту из Дендера [Kees, 1912, с. 15]. Кеес не замечает ни значения птицы 'h, ни связи ее, сосудов и весла.

43 [Kees, 1912, с. 92]. В этой связи, очевидно, царь и должен войти в ht nb для оживления Осириса, куда его зовет Мерит [там же, с. 91].

44 См. рельефы в малом храме Абидоса, где царь подносит сосуды со «свежей водой» и ставит перед Осирисом как символ воскресения лотос [Kees, 1912, с. 39]. Ряд текстов прямо указывает, что царь приносит Нил [там же, с. 90].

45 На рельефах Ниусерра видно, что царь заходит в особое помещение для переодевания перед бегом [Bissing, Kees, 1922, табл. VI, рис. 11].

46 Руг. 213; Руг. 222, § 202—203, § 144; Руг. 219, 224 и 225 (особенно § 221). § 223; Руг. 223; Руг. 305; Руг. 356 и 357 (особенно § 575, 585, ср. § 636), § 585; Руг. 422 (особенно § 758 и дальше).

47 «Гор получили от тебя свою красную корону и свой убор хека» [Junker, 1910, с. 34, 1 час дня, стк. 17]. Важность обряда передачи символов власти от мумии предшественника к преемнику объясняет его живучесть. По-видимому, он же повлиял на своеобразный обряд в ритуале посвящения александрийского патриарха, где новый патриарх получает rallium св. Марка из рук своего мертвого предшественника, причем правая рука мертвого патриарха кладется на голову нового, как бы благословляя его [Maspero J., 1923, с. 112—113].

48 Роль, занимаемая в хеб-седе именно Вепуатом, понятна, ибо его культ имел в древнейшие времена большое значение (см. материал [Bissing, Kees, 1922, с. 29 и сл.; Kees, 1912, с. 186 и сл.; Bonnet, 1952, с. 842—844]). На это указывают и его эпитеты — «схватывающий Обе Земли», «глава богов», «снабженный стрелами, победоноснейший и сильнейший всех богов», и тот факт, что он часто вручает царю эмблемы власти. Он — «открыватель путей», бог Сиута, имевшего важное значение при завоевании Южным Египтом Северного и бывшего, возможно, сначала северной границей Южного царства.

49 На рельефах в Луксоре бег показан между моленной без названия и моленной Вепуата, которая стоит рядом с двойным наосом.

50 Аналогией с коронацией объясняется и наличие в Бубастисе на косяке D внизу богини Сешат, которая, как известно, записывает дату воцарения фараона и принимавшиеся им при коронации имена.

51 Нижние пояса косяков заняты изображениями крупных фигур царя, получающего благословения от главных богов храма, и хеб-седа.

52 В Ахетатоне были найдены остатки совершенно аналогичного сооружения, встроенного в северную стену большого храма Атона (квадрат S, 39: [Frankfort, 1927, с. 213—216, табл. 48—49]). Это сооружение изображено в двух сценах на рельефах в амарнских гробницах вельмож Хеви [Davies Norman, 1904—1905, III, табл. 13], Мерира II [Davies Norman, 1904—1905, II, табл. 29, 37], где воспроизведены разные моменты одного и того же события, которое до сих пор считается праздником получения дани от иноземцев. В гробнице Хеви царь с царицей в носилках направляются к упомянутому павильону, в гробнице Мерира они уже сидят в нем. Вокруг показаны иноземцы с дарами и ликующие египтяне. Франкфорт правильно сопоставил найденное им здание с указанными рельефами, но неправильно понял текст, сопровождающий сцену в гробнице Хе-

ви. Там написано следующее: «Восшел царь Верхнего и Нижнего Египта Неферхепура-Уазира и великая царская жена Нефертити, живущая вечно, бесконечно, на великих электроновых носилках, чтобы получить приношения Сирии и Куша, Запада и Востока. Все земли, собранные вместе, и Острова, находящиеся посреди моря, приносят дань царю, (находящемуся) на великом троне Ахетатона для получения дани всякой земли, давая им дыхание жизни». Франкфорт решил, что слова «великий трон Ахетатона для получения податей всяких земель» являются названием павильона, и назвал его «Зал иноземной дани». На самом деле он произвольно взял часть слов из общего контекста, ибо очевидно, что слова «для получения...» относятся к действию царя, находящегося на троне для этой цели (иначе выходит, что и слова «давая им дыхание жизни» тоже надо понимать как часть названия трона!). Сам же Франкфорт на с. 215 приводит замечание издателя гробницы Хеви Дэвиса о том, что наличие связанных жертвенных животных указывает на то, что здесь изображена религиозная церемония. С этим согласуется и текст в гробнице Мерира: «Появление царя на престоле его отца Атона». Это явно совпадает с названием «великий трон Ахетатона» у Хеви и указывает на какое-то очень важное назначение павильона, а следовательно, и всей церемонии. Разбор этого интереснейшего вопроса выходит за рамки настоящей статьи, однако следует отметить, что праздник, несомненно, имел большое значение, так как он изображен в двух гробницах и для постройки павильона была проломлена стена большого храма Атона. Не имея достаточных данных для доказательства того, что этот праздник является какой-то амарнской заменой хеб-седа, хочу все же указать, что он происходил в 12 году, т.е. как раз через шесть лет (двойной хеб-седный промежуток) после празднования первого хеб-седа Эхнатона. Сама по себе идея хеб-седа не противоречила амарнскому учению, ибо уже в Ахетатоне в гробницах вельмож не раз высказано пожелание, чтобы Атон даровал царю множество хеб-седов. Показательно, что сравнение рельефов Мерира с косяком D в Бубастисе вскрывает полное композиционное совпадение групп приносящих дань иноземцев, равно как и групп ликующих египтян в обоих памятниках. Идентичны даже и вельможи на ступеньках лестницы.

⁵³ LD III, табл. 36b — хеб-сед Тутмеса III в Карнаке. Особенно важны тексты на аналогичном обряде Тахарки в Карнаке (литературу см. [Porter, Moss, II, с. 73]). Ср. коронацию Гора (LD IV, табл. 57a; Moret, 1905, с. 104).

⁵⁴ [Irstam, 1944, с. 58]. Вообще, интересно совпадение ряда обрядов коронаций фараонов и царей африканских народов (ср. сцены коронации [Sethé, 1928a] и материал [Irstam, 1944, с. 56—74]).

⁵⁵ В Бубастисе фараон, выйдя из молельни is, держит в руке бутон лотоса, в гробнице Херуфа лотос стоит за статуей бога с головой в виде «джеда» [Fakhry, 1943, табл. 39]. Ср. лотос как символ воскресения в Книге мертвых, гл. XXX, 1, а также лотос с головой Тутанхамона [Carter, 1934, табл. 1] и лотос на стеле Лувра № С—15 [Moret, 1922, табл. I].

⁵⁶ На глубокую древность обрядов хеб-седа указывают многие данные: таков сам факт деления обрядов на северные и южные, таковы архаические формы наосов богов, сохранивших вид тростниковых хижин, равно как и форма двойного наоса на платформе (см. выше), воспроизводившая облик примитивного навеса на подпорках; таковы древнейшие фетиши, своеобразная форма носилок sp', некогда представлявших собою просто плетеную корзину, поставленную на носилки (отсюда и название sp' — от spl — «связывать, сплетать»; см. [Bissing, Kees, 1922, с. 92 и примеч. 121]), такова роль, которую играют на хеб-седе Irjw-ḥ-nsi, ряд черт, заимствованных из ритуалов царей Гиераконполя и царей Буто.

⁵⁷ Возможно к тому же, что наиболее тайные моменты обрядов вообще не изображались.

⁵⁸ Мы уже видели, что хеб-сед должен был совершаться в новолуние. Даты совершения аналогичных обрядов у народов Африки также связаны с астрономическими явлениями.

⁵⁹ [Borchardt, 1910, II, табл. 22]. Ср. интересный рельеф Британского музея № 994, где тоже есть человек в маске [Sapart, 1930, с. 73; Strasmans, 1953, с. 427—440]. При дальнейшем изучении этого вопроса необходимо учесть, что текст, сопровождающий изображение человека в маске у Херуфа, явно идентичен тексту Бубастиса, но по нему видно, что в издании Навилля бубастидский текст дан неправильно и в основу его чтения и перевода надо брать текст Херуфа.

⁶⁰ См. [Montet, 1952, с. 129—144], где эти жрецы сопоставлены с § 1264—1274 Текстов пирамид.

⁶¹ См. [Bissing, Kees, 1922, с. 13—14], где дана правильная критика мнения Навилля, ошибочно приписавшего хеб-седу чрезмерную длительность.

⁶² Существенно было бы выяснить значение ряда древнейших титулов, связанных с какими-то функциями при Кебху (см. Wb. V, с. 27, 5—12). Характерно, что многие из них связаны именно с царем.

Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей

Историкам древнеегипетской культуры постоянно приходится встречаться с фактами, показывающими ту роль, которую играла религия в ходе развития искусства древнего Египта. Большое количество памятников египетского искусства, даже в тех случаях, когда они были предназначены для прославления фараонов и их деяний, имели одновременно и культовое назначение и должны были выполняться по определенным канонам.

Эта многовековая зависимость памятников египетского искусства от требований религии объясняется (см. [Матье, 1947а]) медленным развитием египетской культуры, обусловленным общей застойностью исторического процесса в древневосточных рабовладельческих обществах, корни которой кроются в самых основах хозяйства этих обществ. Те же причины обусловили и характерный для древневосточных обществ замедленный переход от родового строя к классовому обществу, и наличие в идеологии рабовладельческого Египта (и, в частности, в искусстве) некоторых пережитков родовой идеологии.

Однако, хотя зависимость древнеегипетского искусства от религиозных представлений в общем является признанной, исследователи еще далеко не всегда учитывают как степень этой зависимости, так и конкретные требования, предъявлявшиеся египетской религией, и в особенности ритуалом, к памятникам искусства.

Между тем отмеченные особенности условий, в которых создавались эти памятники, неизбежно отразились не только на их содержании, но и на форме и вызвали появление ряда таких черт, характер которых все еще подчас не замечается исследователями, вследствие чего и объяснения, даваемые ими разбираемым явлениям египетского искусства, оказываются неверными.

Для правильной оценки памятников древнеегипетского искусства важен учет не только конкретной исторической обстановки того периода, к которому принадлежит изучаемый памятник,

той социальной среды, в которой он был создан, тех идей, которые он отразил, но и его функционального назначения. Упуская из виду это обстоятельство, исследователи нередко пытаются истолковать стилистические особенности подобного произведения, исходя лишь из того впечатления, которое оно на них производит. В итоге, не поняв причин, обусловивших возникновение тех или иных явлений в искусстве древнего Египта, мы рискуем дать им неверное объяснение, и в частности счесть лишь техническим средством для выражения особенностей стиля такие черты, которые в действительности были вызваны скрытым от нас целевым назначением памятника. Одним из подобных приемов египетской скульптуры, который неправильно расценивался до сих пор в науке, является, с моей точки зрения, применение инкрустированных глаз у статуй.

Известно, что у ряда заупокойных статуй, начиная с времени Древнего царства, глаза были сделаны отдельно и затем вставлены в заранее подготовленные для них углубления на месте орбит. Образцами подобных скульптур могут служить такие прославленные памятники, как статуи Каи («Луврский писец»), обе статуи Каапера («Сельский староста») [Lange, 1939, табл. 26, 28], царевича Рахотепа и его жены Нофрет (см. [Lange, 1939, табл. 12]), зодчего Хемиуна [Junkeг, 1929, табл. 18—23] и ряд других.

Подобные вставные глаза статуй обычно состоят из металлического или фаянсового обрамления, сделанного по форме орбиты, в котором укреплены белки из алебастра и зрачки из горного хрусталя. Края такого обрамления служат веками (например, ГЭ 1631, 2441; [Матье, 1958, рис. 4]). У статуи царевича Рахотепа обрамление глаз сделано из серебра¹, у статуи царевича Хемиуна — из золота [Junkeг, 1929, с. 153]. Аналогичные вставные глаза встречаются и на крышах антропоидных саркофагов (например, ГЭ 5394 [Матье, 1958, рис. 5])².

Наличие вставных глаз у статуй обычно объясняется исследователями стремлением скульптора придать лицу статуи более живое выражение. Такое объяснение дал этому приему еще Масперо, когда писал о статуе Каи («Луврский писец») [Maspero, 1912a, с. 62]. Это объяснение казалось совершенно убедительным, и с тех пор оно повторялось всеми историками египетского искусства, касавшимися этого вопроса. Однако имеются факты, которые заставляют пересмотреть это столь прочно утвердившееся в науке мнение.

Обратимся прежде всего к обряду освящения египетской заупокойной статуи. Этот обряд составлял существенную часть погребального ритуала и имел целью магическое оживление статуи, считавшейся воплощением умершего человека. Поскольку действия, совершавшиеся над мумией, также преследовали цель

ритуального воскрешения умершего [Матье, 1947а, с. 38 и сл.], неудивительно, что в своих основных чертах оба эти обряда совпадали. Самой важной их частью было так называемое «отверзание уст и очей», после совершения которого как мумия, так и статуя считались ожившими, вновь обретшими душу, получившими способность видеть, есть, двигаться — словом, владеть всеми функциями человеческого тела.

Как видно из сохранившихся изображений и текстов заупокойного ритуала [Schiaparelli, 1881—1890], обряд «отверзания уст и очей» состоял в том, что жрец касался глаз и губ статуи различными предметами, произнося при этом соответствующие заклинания³. Анализ этих заклинаний, равно как и предметов, которыми жрец касался статуи, позволяет, как мне кажется, установить, что первоначально, в глубокой древности, при совершении обряда «отверзания уст и очей» действительно прорубали отверстия для рта и глаз статуи.

Рассмотрим прежде всего предметы, при помощи которых совершался этот обряд. Они очень показательны: сначала жрец касался рта и глаз статуи окровавленной ногой жертвенного быка, затем — теслом, вторым теслом, резцом скульптора и мешком с красным минералом, из которого добывалась краска. Из всего этого набора только кровоточащая нога быка играла чисто колдовскую роль, вполне понятную в свете общераспространенных первобытных верований в живительную силу крови. Все же остальные перечисленные предметы являются не чем иным, как необходимыми инструментами мастера, изготавливающего статую.

Слова заклинаний, произносившихся во время совершения обряда, также подтверждают мое предположение. Так, приближаясь к статуе с окровавленной ногой жертвы, жрец, которым обычно бывал сын умершего, говорил: «О статуя Осириса имярек! Я пришел обнять тебя, я — сын твой; я надавил твой рот. Мать моя плачет, ударив тебя; другие твои ударяли тебя, но уста твои все еще замкнуты, и это я их разжимаю и зубы твои, о Осирис имярек!»

Совершив это чисто колдовское вступительное «отверзание», жрец брал в руки тесло и, касаясь им четыре раза рта и глаз статуи, говорил: «Уста твои все закрыты, это я приготовил их, равно и зубы твои, о статуя Осириса имярек, это я отверз очи твои, о статуя Осириса имярек, я разделил уста твои теслом Анубиса, я открыл уста твои теслом Анубиса, ляшкой железной, которой раскрывают уста богов. Гор открывает уста статуи Осириса имярек, Гор разделяет уста статуи Осириса имярек тем, что он разделил уста своего отца, чем разделяют уста богов — железом, вышедшим из Сета... Ты отверз уста статуи Осириса имярек, и он идет, он ходит...»

После этого жрец повторял обряд, имея в руках особое тесло,

называвшееся «урт-хекау», что значит «великая чарами». При этом он говорил те же заклинания. Затем к жрецу обращались другие участники обряда со следующими словами: «Сын возлюбленный, открой уста и очи резцом железным и пальцем румяным». Последующие изображения показывают нам жреца, касающегося статуи сначала резцом скульптора, а затем мешком с красной минеральной краской. Оба действия сопровождаются повторением заклинаний, подобных произнесенным прежде: «Гор надавил уста твои, он отверз очи твои, и они сделаны».

Таким образом, ритуал освящения статуи показывает, что статуя считалась «ожившей» лишь после того, как ее рот и глаза были «открыты», т.е., иными словами, сделаны, и при этом сделаны именно во время совершения обряда, а не до него.

Это вытекает не только из хода разобранного выше ритуала, но и из всей совокупности связанных с ним и обусловивших его представлений: просто снабдить статую, саркофаг или портретную маску умершего человека глазами и ртом (безразлично, нарисованными или вставными) было невозможно, потому что подобное действие, по египетским верованиям, было бы равносильно оживлению указанных предметов, так как в них тем самым была помещена душа умершего, а это, разумеется, не могло производиться без особого обряда.

Известно, что с глазами и ртом человека у египтян, как и повсеместно, был связан целый комплекс религиозно-магических представлений; в частности, согласно этим представлениям, глаз вообще почитался вместилищем души. Отражением этого верования явилось представление о том, что душа умершего человека, отлетающая к солнечному богу, находится в солнечном оке, которое пытается проглотить бог зла и мрака Сет. Одним из основных моментов заупокойного ритуала и были действия, изображавшие поиски солнечного ока, в котором находилась душа, поимку этого ока и возвращение души погребаемому телу [Матье, 1947б, с. 42 и сл.].

В свете всего сказанного становится понятным, почему сделать глаза статуе означало вернуть в нее душу, оживить ее. Равным образом сделать ей рот также означало оживить статую, поскольку считалось, что она тем самым приобретала способность есть и говорить. Очень характерно, что скульптор назывался по-египетски «санх», что буквально значит «оживитель».

Крайне важный материал для разбираемого вопроса мы находим в одном из списков Книги мертвых, написанном для некой «госпожи дома Энтиуни», жившей при XXI династии (X в. до н.э.) [Davies Norman, 1930, с. 27, рис. 32]. Здесь в сцене заупокойного суда Осириса имеются весьма интересные детали, на первый взгляд не очень заметные. Энтиуни после отрицания своих грехов стоит, как это и полагается, перед весами, на кото-

рых боги Гор и Анубис взвешивают ее сердце. Однако над ее протянутой рукой нарисованы два глаза и рот. Согласно законам египетского рисунка, следует считать, что и рот и глаза изображены находящимися в руке женщины, которая явно только что их получила. Объяснение этой детали мы находим в том приговоре, который произносит Осирис и который написан перед лицом последнего: «Дайте ей глаза ее вместе с устами ее! Вот — сердце ее праведно»⁴. Таким образом, Осирис, признавая в итоге суда над душой Энтиуни ее праведность, дарует ей вечную жизнь путем возвращения уст и очей⁵.

Разобранная сцена суда из папируса Энтиуни, чрезвычайно ярко и наглядно подтверждающая значение символики глаз и рта в заупокойном культе Египта, показывает в то же время, какой смысл должен был, следовательно, придаваться и изготовлению глаз и рта статуи умершего. Тот же смысл имела и вставка или роспись глаз и рта и у саркофагов, имевших форму запеленутой мумии со скульптурно обработанными головой и руками. Подтверждение этого мы находим в одной очень интересной для данного вопроса сцене в росписях фиванской гробницы скульптора Ипи (№ 217) [Davies Norman, 1937, табл. 36] времени Рамсеса II.

На северной стене этой гробницы, под большой сценой пира, расположена серия сцен, изображающих изготовление различных предметов, необходимых для погребения Ипи. Ремесленники делают погребальную ладью, саркофаги, маску, разнообразную мебель. Изготовление ладьи или деталей погребальной обстановки проходит без совершения каких-либо церемоний. Иначе обстоит дело с саркофагами. На росписи показан самый ответственный момент процесса их изготовления: у одного саркофага мастер расписывает рот и бородку, у второго — прорезает отверстия для глаз, очевидно чтобы затем вставить приготовленные из других материалов глаза, как это часто встречается у такого рода саркофагов.

Подобная окончательная отделка лица саркофага, несомненно, имела в глазах египтян особое значение, так как она сопровождается на разбираемом изображении определенным религиозным обрядом. Мы видим, что перед саркофагом стоит жертвенник со всеми принадлежностями, употребляемыми при «отверзании уст и очей», а по другую сторону жертвенника стоит сын умершего, скульптор Ипи, и читает заклинания, держа в руках свиток папируса, который, несомненно, содержит текст произносившихся слов, так как на нем написано название происходящего обряда: «Изречение отверзания уст и очей».

Факт совершения этого обряда при окончательной обработке лица саркофага так же понятен, как и при изготовлении лица статуи: саркофаг, получая глаза и рот, тем самым становился с

этого момента, как и статуя, подобием умершего, т.е., по египетским представлениям, приобретал определенную реальную общность с покойным, поскольку отныне какая-то часть существа последнего сообщалась саркофагу.

Разобранный нами выше ритуал освящения статуй, равно как и обряд освящения саркофага Ипи относятся ко времени Нового царства; однако ритуал этот, несомненно, восходит к гораздо более раннему периоду. Это видно хотя бы из того факта, что ряд приведенных выдержек из текста ритуала освящения статуи фараона Сети I почти дословно имеется уже в Текстах пирамид, причем, как это видно из всего контекста, и там они являются частью аналогичного же ритуала (ср. хотя бы Руг. § 644 и все изречение 369, равно как предыдущие и последующие). Характерно далее, что, как на это обратил мое внимание И.М.Лурье, форма тесла, при помощи которого совершается открытие уст статуи на изображениях в гробницах Сети I, свойственна именно инструментам периода Древнего царства (LD II, 49), а в Новом царстве эта форма сохранилась, очевидно, лишь в ритуале, так как в сценах, изображающих работы ремесленников, мы видим уже тесло совершенно иной, новой формы (см., например, [Лурье, 1940, с. 208, рис. 88]).

Эта древняя форма тесла, указывающая на древность ритуала, с другой стороны, быть может, свидетельствует и о том, что когда-то подобное тесло действительно применялось в заупокойном ритуале для фактического прорубания отверстий для глаз статуи, а возможно, и для изготовления всего изображения умершего человека.

Действительно, имеется ряд фактов, которые заставляют предполагать, что если уже в период III династии статуя, очевидно, целиком делалась до погребения и в момент обряда только вставляли глаза в заранее приготовленные для них отверстия и расписывали рот⁶, то в более ранние времена и вся статуя (или ее прообраз) изготовлялась во время самого похоронного обряда. На это указывают такие пережитки в ритуале, которые иначе были бы необъяснимы.

Таковы, например, слова, которые произносит сын умершего человека или заменяющий его заупокойный жрец: «Я сделал отца моего, я сотворил отца моего, я создал его в виде статуи великой» [Schiaparelli, 1881—1890, I, с. 68—69]. Примечательно, что в это же время появлялись в гробнице и «резчики статуи».

Аналогичным образом характеризуется роль сына, совершающего заупокойный обряд по своему отцу. Так, в надписи Рамсеся II в Абидосе читаем: «Сын, сделавший лицо отца своего, подобно тому как Гор сделал Осириса, сотворивший сотворившего его, родивший родившего его, ожививший имя зачавшего его» [Mariette, 1869—1880, I, табл. VI, 21].

Вряд ли случайно, что в зал гробницы, в котором ставится саркофаг, и мастерская, где изготавливаются заупокойные статуи, носили одно и то же название — «золотой зал». Судя по некоторым сохранившимся изображениям таких мастерских времени Древнего царства, они и помещались в самой гробнице или около нее⁷.

Думаю, что в этом же свете следует вспомнить и о том, что одним из важных моментов осирических мистерий в Абидосе являлось изготовление или обновление культовой статуи Осириса, как мы это знаем из ряда текстов Среднего царства. Я имею в виду известные абидосские стелы фараона Неферхотепа [Piéper, 1929] и вельмож Ментухотепа, Ихернофрета и Схотепиебра, руководивших совершением мистерий Осириса в его храме в Абидосе [Schäfer, 1904]. Интересно, что и здесь руководители обряда выступают в звании жреца «возлюбленного сына», т.е. выполняют по отношению к Осирису роль его сына, а также что процесс изготовления статуи происходит именно в «золотом зале» (Неферхотеп, стк. 19).

Равным образом указания об изготовлении статуи во время обряда имеются и в тексте коронационных мистерий Сенусерта [Seithe, 1928a]. Египетский обряд коронации был тесно связан с осирической драмой, поскольку каждый умерший фараон сопоставлялся с Осирисом, а вновь вступавший на престол царь — с сыном Осириса, Гором. Роль последнего и исполнял в коронационных мистериях молодой фараон, тогда как Осириса изображала мумия или статуя его умершего предшественника. Среди обрядов, совершавшихся во время коронационных мистерий, имелся и обряд изготовления статуи бога Гора. Эта сцена следует за представлением сражения Гора с Сетом, в котором, согласно мифу, Гор потерял око. Как указывает текст мистерий, появляются две «доильщицы» с молоком (сцена 19, строчка 59), а за ними — два «резчика» (сцена 20, строчка 64). Издавший текст Зетэ (Зете) не связывает в одно целое появление всех этих лиц; однако, если понять данную часть мистерий как восстановление oka Гора (только так ее и следует понимать), то все становится вполне ясным. Вспомним, что, согласно мифу «Состязания Гора с Сетом», Хатор исцеляет ослепленного Сетом Гора, помазав глазницы последнего молоком антилопы [Gardiner, 1931, табл. X, 6—9]. Поэтому появление «доильщиц» с молоком в момент обрядового исцеления oka Гора вполне своевременно: очевидно, этим молоком смазывали предварительно те места на статуе, где затем приходившие после «доильщиц» «резчики» прорубали отверстие для глаз.

Что было именно так, бесспорно явствует из текста: «Гор это говорит со своими детьми о своем оке. Гор говорит: „Око тому, кто разрубит...“».

Затем два жреца приносят жертвенник, причем текст поясняет: «Это дети Гора приносят ему его око. Гор говорит спутникам Сета: „Поднимите мое око к моему лицу!“...» (сцены 20 и 21). После этого приносят вино и сердоликовые бусы — и то и другое символизирует очи Гора. Особенно важен текст сцены 23 и приношение бус из сердолика: здесь в графе текста, где обычно перечисляются употребляемые в данном обряде предметы и разъясняется их символическое значение, читаем: «Два глаза. Две сердоликовые бусы». И дальше текст приводит слова, произносившиеся фараоном-Гором. Гор говорит Сету: «Принеси мне мое око, которое красно, как сердолик, которое кроваво-красно во рту твоём»⁸. Можно было бы привести и другие факты, свидетельствующие, подобно указанным, об изготовлении статуй непосредственно во время ритуала; однако можно ограничиться и перечисленными выше. Таким образом, представляется несомненным, что древнеегипетский ритуал освящения статуи свидетельствует о наличии верований в оживление статуи в момент снабжения ее глазами, вставленными или нарисованными.

Корни этих представлений, как и самого ритуала освящения заупокойной статуи, в частности обряда «отверзания уст и очей», восходят к представлениям и обрядовым действиям доклассового периода истории Египта. В них также следует видеть и корни самого обычая помещать некое подобие умершего человека в его гробницу. На это указывают чрезвычайно интересные этнографические параллели, которые помогают вскрыть истоки многих черт древнеегипетского заупокойного ритуала. Подобных параллелей можно было бы привести очень много. Ограничимся лишь указанием на особенно интересные в этом плане верования и обряды, связанные с почитанием изображений умерших предков, которые мы встречаем у ряда племен негров банту⁹. Так, у племени пангве (французская Экваториальная Африка и Камерун) — где, как и обычно, культ предков связан с представлениями о том, что обеспеченные жертвами духи предков заботятся о благосостоянии живых потомков, об изобилии пищи у последних, о приросте племени и т.д.¹⁰, — особую роль в культе предков играют черепа умерших отца, матери и других ближайших родственников [Tessmann, 1913, с. 116 и сл.]. Эти черепа воспринимаются какместилище духа предка и являются как бы его воплощением. Характерно, что черепа так и называют — *bot* — «люди». Через несколько недель после погребения такие черепа вынимают из захоронения и очищают, а затем их хранят с сухими банановыми листьями в бочках из коры. Наверху такой бочки укрепляют деревянные фигурки, изображающие тех предков, чьи черепа хранятся в бочке. Эти фигурки представляют собой либо человеческую голову, либо верхнюю

часть фигуры человека, либо человеческую фигуру целиком. По объяснению самих негров, фигурки первого типа — самые древние, последние — наиболее поздние. Глаза (иногда и рот) у таких фигурок бывают обычно из жести, кусочков стекла и тому подобных материалов.

Бочки с черепами и укрепленными на них фигурами предков в отдельных случаях ставятся в особых «священных хижинах», причем пути развития и этих хижин, и культа фигурок предков дают нам ценнейший материал для понимания истории заупокойного культа древнего Египта.

Интересно, например, что места, где хранятся бочки с черепами и фигурками предков, обносятся изгородью или стеной. Внутри такой стены пространство, в свою очередь, делится изгородями, а иногда и просто завесой из листьев на три части — двор, место для совершения обрядов и место хранения черепов. В дни особых празднеств фигурки предков снимают с бочек и показывают из-за завесы собравшимся мужчинам. Затем вынимают черепа и совершают перед ними ритуальные пляски и жертвоприношения. Иногда с фигурками предков устраиваются особые процессии. В исключительных случаях, например при несчастье в деревне, перед черепами и фигурками совершают внеочередные обряды, во время которых режут овцу и ее мясом кормят предков и всех присутствующих.

Описанные выше хижины с их тремя подразделениями помогают представить путь, по которому могло идти в древнейшие времена и в Египте развитие от хижин-моделен доклассового периода к погребениям рабовладельческого Египта, с характерными и для последних тремя основными подразделениями, будь то мастаба (где мы находим преддверие, молельню для совершения культа и сердаб со статуей умершего) или скальная гробница с прилегающим к ней двором, молельней и нишей со статуей. Вместе с тем негритянские фигурки предков ясно вскрывают ход возникновения древнеегипетской заупокойной статуи, которая, как известно, не только изображала умершего, но и мыслилась его своеобразным воплощением.

Хранящиеся в Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР в Ленинграде «головы предков» из различных племен Камеруна дают возможность проследить интереснейшие этапы развития заупокойной статуи из черепа предка, ибо часть из них хотя и представляет собой деревянное подобие человеческой головы, однако не расписана краской, как это делается впоследствии, а еще обтянута человеческой кожей, причем в глазницах у этих голов вставлены кусочки жести или стекла. Такие деревянные, обтянутые кожей головы, несомненно, являются промежуточной ступенью между подлинным препарированным черепом предка, обтянутым кожей самого умершего человека, и

деревянным скульптурным изображением предка, покрытым росписью, со вставными глазами и ртом, которое мы и встречаем затем у тех же племен (см. [Матье, 1958, рис. 7]). От подобного рода скульптурных изображений предков и следует вести развитие египетской заупокойной статуи, которое, несомненно, было значительно сложнее, чем принято думать. Некоторые факты подтверждают такое предположение.

Выше было отмечено наличие у племени пангве на бочках с черепами фигурок предков различной формы — в виде голов, бюстов и целых фигур. Не являются ли не нашедшие себе до сих пор точного объяснения портретные «головы» из некоторых гробниц в Гизе (Гизе), равно как и непонятный до сих пор бюст Анххафа пережитками различных форм древнейших фигурок предков — голов и бюстов, которые еще продолжали иногда встречаться в период IV династии наряду с давно уже получившими широкое применение заупокойными статуями? Такое предположение представляется вполне вероятным объяснением наличия в некоторых гробницах Гизе как голов, так и бюста Анххафа.

Не менее важны описанные выше негритянские фигурки предков и для выяснения вопроса о значении вставных глаз у заупокойных египетских статуй, которому и посвящена данная статья. Выше говорилось, что фигурки предков имеют вставленные из различных материалов глаза, а иногда и рты. Без таких глаз они не считаются воплощением предка, они «не видят». Подобные верования в то, что лишь снабженное вставными или нарисованными глазами изображение предка является его воплощением, вообще характерны для различных первобытных племен разных стран. Известны случаи, когда, соглашаясь изготовить для путешественника подобную статуэтку, туземцы отказывались прорезать или нарисовать ей глаза и рот, ибо в таком случае, по их представлениям, статуэтка становилась живой и ей могло быть плохо у чужих, тогда как не имевшая глаз и рта фигурка считалась простым куском дерева.

Приведенные этнографические параллели, число которых можно было бы, конечно, увеличить, будучи поставлены в связь с разобранным выше древнеегипетским материалом, позволяют сделать вывод о бесспорном ритуальном значении вставных глаз египетских заупокойных статуй и саркофагов. Мы уже видели, что важнейшим моментом ритуала освящения такой статуи, равно как и ритуала магического оживления мумии, был обряд «отверзания очей и уст». Обряд этот, по всей вероятности, восходил к древнейшим родовым заупокойным действиям и мог в отдаленнейшие времена совершаться и над черепами предков, и над их примитивными подобиями. В те времена в глазницы как черепа, так и фигурки, воплощавшей духа умершего предка, во

время заупокойного действия могли вставляться самые различные предметы, изображавшие вновь открытые в результате обряда глаза «ожившего» покойного, — от бус и до раковин. С развитием же техники и искусства в классовом Египте в различных социальных слоях и в различных местностях обряд мог совершаться по-разному: либо в глазницы мумии, саркофага, статуи во время ритуала вставлялись заранее приготовленные из разнообразных материалов глаза, либо глаза просто рисовались краской на лицах статуй и саркофагов. Снабженная глазами и магически «открытыми» устами мумия или статуя «оживала» и становилась воплощением духа умершего человека.

Однако описанные нами верования, которые были связаны в древнем Египте с наличием или отсутствием глаз у статуй, должны были обусловить и необходимость особо осторожного обращения с изображением глаз на скульптурах, поскольку, как мы видели, наличие глаз у статуи наделяло ее жизнью. В этой связи невольно напрашивается вопрос: не этим ли следует объяснить и факт отсутствия как вставных, так и нарисованных глаз на «моделях», происходящих из мастерских амарнских скульпторов? Случайно ли все эти знаменитые «модели» имеют не глаза, а лишь отмеченные кистью веки, как, например, голова Нефертити из песчаника и ее же статуэтка из известняка, или пустые глазницы, как, например, головки царицы? Как видно из подробного обследования знаменитой расписной известняковой головы Нефертити с одним инкрустированным глазом, второй глаз отнюдь не был утерян при падении головы во время разгрома мастерской, его вообще н и к о г д а н е б ы л о [Vorhardt, 1923, с. 37]. Попытки Борхардта объяснить этот факт нежеланием скульптора затрачивать лишний труд на изготовление второго глаза для «модели» [там же, 1923, с. 37] неубедительна. Причина отсутствия второго глаза, думается, заключалась в невозможности для скульптора снабдить портретную голову царицы двумя глазами, потому что в таком случае в его мастерской оказался бы предмет, в котором была бы заключена часть существа царицы.

В начале данной статьи отмечалась настоятельная необходимость при исследовании культуры древнего Египта учитывать не только самый факт зависимости ряда сторон этой культуры (и, в частности, искусства) от религиозных представлений, но и в каждом случае конкретные особенности, вызванные этими представлениями. Думаю, что рассмотренный материал показал, что без этого могут быть не поняты и ошибочно объяснены многие явления, обусловленность которых религиозными представлениями на первый взгляд не видна.

Отсюда вытекает и не менее настоятельная необходимость углубленного изучения истории древнеегипетской религии. Это

тем более важно, что последняя сыграла столь существенную роль в истории сложения христианства и его обрядности.

¹ Это утверждение ошибочно. Веки у статуи Рахотепа медные [Лукас, 1958, с. 182]. — *Примеч. сост.*

² О материалах и технике изготовления вставных глаз см. [Lucas, 1948, с. 120—154]. (См. также русский перевод: [Лукас, 1958, с. 177—222]. — *Примеч. сост.*)

³ В дальнейшем я беру за основу изображение и сопровождающие их тексты ритуала освящения статуи фараона Сети I, сохранившиеся на стенах его гробницы.

⁴ Издавший эту сцену Девис дает неправильный перевод текста, приписывая его почему-то Анубису, хотя текст совершенно ясен [Davies Norman, 1930, с. 23, рис. 32].

⁵ На рисунке в Книге мертвых Херунефа (BM 10013) глаза лежат на чашечке весов [Shorter, 1938, с. 5].

⁶ Глаза также иногда могли просто наноситься краской.

⁷ См. мастерскую, где изготовлялись статуи номарха Пели-анх Хени-кем.

⁸ В том же тексте коронационных мистерий Сенусерта I несколько раньше имеется сцена: возвращение глаз другой ипостаси бога Гора — «безглавому Гору», причем рисунок, сопровождающий текст, дает изображение статуи, голова которой представляет собой еще бесформенный обрубок (сцена 17, табл. 16).

⁹ Этими сведениями я обязана Д.А.Ольдерогге.

¹⁰ Аналогичные представления существовали и в древнем Египте.

ЧАСТЬ II. ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ МИФЫ

Как я писала мою книгу «Древнеегипетские мифы»

Когда меня спрашивают, почему я выбрала темой своей очередной работы из области древнеегипетской культуры именно мифы, я могу ответить очень коротко: потому, что египетские мифы — это один из ценных источников для исследования истории всей культуры древнего Египта.

В самом деле, без знакомства с мифами мы не сможем составить полной картины египетской литературы, потому что именно мифология была источником литературных произведений. Привлечение мифологического материала необходимо и при разработке отдельных вопросов истории Египта, в особенности древнейших ее периодов; необходимо оно и для понимания ряда проблем египетского искусства. Но значение египетских мифов еще шире — они дают ценный материал и для сравнительного изучения религиозных представлений на древнем Востоке, и для исследования идеологии греко-римского мира, и для истории возникновения и развития христианства.

Поэтому неудивительно, что египетская мифология меня давно интересовала. Еще в 1939 г. была издана моя небольшая книжка, посвященная египетским мифам. С тех пор я продолжала собирать материал, переводить древнеегипетские тексты, в которых содержались отдельные сказания или небольшие отрывки мифов, обдумывать новые факты, систематизировать их.

К сожалению, древнеегипетские мифы дошли до нас по большей части в виде неполных записей, поэтому при исследовании египетской мифологии необходимо привлекать самый разнообразный материал. Кроме непосредственных записей самих мифов, важными источниками служат различные религиозные тексты, например заупокойные ритуалы фараонов, так называемые Тексты пирамид, где мы находим целый ряд записей, позволяющих восстановить отдельные эпизоды одного из важнейших египетских мифов — мифа об Осирисе. Именно из Текстов

пирамид я и перевела описание того, как Исида и Нефтида находят тело убитого Осириса, а также описание воскресения Осириса.

Существенный материал дают гимны, написанные в честь различных египетских божеств. В этих гимнах часто встречаются изложенные в поэтической форме целые отрывки мифов, как, например, в большом гимне, посвященном тому же Осирису, или в многочисленных гимнах солнечным богам. В некоторых гимнах отчетливо вскрываются те силы природы, которые легли в основу почитания отдельного божества и сложения связанного с ним мифа (гимны Нилу, гимны Солнцу).

Для изучения мифов необходимо привлечь и храмовые ритуалы, в которых также имеются отдельные мифологические эпизоды. Много интересного можно найти в заговорах и заклятиях, так как в основе их обычно лежат сказания о богах. Так, интереснейшее сказание о богине Исиде и семи скорпионах обнаружено именно в заговорном тексте, равно как и сказание о том, как Исида спасалась со своим младенцем-сыном Гором в болотах Дельты Нила от преследований бога Сета, убийцы ее мужа Осириса.

Однако, изучая египетскую мифологию, нельзя ограничиваться одними письменными источниками. Важнейшие факты для уточнения и дополнения многих неясных моментов в египетских мифах дают памятники материальной культуры — храмы, гробницы, статуи богов и почитавшихся священными животных, рельефы, стенные росписи, рисунки на папирусах и обломках камней и глиняных сосудов — словом, все то обилие памятников, которое открыто и продолжает открываться в результате археологических изысканий. Просматривая рельефы или росписи, мы находим изображения различных эпизодов сказаний — Исиду и Гора в тростниковых болотных зарослях, оплакивание Осириса и его воскресение, сражение солнечного бога с его врагами и т.п. Статуи богов наглядно показывают образы различных божеств с их характерными головными уборами и атрибутами, что подчас помогает понять истоки сложения и образа данного бога, и его мифа.

Наконец, очень существенны и сведения, сообщаемые греческими и римскими авторами.

Сложность разработки всех этих разнообразных источников увеличивается тем, что они относятся к различным временам. Более чем трёхтысячелетнее развитие египетской культуры привело, естественно, к тому, что одни и те же явления нередко истолковывались по-разному, сначала — в зависимости от времени, места и среды их возникновения, позже, уже в классовом рабовладельческом обществе, — в зависимости от среды, в кото-

рой бытовали сказания, или от тех социально-политических целей, в которых они использовались.

Отсюда понятно, как протекала моя работа. Пришлось перечитать разнообразные древнеегипетские тексты, просмотреть издания памятников, внимательно ознакомиться с исследованиями различных ученых, посвященных им; много дало и изучение подлинных древнеегипетских памятников собраний Государственного Эрмитажа в Ленинграде и Государственного музея изобразительных искусств им. А.С.Пушкина в Москве.

Разумеется, я не собираюсь дать в своей книге полную картину всей истории древнеегипетской мифологии, что потребовало бы очень многих лет работы. Мне пришлось произвести определенный отбор материала, и я решила осветить в данной работе три основных цикла сказаний — мифы о сотворении мира, солнечные мифы и миф об Осирисе. При рассмотрении каждого цикла мифов я стремилась, во-первых, выяснить происхождение данного мифа, которое часто относилось еще к далеким временам первобытного строя, а во-вторых, проследить, как изменялось содержание мифа в иных исторических условиях, уже в классовом, рабовладельческом обществе. В этой связи меня заинтересовала и целиком построенная на мифологическом материале древнеегипетская религиозная драма — область, вообще еще недостаточно изученная египтологами. При рассмотрении же некоторых дошедших до нас религиозных драматических текстов стало ясно, что они имели не только ритуальное значение, но и, несомненно, отражали различные политические стремления. Это позволило мне посвятить отдельную главу в моей книге древнеегипетской религиозной драме и ее политической роли.

Так как я считала очень желательным дать возможность широкому кругу читателей познакомиться с подлинными текстами сохранившихся древнеегипетских мифов, я дала во второй части книги переводы тех сказаний, которые сохранились достаточно полно.

Советская общественность с большим вниманием и интересом относится к Египту, причем этот интерес распространяется и на далекое прошлое Египта, так как история его — история одной из древнейших культур человечества — показывает нам тот огромный вклад, который внес египетский народ в сложение мировой культуры. Своей работой я хотела посильным для меня образом помочь широким кругам советских читателей познакомиться с интересными страницами истории древнего Египта.

М.Матье
12 апреля 1956 г.

Из «Введения» к изданию 1956 г.

Настоящая работа не ставит своей целью дать полное освещение всей истории древнеегипетской мифологии. Задача ее скромнее — ознакомить читателя с переводами основных, наиболее важных и полно дошедших текстов древнеегипетских мифов и осветить пути возникновения и развития последних, показав, каким образом они отражали представления древних египтян о природе и обществе и в тот период, когда они слагались, и на различных позднейших исторических этапах. Работа распадается на две части: в первой даны очерки трех основных циклов древнеегипетских мифов, а также их значение для египетской религиозной драмы, во второй — переводы всех тех мифов, которые дошли до нас в более полных записях. Автору казалось, однако, нецелесообразным давать полные переводы таких текстов, которые перегружены множеством магических формул или богословских рассуждений и представляют интерес только для узкого круга специалистов. Поэтому те сказания или отдельные их эпизоды, которые сохранились в текстах гимнов или заговоров, приведены с опущением таких строк этих текстов, которые к данному мифу непосредственно не относятся и могли бы только затруднить его понимание. В переводах пропуски соответственно отмечены. Что же касается сказаний, от которых, как уже упоминалось выше, известны до сих пор только отдельные упоминания или отрывочные сведения, то по отношению к ним пришлось ограничиться изложением их содержания в первой части работы; однако и в этих случаях по возможности даны переводы тех немногих сведений, которые от этих сказаний сохранились.

Названий, под которыми даны переводы текстов, в подлинниках нет, равно как нет в подлиннике текста «Спора Гора и Сета» особых наименований для отдельных эпизодов этого сказания. И то и другое сделано для облегчения понимания текстов.

Глава I

Сказания о сотворении мира

Среди дошедших до нас древнеегипетских мифов большое место занимают сказания о сотворении мира и людей. Эти сказания на первый взгляд могут поразить читателя своим противоречивым разнообразием. Творцами богов, людей и вселенной в них выступают то животные, то птицы, то боги, то богини. По одному преданию солнце рождается от небесной коровы, по другому — оно выходит из лотоса, по третьему — из гусиного яйца. Различны и способы творения, и творцы. Общим для всех сказаний является, пожалуй, только представление о первобытном

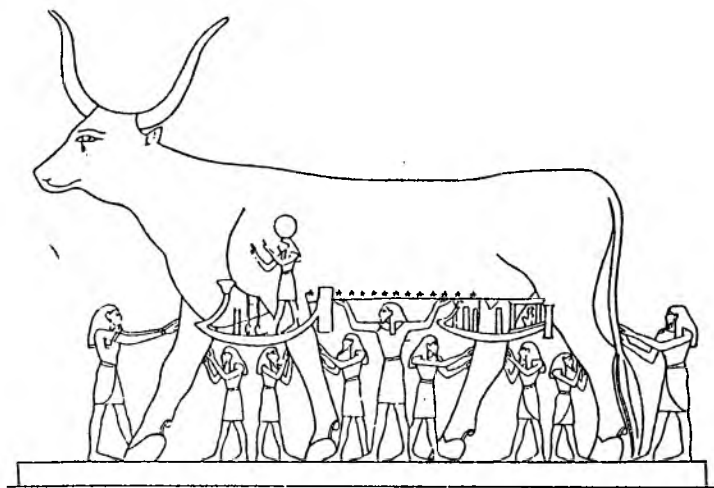


Рис. 1.
Небо в образе коровы [Егман, 1934, рис. 2]

хаосе, из которого постепенно возникали те или иные боги и по-разному творили мир.

Большинство сказаний о сотворении мира появилось в долине Нила еще в те отдаленные времена, когда ее обитатели жили в условиях родового строя. Позднее, с развитием общественных отношений и образованием рабовладельческой деспотии, эти сказания изменялись, отражая то новое, что происходило в жизни, а следовательно, и в миропонимании египтян. В итоге легенды о сотворении мира дошли до нас, как и другие мифы, значительно переработанными: то в виде литературных произведений — сказаний и гимнов, то в качестве записей ритуалов. Некоторые же сказания о сотворении мира вообще появились впервые уже в рабовладельческом обществе и целиком отразили обстановку и идеологию этого общества.

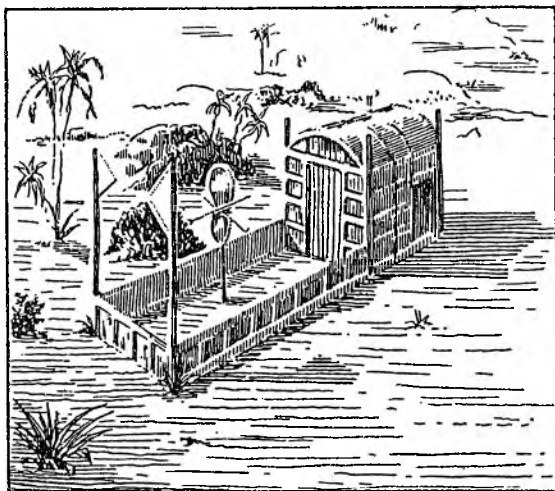


Рис. 2.
Архаическое святилище богини Нейт
[Badawy, 1948, рис. 11]

К сожалению, почти ни один из мифов о сотворении мира не сохранился целиком. Часто мы не только не имеем связного изложения всего сказания, но нам не удастся восстановить полностью даже сюжета той или иной легенды. Такие отрывочные сведения о некоторых вариантах египетских космогоний приходится пополнять с помощью других источников, и в ряде случаев мы принуждены восстанавливать сказание по отдельным отрывочным данным, на основании как письменных, так и вещественных памятников.



Рис. 3.
Рождение солнца из лотоса
[LD IV, 61]

Тем не менее, несмотря на неполноту материала, при ближайшем рассмотрении всего многообразия дошедших до нас легенд, таких различных и, казалось бы, никак взаимно не связанных, все же оказывается возможным установить ряд черт, позволяющих, с одной стороны, произвести некоторую группировку сказаний, а с другой — выявить те общественные условия, которые отразились в том или ином мифологическом оформлении.

По некоторым мифам происхождение мира связывалось с растением; так, согласно одной из легенд, солнечное дитя, «осветившее землю, пребывавшую во мраке» [Mariette, 1870, табл. 55 В], появилось из распутившегося цветка лотоса, который вырос на поднявшемся из первобытного хаоса холме, из «лотоса,

возникшего в начале времен... священного лотоса над великим озером» [Mariette, 1870, табл. 55 В]. Эта легенда получила широкое распространение. О лотосе, выросшем на холме у города Шмуну¹ и давшем жизнь юному солнечному богу, говорят древнейшие мифы, а изображения этого лотоса с сидящим в его лепестках младенцем, встречающиеся вплоть до римского времени, показывают, что это предание стало одной из официальных версий позднейших египетских космогоний.

Во многих сказаниях в роли божества, рождающего солнце и творящего мир, выступает животное или птица. Так, сохранились следы предания, по которому считалось, что солнце было рождено в виде золотого тельца небом, которое представлялось огромной коровой с рассыпанными по всему ее телу звездами. Еще Тексты пирамид говорят о «Ра, золотом тельце, рожденном небом» [Руг. 1029], а позднейшие изображения показывают эту небесную корову с плывущими по ее телу светилами.

Отклики этого сказания, бывшего, по-видимому, некогда одним из основных египетских мифов о происхождении мира, мы находим и в других текстах, и на ряде изобразительных памятников, причем иногда миф о небесной корове сохраняется в переработанном виде, а иногда он даже сплетается с другими сказаниями. Так, небесная корова встречается в сцене рождения солнечного младенца из лотоса: на многих ритуальных сосудах видны две небесные коровы, стоящие по сторонам лотоса, на котором сидит новорожденное солнце. Упоминание о небесной корове сохранилось и в тексте, повествующем о том, как непосред-

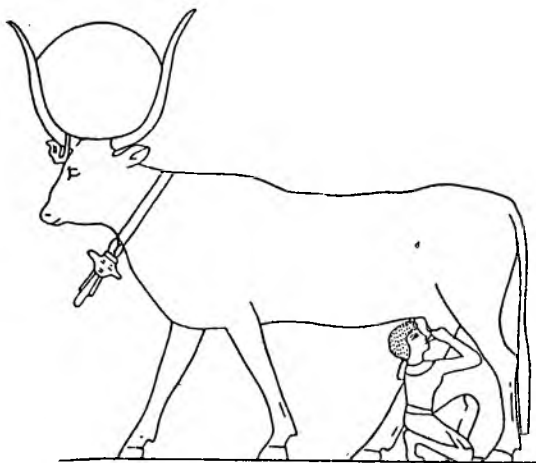


Рис. 4.
Фараон сосет молоко небесной коровы
[Erman, Ranke, 1923, рис. 13]



Рис. 5.
Фараон стоит под защитой небесной коровы [LD III, 199]

ственно после своего появления на свет солнечный младенец «сел на спину небесной коровы Мехет-Урт и поплыл по горизонту» [Brugsch, 1878, с. 22—24, 26].

Та же небесная корова встретится нам и в мифе об истреблении согрешивших людей: когда после возмущения людей против состарившегося солнечного бога он решает удалиться от управления миром, тогда «превратилась богиня неба Нут в корову и поместилось величество бога Ра на ее спине». Вплоть до позднего времени фараоны Египта, уподобляясь солнцу Ра, изображают себя сынами небесной коровы то в виде младенца, сосущего ее молоко, то в виде зрелого мужа, стоящего под ее защитой.

По иным преданиям, возникновение мира было связано с другими животными; например, существовал миф, по которому небо представлялось свиньей, а звезды — рожденными ею поросятами. Различные животные или пресмыкающиеся вообще часто встречаются в космогонических сказаниях в разных ролях. Так, на изображении рождения Ра из лотоса позади небесной коровы можно увидеть обезьян, приветствующих солнечного младенца поднятием рук, а иные тексты рассказывают, что при рождении солнца из лотоса его приветствовали лягушки и змеи². Существовали и мифы, в которых солнце возникало в образе птицы или насекомого. Так, в городе Оне³ показывали местную святыню — камень «Бенбен» и говорили, что на этом камне некогда впервые явилось солнце в виде птицы, феникса «бену».

Среди сохранившихся религиозных текстов встречаются упоминания то о яйце из земли и влаги [P.Harris IV, 10—15], которое явилось на первом поднявшемся из первоначального хаоса холме, то о яйце «великого Гоготуна», снесенном на землю [Кн.м., гл. 4, 6]. На основании подобных текстов мы можем составить себе в общих чертах представление о сказании, согласно которому на холме, поднявшемся из хаоса, было свито гнездо, в котором из гусиного яйца, из «яйца великого Гоготуна», появилось солнце⁴. К сожалению, отсутствие полной записи мифа о великом Гоготуне не дает нам возможности установить более точно сюжет этого интересного варианта египетских космогонических легенд.

Существовали, далее, рассказы о том, что солнце и луна — это два глаза небесного сокола, и о том, что солнце — это огромный шар, который катит по небу солнечный жук, подобно тому как навозные жуки катят свои шарики по земле.

В других сказаниях создателями мира являются не животные и птицы, а боги и богини. В одной из таких легенд небо мыслится в виде богини-женщины Нут, тело которой изогнуто над землей, а пальцы рук и ног опираются на землю. Нут рождает солнечного младенца, творящего затем богов и людей. По другому

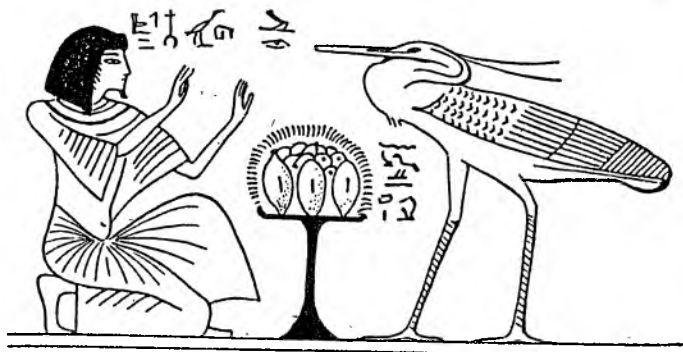


Рис. 6.
Поклонение фениксу [Budge, 1899, табл. 8]

сказанию, бог-творец Хнум вылепил весь мир на гончарном круге и таким же способом создал людей и животных. Это представление живет вплоть до позднейших времен, и мы видим изображения Хнума, лепящего на гончарном круге тела и души новорожденных детей. Иное объяснение происхождения вселенной дает нам сказание о боге Птахе, повествующее о том, что весь мир, боги и люди, города и храмы, жизнь и смерть — все это возникало по мысли Птаха, выраженной в его слове.

Наличие столь разнообразных представлений о происхождении мира в приведенных нами сказаниях, далеко еще не исчерпывающих богатейшей сокровищницы египетских космогонических легенд, естественно и неизбежно.

Творимые в различные времена людьми, находившимися на различных ступенях общественного развития, мифы не могли не отразить в себе все эти пройденные ступени.

Человечеству, населявшему долину Нила много тысячелетий тому назад, надо было преодолеть и покорить окружавшую это человечество природу, предстояло строить жизнь, неизмеримые трудности которой необходимо было побеждать, чтобы могли дальше жить и снова бороться следующие поколения людей. Освоение собирательских и охотничьих навыков, приручение животных, овладение земледелием и ремеслами — все это требовало огромного напряжения всех сил, и физических и умственных. Надо было понять и осмыслить не только смену времен года со все выжигающим летним зноем и возвращающими жизнь разливами Нила, но и другие сложные явления — ежедневные восходы и закаты светил, своеобразную жизнь и свойства множества самых различных зверей и птиц, функции своего собственного человеческого тела.

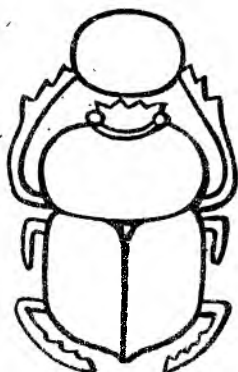


Рис. 7.
Скарабей катит солнечный шар [LD IV, 67]

Отсутствие знания подлинной взаимосвязи различных явлений между собой, зависимость человека от природы, связанность его в борьбе с природой и в борьбе с себе подобными, весь сложный быт первобытной общины и изменения этого быта на протяжении многовекового развития рода — все это обусловило трудности пути, пройденного человеческой мыслью.

В результате уже указанных выше причин, обусловивших особенности восприятия первобытным человеком окружавшего его мира, множество неодолимых и непонятных для человека явлений этого мира осмыслялось им на разных этапах развития общества как проявления чудесной деятельности духов природы, умерших предков, тотемов-прародителей и по-

кровителей того или иного родового объединения, животных, птиц, растений, небесных светил.

Таким образом, религия закрепляла в сознании человека его бессилие и зависимость, и этому закреплению способствовали как различные обряды и запреты, при помощи которых человек пытался обеспечить себе власть и над природой, и над людьми, так и мифы, повествовавшие о возникновении и взаимосвязи осмыслявшихся им явлений. И естественно, что поскольку в зависимости от времени, места и среды возникновения явления эти осмыслялись неодинаково, то и сказания о них складывались различно и значительно друг от друга отличались.

К такого рода явлениям, объяснявшимся древними обитателями Египта по-разному в разные времена в различных местах долины Нила, относился и процесс возникновения всего окружавшего их мира. В свете всего изложенного становится вполне понятным и неизбежным то кажущееся противоречие разнообразия космогонических сказаний Египта, которое отмечалось в начале этой главы. В зависимости от того, были ли творцами данных сказаний охотники или земледельцы, поклонялись ли они духу-предку в образе зверя или человека, жили ли они в условиях материнского или отцовского рода, а также в зависимости от того, как они строили свои семейно-родственные отношения, в какой степени ощущали нарастающий гнет развивавшегося имущественного неравенства, определялось и осмысление происхождения мира, а в результате этого осмысления так или иначе складывалось сказание.

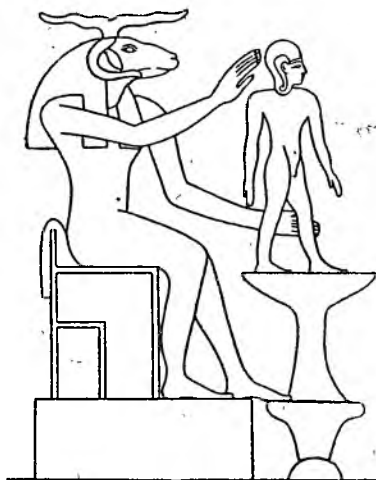


Рис. 8.
Сотворение человека
[LD IV, 70]

Поклоняясь зверю или птице, цветку или дереву, считая себя и все свое племя через ряд поколений предков не только кровно связанным с определенным зверем или растением, но и происходящим от него, человек, естественно, не мог не связывать каким-то образом со своим всемогущим прародителем и появление всего окружавшего его мира, и неудивительно поэтому, что в ряде сказаний то или иное животное или птица выступает в роли творца солнца и всей вселенной.

Наряду с почитанием животных и почитание растений наложило, как мы видели, свой отпечаток на космогонические сказания Египта, при-

чем не случайно именно лотос оказался связанным с рождением солнца. Душистые цветы его, в изобилии росшие в древности на Ниле, закрывают на ночь свои голубые чашечки, утром же при первых лучах солнца они опять поднимаются, и тогда повсюду среди плотных зеленых листьев видны голубые лотосы. Связать эти два момента — появление солнца и раскрытие лотосов — было нетрудно, но, как это бывало часто, следствие было принято за причину, и появилось сказание о рождении солнца из цветка лотоса.

Когда же с изменением общественных отношений в религии первенствующее место постепенно начинают занимать культы очеловеченных божеств, тогда и в сказаниях о мироздании главную роль получает богиня в образе женщины, а не коровы, бог в образе мужчины, а не гуся, сокола или жука. И понятно, что такое открытие человека, как изобретение им гончарного круга, бывшее некогда крупнейшим достижением человеческой мысли, также находит свое отражение в космогонических представлениях в виде сказания о боге, вылепившем весь мир на гончарном круге.

Сильнейшим образом отразились на легендах о происхождении мира и общественные отношения. Вся многовековая и сложная история развития рода со всеми его изменениями, вплоть до перехода в классовое общество, естественно, должна была оста-

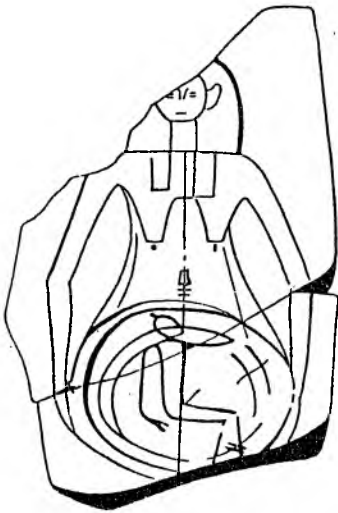


Рис. 9.

Богиня неба с солнцем во чреве
[Daressy, 1901, № 201]

вить и оставила свои следы на различных мифологических оформлениях космогонических концепций.

В этой связи из всех сказаний следует выделить и резко разграничить две принципиально различные по своим представлениям о создании мира группы легенд. В одну из этих групп входят сказания, согласно которым создательницей солнца, а следовательно, и всего мира является богиня-мать, рождающая солнечного младенца без участия какого бы то ни было мужского начала, во второй же группе легенд творцом богов является, наоборот, бог-отец, рождающий первую божественную пару также самостоятельно, без помощи начала женского.

Обратимся к рассмотрению первой группы легенд.

Они дошли до нас, к сожалению, только в отрывках, которые в результате длительных исследований удастся обнаружить то в виде отдельных стихов в сборниках религиозных текстов, то в виде пережиточных эпизодов в других мифах, то, наконец, в виде ритуальных изображений.

Отца солнечного младенца эти сказания не знают и говорят только о его происхождении от матери — небесной богини: солнце рождает она одна, без участия бога-мужчины или зверя, то в образе женщины, то в образе коровы. Ежедневно утром выходит светлый диск из ее лона и вечером проглатывает она его, чтобы, зачав таким образом, утром вновь родить его.

Отметим момент зачатия от проглатывания. Подобно другим родовым обществам, и в доисторическом Египте на определенном этапе развития не существовало еще ясного представления о причине зачатия, и оно приписывалось различным обстоятельствам, в особенности же проглатыванию какого-либо предмета. Пережитки этих представлений сохранил нам египетский фольклор: вспомним знаменитую «Сказку о двух братьях», в которой жена Баты зачинает от щепки, попавшей ей в рот⁵. Другое подтверждение существования некогда таких представлений мы находим и в египетских религиозных текстах. В заупокойных ритуалах фараонов Древнего царства, в так называемых Текстах

пирамид, умерший фараон уподобляется солнечному богу и, так же как и последний, рождается от небесной богини. Тексты, говоря об этом, дают очень примечательные различия: если в ритуале, записанном на стенах пирамиды фараона Пепи, мы читаем следующее обращение к небесной богине: «Зачала ты его, этого Пепи, подобно тому как зачала ты сына бога», то в Пирамидах царей Меренра и Ниусерра находим нечто другое: «Проглотила ты Меренра, подобно тому как проглотила ты твоего божественного сына», «Проглотила ты Ниусерра, подобно тому как проглотила ты сына бога» (Руг. 1417).

Таким образом, мы видим, что параллельные тексты для выражения одного и того же представления о зачатии фараона небесной богиней употребляют то слово «зачать», то слово «проглотить».

Подобные пережитки древнейших представлений о том, что зачатие происходит и в результате проглатывания, мы находим не только в Текстах пирамид или в сказках — они живут очень долго в религии исторического Египта, и вплоть до поздних периодов мы встречаем на саркофагах изображение небесной богини, утром рождающей солнце, а вечером проглатывающей его, чтобы, вновь зачав, вновь родить его на рассвете следующего дня.

Мотив зачатия от проглатывания — мотив, несомненно, матриархальный, и наличие такого мотива в общей цепи не только древнейших космогонических представлений, но и всех религиозных верований того времени в совокупности совершенно закономерно. Сказание о первенствующей роли богини-матери в сотворении богов и людей нельзя рассматривать вне общей связи с тем значением, которое имели женские божества в религии Египта⁶. Несомненно, что на более ранних этапах общественного развития эти божества играли гораздо большую роль, чем впоследствии, когда, в силу отразившихся в религии изменений в общественных отношениях, богини утратили свою первенствующую роль и в мифе, и в культе, уступив эту роль богам и отойдя в ряде случаев на положение матерей или жен различных богов. Однако прежние представления не могли исчезнуть бесследно, и множество пережитков в религии исторического Египта свидетельствуют о былом значении женских божеств.

Так, не случайно, что божествами-покровителями и Северного, и Южного Египта являются именно богини: змея и самка коршуна. Не случайно, далее, и то, что божества-покровители номов в большинстве своем также женские. В этой же связи приобретают особый смысл и те очень редкие и иногда выпадающие из общего контекста эпизоды мифов или отдельные строфы гимнов, в которых древние богини выступают в своем прежнем облике — всемогущими матерями, родоначальницами и

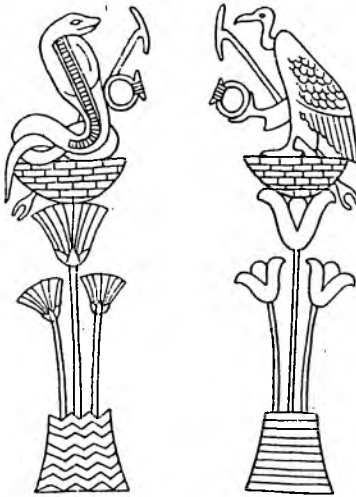


Рис. 10.

Богини-покровительницы Южного
и Северного Египта [Erman, 1934,
рис. 17]

ное сотворение мира богом-творцом, все же хранят строки, следующим образом прославляющие богиню Нут, некогда почитавшуюся величайшей матерью и самого солнца, и всей вселенной:

Могуче сердце твое...

О Великая, ставшая небом...

Наполняешь ты всякое место своею красотой.

Земля вся лежит перед тобою — ты охватила ее,

Окружила ты и землю, и все вещи своими руками.

.....

Взяла ты к себе каждого бога с его ладьей,

Сделала ты их непреходящими, подобно светилам,

Не удаляются они от тебя, ибо они звезды.

.....

Нут, ты сияешь, как царица Нижнего Египта.

И могуча ты над богами,

Души их — твои, и наследие их — твое,

Жертвы их — твои, и имущество их все — твое

(Руг. 779, 780, 782, 784, 785, 824).

В полном и принципиальном противоречии с приведенными сказаниями стоит другая группа легенд, согласно которым созда-

владычицами. Таков эпизод с Нейт в мифе «Спор Гора с Сетом». Правда, она уже не играет активной роли в самом мифе, эта древняя «великая мать всех богов», как ее все же величает текст мифа, она живет на покое в своем Саисе, в стороне от страстей и споров, волнующих младшие поколения богов, враждующих из-за владычества над миром. Но тем не менее в критическую минуту неразрешимой тяжбы, которую не в силах рассудить сам Ра, именно к ней направляется за решением посольство богов [Gardiner, 1931, табл. II, 8 — III, 6].

Подобно этому и Тексты пирамид, несмотря на то что в них господствующим представлением является уже единоличное

ствовавшего патриархата не могла примириться с прежними сказаниями, и появляются новые, утверждающие прямо противоположное положение.

Сказания эти в различных областях Египта слагались по-разному, но независимо от того, что в Элефантине утверждали, что мир вылеплен богом Хнумом на гончарном круге, а в Гелиополе говорили, что бог Атум, сам себя оплодотворив, изрыгнул пару божественных близнецов, существенной чертой всех рассказов было то, что все происходило без участия богини-матери. Отныне в космогонических сказаниях Египта первое женское божество появлялось не ранее второго поколения богов, да и то в качестве дополнения к своему близнецу — супругу (см. ниже).

В силу особого положения Гелиополя как древнего важного политического центра постепенно из ряда различных патриархальных космогонических сказаний наиболее широкое распространение получает именно гелиопольский вариант, становящийся впоследствии как бы официальной космогонией. Не случайно, что именно этот вариант известен и античным писателям. Он является, как указывалось выше, господствующим (но, разумеется, не единственным) уже в Текстах пирамид, и он же в конечном счете формирует официальную генеалогию Осириса, втягивая, таким образом, в свою орбиту один из важнейших культов Египта.

В силу изложенного неудивительно, что гелиопольское сказание дошло до нас не только в отдельных отрывках, но и в виде полных описаний всего процесса мироздания. Перевод одной из таких записей этого мифа, сохранившийся нам на папирусе позднего времени, дается ниже (с. 243). Вкратце содержание его сводится к следующему: возникнув из хаоса, бог солнца Атум-Ра оплодотворяет себя самого, проглатывая собственное семя. Изрыгнув после этого первую пару богов: бога воздуха Шу и богиню влаги Тефнут, Атум становится тем самым прародителем всех прочих богов и творцом мира, так как Шу и Тефнут рожают бога земли Геба и богиню неба Нут, которые, в свою очередь, производят Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. Отныне знаменитая гелиопольская «Великая Девятка богов», т.е. Атум-Ра, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет и Нефтида, становится во главе египетского пантеона, и творимые в других центрах по ее образу и подобию различные иные «Девятки» будут различаться от нее главным образом только заменой некоторых богов божествами местными с обычным возведением в роль творца мира главного местного бога, часто к тому же сливаемого с гелиопольским Ра.

Основная же сущность патриархальной космогонии остается неизменной. Бог, рождающий других богов, отныне является по-

стоянной изначальной фигурой, и религиозные гимны подчеркивают рождение солнца без матери, непосредственно от отца:

Слава тебе, сын Ра,
Зачатый самим Атумом,
Ставший сам,
Не имевший матери
(P. Harris I, 8—9).

Подобно тому как греческая мифология, отражая торжество патриархата, заставляет Зевса не только доносить зашитым в своем бедре преждевременно рожденного Семелой Диониса, но и родить из собственной головы без посредства богини или смертной женщины Афины-Палладу, деву-воительницу, защитницу своего отца, так и мифология древнего Египта закрепляет победу отцовского рода в новых космогонических сказаниях, полностью отменяющих прежние представления и выдвигающих вместо них собственное учение.

Образование моногамной семьи также наложило свой отпечаток на мифы о создании мира и богов, и следы этого сказались на появлении объединенных культов божественных пар и троиц, состоявших из богов-супругов с младенцем-сыном; таковы культы Птаха, Сохмет и Нефертума, Осириса, Исиды и Гора, Амона, Мут и Хонсу.

С постепенным ростом территориальных объединений, с созданием рабовладельческой деспотии, с выдвиганием определенных центров — Гелиополя, Гермополя, Абидоса, Мемфиса — космогонические сказания начинают группироваться около этих центров, наряду с усилением которых развиваются и их культы.

В связи с этим мифы приобретают новые черты, с одной стороны, способствующие закреплению власти господствующей верхушки общества, а с другой — отражающие политическую борьбу отдельных областей.

Крепнущее жречество растущих и богатеющих местных святилищ, неразрывно связанное с господствующей рабовладельческой верхушкой своих областей, пользуется космогоническими мифами и для усиления положения этой верхушки, и для прославления своих культов, подчеркивая роль местного бога-мироздателя и низводя всех прочих богов до положения его порождений.

Выше мы уже видели гелиопольскую версию такой местной космогонии, получившей, в силу отмеченных особых условий, впоследствии столь большое значение. Однако наряду с этим сказанием существовали и другие, и из дошедших до нас вариантов, несомненно, интереснейшим является мемфисский. Со-

хранилось это сказание на позднем памятнике [Sethe, 1928a], но анализ языка показал, что текст восходит еще к концу IV тысячелетия до н.э.

Согласно этому тексту, творцом богов и всего мира является мемфисский бог Птах, из которого произошли восемь других Птахов. Эти восемь Птахов носят имена богов, известных нам по другим сказаниям и почитавшихся в иных областях Египта, причем существенно, что и сам Атум, глава гелиопольской «Девятки богов», творец мира и богов по гелиопольскому мифу, оказывается также происходящим от Птаха.

Таким образом, мемфисский Птах являлся в местной легенде и старше и могущественнее великого гелиопольского бога, а мемфисский культ объявлял себя тем самым главенствующим по отношению к гелиопольскому.

Однако основное значение мемфисской легенды не в этом: исключительно важна огромная разница в самом процессе мироздания в гелиопольском и мемфисском сказаниях. В то время как в первом бог-творец зачинает первую пару богов, проглатывая свое семя, извергнутое им в его собственный рот, и затем рождает эту пару богов, выплевывая их из рта, в мемфисской легенде бог творит «сердцем и языком», т.е. мыслью и словом: «Оно (сердце. — М.М.) дает выходить всякому знанию, и язык повторяет все задуманное сердцем» [Sethe, 1928a, стк. 56].

Таким образом, бог-творец создает богов и всю вселенную путем изречения своей мысли.

Это существеннейшее принципиальное различие обоих сказаний, явившееся в результате разных мировосприятий двух отдаленных друг от друга не только по времени, но и по общественному развитию исторических этапов египетского общества, своеобразно подчеркивает и сам текст мемфисской легенды, указывая, что «Девятка богов» Птаха — «это зубы и губы в этих устах», в то время как «Девятка богов Атума возникла через его семя и его пальцы» (стк. 55).

Также мыслью и словом творит Птах богов, города, искусства, жизнь для праведных и смерть для грешных: «И была дана жизнь миролюбивому, и была дана смерть преступнику, и были созданы всякие работы и всякие искусства, труды рук, хождение ног, движение всех членов, согласно этому приказанию, задуманному сердцем и выраженному языком и творящему назначение всех вещей... И он родил богов, он создал города, он основал номы, он поставил богов в их святилища, он учредил их жертвы, он основал их храмы, он создал их тела⁷ по желанию их сердец. И вошли боги в свои тела из всякого дерева, из всякого камня, из всякой глины» (стк. 57—61).

В полном соответствии с различием процессов творчества находится и различие творимого Птахом от того, что создавали бо-

ги прежних сказаний: миф о божественном творце, возникший уже на почве рабовладельческого Египта, не позволяет этому творцу ограничиться рождением богов и созданием природы, а заставляет его создавать области и города, основывать храмы и даже организовывать все местные культы вплоть до определения положенных каждому богу жертв и обеспечения богов статуями из избранных ими материалов. Перед нами картина сотворения мира, разительно отличающаяся от всех предшествующих и ясно указывающая на то, что породившие ее религиозные взгляды были уже совершенно иными, сложившимися в новых, отличных от прежних общественных условиях.

Эти новые общественные условия отразились не только во вновь появившихся сказаниях, но и на ряде уже известных нам легенд, возникновение которых относится к более ранним периодам и которые теперь подверглись существенным изменениям. Основным действующим лицом и мифов и гимнов, повествующих о сотворении мира, является теперь бог-творец, явно принимающий облик фараона и наделенный всеми атрибутами царской власти.

Это уже не прежний племенной бог, подобный древнему Гебу, так и вошедшему в египетский пантеон с архаическим родовым титулом «владыки богов»: творцом мира в религиозных гимнах выступает теперь бог-царь, и будет ли это Амон-Ра, Птах или Хнум, он равно облечен всеми чертами царей Египта.

Так, знаменитый «Большой гимн» Амону [P. Boulaq 17; Mariette, 1872, табл. 2—13], сохраняя представление о том, что бог-творец есть

Отец отцов и всех богов,
Поднявший небо и утвердивший землю,

что он —

Образ единственный, создавший все сущее,

и что

Вышли люди из его глаз,
Стали боги из его уст, —

одновременно очень четко показывает, что бог-творец это —

Царь, да живет он, да здравствует, да будет благополучен,
Глава всех богов.

Амон назван «Повторяющим коронавания в Гелиополе», имя его заключается в особый овал, которым всегда окружались име-

на фараонов, и гимн, восхваляя его как творца всего мира, величает его в то же время всеми титулами фараонов и подробно перечисляет все короны и жезлы, которыми владеет царь богов:

Царь Верхнего и Нижнего Египта, правогласный,
Глава обеих земель,
Великий силой, владыка мощи,
Глава, создавший землю всю.

.....
Владыка урея, высокий двумя перьями,
Прекрасный диадемой, высокий белой короной.
Любят боги смотреть на тебя,
Когда двойная корона пребывает на твоём челе.

.....
Боги склоняются перед твоим величеством,
Восхваляя силу сотворившего их.

Так же как и в «Большом гимне», творец мира наделен всеми чертами земного владыки Египта и в другом гимне Амону (Лейденский гимн: [Gardiner, 1905]), где последний также поставлен в центре древнейших мифов о сотворении мира, причем здесь соединены воедино несколько различных версий древних космогоний.

Подобно фараону, Амон-Ра объявляется теперь грозным владыкой мира:

Область всякая под ужасом твоим...
Имя твое высоко, могуче и сильно...
Его — земля Южная так же, как и Северная,
Схватил он их, единственный в силе своей
[там же, гл. 6, 30].

Но этого мало: Амон не только облечен во все царские инсигнии и владеет всеми землями, над которыми простиралась власть царя Египта, но:

Его — список каждый с перечнем земель,
Начало веревки вплоть до конца ее...
Его — царский локоть⁸, который обмеряет камни
[там же, гл. 60],

т.е. он, как и фараон, является владельцем и кадастровых списков, основы фиска, даже «веревки» — неизменного орудия обмена земли.

В целях закрепления и усиленного распространения учения о божественном происхождении царской власти бог-творец мира объявляется отцом фараона по плоти, и в религиозной литерату-



Рис. 11.
Бог Амон-Ра
[Egman, 1934, рис. 47]

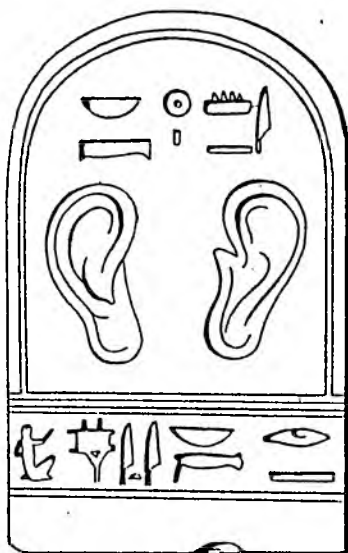


Рис. 12.
Стела с молитвой к Амону
[Egman, 1934, рис. 53]

ре Египта образ бога-творца все теснее и теснее переплетается с чертами фараона. В коронационных и победных гимнах фараонов и в гимнах богам-демиургам мы найдем одни и те же постоянные эпитеты, одни и те же основные сравнения — со львом, быком и соколом, прославление единого и общего образа фараона-бога и бога-фараона как всемогущего владыки и милостивого господина и защитника. Те же три основных момента подчеркиваются при воспевании и бога-творца, и фараона: и тот и другой изображаются, во-первых, наводящими на врагов смертный ужас всесильными завоевателями, во-вторых, властителями мира и, в-третьих, заботливыми правителями, под управлением которых процветают люди.

Одновременно внушается представление о том, что бог-творющею особо и неизменно покровительствует и всячески поддерживает своего возлюбленного сына и избранника фараона; не случайно автор поэмы о «Битве при Кадеше» [Kuentsz, 1930] заставляет Рамсеса II в трудную минуту грозящего ему поражения в бою с хеттами обращаться с берегов далекого Оронта за помощью к своему «отцу», богу Амону-Ра, и в следующих выражениях требовать поддержать «сына»:

Что же будет теперь, отец мой Амон?
Иль не вспомнит отец о сыне своем?
Творил ли я что помимо тебя?
И ходил, и стоял я по воле твоей.

.....
Иль не строил я тебе много памятников,
Не дал в храмы твои моих пленников?
Я построил тебе храмы долгих лет,
Дал имущество мое тебе в собственность.

.....
Посылал я в моря корабли для тебя,
Да доставят тебе приношения стран.

Таким образом, все действия царя как бы освящаются авторитетом бога-творца, ибо провозглашается, что все поступки фараона совершаются им согласно воле его отца, бога, старейшего и сильнейшего из всех богов, создателя и самих богов, и всей вселенной.

Жречество вообще умело и разнообразно пользуется мифами в целях своей пропаганды. Широко известные древние легенды неизменно повторяются в религиозных гимнах, и посреди строф, то восхваляющих Амона-Ра как творца богов, людей, животных и растений, то воспевающих его постоянную борьбу и неизменную победу над извечным его врагом — чудовищным змеем, мы находим строфы, полные пламенной проповеди культа Амона и пропаганды его знаменитой святыни — Карнакского храма:

Отражающий зло, отгоняющий болезни...
Отверзающий очи, отвращающий беды...
Спасаящий любимого, даже если он в преисподней...
Слышащий вопли вызывающего к нему,
Мгновенно приходящий издалека к зовущему его,
Он удлинит жизнь и сокращает ее.
Амон — это водяное заклятье, когда имя его на воде:
Бессилен крокодил, когда звучит его имя...
Лучше он, чем миллионы тому, кто положил его в своем сердце,
И сильнее один именем его, чем сотни тысяч
(Лейденский гимн, гл. 70).

В уже цитированной поэме о «Битве при Кадеше» Рамсес II почти в тех же словах говорит о могуществе Амона:

Я зову, ибо вижу, что лучше Амон,
Чем миллионы пехоты, чем сотни тысяч конных,
Чем десятки тысяч братьев и детей,
Даже если встанут они единодушно.

В целях той же пропаганды в образ бога-творца вносятся черты защитника угнетенных и обездоленных. Про него поют, что он —

Слышащий жалобы того, кто в оковах,
Мягкий сердцем, когда воззовут к нему,
Отнимающий боящегося от гордого сердцем.

С другой стороны, в связи с развитием различных религиозно-философских систем египетские религиозные тексты все чаще и чаще начинают выделять как основные черты облика бога-мироздателя его изначальность и вечность, вездесущность и всемогущество, всеведение и всеблагость. Бог объявляется владыкой знания и подателем откровения. В дальнейшем развитие этих, все более религиозно-философских учений, ограничиваясь узкожреческой средой, идет по пути абстрактных богословских построений. Тексты наполняются сплетением образов и эпитетов богов, часто основанных даже не на внутреннем сходстве их функций, а на внешнем созвучии имен с теми или иными предметами, событиями, понятиями. Эти поздние тексты явились богатой почвой для широкого расцвета всевозможных заклинаний и сложных обрядов.

Через позднейшие религиозно-философские трактаты, ритуальные песнопения и заклинания египетские представления о создании мира доживают до эллинистического и римского времени и выходят далеко за пределы самого Египта.

¹ Шмуну (греч. Гермополь) — столица XVI верхнеегипетского нома. Главное божество — бог мудрости и письма Тот, сопоставленный греками с Гермесом, откуда и греческое название города. Древнеегипетское название города значит «Восемь», что стоит в связи с почитавшимися в данном городе восемью богами. Согласно мифу, эти боги присутствовали при появлении солнца из лотоса.

² Гермопольское сказание и связанные с ним легенды изучены К.Зетэ (Зете): [Sethe, 1929]. См. также: [Roeder, 1933, с. 1—27; Moret, 1917, с. 499]. Позднее аналогичное сказание о появлении солнца из лотоса; выросшего на первоначальном холме, было приурочено и к Фивам (LD III, 24d; IV, 21c).

³ Он (греч. Гелиополь) — столица XIII нижнеегипетского нома. Главное божество — бог солнца Ра, сопоставленный греками с Гелиосом, откуда и происходит греческое название города.

⁴ В позднейшие времена гусь являлся олицетворением бога земли Геба.

⁵ См. перевод сказки: [Викентьев, 1917, с. 88].

⁶ Это явление стоит в тесной связи с наличием вообще значительных пережитков матриархата в некоторых сторонах культуры древнего Египта. См. об этом: [Матье, 1954, с. 45—75].

⁷ Т.е. культовые статуи, бывшие, по египетским религиозным учениям, телами для богов, их воплощениями. Аналогичное назначение имели и портретные статуи умерших людей, которые ставились в гробницы и должны были служить для воплощения души в случае порчи тела.

⁸ Локоть — мера длины, равная 52 см.

Глава II

Сказания о Солнце

Египетские сказания о сотворении мира — это почти всегда сказания о сотворении солнца. Мы видели, что даже в тех случаях, когда миф не ограничивается описанием одного только этого события, а рассказывает и о происхождении всей природы, богов и людей, и тогда первое и главное место в нем занимает все же появление солнца, и впоследствии именно солнечный бог выступает творцом вселенной в основных космогонических вариантах. В полном соответствии с этим исключительным положением солнечного божества в мифах о сотворении мира солнце является главным героем целого ряда особых, солярных сказаний. Борьба солнца с его вечными врагами — мраком и водной стихией, смена времен года, предания о солнечном глазе — его любимой дочери, могучей защитнице своего отца, — вот основная тематика этих легенд.

Из них дошли до нас записи «Сказания о Ра и змее почтенном», «Сказания об истреблении согрешивших людей», «Сказание о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце» и «Сказание о низвержении Апопа». После длительных и детальных исследований ряда ученых было в общих чертах восстановлено из отдельных фрагментов поздних текстов интереснейшее «Сказание о возвращении Хатор-Тэфнут из Нубии». Однако все это, несомненно, только незначительная часть многочисленных легенд, о существовании которых, так же как и о ряде космогонических преданий, мы знаем только по отрывочным данным.

Из всех солярных сказаний Египта самую обширную группу составляют сказания о борьбе солнца с его врагами. Эти сказания восходят к древнейшим временам. Упоминания о битве солнца с его врагом змеем имеются уже в Текстах пирамид.

Ра восходит против тебя,
Гор натягивает свои девять луков
Против этого духа, выходящего из земли,

С отрубленной головой,
 С отрезанным хвостом!
 О змей Джесер!..
 Вернись, низвергнись!..
 Шу стоит на твоих кольцах!
 Вернись, низвергнись!
 (Pуг. 385).

Борьба солнца с его врагами красной нитью проходит через весь ритуал солярного культа, и в каждом гимне солнечному божеству неизменно восхваляется победа последнего над чудовищным противником.

Сам солнечный бог и его враги выступают в этих сказаниях в различных образах, не менее разнообразны и места сражений солнца-победоносца. Так, мы видим солнечного бога Агума, который в виде ихневмона пожирает своего врага — змея (Pуг., § 425; также [Sethe, 19286, с. 50—53]).

Далее, существовало множество сказаний, повествовавших о солярных богах, сражавшихся с огромным крокодилом Мага и пронзавших его своими копьями. Среди таких богов — победителей крокодила были Ра, Шу-Онурис, Монту, Сопду и др.

Тексты сохранили нам упоминания об этих битвах:

Назад, Мага, сын Сета!
 Да не будешь ты управлять своим хвостом!
 Да не будешь ты схватывать своими руками!
 Да не откроешь ты своей пасти!
 Станет вода дыханием пламени пред тобою,
 И пальцы семьдесят семи богов да будут в твоём глазу
 (P.Harris VI, 5—8).

Я — Онурис, прекрасный воин, я — великий,
 владыка мощи.
 Не схватывай, ибо я Монту!
 Не приближайся, ибо я Сутех!
 Не поднимай твоих рук на меня, ибо я Сопду!
 Не приближайся, ибо я Спаситель!
 (P.Harris VIII, 5—7).

Согласно одной из легенд, Шу-Онурис, старший сын Ра, неизменно сопровождает своего отца во время его плавания по небесному Нилу. С копьем в руке стоит он на носу солнечной ладьи и охраняет Ра от нападения гигантского крокодила:

Слава тебе, Шу, наследник Ра,
 Старший сын, вышедший из его тела!..
 Поражающий врагов ежедневно!..

Утренняя ладья в ликовании,
 Когда они¹ видят Шу, сына Ра, победителя,
 Ибо вонзил он копье свое в злого
 (P.Harris I, 2—4).

Мы встречаем сына солнца, защищающего своего отца от врагов, в целом ряде легенд. Одним из наиболее полно сохранившихся подобных сказаний является эдфусский миф о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце. Текст этого мифа, высеченный на внутренней стороне наружной стены храма Гора в Эдфу, рассказывает о том, как «великим Крылатым Солнцем», сияя многоцветными радужными перьями, летит Гор Бехдетский перед ладьей Ра, побеждая всех врагов последнего, крокодилов и гиппопотамов. От Нубии до Дельты, в целом ряде городов долины Нила происходят кровопролитные сражения, неизменно оканчивающиеся победой Гора. Иногда он принимает вид «могучего человека с ликом сокола, увенчанного белой короной и красной короной, двумя перьями и двумя уреями». Крокодилы и гиппопотамы пытаются подплыть к ладье Ра и открывают свои пасти, готовясь поразить его, но на них немедленно нападет Гор со своей свитой и уничтожает врагов, нанося им смертельные раны.

Сопоставление ряда текстов дает возможность заключить о существовании легенды, согласно которой Ра в образе огненно-рыжего кота под священной сикоморой города Гелиополя победил огромного разноцветного змея и отрезал ему голову. Этот миф отражен в одной из виньеток к 17-й главе Книги мертвых [Budge, 1894, табл. 10], где под зеленой густой сикоморой изображен ярко-рыжий кот, отрезающий большим ножом голову змея. В соответствующих строках текста указанной главы читаем следующее: «Я этот великий кот, который сражался при сикоморе в Гелиополе, в ночь битвы, тот, который сторожил виновных в день истребления врагов всдержателя».

«Что это? Великий кот, который сражался при сикоморе в Гелиополе, это сам Ра» [Lepsius, 1842, гл. XVII, 45 и сл.].

Этот текст Книги мертвых не одинок: среди длинного перечня «хвалений Ра» на стенах гробниц царей XIX и XX династий мы вновь встречаем Ра в образе кота:

Слава тебе Ра, высокий могуществом:
 Ты — великий кот, мститель богов
 [Хваления Ра, 56: Budge, 1904, I, с. 345;
 см. также: Naville, 1875].

Сравнение приведенных текстов и рисунка с другим текстом Книги мертвых дает возможность установить, что змея, убитого Ра в Гелиополе, звали Ими-Ухенэф и что предварительно «он

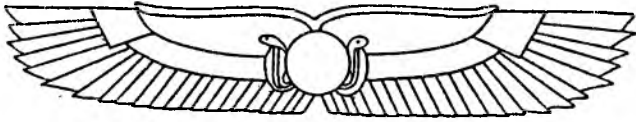


Рис. 13.
Крылатое солнце [Егман, 1934, рис. 14]

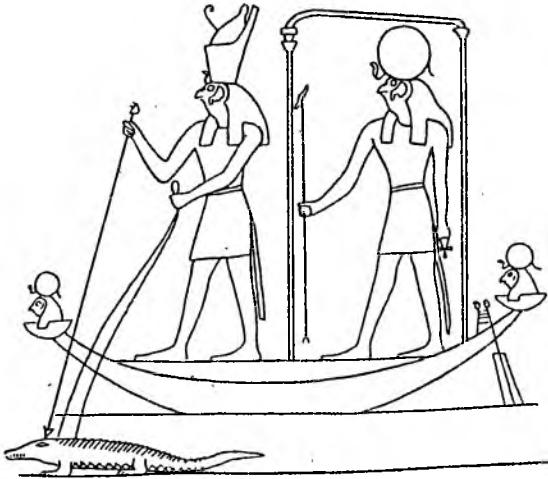


Рис. 14.
Борьба солнца с крокодилем [Budge, 1912, табл. 12]

судился с богом Ра о разделе Гелиополя» [Schott, 1929, с. 63, стк. 17; с. 65, стк. 18].

Таким образом, мы имеем здесь следы какого-то крайне интересного варианта сказания о змееборчестве солнечного божества, одним из эпизодов которого был суд между Ра и змеем, происходивший в Гелиополе, причем предметом тяжбы был, по-видимому, вопрос о владычестве над Гелиополем. Наряду с образом солнца-кота древнейшие религиозные тексты сохранили нам ряд упоминаний о солнечной богине Мафдет, поражающей врагов в облике самки гепарда или рыси:

Прыгнула Мафдет на загривок змея Индиф,
Прыгнула она вновь и на загривок змея Джесер-теп
(Пуг., § 438).

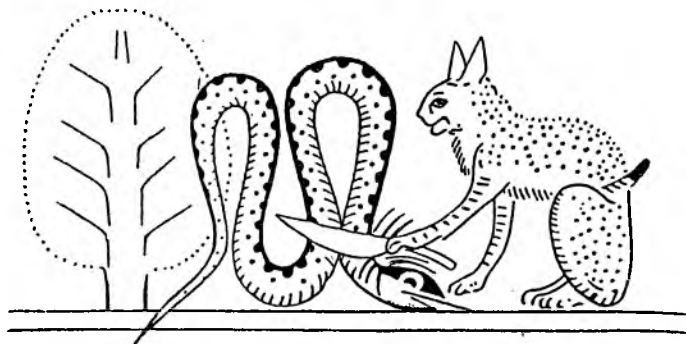


Рис. 15.

Ра в образе кота убивает змея [Budge, 1899, табл. 11]

Иногда Мафдет сражается против змея вместе с богом Ра, помогая ему в его борьбе:

Поднимается Ра и его урей на его челе
Против этого змея, вышедшего из земли...
Отрезает он твою голову этим ножом,
который был в руке Мафдет
(Руг. 298; ср. Руг., § 440, 441, 685, 686, 689).

Назад, идущий, которого заставляют отступать,
Порождение Апопа!..
Дрожи! Я — Ра! Дрожи! Назад!
Истребляют твой яд,
Ра тебя опрокидывает,
Боги тебя опрокидывают,
Сердце твое вырвано Мафдет,
Ты закован скорпионом,
Рана твоя предписана истиной
[Кн. м., гл. 39, 1—3].

Особенно многочисленны, однако, упоминания текстов о битвах солнечного бога, происходивших в преисподней во время его еженощного подземного путешествия. По-видимому, наиболее распространенным из всей разбираемой группы сказаний был именно миф о сражении Ра с великим змеем преисподней — Апопом, подробное изложение которого дано ниже. Постепенно Апоп становится в египетской религиозной литературе как бы собирательным образом врагов солнца. Это он является постоянным объектом заклятий солярных гимнов и магических ритуалов, и не случайно как раз миф о низвержении Апопа со-

хранился наиболее полно: и в виде текстуальной записи, и в виде многочисленных иллюстраций.

Из приведенного, далеко не исчерпывающего перечня сказаний о битвах и победах солнечных богов Египта видно, насколько разнообразны и многочисленны были эти сказания. Возникнув в отдаленнейшие времена, они жили в долине Нила до последних веков существования египетской религии. Характерно, что именно эта группа мифов дала тематику для тех обрядов, которые должны были обеспечивать фараонам победы над их врагами, внешними и внутренними. Эти обряды развились затем в своеобразные религиозные драмы, исполнявшиеся в храмах. Как мы увидим ниже, такие драмы получили особое значение в птолемеевское время, когда тексты позволяют явно установить их политическую роль. Понятно поэтому, что образ солнца — победоносного воина, сначала пешего, а позднее всадника, впоследствии в сильнейшей степени повлиял и мифологически и иконографически на создание в христианском Египте многочисленных культов святых всадников-победоносцев: Сисинния, Фиваммона, Феодора и др.

Повсеместное возникновение и многовековое существование разбираемых легенд, естественно, должно было иметь результатом те различные оформления единой по существу темы, которые мы отмечали выше. Сопоставляя дошедшие до нас полные записи легенд с солярными гимнами, отдельными данными других религиозных текстов и иконографическим материалом, мы постоянно встречаем неизбежное разнообразие мест и обстоятельств сражений, имен и обликов самого солнца и его врагов.

Исторические условия, повлиявшие в свое время на возникновение множества местных космогонических легенд (см. выше), отразились и на появлении местных сказаний о битвах солнечных богов. Подобно тому как все основные центры Египта утверждали, что именно на их территории родилось солнце и отсюда начал существовать мир, так же упорно указывали они у себя и места сражений солнца с его врагами. Эти сражения локализируются мифами под священной сикоморой Гелиополя, в Эдфу, в Фивах, в Дендера — словом, во множестве городов по всему течению Нила.

Не могли не наложить своего отпечатка на солярные мифы и предшествовавшие им представления. В этом свете становится понятным и то, что солнечный бог выступает в разбираемых сказаниях то сокологоловым воином, то ихневмоном, то огненно-рыжим котом: при ближайшем рассмотрении этих разнообразных обликов солнца-победоносца из-под звериного или птичьего образа ясно проступают черты древнейших тотемистических культов.

Столь различные по своему внешнему оформлению сказания о борьбе солнца с его врагами имеют в своей основе общее содержание: это — борьба света и мрака, солнца и водяной стихии. Каждый египетский солнечный бог, был ли то Ра, Шу-Онурис, Гор или Монту, сражался и побеждал олицетворявших собой воду, бурю и преисподнюю змей, крокодилов и гиппопотамов.

О подлинной природе врагов солнца говорят многие египетские тексты. Так, Тексты пирамид (§ 500), советуя солнцу Ра взять с собой душу умершего фараона на помощь для борьбы против врагов, отчетливо указывают, в чем эта помощь должна выразиться: «Да возьмешь ты с собой имярек, который для тебя прогоняет непогоду, который для тебя побеждает тучи, который для тебя разгоняет туман». Об этом же характере врагов солнца говорит и один магический текст, обращенный к первенцу Ра, богу Шу, охраняющему с копьем в руке ладью своего отца от нападения врагов: «Ты прогоняешь непогоду, после того как осветил ты тучи» (P. Harris II, 5—6), причем этот же текст в качестве одного из имен Шу называет эпитет «Прогоняющий непогоду».

Исключительно важные сведения о существовании сказания о битве солнечного бога с водяной стихией при сотворении мира сообщает один из папирусов Государственного Эрмитажа, в котором имеется следующее описание мироздания: «Он сотворил небо и землю для сердца их (людей. — М.М.). Он уничтожил хаос воды. Он сотворил дыхание жизни для их ноздрей. Они — его образ, вышедший из его плоти. Он восходит на небе для их сердец. Он сотворил им растения, животных, птиц и рыб, чтобы их насытить» [Golénischeff, 1913, табл. 14, стк. 131 и сл.].

Таким образом, мы узнаем, что при сотворении мира солнечный бог сразился с водяной стихией и победил ее. Водяная стихия названа в тексте «сенек эн му» — «хаос воды». Очень интересно, что слово «сенек», которым текст обозначает «хаос», одного корня с понятиями «мрак», «тьма» и что, с другой стороны, от того же корня происходят имена ряда богов и духов преисподней.

Водяной хаос, крокодилы, гиппопотамы или змеи, Мага, Ник или Апоп — облики и имена врагов солнца могут меняться, но сущность их неизменна: это олицетворение водяной стихии, отождествлявшейся древним человеком с холодом, т.е. смертью, и бывшей, по его представлениям, исконно враждебной солнцу.

Чаще всего в качестве противников солнца выступают все же змеи. В религии и фольклоре древнего Египта змеиные культы занимают огромное место, причем змеи являются носителями



Рис. 16.
Поклонение богине жатвы Рененут
[Schott, 1934, рис. 44]



Рис. 17.
Богиня Рененут кормит
грудью фараона
[Budge, 1904, II, с. 215]

двух начал: доброго и злого. В ряде культов змеи отчетливо связаны с почитанием земли. Так, в виде змея почитается египетская богиня плодородия Рененут. В облике кобры охраняет Рененут груды зерна свежего обмолота, перед ней в том же образе кобры приносят жертвы на празднике жатвы [Schott, 1934, рис. 44], и она же изображается в виде коброголовой женщины, вскармливающей своим молоком младенца-фараона, символизирующего новый урожай [там же, рис. 45]. Но не только Рененут связана с культом земли. Очень примечательно, что и сам бог земли Геб изображается иногда с головой змея [Budge, 1904, II, с. 104]. Из земли же, согласно одной из легенд, выходит на бой с солнечным богом его противник — змей (Руг., § 442), и в землю уползает, превращаясь в змея, побежденный враг солнца — по другому сказанию [Naviile, 1870, с. 12—21].

К этому же кругу представлений относится и почитание ряда змеиных божеств, самые имена которых вскрывают их хтонический характер: таков змей Сата, что значит «сын земли», таков и змей Мехента, что значит «окружающий землю»². То же представление о земле-змее лежит в основе сказания, по которому последняя часть преисподней заполнена огромным змеем длиной в 1300 локтей, через тело которого должна пройти ладья Ра для того, чтобы, выйдя из него, утром выплыть на поверхность небесного Нила³.

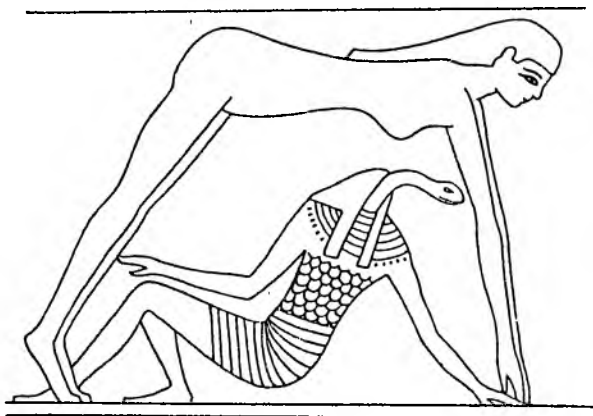


Рис. 18.
Бог земли Геб с головой змея [Budge, 1904, II, с. 104]

Как божества земли змеи, естественно, связаны с культом мертвых, и не случайно змеиная богиня фиванского некрополя носит имя Меритсегер — «любящая молчание», отчетливо характеризующее ее как богиню смерти [Bguère, 1930; Capart, 1900—1901; Gunn, 1916, с. 81; Maspero, 18936; Матье, 1926; Piehl, 1880, с. 32]. Земля и находящийся в ней мир мертвых полны змей, добрых и злых. Как мы увидим ниже, змеи сторожат врата разделов преисподней, змеи охраняют ладью солнечного бога во время его плавания по подземному Нилу, и если, с одной стороны, гигантский змей Апоп пытается воспрепятствовать этому плаванью, то, с другой стороны, змей Мехен, защитник солнца, помогает последнему побороть Апопа.

Представления о змеях-защитниках вообще были широко распространены в древнем Египте. И египетские мифы, и египетские сказки полны повествованиями о змеях — защитниках и спасителях богов, фараонов, мертвых, даже путешественников. Головы богов и фараонов обвивают священные уреи, огнедышащие кобры, истребляющие всех их врагов своим палящим пламенем; они же грозными рядами поднимаются и над ковчегами богов, и над балдахинами царских тронов. В виде крылатых кобр охраняют Исида и Нефтида Осириса, окружая его тенью своих крыльев. Богиня-змея Меритсегер сторожит фиванские кладбища, пятиглавый змей — гробницу бога Хепра в шестом подразделении преисподней [Budge, 1904, I, с. 226, рис. на с. 229]. Гигантский волшебный змей, хозяин чудесного острова, с длинной бородой и золотым телом, охраняет потерпевшего

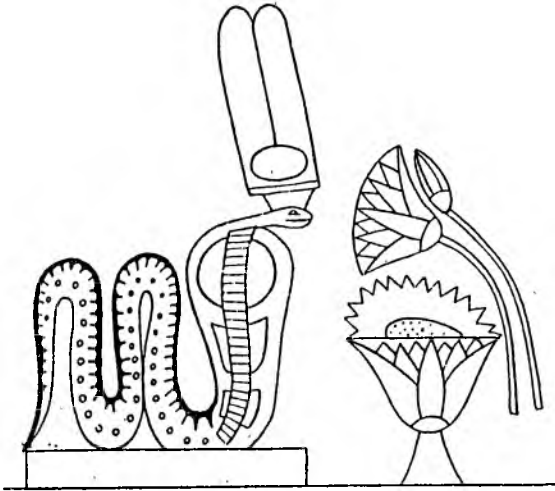


Рис. 19.
Богиня Меритсегер в образе кобры
[Lanzone, 1881-1885, табл.128-1]

кораблекрушение египтянина, занесенного морской волной на его зачарованный остров [P.Ermitage 1115; см.: Францов, 1929].

Однако наряду со змеями — защитниками и охранителями, со змеями, приносящими плодородие, не менее часто змей выступает в египетской мифологии и носителем злого начала. Как таковой он является смертельным врагом солнечного бога.

Выше мы уже говорили, что о борьбе солнца и змея существовало множество сказаний. Мы отмечали также, что часть их до нас не дошла и что из сохранившихся самым полным является миф о борьбе бога Ра со змеем подземного мира — драконом Апопом. Остановимся на этом мифе [Budge, 1910] несколько подробнее.

Борьба Ра и Апопа, неизменно оканчивающаяся победой первого, постоянна, и солнечному змеборцу еженощно приходится преодолевать козни своего противника. Каждый вечер, пройдя дневной путь по небу, ладья Ра подплывает к западным горам, в которых в районе Абидоса, по представлениям египтян, находился вход в подземный мир. При приближении ладьи Ра к этому входу горные павианы запевают свои приветственные песни:

Сотворил ты павианов,
да поют они тебе,
да пляшут они пред тобою,

да восклицают они восхваления тебе
 (P. Berlin № 3050,
 ок. 800 г. до н.э.).

Ра торжественно переходит с дневной ладьи Манджет на ночную ладью Мескетет, и начинается плавание по подземному Нилу, протекающему в преисподней, длинной и узкой долине, разделенной 12 вратами на 12 частей⁴. Все эти врата охраняют огнедышащие змеи. Каждое подразделение подземного мира ладья Ра проплывает в определенный час ночи, и, по мере того как она плывет по подземному Нилу, души мертвых выходят из своих гробниц, приветствуя солнце и наслаждаясь его сиянием:

Слава тебе, Ра!..
 Почитают тебя обитатели Дуата,
 Поклоняются тебе обитатели преисподней.
 Восхваляют они тебя, грядущего в мире
 [Ласау, 1910, с. 210].

Западные⁵ в ликовании,
 Когда ты приносишь свет туда богу великому,
 Осирису, владыке вечности,
 Ликуют сердца подземных,
 Когда ты приносишь свет обитающим на западе,
 Их очи открываются, ибо они видят тебя,
 Полны радости их сердца, когда они смотрят на тебя,
 Ибо ты слышишь молитвы лежащих в гробах,
 Ты уничтожаешь их печали
 И отгоняешь зло от них прочь
 [Кн. м., гл. 15, В. 2: Naville, 1886].

Все спящие поклоняются твоей красоте,
 Когда твой свет озаряет их лица.
 Проходишь ты, и вновь покрывает их тьма.
 И каждый вновь ложится в свой гроб
 [Остракон CG 25206: Etmán, 1900, с. 19].

Но вот проходит полночь, и приближается час еженощного страшного боя Ра с его смертельным врагом — гигантским змеем Апопом, тело которого достигает в длину 450 локтей. Желая воспрепятствовать дальнейшему плаванию Ра и погубить его, Апоп выпивает воду подземного Нила. Однако Ра неизменно побеждает своего противника. С помощью всех богов и своего грозного защитника, змея Мехена, Ра поражает чудовище кольями и ножами и, пронзив каждый изгиб его огромного туловища, заставляя его изрыгнуть всю проглоченную им воду.

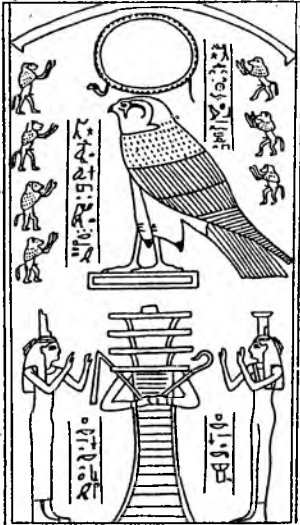


Рис. 20.
Павианы и солнце
[Naville, 1886, табл. 21]

Великая змея на челе твоём
Поражает золотворящего дракона
И разрубает позвоночник его,
Раздирает его пламя,
И огонь пожирает его.
Побеждает его Исида
И ранит его Нефтида,
Поражает Тот его мечом
И низвергает его

[Кн. м., гл. 15, А. IV:
Naville, 1886].

Великая Девятка сражается с ним,
И ликуют они, когда он повержен.
Дети Гора хватают ножи
И наносят ему раны многие

[Остракон CG 25206:
Erman, 1900, с. 19].

После победы над Апопом торжественное плавание солнечной ладьи продолжается уже беспрепятственно при общем ликовании окружающих Ра богов:

Обессилены дети восстания,
Ибо стал Ра владыкой над ними,
Пали подлые под ножом его,
И змей изрыгнул поглощенное.
Восстань же, о Ра, в святилище своем!

Силен Ра,
Слабы враги!
Высок Ра,
Низки враги!
Жив Ра,
Мертвы враги!
Велик Ра,
Малы враги!
Сыт Ра,
Голодны враги!
Напоен Ра,
Жаждут враги!
Вознесся Ра,
Пали враги!
Благ Ра,
Мерзки враги!

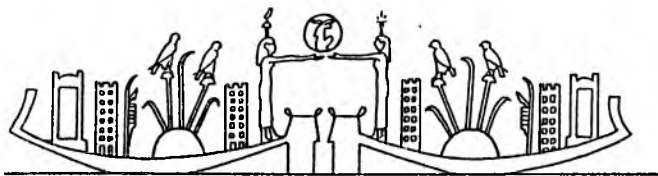


Рис. 21.
Солнце переходит с дневной ладьи на ночную
[Sethe, 1928в, с. 21]

Силен Ра,
Слабы враги!
Есть Ра,
Нет тебя, Апоп!
[Hieratische
Papyri...
II, № 3050].

В конце своего подземного путешествия ладья Ра проходит сквозь тело огромного змея в 1300 локтей длиной и через отверстия в восточных горах снова выходит на небо. Распахиваются двери горизонта (Pug., § 526), солнечный бог умывается в озере полей Иару (Pug., § 1421) и, одетый «в свои красные одежды» (Pug., § 285), переходит на дневную ладью. Вновь начинается плавание по небесному Нилу, а с наступлением вечера снова повторяются все события предшествующей ночи.

Таково было содержание мифа о еженощной борьбе Ра и Апопа, бога солнца и змея преисподней.

Особо следует остановиться на том характерном приеме, который применяет Апоп в борьбе со своим солнечным противником, — поглощении воды подземного Нила. По верованиям многих народов, змеи являются виновниками исчезновения различных источников влаги, и в частности дождя, и прекращение длительного дождя в ряде случаев приписывается тому, что его выпила огромная змея. Такие сказания раскрывают образ выпивающей дождь змеи: это — радуга, изгибающая свое пестрое тело по небу, свободному от выпитого ею дождя. В подобных легендах о змеях — поглотителях воды сохранились следы все тех же представлений о змее как существе водяной стихии, первобытного хаоса, которые мы отмечали выше; и не случайно в ряде легенд радужный змей — поглотитель дождя вполне отчетливо характеризуется как змей преисподней, тело которого находится под землей, а голова — на небе. Так, по верованиям африканского племени эве, радуга — это подземная змея, поднимающая голову к облакам и поглощающая дождь [Ellis, 1890,

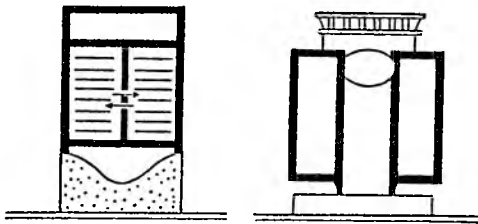


Рис. 22.
Двери горизонта [Scharff, 1922, рис. 5]

с. 47 и сл.]. Сказания о змеях-радугах, поглотителях воды, вообще широко распространены среди африканских народов. Исключительно интересно в этом отношении сказание племени кикуйу о змее с прозрачным именем Радуга (Мукунга-Мбура), с которым борется герой с не менее прозрачным именем Сын солнца (Вадуа) [Ваупп, 1936, с. 197].

Обычным следствием победы солнечного змеборца бывает извержение побежденным змеем проглоченной им воды, и понятно поэтому, что с представлениями о змеях — поглотителях воды тесно связаны сказания о великих ливнях или разливах, происходящих в результате убийства или смертельного ранения змея. С другой стороны, представления о змеях, поглощающих и тем самым прячущих воду, как бы хранящих ее, связаны и с представлениями о змеях — хранителях колодцев и источников.

Сказания об источниках, охраняемых змеями, также широко распространены в фольклоре Африки: в существование таких змеев верят и ваньяруанда, и готтентоты нама, и живущие в дельте Нигера ийо [Ваупп, 1936, с. 194 и сл.].

И подобно тому как в сказаниях о змеях — поглотителях воды солярный герой, убивая змею-радугу, возвращает похищенную ею воду, так в ряде сказаний о змеях — хранителях источников герой (безразлично, человек, бог или зверь) убивает такого змея и добывает хранимую им воду для своего племени. Так, в Западном Судане рассказывают о змее, охранявшем единственный в округе источник и требовавшем за воду еженедельный выкуп в виде девушки. Герой-пришелец убивает змея и добывает таким образом воду для деревни. У племени ремба известно сказание о восьмиглавом змее, хранившем воду: его убивают львенок и молодой бык [там же].

В свете приведенных представлений о змеях — хранителях источников приобретает особый интерес изображение пещеры, из которой, по представлению египтян, берет свое начало Нил [Champollion, 1833, с. 93]. Внутри этой пещеры изображен сам Нил в виде божества, изливающего воду из двух сосудов,

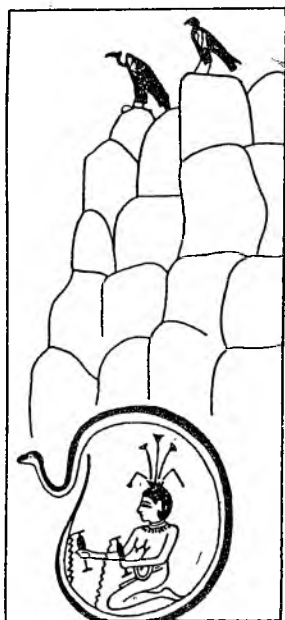


Рис. 23.

Змей охраняет истоки Нила
[Maspero, 1895-1897, с. 39]

а вокруг пещеры, обгибая ее со всех сторон, обвивается огромный змей, являющийся, очевидно, стражем и хранителем истоков Нила. Перед нами несомненная параллель к приведенным выше сказаниям о змеях — хранителях источников. Подобно восьмиглавому змею племени ремба и змеям других африканских сказаний, великий змей — хранитель истоков Нила стережет свое сокровище — драгоценную нильскую воду.

Выше мы видели, что змей Апоп еженощно поглощает воду подземного Нила и именно эту воду заставляет его изрыгнуть обратно соляренный зме-его изрыгнуть обратно соляренный змеборец египетских преданий. Вполне понятно, почему именно с Нилом сохранившие хотя бы в рудиментарном или переосмысленном виде представления о змеях как существах водной стихии.

Исключительное значение нильских разливов для всей жизни Египта не могло не наложить своего отпечатка на египетский фольклор. И

змей — поглотитель подземного Нила, и змей — хранитель истоков Нила земного равно родственны змеям — поглотителям дождей, змеям подземных вод и змеям — хранителям земных озер и источников аналогичных африканских сказаний и, подобно им, являются существами водной стихии.

Эту параллель можно продолжить и дальше. Выше мы приводили суданское сказание о змее, охранявшем колодец и периодически требовавшем от людей за пользование водой выкуп — девушку. Вспомним в этой связи, что и в Египте еще в арабское время существовал обычай приносить в жертву Нилу в случае запоздалого или недостаточного его разлива девушку, называвшуюся невестой Нила. И как суданский змей в аналогичной легенде, получая девушку, дает необходимую для жизни людей воду, так и змей-Нил, получив жертву — невесту, праздновал свой брак и, возвращая жизнь природе и людям, заливал землю Египта своей оплодотворяющей влагой.

Мы отмечали выше широкое распространение в Египте сказаний о борьбе солнечного бога с его врагами; мы видели, что отзвуками этих сказаний были полны и

солярные гимны, и храмовые ритуалы, и магические тексты.

Интересным вариантом подобных легенд является заговорно-магический текст, сохранившийся на одном из папирусов (издание текста: [Pleyte, Rossi, 1869—1877, с. 131—138]; переводы: [Lefébure, 1883, с. 27; Wiedemann, 1890, с. 29]). Это — «Сказание о Ра и змее», в котором рассказывается о том, как Исида, богиня, «великая чарами», «госпожа волхвований», пожелала узнать тайное имя самого бога Ра. В основе сказания лежит, таким образом, представление о том, что часть сущности человека, божества, зверя, вещи заключена в его имени и что знание имени кого-либо отдает его во власть узнавшего имя⁶.

Содержание сказания заключается вкратце в следующем. Исида, желая получить власть над самим Ра, решает узнать его тайное имя, «которое нарекла его мать при рождении». Она изготовляет змея из земли, смешанной со слюной Ра, и кладет его на пути солнечного бога. Змей жалит Ра, и яд начинает «пылать огнем по всем жилам бога». Испытывая сильнейшие муки, Ра умоляет богов избавить его от них, но боги бессильны против неизвестной им болезни. Одна Исида вызывается исцелить Ра своими волхвованиями, однако она при этом заявляет, что для этого ей необходимо знать подлинное имя Ра. Ра этого имени открывать не хочет и перечисляет ей множество своих имен и прозваний, не упоминая, однако, среди них своего тайного имени. Исида отказывается его излечить, боль от яда становится все сильнее, и тогда окончательно измученный старый бог открывает Исиде свое имя. Торжествующая богиня начинает произносить свои заклятия и после продолжительной речи исцеляет Ра. Цель ее достигнута, она обладает тайным именем царя богов, а следовательно, и властью над ним. Текст заканчивается выражением уверенности в том, что как исцелился от яда Ра, так исцелится и всякий человек, страдающий от яда змеи, над которым будет прочтено это сказание⁷. Как видно по этим заключительным фразам текста, он являлся заговором против укуса змей. Весь рассказ об укусе змеем солнечного бога Ра и исцелении последнего заклинаниями богини Исиды служит магическим прообразом для каждого, подвергшегося укусу змеи: как был исцелен Ра, так да исцелится и (имярек) от прочтенных заклятий. В самой последней фразе текста указывается даже, над изображениями каких именно божеств нужно читать текст. Для нас особый интерес представляет, однако, самый рассказ, который должен служить магическим прообразом исцеления для объекта данного заговора и является, в сущности, своеобразным вариантом все той же, уже хорошо известной нам по вышеприведенным сказаниям темы о змееборчестве солярного божества.

* * *

В другую группу солярных сказаний входят легенды о дочери солнца, его возлюбленном глазе. Представления о том, что солнце — это глаз, возникло в Египте в отдаленнейшие времена. Древнейший обитатель долины Нила воспринимал солнце в виде огромного глаза то небесного бога, то бога солнечного, сокола или человека с соколиной головой. Иногда солнце мыслилось правым глазом бога, а луна — левым: «Прозрели люди, когда сверкнул твой правый глаз впервые. Левый же глаз твой прогнал тьму ночную» (P.Berlin 3049).

Чаще же всего солнечное око представлялось в образе любимой дочери солнца, могучей защитницы своего отца. Ее называли именами различных богинь: Хатор, Тефнут, Сохмет; ее изображали то змеей, то львицей, то львиноголовой женщиной; о ней и ее подвигах слагались сказания; в ее честь справлялись торжественные празднества.

Из легенд о дочери — оке солнца до нас сохранились в основном два сказания. Текст одного из них — «Сказания об истреблении согрешивших людей» обнаружен на стенах гробниц Сети I и Рамсеса III и на втором футляре Тутанхамона. Содержание же второй легенды — «Сказания о возвращении Хатор-Тефнут из Нубии» — было восстановлено сравнительно недавно в результате тщательной и кропотливой работы ряда исследователей, собравших этот миф, точно большую мозаичную картину, из отдельных строк гимнов, из отрывочных сведений праздничных календарей, из сопоставления позднейших литературных отражений мифа со всем пестрым и отрывочным материалом, который удалось обнаружить среди длинных и сложных текстов на стенах поздних храмов не только в самом Египте, но и в далекой Нубии. Сказания эти исключительно интересны, и анализ как их самих, так и всей связанной с культом богини Хатор-Тефнут праздничной обрядности позволяет не только вскрыть отразившиеся и в мифе, и в культе древнейшие представления и проследить длительный путь дальнейшего развития этих представлений, но и установить глубокую связь их с целым рядом важнейших звеньев в общей цепи развития истории египетской религии.

Остановимся сначала на «Сказании о возвращении Хатор-Тефнут из Нубии». В кратких чертах содержание его сводится к следующему. В те далекие времена, когда еще бог Ра царствовал в Египте, дочь его Тефнут, любимое его око, покидает Египет вследствие какой-то ссоры со своим отцом. Грозной львицей бродит она в гневе по земле Бугем⁸: «Пламенная, владычица огня, повергающая врагов дыханием своих уст, с пылающим сердцем, опаляющая горы пламенем своим» [Junker, 1911, с. 81]. Но старый бог Ра тоскует о своем солнечном оке и, по некоторым

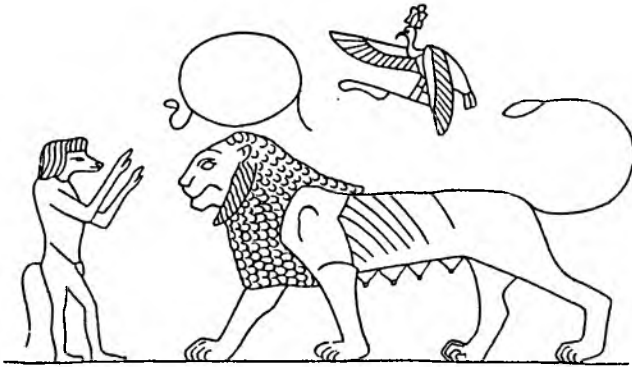


Рис. 24.
Тот и Тефнут [Junker, 1911, с. 54]

данным, нуждается в защите своей могучей дочери против угрожающих ему врагов. Он посылает за Тефнут своего сына Шу и бога мудрости Тота. Оба бога превращаются в обезьян и отправляются за богиней. Гнев Тефнут укрощается премудростью и чарами Тота: «Тот, умиротворяющий Пламенную своими закланиями... Тот дважды величайший, владыка Гермополя, умиротворяющий Пламенную, увеселяющий дочь Ра своими прекрасными миротворящими словами» [там же, с. 42]. Богиня соглашается вернуться, и начинается торжественное шествие. Всюду богиню встречают радостными плясками, пеньем, музыкой и приношениями вина и пива:

Её величество возвращалась из земли Бугем,
Чтобы увидеть Нил египетский вместе со всеми чудесами
Земли возлюбленной...⁹

Приносятся ей жертвы из всяких прекрасных вещей, быки и гуси.
Играют ей боги на систрах, и пляшут для нее богини.

Ударяют женщины в бубны для нее.

Возливали ей вино и приносили масло, и венок золотой был обвит вокруг
ее головы.

О, как прекрасно твое лицо, когда ты возвращаешься и ты радостна!

Твой отец Ра ликует при твоём появлении,

Твой брат Шу радуется тебе,

И бог Тот перед тобою...

Великая Девятка богов в ликовании и восхвалении.

Обезьяны перед тобою и пляшут перед твоим величеством,

Боги Бэсы ударяют в бубны для тебя,

О владычица игры на систре!

[там же, с. 77, 84, 73, 47, 45].

Еще в Нубии, в Омбосе, происходит встреча Тefнyт с ее отцом Ра, и там же торжественно празднуется брак богини с ее братом Шу:

Пришла Тefнyт к этой области
 Вместе с ее братом Шу,
 Когда она шла из Бугема,
 Опустилась она в этой области...
 И сказал Тот этой богине:
 «Хорошо тебе будет в этой области».

.....

Супруга прекрасная своего брата Шу,
 Пришла она из Кенсет вместе с ним,
 И они сочетались радостно в своем городе
 [там же, с. 57, 58, 65, 66].

Из Омбоса торжественная процессия направляется в Египет, и в каждом городе на всем пути радостного брачного шествия богини по Египту ее встречают празднествами и пирами:

Дендера¹⁰ залита хмельным питьем, прекрасным вином...
 Филы исполнены ликования,
 И весь Египет радуется...
 Идет Хатор к своему дому...
 О, как сладостно, когда она приходит!

[там же, с. 77. 46].

Из текстов, сохранивших нам сведения о приведенном сказании, видно, что по всему Египту устраивался большой праздник брака Тefнyт и ее возвращения из Нубии. Надписи сохранили слова песнопений, различные ритуальные указания, описания процессий и их участников. Сведения, сообщаемые текстами, дополняются обнаруженными вместе с ними на храмовых стенах рельефами, изображающими как отдельные эпизоды легенды, так и различные моменты торжественных шествий.

Рассмотрим несколько подробнее и самый праздник Тefнyт, и связанные с ним обряды. В египетских календарях о празднике Тefнyт говорится, что «это — день виноградной лозы и полноты Нила», т.е. время расцвета природы Египта и радостного оживления всей страны. В полном соответствии с этим и весь праздник брака и возвращения Хатор-Тefнyт был проникнут весельем и радостью. В нем участвовало все население, особенно женщины. В честь богини плясали и пели песни, в изобилии лилось вино и пиво. Существеннейшим моментом праздника было, по-видимому, торжественное шествие, во время которого изображалась встреча богини, после чего шествие возвращалось обратно в храм данного города. В процессии участвовали жрецы и

жрицы, несшие культовые статуи и различные предметы ритуала. Другие жрецы несли дары — газелей, украшенных лотосами, сосуды с вином, обвитые виноградными гроздьями, сосуды с пивом, огромные букеты цветов, украшения, диадемы, ткани. Процессию сопровождали хоры жриц, певших хвалебные песни и потрясавших в такт систрами, и жрецов, игравших на флейтах и арфах.

В свите Тефнут мы встречаем людей, которые изображали ударявших в бубны веселых божков Бэсов и обезьян, игравших на лирах и призывавших богиню следующими песнями:

Иди, спустишь к Египту,
 О газель пустыни,
 О великая, могучая в Бугеме!
 [там же, с. 46].

В мифе об уходе Хатор-Тефнут в Нубию и возвращении ее обратно в Египет и в обрядах празднования этого возвращения богини отразились древнейшие представления, связанные со сменой времен года, согласно которым ежегодное обновление природы объяснялось возвращением временно удалявшегося духа растительности. Как показали исследования в области истории религии [Недельский, Францов, 1934, с. 65 и сл.], подобное осмысление смены времен года восходит к отдаленнейшим периодам и является как бы первым этапом широко развивающихся впоследствии мифов об умирающих и воскресающих богах природы. Легенды о смерти и последующем воскресении подобных богов обнаружены у многих народов: таков вавилонский миф о Таммузе, сирийский — об Адонисе, малоазиатский — об Аттисе. С одним из аналогичных сказаний — об Осирисе мы встретимся еще и на почве Египта (см. гл. III).

Однако сказания о смерти и воскресении божеств природы не являются первоначальными. Древнейший человек, не представлявший себе столь абстрактного понятия, как небытие, и мысливший смерть как бытие в другом месте, как уход в другую страну, связывал омертвление и последующее оживление природы с уходом духа природы и его возвращением. На более ранних ступенях развития человеческого общества именно таким временным уходом духа и объясняются зимнее или засушливое время года в различных странах [там же, с. 67]. На разбираемых представлениях отразились и древнейшие тотемистические культы: обычно исчезающий и вновь появляющийся дух природы мыслится в образе зверя или оказывается так или иначе связанным со зверем.

В свете всего сказанного становится понятна та почва, на которой возник в древнем Египте миф об уходе богини Хатор-

Тэфнут в Нубию. Дошедшие до нас позднейшие обработки мифа позволяют проследить, что корни его восходят к отдаленнейшим временам и что еще в условиях родового общества складывались в Египте сказания об уходе женского духа растительности куда-то далеко в южные края, туда, откуда после мертвящего периода зноя и засухи появляются новые воды Нила, которые заливают высохшую землю и приносят жизнь всему живущему в Египте: растениям, животным, человеку. Расцвет природы Египта происходит постепенно, по мере приближения с юга новой нильской воды, оживляющей сначала южные области и затем уже земли, расположенные все дальше и дальше к северу. Радостный приход богини, приносивший изобилие и веселье стране, происходил, согласно легенде, оттуда же, с юга, и миф рассказывает, как в своем торжественном шествии из Нубии богиня сначала останавливается во всех южных городах и затем постепенно идет из города в город к северу.

В результате отражения на разбираемой легенде древних тотемических представлений в различных местностях Египта богиня мыслилась в образах львицы, кошки, змеи, соколицы, коровы. В связи же с соляризацией религиозных представлений, с одной стороны, и с изменением родовых отношений — с другой, она стала дочерью солнечного бога, и миф изобразил ее грозной защитницей своего отца.

Правильность приведенного объяснения мифа об уходе и возвращении Хатор-Тэфнут подтверждается и всей обрядностью ее праздника. Мы уже видели, что праздник Тэфнут был праздником возрождения природы, будущего изобилия и урожая, отметили сопровождавшие его веселые шествия, встречу богини цветами и дарами, радостные песни и пляски, обильное питье и еду — черты, свойственные празднику обновления природы.

Очень показательны, что в песнях, которыми славили на этом празднике Тэфнут, она называется, как подлинная богиня вина и изобилия, «владычицей опьянения» [Junker, 1911, с. 61], а одного из ее спутников, приведших ее, согласно легенде, в Египет, бога Тота, в тех же песнях величают «владыкой вина», «владыкой опьянения и радости» [там же, с. 44].

Представления о возвращении богини, с которым связывали оживление природы, соединялись с представлениями о ее браке, который обуславливал принесение плодов всей природой, ибо считалось, что если богиня природы, зачиная в весеннем браке с небесным божеством, рождает затем свое дитя, то тем самым и вся природа, зачиная во время весеннего обновления, рождает затем свои богатые плоды. Такие «священные браки» богинь природы были важнейшим моментом весенних праздничных обрядов в ряде стран. Так, в Вавилоне праздновали брак богини Иштар и бога Таммуза. В горах Малой Азии, на склонах ущелья

Язили-Кая (Язылыкая) сохранились рельефы, показывающие «священный брак» Хеттской великой матери: стоя на диких зверях, в торжественном шествии встречаются здесь хеттские бог и богиня. В Греции ежегодно справляли в Элевсине брак богини земли Деметры и бога неба Зевса, причем важнейшим моментом праздника было вынесение колоса, который считался плодом этого брака. Аналогичный «священный брак» богини в Египте справлялся во время праздника возвращения Хатор-Тэфнут из Нубии. Об этом говорят тексты:

Пришла она с ее братом,
И сочелся он с ней на празднестве,
И радостны сердца их вместе*

[там же, с. 66].

Это же подтверждают и изобразительные памятники. На внутренней стороне внешней стены храма в Комомбо сохранился прекрасный рельеф, изображающий брак Хатор-Тэфнут и Шу-Онуриса. В центре изображения на троне сидит сама богиня в высокой короне, с ожерельем на шее, с жезлом и знаком жизни в руках. К богине подходят боги Шу и Тот, а за нею стоят ее отец, бог солнца Атум-Ра, и отец последнего Танен, праотец всех богов. Очень характерно, что в связи с брачными празднествами Тэфнут часто величают «прекрасной сестрой»:

Сестра прекрасная, Тэфнут на троне великом,
Сестра прекрасная, владычица Омбосская,
Тэфнут, диадема отца ее Ра

[там же, с. 61].

В древнем Египте слово «сестра» означало и «возлюбленную», слово «брат» — «возлюбленного»; «брат» и «сестра» являются в египетской любовной поэзии обычными обозначениями любящих. И хотя Тэфнут и Шу были, по египетской мифологии, братом и сестрой, детьми одного отца — солнца, тем не менее появление постоянного эпитета «прекрасная сестра», которым величают Тэфнут хвалебные песни ее брачного праздника, связано именно с моментом ее брака и с ее ролью возлюбленной невесты ее брата-жениха Шу. Это подтверждают те же песни, прямо называющие ее «супругой прекрасной брата ее Шу», а последнего — «прекрасным супругом Хатор» [там же, с. 65, 49].

Таким образом, подобно «священным бракам» вавилонской, хеттской, греческой и иных богинь природы, и в Египте праздник грядущего изобилия природы связывался с браком богини Хатор-Тэфнут. Рассмотрение всего приведенного материала мифа о возвращении Хатор в Египет показало нам, что в основе этого мифа лежали представления о смене времен года как ре-

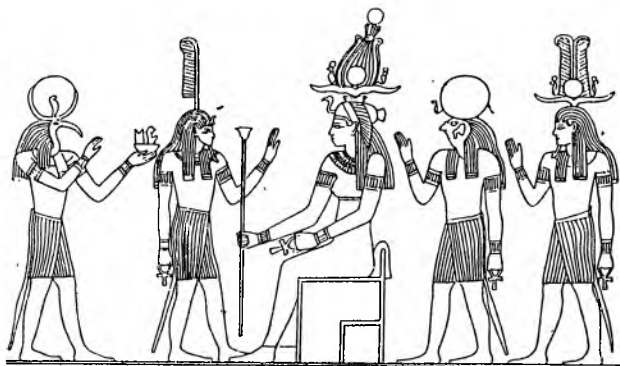


Рис. 25.

Брак Шу и Тэфнут [Junker, 1911, с. 64]

зультате ухода и нового возвращения женского божества природы. Эти представления возникают еще в глубочайшей древности и на последующих ступенях общественного развития дают миф об умирающем и воскресающем боге (см. гл. III).

С аналогичными представлениями связана и другая легенда о солнечном оке — легенда об истреблении людей, содержание которой, однако, на первый взгляд, казалось бы, ничего общего с мифом о возвращении Хатор не имеет. Согласно этой легенде, царствовавший в Египте бог Ра состарился, тогда люди, перестав ему повиноваться, «замыслили злые дела». Ра оказывается не в состоянии один подчинить людей, поэтому он собирает совет богов, которые предлагают ему послать против непокорных людей его дочь, страшное солнечное око. Она является в образе богини Хатор-Сохмет, свирепой львицы. Начинается истребление людей, которое принимает такие размеры, что сам старейший солнечный бог хочет его прекратить, но богиня не повинуетя отцу. Тогда вторично собирается совет богов, на этот раз уже для того, чтобы решить, каким образом спасти остающихся еще живыми людей. Срочно посылают гонцов в далекую Элефантину, откуда те приносят особый красный минерал. Его перемалывают в порошок, смешивают с огромным количеством ячменного пива и полученной красной влагой ночью заливают поля, по которым должна утром пойти богиня, чтобы настигнуть убежавших от нее в пустыню людей. Сохмет принимает красную жидкость за кровь, выпивает ее, пьянеет и не помнит уже больше о своем желании истребить оставшихся людей. В память этого события Ра учреждает праздник с приказанием приносить в этот день в жертву своей дочери сосуды с пивом, после чего он удаляется на

небо, провозгласив своим заместителем на земле своего внука, бога земли Геба.

Таково содержание сказания об истреблении согрешивших людей. Ближайшее сравнение его с мифом о возвращении Хатор-Тэфнут из Нубии показывает, что, несмотря на кажущееся различие фабул обоих сказаний, основные черты их в действительности очень близки между собой¹. В самом деле, оба мифа начинаются с описания гнева богини-львицы, дочери-защитницы бога солнца, называемой и там и тут оком Ра. В результате этого гнева богини, согласно обоим сказаниям, в Египте наступает горе и гибель; далее, и там и тут богиню успокаивают приношениями вина или пива, после чего возвращается жизнь и радость. Не случайно, что это возвращение радости в сказании об истреблении людей связывается с красной влагой, залившей поля Египта. Вспомним, что по другой легенде Хатор-Тэфнут возвращается во время «полноты Нила», вспомним, что воды первого дня нильского разлива действительно всегда красны, почти багровы от приносимых ими с гор Абиссинии минеральных частиц. Оба сказания оканчиваются описанием торжественных праздников, которые якобы с тех пор по повелению богов должны ежегодно справляться в Египте; причем очень показательно и то, что в виде обязательных жертв богине устанавливаются приношения вина, и то, что активная роль в ее праздновании, по указанию обоих мифов, принадлежит женщинам. Особо следует подчеркнуть мотив возмущения людей против своего царя, бога солнца, и последовавшее затем истребление людей как кары за их преступления. Этот момент был внесен, очевидно, в результате жреческой обработки древней легенды с целью оказания определенного идеологического воздействия на народные массы Египта. Подобно тому как в библейском сказании о всемирном потопе разгневанное божество обрекло на гибель людей за совершенные ими грехи, так и в египетской легенде грозная богиня истребляет людей, согрешивших против бога. Повествуя о гибели людей, осмелившихся восстать против своего царя-солнца, миф пытается парализовать попытки к возмущению против власти фараонов и закрепить в сознании египетских народных масс их связанность в борьбе с давившим их социальным гнетом. Религия рабовладельческого Египта, всемерно поддерживавшая власть фараонов и подчеркивавшая учение о божественном происхождении этой власти, всеми способами внушала мысль о греховности попыток ее свержения и грозила за эти попытки неминуемой карой богов.

¹ Спутники бога солнца, находящиеся в его ладье.

² О роли змей в культах древнего Египта см. [Норфнер, 1913; Францов,

1929, с. 823 и сл.; Ranke, 1920; Amelineau, 1905, т. 51, с. 355—360; т. 52, с. 1—32; Bruyere, 1930].

³ С представлениями о змее-земле тесно связаны и представления о змее-преисподней, поглощающей умерших людей. Вспомним, что и на христианских изображениях Страшного суда преисподняя обычно изображается в виде огромного дракона, пожирающего грешные души.

⁴ Представления египтян о преисподней, ее обитателях и еженощном путешествии Ра по подземному миру нашли свое отражение в различных вариантах двух текстов: в «Книге Врат» и «Книге Амдуат» [Lefébure, 1886а, 1889; Jequier, 1894; Budge, 1906].

⁵ Поскольку солнце заходит на западе, египтяне считали, что на западе расположен вход в преисподнюю. Древнеегипетские кладбища чаще всего располагались на запад от того или иного поселения. Отсюда же «запад» — обычное название для кладбища и преисподней, «западные» — для умерших.

⁶ Согласно представлениям египтян, часть человеческой души заключается в имени человека. Поэтому имя являлось постоянным объектом магических действий и заклятий (см. [Матье, 1930, с. 33]).

⁷ Египетские заговоры обычно содержат упоминания о каком-либо событии с одним из богов; путем ссылки на это событие заклинатель пытается обеспечить аналогичный исход и для объекта своего заговора. Благодаря подобной структуре заговорных текстов они часто сохраняют различные не дошедшие до нас в других записях варианты мифов и являются поэтому ценным источником при изучении египетской мифологии.

⁸ Пустынная местность к востоку от Нила в Верхней Нубии.

⁹ Та-мери — букв. «Земля возлюбленная» — одно из названий Египта по древнеегипетски.

¹⁰ Город в Верхнем Египте.

¹¹ Сходные черты легенд «О возвращении Хатор-Тэфнут из Нубии» и «Об истреблении людей» отметил уже Юнкер [Junker, 1911, с. 16 и сл.]. Однако вследствие неправильного понимания им истории возникновения и смысла обоих сказаний он не уловил основного их родства и, придавая слишком много значения фабульной разнице легенд, не смог правильно определить их взаимоотношений.

Глава III

Осирис

Культ Осириса является одним из интереснейших египетских культов, по существу до сих пор еще полностью не вскрытым и не проанализированным¹. Сложность образа Осириса ощущалась самими египтянами, и не случайно в одном из гимнов сохранилась следующая замечательная характеристика этого образа:

Сущность твоя, Осирис, темнее (чем всех других богов. — *М.М.*),
Ты — луна, находящаяся на небе,
Ты делаешься юным, когда ты желаешь,
Ты делаешься молодым, когда ты хочешь,
И ты Нил великий на берегах в начале нового года;
Люди и боги живут влагой, которая изливается из тебя,
И я нашел также, что твое величество — это царь преисподней
[Mariette, 1869—1880, II, с. 54].

Соединив в себе в различные времена, в силу различных причин, культы царя, умирающего и воскресающего бога производящих сил природы, Нила, быка, луны, загробного судьи на страшном судилище, миф об Осирисе впитал в себя отражение религиозных представлений ряда последовательных этапов развития египетского общества. Анализ многочисленных его вариантов показывает, как, срастаясь с ним, продолжали жить различные сказания, первоначально с ним не связанные, и его же следы мы находим в фольклоре, в ритуальных песнопениях, в литературе.

Вспомним вкратце общее содержание мифа². Осирис, старший сын бога земли Геба и богини неба Нут, является, по Гелиопольской легенде, представителем четвертого поколения богов. Царствуя над Египтом, Осирис научил людей земледелию, садоводству и виноделию, но был убит своим братом богом Сетом, желавшим править вместо него. Жена Осириса, его сестра Исида, нашла его труп и стала оплакивать его вместе со своей

сестрой Нефтидой (см. переводы текстов: «Исида и Нефтида находят тело Осириса» и «Плач Исиды и Нефтиды»). Ра, сжалившись, посылает шакалоголового бога Анубиса, который собрал рассыпавшиеся (а по другому варианту — разрубленные Сетом) члены Осириса, набальзамировал тело и запеленал его [Steindorff, 1901, с. 17]. Исида же в виде соколицы опустилась на труп Осириса и, чудесным образом зачав от него, родила сына Гора. Гор и зачат и рожден для того, чтобы выступить естественным мстителем за смерть отца. В то же время он считает себя и единственным законным наследником последнего. Втайне вскормленный и выращенный матерью в болотах Дельты, Гор идет, «обутый в белые сандалии», на поединок с Сетом, требуя перед судом богов осуждения обидчика и возвращения наследства Осириса ему, единственному сыну умершего царя. После длительной тяжбы, продолжавшейся, по одному варианту мифа, восемьдесят лет, Гор признается правомочным (по-египетски «правогласным») наследником Осириса и получает царство; бог Тот записывает решение суда богов. После этого Гор воскрешает своего отца Осириса, дав ему проглотить свое око. Однако Осирис не возвращается на землю и остается царем мертвых, представляя Гору править царством живых.

Таково в самой сжатой форме содержание легенды об Осирисе в ее позднем виде.

Корнями же своими миф Осириса глубоко уходит в эпоху родового общества, из представлений и обрядов которого развиваются впоследствии, в связи с изменением общественных отношений Египта, и характернейшие черты культа Осириса: культ царя и культ бога производительных сил природы.

Черты культа бога производительных сил природы проступают в мифе Осириса очень ясно. Уже самый момент смерти и воскресения бога, подробно освещенный легендой и ежегодно воспроизводившийся в ритуале, ставит Осириса в один ряд с умирающими и воскресающими богами природы других религий, а иконография, тексты и обрядность подтверждают это богатейшим материалом. Так, характерен самый цвет кожи Осириса — зеленый. Корона, которую носит Осирис, сделана из стеблей папируса, его священная ладья также сделана из этого растения, и его фетиш «дждед» состоит из вставленных одна в другую нескольких связок тростника [Firth, 1927, с. 109]. Далее, Осирис всегда изображается с тем или иным растением: из пруда перед его престолом растет или лотос, или ряд деревьев и виноградная лоза; иногда увит гроздьями винограда и весь балдахин, под которым сидит Осирис; иногда его самого обвивают виноградные лозы. Точно так же и гробница Осириса не изображается без зелени: то рядом с ней растет дерево, на котором сидит душа Осириса в виде феникса; то дерево проросло через гроб-



Рис. 26.
«Джед». Из
орнамента
на стенах
гробницы
Джосера
[Schäfer,
Andrae,
1925,
л. 211]

ницу, обвив ее своими ветвями и корнями; то из самой гробницы растут четыре дерева.

Не менее важны и письменные свидетельства. Тексты пирамид называют Осириса «владыкой виноградной лозы». В Книге мертвых покойный, уподобляющийся после своей смерти Осирису, говорит: «Я — Осирис... Я живу как зерно, я расту как зерно... Я — ячмень» [Lepsius, 1842, гл. 142, стк. 7]. В тексте ритуала коронационных мистерий Осирис уподобляется ячменю и хлебу [Sethe, 1928a, с. 134, 135, 214]³. Крайне важен текст из мифа «Спор Гора с Сетом» [Gardiner, 1931], где в письме к Ра Осирис говорит о себе следующее: «Это я делаю вас сильными, это я сотворил ячмень и полбу, чтобы питать богов, равно как и скот после богов».

На эту же связь Осириса с зерном указывают и очень интересные предметы, находимые при раскопках: это полотно, натянутое на раму с ножками, на котором лежит сделанное из дерева контурное изображение Осириса, заполняемое землей с посеянными зернами. Последние, быстро взойдя, давали зеленеющий силуэт Осириса (см. [Scharff, 1947, с. 38]).

В общий круг представлений об Осирисе как о боге производительных сил природы следует включить и сопоставления его с Нилом, нашедшие различные мифологические оформления. Уже Тексты пирамид называют его «свежей водой» (Pug., § 589, 767). По другим сказаниям, Нил вытекает из ноги Осириса. Существовало также поверье, что разлив Нила начинается от того, что слеза Исиды, оплакивавшей Осириса, упала в Нил. Характерно, что и до сих пор ночь начала разлива Нила называют в Египте по-арабски «ночь слезы».

Наряду с чертами культа умирающего и воскресающего бога производящих сил природы в осирическом мифе и во всей связанной с ним обрядности не менее ярко выступают и черты культа умершего царя. Самый облик Осириса, его одежда и атрибуты — все это характеризует его как царя. Царем изображает его миф, и как царя мертвых приветствуют его гимны от древнейших времен до эпохи Птолемеев:

Слава тебе, Осирис, правитель преисподней.
Владыка престола, сидящий на своем троне,
Царь преисподней, князь запада,
Царь, великий белой короной

[Junker, 1910, с. 56].

Вся религиозная литература Египта, так же как и храмовые изображения, полна фактами, свидетельствующими о теснейшей

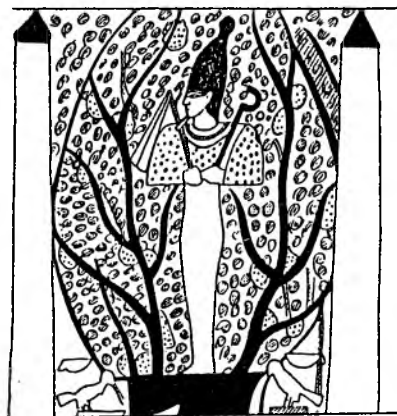


Рис. 27.

Осирис в ветвях виноградной лозы
[Myth. XII, рис. 84]



Рис. 28.

Осирис под виноградными гроздьями
[Budge, 1911, I, с. 38]

связи культа Осириса с культом царя. Каждый фараон, умирая, уподобляется Осирису, и загробное существование царя продолжается подобно судьбе Осириса. В Текстах пирамид мы читаем следующее обращение к богу земли Гебу, отцу Осириса: «Геб! Это сын твой, этот Осирис, которому ты даровал, да существует он и да живет он. Если живет он, живет и этот царь Унас, если не умирает он — не умирает этот Унас, если не погибает он — не погибает Унас этот» (Руг., § 170).

Важнейшим документом, проливающим яркий свет на значение религии Осириса—Гора в связи с культом умершего и живого фараона, является папирус с текстом коронационных мистерий Сенусерта I [Sethe, 1928a]. Наряду с изображениями, иллюстрирующими все основные моменты мистерий, папирус содержит текст речей действующих лиц, подобие сценических ремарок и перечень главнейших аксессуаров. Исключительная ценность папируса для истории египетской религии очевидна.

Центральной фигурой мистерий является молодой фараон, который выступает в роли Гора и вокруг которого происходит все действие. В противоположность Гору, Осирис не произносит ни звука в течение всех мистерий, что, наряду с другими фактами, дает возможность предположить, что безгласную роль Осириса выполняет мумия умершего фараона. Главным моментом мистерий является коронация молодого фараона — Гора, заключением же — погребение Осириса — мертвого царя.

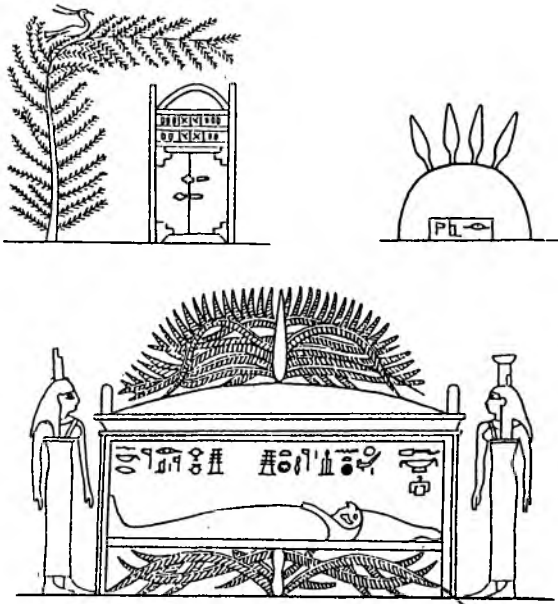


Рис. 29.

Изображения гробницы Осириса [Erman, Ranke, 1923, рис. 139]

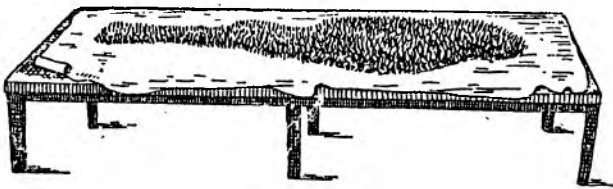


Рис. 30.

«Прорастающий Осирис». Из гробницы Аменхотепа II [Морз, 1914, табл. 11]

Несмотря на то что папирус датируется XX в. до н.э., записанный на нем обряд мистерий восходит, несомненно, к древнейшим временам, на что указывает анализ и языка текста, и самого обряда. Таким образом, этот папирус свидетельствует о том, что уже в глубочайшей древности культ Осириса был культом умершего царя, равно как культ Гора — культом царя живого. Культ же египетского фараона и весь связанный с ним сложный ритуал останется непонятным без учета представле-

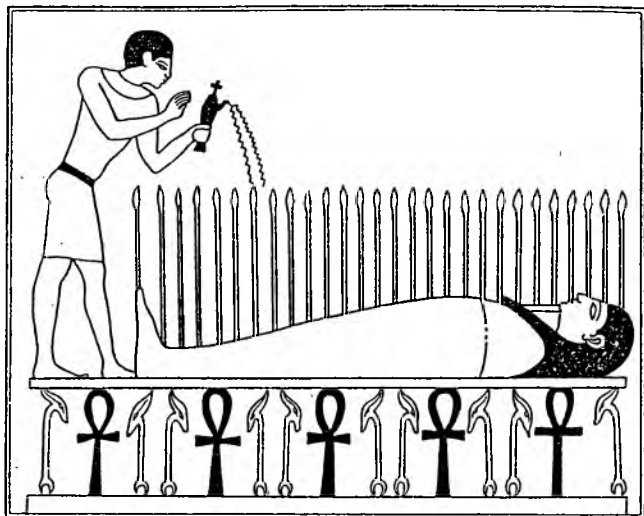


Рис. 31.

Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса [Egman, Ranke, 1923, рис. 139]

ний, обусловивших на предыдущих этапах развития общества возникновение культа племенного вождя. Согласно представлениям, широко распространенным у многих племен, вождь считается магическим средоточием производительных сил природы. Он ответствен, таким образом, за хороший урожай посевов, за обильный приплод скота, за плодородие женщин племени. Развивающийся с течением времени культ вождя, с одной стороны, сосредоточивает в себе пережитки древнейших тотемистических представлений, а с другой стороны, втягивает в свою орбиту родовые земледельческие культы духов зерна, хлеба, природы. Вождь и старейшины используют значение этих культов для закрепления своего ведущего положения в роде. Постепенно начинает видоизменяться и обрядность родовых праздников, отражая это выдвижение роли вождя. Так, если раньше начатки урожая приносились в жертву духам предков рода, то позднее они начинают приноситься в жертву уже духам умерших вождей; далее, никто уже не смеет приступать к пахоте, пока вождь не проведет первой борозды, и никто не имеет права начать жатву, пока вождем не будет срезан первый сноп на общеплеменном празднике начала уборки хлеба. Подобные обряды помогают вождю и старейшинам племени сохранить власть и контроль над хозяй-



Рис. 32.

Фараон срезает первый сноп на празднике жатвы [LD III, л. 212]

жественно начинает подготовку почвы для посева [Quibell, 1900, табл. 26с], он же срезает первый сноп на общегосударственном празднике жатвы (LD III, 163, 212b), и он же приносит за всю страну благодарственную жертву богине урожая Рененут после окончания полевых работ года [Davies Norman, 1929, с. 41]. До нас дошли интереснейшие изображения празднования начала жатвы, дающие крайне важные указания для освещения тех обрядов, которые должны были поддерживать веру народа в фараона как распорядителя силами природы. Очень показательны, что на этом празднике присутствуют статуи всех умерших царей от Менеса до отца того фараона, который в данный момент занимает престол. И если мы вспомним, что в эпоху родового строя начатки жатвы приносились в жертву сначала предкам рода, а потом предкам вождя, станет ясно, почему в рабовладельческом Египте на общегосударственном празднике жатвы начатки предлагаются умершим фараонам, представленным статуями.

Не менее показательны и то, что на празднике жатвы в процессии непосредственно за фараоном идут не сыновья его, а «ириу хе-нисут» — термин, которым некогда обозначались члены царского рода. Очевидно, именно они, старейшины рода вождя, следовали некогда за ним на племенных празднествах в те отдаленные времена, когда сыновья не имели еще того значения, которое они получили с укреплением патриархальной семьи.

Очень интересным моментом в египетском царском культе являются обряды, связанные с пережитками ритуального убийства царя. В силу тех же представлений, по которым, как мы

ственной деятельностью племени и имущественным положением его членов, закрепляют в сознании последних веру в особое положение предводителя.

В свете этих представлений становится понятным тот факт, что и фараоны Египта также продолжают считаться, подобно древним племенным вождям, магическим средоточием плодородия страны. Так, фараон принимает обязательное активное участие в обрядах, связанных с основными моментами земледельческой жизни страны: при наступлении времени подъема Нила фараон бросает в реку свиток с приказом начать разливы⁴, фараон первым тор-

видели, на определенном этапе развития родового общества племенной вождь считается ответственным за состояния производящих сил природы, считается, что ослабевший, больной или стареющий вождь не может обеспечить благополучия племени, так как тогда производительность и самого племени, и окружающей его природы также ослабеет. Отсюда происходит широко распространенный обычай периодического убийства вождей, имеющий целью замену слабеющего вождя полным сил преемником, могущим магически обеспечить благосостояние племени. Момент такого ритуального убийства вождя обычно намечается старейшинами племени и у разных племен бывает различен. Чаще всего сигналом для ритуального убийства вождя служит ослабление его половых способностей, но у ряда племен правление вождя вообще ограничено определенным периодом: иногда вождя устраняют при достижении им того или иного возраста, иногда — по прошествии определенного срока правления (через год, три, двенадцать и т.д.).

Следы обычая ритуального убийства вождя сохранились в древнем Египте в ряде пережитков, одним из которых является так называемый праздник хеб-сед. Этот праздник справляли в случае длительности царствования фараона, даже иногда несколько раз в течение всего правления царя. Анализ совершавшихся обрядов позволяет считать, что целью праздника было ритуальное усиление жизнеспособности царя, который путем мнимой смерти считался как бы вновь возрожденным к жизни [Moret, 1927]. Другим свидетельством наличия в Египте в отдаленном прошлом ритуального убийства вождя служит обряд ритуального убийства священного быка Аписа или коровы богини Исиды, которые торжественно утоплялись при достижении ими определенного возраста [Chassinat, 1916—1917, с. 33—60; Moret, 1927, с. 44 и сл.].

Пережитки тотемистических представлений, концентрировавшиеся некогда с особой силой вокруг вождя племени, также достаточно ясно выявляются при разборе культа фараона и всего его придворного обихода. Царь продолжает быть связан с рядом бывших тотемов, особенно с быком, соколом и львом, что наиболее ярко сказывается, между прочим, в его титулатуре. Косвенным отражением древнейших тотемистических представлений являются и те образы, которыми пользуются египетские гимны как сравнениями для восхваления того или иного качества фараона: то он сопоставляется с быстро летящим соколом, то с быком, попирающим врагов, то с грозным рыкающим львом.

В свете всего сказанного становятся ясными и связь культа умершего фараона с культом бога плодородия Осириса, и сопоставление живого царя с Гором, а мертвого — с Осирисом. С отдаленнейших эпох вплоть до птолемеевского времени в мистери-

ях красной нитью проходит представление о том, что поскольку правящий фараон как Гор совершает культ Осириса, постольку и Осирис должен обеспечить счастливое царствование фараону—Гору, а это — то же самое представление, которое, выйдя из родового культа предков, вообще лежит в основе почитания сыном памяти умершего отца в рабовладельческом Египте.

Древняя вера во всемогущество умерших предков продолжает сохраняться на всем протяжении истории Египта, и взаимные обязанности живого сына и мертвого отца очень четко определяются Текстами пирамид: если «сын сеет ячмень, и сеет полбу, и приносит жертву отцу», то, в свою очередь, «отец должен смотреть за домом своих живущих» [Руг., § 761]. И через все ритуальные и мифологические наслоения в текстах мистерий Осириса в Дендера, Эдфу и Филах прослеживается та же мысль:

Приходит к тебе царь, о Осирис,
Это — Гор, защитник своего отца.

.....

Приходит к тебе Птолемей, живущий вечно, любимый Птахом,
И приносит тебе жертву сын твой Гор.

.....

Да дашь ты ему процветать

В качестве царя Египта на троне Гора вечно

[Junker, 1910, с. 56].

Вопрос об отношениях отца и сына вообще, в сущности, лежит в основе фабулы мифа об Осирисе. Безусловное право сына на наследование отцу, обязанность сына мстить за убийство отца, теснейшая кровная связь их между собой — все эти черты не случайно подчеркиваются мифом, так как сказание об Осирисе есть отражение в египетской мифологии торжества патриархата [Матье, 1936, с. 382 и сл.; 1954, с. 57—58].

Одним из важнейших моментов в истории развития рода является переход от материнского рода к роду отцовскому. Борьба правовых норм материнского и отцовского рода и победа патриархата, которую Энгельс называет ее «одной из самых радикальных революций, пережитых человечеством» [Энгельс. Происхождение семьи, с. 59], не могла не отразиться в мифологии. Вспомним греческую «Орестейю»⁵ и то блестящее толкование ее как фиксации в мифе победы патриархата, которое дал Бахофен. «Это новое, но совершенно правильное толкование „Орестей“ представляет собой одно из прекраснейших и лучших мест во всей книге Бахофена» [Энгельс. К истории, с. 217].

На египетской же почве не менее яркое мифологическое отражение столкновений интересов материнского и отцовского родов мы имеем в сказании о споре Гора и Сета, основной темой которого является, в сущности, спор брата и сына умершего



Рис. 33.
Гор убивает Сета
[LD IV, л. 29]

избирали его брата» [Энгельс. Происхождение семьи, с. 87—88].

Таким образом, миф отражает тот переломный момент в истории первобытной общины в Египте, когда окрепший отцовский род предъявляет свои требования и ломает матриархат. Необычайно показательны поэтому слова Онуриса и Тота, сторонников Гора, с которыми они обращаются к главе богов. «Неужели отдано будет звание (царя. — М.М.) брату по матери, в то время как налицо сын по плоти?» «» вопрошает Онурис. То же самое говорит и Тот: «Неужели отдано будет звание Осириса Сету, великому силой, в то время как налицо сын (Осириса. — М.М.) Гор?» Из чтения текста «Спора Гора с Сетом» видно, с каким трудом и в результате каких испытаний Гор в конечном итоге добывается своего и получает корону Осириса. Сет проигрывает тяжбу, отныне торжествует отцовское право.

Толкование спора Гора с Сетом как мифологического закрепления победы патриархата подтверждается и постоянными эпитетами Гора «наследник Осириса» или «наследник наследника», с которыми имя его связывается во всех религиозных текстах, и не менее характерными эпитетами Осириса:

Укрепляющий истину в Египте,
Утверждающий сына на месте отца.

вождя за наследие последнего. Смысл этого спора особенно четко вскрывает перед нами замечательный текст сказания «Спор Гора с Сетом». Оба противника, и Гор и Сет, выступают здесь с вполне обоснованными притязаниями на царское звание Осириса, причем обоснования эти опираются на совершенно различные правовые нормы. Гор требует звания Осириса себе как сыну, по законам наследования отцовского рода, тогда как Сет настаивает на передаче прав Осириса ему как брату, рожденному от той же матери, согласно укладу рода материнского. Вспомним, что у ирокезов «сахемом никогда не избирали сына предыдущего сахема, так как у ирокезов господствовало материанское право... но часто

В этой связи чрезвычайно показателен приговор Геба по тяжбе Гора и Сета из текста «Мистерий Сета»: «И сказал Геб: „Смотрите, даю я наследство сыну наследника, сыну моего сына, перворожденному, открывателю путей, подобно тому как сделал это Ра-Атум для Шу, старшего сына вседержителя, подобно тому как и Шу сделал мне. Также и я. Смотрите, дал я все мои вещи сыну Осириса Гору, сыну Исиды... Наследник это, сын наследника“» [Schott, 1929, с. 9, стк. 20, с. 11, стк. 6].

Законность перехода наследования от отца к сыну, несомненно, подчеркнута здесь умышленно несколько раз и на протяжении ряда поколений богов.

Мы видим, таким образом, что легенда об Осирисе, умирающем и вновь воскресающем боге, являющемся средоточием сил природы, складывается в родовом обществе при наличии уже развитого земледелия, переплетаясь с культом вождя, так же как средоточия благосостояния производящих сил природы. Соединяясь в классовом обществе уже с культом умершего царя, культ Осириса приносит с собой в новые условия и обрядность, связанную с представлениями об умирающем духе плодородия, и пережитки древнейших тотемических верований, сохранив в фабуле мифа отражение торжества победившего патриархального рода.

Религия Осириса—Гора, первоначально ограниченная рамками царского культа, распространялась за эти рамки постепенно [Scharff, 1948], и широчайшее развитие культ Осириса получил только со времени Среднего царства. Отныне уже не только каждый фараон являлся Гором в своих коронационных мистериях, где его умерший предшественник исполнял безгласную роль Осириса, но и каждый египтянин, обращаясь с молитвой или приношением к своему умершему отцу, называл его Осирисом, себя — Гором, а свои приношения — оком Гора, оживившим Осириса, согласно легенде.

В облике Осириса теперь на первый план проступают черты бога, дарующего бессмертие, бога, поборовшего смерть и показавшего возможность воскресения. Веря в победу бога над смертью, люди верили и в то, что и они, признавшие его учение, разделяют с ним его победу, вновь ожив для загробного бытия. В развитии именно этой черты в широко распространенном культе Осириса отразилась вся связанность человека, все его бессилие перед общественным гнетом и перед природой. Подавленные тягостью жизни, люди мечтают о посмертном блаженстве, которое обещает им праведный судья в загробном царстве. Религия Осириса становится мощным орудием угнетения в руках верхушки господствующего класса рабовладельцев, орудием тем более опасным, что образ Осириса все больше и больше наделяется человеческими чертами. Далее, усиленно начинает

проповедоваться мысль о всеобщем равенстве пред нелицеприятным судьей мертвых: «Нет там разницы между бедным и богатым» [Lefébure, 1921, с. 224, № 116]. Отныне мораль осирического учения требует терпения и покорности своей судьбе в ожидании загробного суда. Сборники заупокойных текстов, так называемые Книги мертвых, которые кладутся в гробницы, особенно подчеркивают момент загробного страшного суда. Знаменитая 125-я глава Книги мертвых — глава о суде Осириса — становится, в сущности, ее основной главой, и иллюстрации к ней создают традиционное изображение египетского страшного суда, оказавшее впоследствии решающее влияние на иконографию христианского страшного суда. На приводимом египетском рисунке загробного суда Осирис сидит на троне, в короне, с жезлом и плетью царя. Наверху изображены сорок два бога, это — боги номов Египта, которые образуют судилище. Покойный, приведенный на суд двумя богинями, стоит справа. В центре залы суда стоят весы, на которых боги Гор и Анубис производят взвешивание сердца покойного, на одной чашечке весов находится сердце, на другой — статуэтка богини правды. Если сердце и правда весят одинаково, покойный признается оправданным и отправляется в цветущие поля египетского рая. В противном же случае его пожирает страшное чудовище — полувльвица, полугипопотам с головой крокодила, сидящая перед Осирисом на высоком табурете и носящая имя Амамат, что значит «Пожирательница».

Текст 125-й главы содержит в себе так называемую «отрицательную исповедь»: покойный перечисляет длинный ряд грехов, отрицая при этом их совершение. Этот перечень грехов очень характерен. Приведем некоторые из них: «Я не делал зла... Я не лгал никому... Я не ловил в силки птиц богов... Я не отводил воды в ее время, я не отводил течения воды... Я не делал зла... Я не крал... Я не уменьшал жертв... Я не убивал священных животных... Я не восставал... Я не говорил зла против царя... Я не презирал бога в сердце моем».

Таким образом, для получения оправдания на суде Осириса никоим образом нельзя было ни посягать на храмовые богатства, ни восставать, ни даже говорить зла против царя. Все это объявлялось злом с точки зрения осирической религии. Классовая ее роль видна здесь особенно отчетливо. Не менее отчетливо выступает она и в учении о «вечно блаженном» пребывании в загробном мире душ, оправданных на суде Осириса. Посвященная этому 110-я глава Книги мертвых показывает, как души работают на полях Иару в загробном мире на своего господина-бога. Поля эти изобилуют водой, злаки вырастают выше человеческого роста, однако души трудятся так же, как трудились египетские земледельцы: душа пашет, погоняя пару запряженных в

плуг быков, затем сеет, жнет, молотит, прогоняя быков по разбросанным на току колосьям, и, наконец, приносит жертву богу. Как и повсюду, в древнем Египте картина потустороннего блаженного пребывания умерших явилась идеализацией реальной земной обстановки. Но если обилие воды и богатство урожая делали соблазнительной картину райского житья, то за этим незаметно внедрялась в сознание идея оправдания и утверждения земного неравенства наличием неравенства небесного.

Культ Осириса оказал большое влияние на христианство, на сложение ряда обрядов, на создание многих образов христианской иконографии. Несомненно влияние осирических мистерий на пасхальную обрядность, изображений суда Осириса — на иконографию христианского страшного суда, учения о подземном царстве и казнях врагов Осириса — на христианское учение о муках грешников в аду, изображений Иисуса с Гором — на создание образа богородицы, Гора, победителя зла, — на целый ряд образов святых, победителей дьявола. Пережитки древнеегипетских религиозных представлений, и в особенности представлений, относящихся к культу Осириса, были сильнее всего, конечно, в самом Египте, и в искусстве и религии христианского Египта они прослеживаются особенно ясно⁶.

¹ Теперь см. [Griffiths, 1980]. — *Примеч. сост.*

² Полной записи мифа об Осирисе в египетских текстах нет. Основными источниками являются: а) Тексты пирамид; б) Тексты саркофагов; в) Книга мертвых; г) Гимн Осирису на стеле С—286 Лувра (см. перевод и литературу в примеч. «а» к переводу); д) «Спор Гора с Сетом» (P. Chester Beatty 1; см. перевод и литературу в примеч. «а» к переводу); е) «Плач Иисуса и Нефтиды» (см. перевод и литературу в примеч. «а» к переводу); ж) «Исида и Гор в болотах Дельты» (см. перевод и литературу в примеч. «п» к переводу); з) стелы Ментухотепа, Ихернофрета, Схотепиебра и фараона Неферхотепа (см. примеч. к гл. IV); и) Plut., De Iside; к) Норпнер, 1922—1925, с. 219 и сл.; 1940; л) Диодор, гл. I.

Отдельные сведения, иногда очень существенные, рассеяны по всей древнеегипетской литературе. Иногда эти сведения дают целые мифологические эпизоды; например, сказание об Иисиде и семи скорпионах (перевод и литературу см. в примеч. «а»). Большой фактический материал собран в работах [Lefebure, 1874—1875; Budge, 1911]. Необходимо иметь в виду, что в дошедших до нас сведениях отдельные эпизоды мифа имеют различные варианты; см., например, [Rusch, 1931, с. 88 и сл.]. В данной работе мы касаемся только важнейших черт мифа и образа Осириса.

³ В полном соответствии с этими текстами находится и следующее свидетельство Плутарха: «Говорят, что Осирис погребен, когда зерно, которое сеют, зарыто в землю, и что этот бог снова появляется и вновь оживает, когда ростки начинают всходить» [Plut., De Iside, 65].

⁴ См. подробно об этом ниже, в комментариях к переводу «Гимна Нилу (времени Нового царства)».

⁵ Как известно, Орест убивает свою мать, Клитемнестру, за то, что она убила своего мужа, отца Ореста, Агамемнона. Древние богини-мстительницы Эриннии преследуют Ореста. Но Аполлон и Афина защищают его. Происходит суд. Эриннии указывают на особую тяжесть греха Ореста, убившего мать, тогда как Клитемнестра, по их мнению, менее виновна, ибо она не была с мужем в кровном родстве. В споре Эринний — выразительниц идеологии матриархата, и Аполлона и Афины, олицетворяющих новый порядок, так же как в египетской мифологии в споре Гора с Сетом за право на сан Осириса, отразилась борьба материнского и отцовского права. Исход обоих споров одинаков: в египетской мифологии побеждает Гор, в греческой — Аполлон, так как Орест оправдан судом. Отныне подтверждена тесная связь сына с отцом, отцовское право торжествует.

⁶ В нашем очерке мифы об Осирисе не исчерпаны полностью. Мы не касались представлений, связанных с погребением Осириса, «топографии» загробного мира, роли бога Анубиса, некогда самостоятельного могущественного божества смерти, оттесненного культом Осириса на положение бога-бальзамировщика, сказаний о сыновьях Гора, анализа образа бога Сета, связи Осириса с луной, пережитков тотемистических представлений в культе Осириса, в частности связи его с быком, и ряда других моментов. Материал, относящийся к осирическому мифу и культу, исключительно велик, и подробный анализ его не мог быть сделан в данной работе, где мы остановились только на наиболее существенных чертах образа Осириса, характеризующих его как бога плодородия, царя и загробного судьи.

Глава IV

Египетская религиозная драма и ее политическое значение

Мы рассмотрели три главных цикла мифов древнего Египта, проследив основные этапы их развития, равно как и то значение, которое они имели на этих этапах. Однако это значение не было бы освещено надлежащим образом, если бы мы прошли мимо той области использования египетских мифов, которая до сих пор еще не получила должной оценки и которая в действительности была весьма обширна. Я не имею в виду древнеегипетскую религиозную драму, все содержание которой, в сущности, было построено на мифологическом материале.

До последнего времени вопрос о древнеегипетских драматических представлениях не привлекал к себе еще должного внимания исследователей, хотя некоторые сведения о них были известны давно. Описания ряда мистерий сохранились как в древнеегипетских памятниках, так и у античных авторов. Большая часть этих сведений относится к драме, разыгранной во время праздника смерти и воскресения Осириса. До нас дошли надписи на заупокойных плитах тех вельмож, которые по царскому поручению устраивали подобные празднества в главном государственном святилище Осириса в городе Абидосе¹. Такие поручения считались, очевидно, весьма почетными, если указанные вельможи находили нужным упоминать об этом в своих надписях.

В обязанности вельможи, посланного в Абидос для руководства праздником Осириса, входила как подготовка к нему (изготовление новых или реставрация пришедших в ветхость статуй, священных ладей и т.п.), так и наблюдение за проведением самого праздника в полном согласии с требованиями ритуала. При чтении указанных надписей, а также и других источников, в том числе и античных авторов, становится несомненным, что не только праздник, но и его подготовка проходили в форме драматизованных ритуальных действий. По-видимому, процесс изго-

товления статуи Осириса, совершавшийся в особом помещении, так называемом «золотом доме», изображался как представление поисков Исидой частей тела Осириса, разрубленного, по легенде, на куски Сетом².

Как видно из надписей руководителей праздника Осириса, вся подготовительная часть должна была совершаться согласно записям в древних книгах, что также подтверждает ее ритуальный характер. Весь первый этап праздника Осириса происходил в глубокой тайне, в особом помещении, при небольшом круге допущенных туда лиц. Наоборот, второй и главный этап развешивался публично и заключал в себе воспроизведение в драматической форме всех основных эпизодов мифа об Осирисе.

Сначала в торжественной процессии несли статую Осириса — это Осирис выходил, «как могучий царь»; впереди процессии несли статую бога Вепуата — «открывателя путей». Затем следовал эпизод насильственной смерти Осириса, поиски и нахождение его трупa, оплакивание и погребение, после чего происходил «великий бой» между Гором и Сетом. Драма кончалась воскресением Осириса и его радостным возвращением в абидосский храм. Все это нам известно лишь в очень общей форме, так как египетские надписи не дают более подробных сведений.

Таким образом, уже на примере абидосских мистерий Осириса видно, что часть религиозных драматических представлений в древнем Египте совершалась публично, в то время как ряд обрядов был доступен только избранным лицам и потому не подлежал оглашению. Это подтверждается и сведениями, которые сообщают античные авторы. Так, с одной стороны, Геродот, описывая праздник в Папремис³, рассказывает о драматическом представлении, в котором принимало участие множество людей: «...когда солнце склоняется к загаду, несколько жрецов бывают заняты около статуи божества, а большинство их с деревянными дубинками в руках стоит у входа в храм. На противоположной стороне помещается толпа людей в тысячу с лишним человек во исполнение обета; все они тоже с дубинками. Изображение божества, помещающееся в небольшом деревянном позолоченном ковчеге, переносится накануне празднества в другое священное строение. С другой стороны, те немногие жрецы, которые оставались подле статуи, подвозят четырехколесную повозку с ковчегом и статуей в нем, а стоящие у входа в храм жрецы не пропускают повозки, причем исполняющие обет спешат к божеству на помощь и наносят удары не пропускающим божества жрецам; эти последние защищаются. Следствием этого бывает ожесточенная битва, дерущиеся бьют дубинками друг друга по головам, и, как я полагаю, многие умирают от этих ушибов. Египтяне, конечно, уверяют, что никто не умирает при этом»

(Herod. II, 63). С другой стороны, тот же Геродот, говоря о представлениях, связанных с драмой Осириса, высказывается сдержанно и уклончиво, явно давая понять, что речь идет о тайных обрядах, известных только посвященным: «В Саисе, в святилище Афины⁴, позади храма, вдоль всей стены его есть гробница того божества, назвать которое по имени в этом случае я считаю для себя грехом. В ограде храма стоят два больших каменных обелиска, а подле них озеро... На этом озере египтяне устраивают мимические представления страстей божества, именуемые мистериями. Хотя я знаю это таинство во всех подробностях, но благоговейно умолчу о нем» (Herod. II, 170—171).

Указание Геродота о «мимических представлениях страстей божества, именуемых мистериями», не оставляет сомнения в драматическом характере совершавшихся обрядов. Характерно, что Геродот называет эти представления тем же словом «мистерии», которым они обозначались и по-египетски: египтяне называли их «сешета», что значит «тайное».

Наряду с Геродотом, но подробнее описывает мистерии Осириса и Плутарх: «Все, что рассказывают о теле Осириса, заключенном в ящик, действительно, не может относиться ни к чему другому, как к разливу вод Нила и их исчезновению. Вот почему говорится, что Осирис умер в месяце атир⁵, ибо в это время ежегодные ветры больше совершенно не дуют, Нил уходит под землю и оставляет почву нагой. Ночи становятся длиннее, увеличивается темнота, власть света уменьшается и кажется побежденной. Тогда жрецы совершают различные мрачные обряды. Чтобы изобразить траур богини, они покрывают позолоченную (статую. — М.М.) коровы черным льняным покровом, ибо они думают, что корова, как и земля, это образ Исиды, и они выставляют ее в течение четырех дней, начиная с семнадцатого числа этого месяца. Эти четыре дня траура имеют каждый свое назначение. В первый оплакивают понижение Нила и его уход; во второй — прекращение северных ветров, совершенно покоренных ветрами юга: в третий — уменьшение дней, которые стали короче ночей; наконец, в четвертый оплакивают обнажение земли, так же как и оголение деревьев, к этому времени полностью потерявших все свои листья. Девятнадцатого числа, когда наступает ночь, спускаются к Нилу. Туда столлисты и жрецы приносят священную цисту, содержащую маленький золотой ящичек, в который они наливают пресную воду. Присутствующие тогда издают шум, и все кричат, что Осирис найден. После этого они смачивают водой землю, замешивают туда благовония и дорогие ароматы и изготовляют из этого статуэтку в форме полумесяца» [Plut., De Iside, 39].

Одним из существенных эпизодов «страданий Осириса» было оплакивание убитого бога. Египетские папирусы, сохранившие

нам текст этого плача, дают и интереснейшие указания о том, как он должен был исполняться. «Да будет очищен весь храм, — читаем мы в одном из таких текстов, — и да будут введены две женщины, чистые телом, девственницы, и да будут удалены волосы с их тела и надеты парики на их головы... бубны в их руках, и да будут написаны их имена на их плечах, чтобы (изображать. — М.М.) Исиду и Нефтиду, и да поют они из песен этого свитка перед этим богом»⁶.

Таким образом, уже из приведенных фактов можно было бы предположить, что религиозная драма была широко распространена в древнем Египте. И действительно, это подтверждается большим материалом, сообщаемым древнеегипетскими текстами и изображениями на росписях и рельефах, иллюстрациями на папирусах, находками интереснейших вещественных памятников (см. [Лурье, 1939, с. 82—87, табл. 24—27]).

В форме религиозных драматических действий совершался и заупокойный ритуал, и ряд храмовых ритуалов [Schiaparelli, 1881—1890; Moret, 1902; 1922]. Тексты сохранили нам речи участников этих драм, указания на их действия, на необходимую обстановку и реквизит — жертвы, сосуды, амулеты, растения, одежды, инструменты, материалы. Особенно важны в этом отношении тексты, содержащие ту или иную драму целиком; наиболее полным из них является текст «Коронационных мистерий фараона Сенусерта I» [Sethe, 1928a]. Содержанием этого драматического представления, посвященного восшествию на престол Сенусерта I и одновременно погребению его отца Аменхета I, является восшествие на престол сына Осириса Гора, победившего Сета. Выше мы уже видели, какое значение имел миф Осириса в связи с культом фараона, поэтому оформление обряда погребения старого фараона и воцарения нового как смерти Осириса и воцарения Гора неудивительно.

Папирус, на котором написан текст этой драмы, разделен на две части, из которых большую, верхнюю, занимает сам текст, а нижнюю — рисунки, изображающие отдельные эпизоды действия. Действующими лицами драмы являются: бог Гор, роль которого исполняет молодой фараон, и сыновья Гора, которых играют царские дети, бог Тот и другие боги. Осирис, в течение всей драмы не произносивший ни одного слова, был представлен мумией умершего фараона, а Сета изображали жертвенные животные, которых убивали по ходу действия. Отдельные части текста, а именно названия эпизодов драмы, имена действующих лиц, указания о том, кто должен исполнять данные роли и между кем ведется диалог, текст речей, перечень предметов, необходимых в данном эпизоде, а также объяснения того, что именно символизируют собой эти предметы, — все это расположено на папирусе в строгом, определенном порядке и настолько коротко,

что это свидетельствует о существовании давно выработанной формы записи текстов религиозных драм, а следовательно, и о существовании многих подобных произведений. Когда стало ясно, что такой способ записи египетских текстов указывает на драматический характер данного произведения, удалось установить еще несколько религиозных драм [Sethe, 1928a; Frankfort, 1933, I, с. 82—86; II, с. 84—85; Drioton, 1942]. То обстоятельство, что драматическая форма ряда текстов не была сразу опознана исследователями, объясняется тем, что в них в ряде случаев пропускались слова, указывавшие на то, что данные фразы должны были произноситься тем или иным лицом, а с другой стороны, и сложившимся среди египтологов предвзятым мнением о том, что многие культовые тексты являются просто набором магических формул и заклинаний, не всегда понятных не только для нас, но и для самих египтян. В результате такого подхода подлинное значение таких текстов ускользало от понимания исследователя.

В настоящее время ясно, что круг древнеегипетских драматических произведений был весьма обширен и что роль их в истории египетской культуры была гораздо глубже и важнее, чем это до сих пор предполагалось. Так, выше уже отмечалось, что весь заупокойный ритуал являлся драматическим действием. Древнейшими записями царского заупокойного ритуала были Тексты пирамид. Драматический характер этого ритуала несомненен [Матье, 1947a]. Равным образом и Тексты саркофагов также содержат бесспорные данные, указывающие не только на их ритуальное назначение, но и на то, что этот ритуал состоял из целого ряда драматических эпизодов. Достаточно указать хотя бы на эпизод «Рождение Гора» [Drioton, 1942, с. 54] или на диалог умершего с перевозчиком в потустороннем мире [Lefébure, 1895, с. 103—119]. То же самое следует сказать и о Книге мертвых. Уже с самого начала она открывается монологом бога Тота, который он произносит у входа в потусторонний мир, прося богов этого мира принять к себе приведенного им умершего. Ряд глав Книги мертвых имеет совершенно отчетливую драматическую форму; укажу хотя бы на диалог умершего с ладьей (гл. 99), на эпизод борьбы его с чудовищем Ререк (гл. 39) [Drioton, 1942, с. 68], наконец, на всю сцену загробного суда (гл. 125).

Изображения на стенах гробниц вельмож также воспроизводят ряд сцен из драматического заупокойного действия, а раскопки дали нам и употреблявшиеся по его ходу предметы, в том числе маску в виде головы шакала, которую надевал жрец, игравший роль бога Анубиса, как это видно по многим изображениям ритуала бальзамирования и погребения. Рельефы на стенах египетских храмов также свидетельствуют, что жрецы, ис-

полнявшие в различных ритуалах роли богов, носили соответствующие маски в виде голов соколов, ибисов, павианов и т.п. [Legrain, 1929, с. 221, рис. 131; с. 228, рис. 136; Le Page Renouf, 1895, табл. 29; Muggau, 1934, с. 251—255; LD III, 14]. Сохранились и части приводившихся в движение статуй богов.

Однако значение религиозной драмы в Египте не ограничивалось лишь рамками культа — исполнением той или иной мистерии в связи с погребальными обрядами или в определенные дни храмовых празднеств. Ее роль была гораздо шире, и выяснить это нам помогают в первую очередь те драмы, которые имели совершенно определенную цель — обеспечить фараона от несчастий и сохранить его власть прочной и незыблемой.

Выше мы познакомились с материалами, показывающими наличие в Египте культа фараона как сына бога по плоти; мы видели, как складывался и развивался этот культ. Естественно, что подобные представления отражались не только в том, что фараон являлся центральной фигурой в ритуале на официальных праздниках, — весь повседневный обиход царского двора был полон различными обрядами, запретами и т.п.⁷. Мы уже частично видели, какими сложными мистериями сопровождалось вступление фараона на престол. Как показывают сохранившиеся на стенах египетских храмов изображения, коронация фараона в различные времена сопровождалась различными обрядами, содержание которых черпалось из того или иного мифа в зависимости от конкретной политической обстановки эпохи.

Так, в период Нового царства эти обряды уже не ограничивались только исполнением драмы, содержанием которой являлся миф о смерти Осириса и воцарении Гора. Рельефы Карнакского храма бога Амона-Ра в Фивах помогают нам представить себе этот обряд на примере коронации Рамсеса II [Legrain, 1922, с. 216 и сл., особенно с. 234—237].

Для совершения этой церемонии из молелен, находившихся в глубине храма, в его главный зал были вынесены ладьи со статуями Амона, его жены богини Мут и их сына Хонсу, а также статуи других пятнадцати богов, почитавшихся в Карнаке. Здесь же была поставлена и большая статуя умершего отца Рамсеса II, фараона Сети I. Затем мы видим, как жрецы в масках богов вводят за руки Рамсеса II. От имени Амона главный жрец произносит торжественную речь, в которой Амон объявляет Рамсеса своим сыном и говорит о своем решении возвести его на престол Египта. Жрец, играющий роль бога Тота, с лицом, скрытым под маской, изображающей голову ибиса, записывает речь Амона на папирусе и протягивает свиток статуям богов, от лица которых другой жрец принимает папирус для хранения в архиве храма. Первая часть обряда закончена, статуи пятнадцати богов возвращаются в свои молельни, и Рамсес приносит жертву статуе

своего отца. Затем Рамсес подходит к статуе Амона, приносит жертву и, что особенно важно для жречества, оглашает список богатых даров, которые он по случаю своего вступления на престол дарит храму Амона. После этого начинается самая коронация. Статуи Амона, Мут и Хонсу помещаются на особом возвышении под балдахином, и жрец Амона, обращаясь к Рамсесу, произносит от имени Амона главные слова обряда: «Это истинный сын мой по плоти моей, защитник на моем престоле, владыка Египта!» Рамсес стоит в это время на коленях перед статуями богов. Рядом с ним ставят кадку с деревом — персеей, считавшейся священной, так как она изображала небесную персею, которая, согласно легенде, росла на небе. Жрец, играющий роль Тота, после речи Амона подходит к персее и записывает на ее листах полную титулатуру нового фараона и принятые им пять царских имен. Затем Рамсесу подают скульптуру, изображающую иероглифы, которые составляют его новое тронное имя, и он начинает ползком приближаться к статуе Амона и, толкая перед собой эту скульптуру, оставляет ее у ног Амона, принося ему таким образом в дар свое имя, т.е., по верованиям египтян, самого себя. После этого на молодого фараона надевают царские короны, он поднимается на престол и садится на него между двумя жрицами, изображавшими богинь. И эти жрицы, и все остальные жрецы, игравшие роли богов, в торжественных словах обещают царю счастливое и долгое царствование, свою помощь и защиту. Обряд заканчивался приношением заключительных жертв и прославлением нового царя.

Не случайно, что коронационные обряды Рамсеса II были связаны именно с культом Амона, статуя которого играет в них столь видную роль. С тех пор как после изгнания в XVII в. до н.э. гиксосов — иноземных завоевателей, господствовавших в Египте в течение полутора столетий, — Фивы стали столицей, их бог Амон сделался главным богом египетского государства и начал именоваться «царем всех богов». Именно ему в образе Мина-Амона теперь стали приносить в жертву первый сноп, срезанный фараоном на празднике жатвы; перед его статуей совершались праздничные жертвы после возвращения египетского войска из победоносных походов; ему посвящались новые храмы, которые строились в завоеванных странах. Поэтому понятно, что и в коронации царей времени Нового царства главная роль начинает также принадлежать Амону.

Таким образом, уже здесь мы можем отметить, как изменялось содержание египетской религиозной драмы в связи с теми или иными особенностями политической обстановки. Особенно же убедительно это можно видеть на ряде драм, политическая направленность которых выступает еще более отчетливо. Такова, например, драма, содержанием которой являлся совсем осо-

бый вариант мифа о боге Сете и которая дошла до нас от времени завоевания Египта персами [Schott, 1929, с. 4—59; см. также Drioton, 1942, с.91]. Причем очень характерно, что этот вариант мифа о Сете в более ранних текстах пока не засвидетельствован, да надо думать, что мы его раньше персидского времени и не найдем, так как он явно возник именно в связи с политической обстановкой данного периода.

Тексты эти содержат драматизованный ритуал изгнания Сета из Египта в Азию, куда он, по этому варианту мифа, был уже некогда изгнан после суда с Гором и откуда опять проник в Египет. При своем вторичном появлении в долине Нила Сет поднимает смуту против египетских богов и творит всевозможные мерзости, нарушая все запреты, существовавшие в различных храмах Египта. Он срубает или портит священные деревья в Гелиополе, Саисе, Мендесе и других местах, громко кричит в тех храмах, где предписывалось полное соблюдение тишины, поедает священную кошку богини Баст, рыбу в Гелиополе, барана бога Амона в Фивах, ловит арканом быка Аписа, выпивает молоко священной коровы, прогоняет священного сокола, ловит рыб, посвященных богу Шу и богине Тefнут, осушает пруд священной коровы. Боги возмущены такими действиями Сета, Исида жалуется верховному богу Ра-Хорахте, бог Тот также сообщает ему о всех преступлениях Сета и просит, чтобы Ра-Хорахте проклял его «собственными устами». Начинаются торжественные проклятия Сета, которые произносят сам Ра, Тот и Исида, в результате чего Сет вновь изгоняется из Египта, и на этот раз, по словам текста, уже навсегда. Гор, египетский фараон, вновь получает власть над Египтом.

Таково краткое содержание этой драмы. Однако она имеет и другой, скрытый смысл. Совершенно несомненно, что ее возникновение стояло в тесной связи с завоеванием Египта персами, которые и выведены в драме в образе Сета [Drioton, 1942, с. 91]. Близость общего тона драмы с теми рассказами о зверствах Камбиза и, в частности, о его поведении в египетских храмах, которые слышал Геродот (Herod. III, 16, 29, 38), очевидна. Соответствовали ли эти рассказы действительности — для данного вопроса не имеет существенного значения, важен тот общий отклик, который нашло и в рассмотренной драме, и у Геродота возмущение Египта против своих поработителей и который показывает, насколько египетская религиозная драма быстро отзывалась на то или иное крупное политическое событие в стране.

Аналогичную роль египетская религиозная драма сохраняет и в птолемеевское время. Примером этому может служить известный магический папирус Сольт 825 Британского музея, содержащий описание обрядов, направленных на уничтожение врагов

фараона [Тураев, 1916, 1917]. Советскому египтологу В.И.Евгеновой принадлежит заслуга определения мистериального характера текста [Евгенова, 1933], равно как и указания на отражение в подобных текстах не только внешнеполитической обстановки и дворцовых заговоров, но и классовой борьбы внутри самого древнеегипетского общества. «Существование магических текстов „защит“ и характер их содержания в той или иной эпохе указывают, что они были навеяны потребностями жизни и событиями эпохи, — правильно пишет В.И.Евгенова. — В их содержании, наполненном в значительной части прецедентами из жизни богов, заклинаниями и ритуальными наставлениями, прорываются иногда живые струи общественных настроений. Так, ритуальные наставления для приготовления и сжигания восковых фигурок в „Книге повержения Апопа“ (= папирусе, известном под названием пап. Несиамсу или Несмина, датированном 312—311 гг. до нашей эры) вскрывают классовую принадлежность автора, называющего крестьян и крестьянок в числе недругов, предназначенных к уничтожению вместе с врагами царя» [там же, с. 504]. В.И.Евгенова связывает написание папируса Сольт 825 с беспокойной политической обстановкой в Египте во второй половине птолемеевского периода, и в частности с фиванским восстанием при Птолемеях Эпифане [там же, с. 504—505].

Мистерии папируса Сольт 825 построены на материале мифа об Осирисе. Борьба Гора с Сетом, в которой боги помогают Гору, является как бы прообразом борьбы правящего фараона с его различными врагами — внешними и внутренними. В качестве решительного средства уничтожения врагов совершается обряд магического уничтожения их подобий — статуэток, сделанных из воска, которые сжигаются «пламенем богини Сохмет». Судя по различным дошедшим до нас памятникам, этот обряд издревле применялся в практике древнеегипетских жрецов как «способ» избавления от врагов. Таковы, например, своеобразные тексты, написанные на обломках глиняных горшков и на статуэтках, изображавших врагов фараона. Подобные тексты содержали проклятие этим врагам — как чужеземцам, так и восставшим против фараона египтянам. Во время чтения заговоров такие горшки и статуэтки разбивались, причем считалось, что также будут разбиты и сами враги [Sethe, 1926; Мещерский, 1929; Posener, 19396; 1940; Jirka, 1952].

Папирус Сольт 825 — далеко не единственный образец использования древних мифов в религиозных драмах птолемеевского времени. Рельефы и тексты на стенах построенного царями Птолемеями знаменитого храма бога Гора в Эдфу сохранили нам несколько религиозных драм, исполнявшихся в этом храме. Переводы двух из них, а именно «Победа Гора» и

«Сказание о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце», даны ниже.

Содержанием этих драматических представлений является борьба главных богов Египта против своих врагов. В одном случае Гор, сын Осириса и Исиды, борется с Сетом, в другом — Гор Бехдетский помогает Ра-Хорахте одолеть его исконных врагов, также выступающих здесь в образе Сета и его спутников.

Тот факт, что врагом Ра выступает именно Сет, а не Апоп, как этого следовало бы ожидать в соответствии с исконным мифом о борьбе Ра с его врагами, является показателем смешения мифов о боге Ра с циклом осирических сказаний, что так характерно для позднего времени. Отсюда мы можем заключить, что эти варианты религиозных драм появились также в позднее время. В чем же причины их создания именно в данный период? Почему одновременно расцветает культ Гора Бехдетского в Эдфу, почему строится там столь пышное святилище, каким был эдфуский храм этого бога?

Ответ на эти вопросы мы найдем в той политической обстановке, которая сложилась в Египте в III—I вв. до н.э.

В птолемеевском Египте положение трудящегося населения, страдавшего от все увеличивавшегося угнетения, было очень тяжелым. Рост рабовладения и усиление эксплуатации крестьян обострили классовые противоречия. Отсюда понятно наличие тех социальных волнений, которые начинаются еще при Птолемеях II Филадельфе и которые, нарастая все с большей и большей силой, выливались при последующих царях в грозные восстания [Ранович, 1950, с. 211 и сл.; Тураев, 1935, II, с. 215 и сл.].

Очень характерно, что в этой сложной обстановке египетское жречество явно с начала и до конца поддерживает власть царей Птолемеев [Ранович, 1950, с. 184—185; Тураев, 1935, II, с. 214]. Можно понять, что Александр Македонский, победивший поработителей Египта — персов и оказавший, как и всюду, соответственное внимание местным культам, был вследствие этого вообще принят в Египте как освободитель от чужеземного ига, и о нем была сложена легенда, согласно которой он был объявлен сыном Амона, а следовательно, природным и законным египетским фараоном. Гораздо менее, казалось бы, понятна та поддержка, которую египетские жрецы оказывали первым двум Птолемеем. Как известно, и Птолемей Сотер, и Птолемей Филадельф стремились уменьшить значение жречества, и в частности значительно сократили доходы египетских храмов. Особый налог, ранее получавшийся жрецами в виде одной шестой части урожая с садов и виноградников, теперь был переведен на совершение культа царицы Арсинои и лишь частично сохранялся за храмами по особым распоряжениям царя. Поощрявшиеся Птолемеем расширение царских монополий также затронуло

храмы, так как была запрещена продажа тканей, изготовленных в храмовых мастерских, а оливковое масло храмы могли добывать для себя только в течение двух месяцев в году. Однако, несмотря на все это, жречество продолжало поддерживать царей Птолемеев, составлять для них тронные имена на египетском языке, издавать в их честь указы с пышными славословиями. Правда, и Птолемеи со своей стороны внешне проявляли должное внимание к египетским культам. Стремясь поддержать в глазах египтян свой авторитет как законных фараонов и продолжая в этом отношении политику Александра, цари Птолемеи строили египетским богам монументальные новые храмы, реставрировали и дополняли различными пристройками старые. На пилонах и стенах храмов высекались рельефы, изображавшие Птолемеев точно так же, как в течение веков египтяне привыкли видеть изображения фараонов — в традиционных одеяниях царей Египта, поклоняющимися древним богам. Как и раньше, эти рельефы сопровождались иероглифическими текстами, в которых торжественно составленные длинные тронные имена царей и цариц были обведены традиционными для египетской письменности овалами.

Ярким свидетельством подобной политики Птолемеев являются те надписи, в которых египетские жрецы сообщали о различных царских дарах своим храмам. Такова, например, известная «стела сатрапа» (310 г. до н.э.) (Urk. II, № 9), в которой сообщается о том, что Птолемеи I, тогда еще сатрап, в царствование сына Александра — Александра II вернул храму в Буто конфискованную Ксерксом землю, а также «принес изображения богов, которые он нашел в Азии, все принадлежности культа, все священные книги храмов Верхнего и Нижнего Египта и вернул их на свои места» [Тураев, 1935, II, с. 212].

Аналогична и надпись из Пифома, посвященная посещению Птолемеем II Филадельфом храмов Атума в Пифоме, в которые он принес дары (Urk. II, № 20). В этой надписи также упоминается о возвращении царем из Азии увезенных в свое время персами статуй египетских богов. В надписи из Мендеса жрецы прославляют Птолемея Филадельфа за посещение мендесского овна; во время этого посещения Филадельф принял участие в обрядах мендесского храма (Urk. II, № 13) (Urk. II, № 13). Его жена Арсиноя считалась жрицей овна. После смерти Арсинои ее обожествили, и ее статуя участвовала в торжественных процессиях в мендесском храме. В ответ на этот культ и почести, оказанные Арсиное, Мендес был освобожден от пошлин. Ряд других подобных надписей, в том числе знаменитый канопский декрет в честь Птолемея III Эвергета (Urk. II, № 30), показывает все возрастающую взаимную поддержку царей Птолемеев и египетских жрецов.

Почвой, на которой крепло это объединение, явился страх перед усиливавшимся недовольством народных масс, доведенных до открытых восстаний. Об этих восстаниях говорят нам различные источники — как египетские надписи, так и свидетельства античных авторов. Тот факт, что восстания носили классовый характер, а не только были направлены против чужеземных правителей, их войска и чиновников, подтверждается рядом данных, показывающих, что гнев угнетенных был направлен и против царской власти, и против жречества. Так, когда была начата постройка храма Гора в Эдфу, то это строительство было прервано в результате восстания на 20 лет. «Вспыхнуло восстание; толпы бунтовщиков ворвались внутрь храма» — читаем мы в одном тексте на стене этого самого храма [Тураев, 1935, II, с. 216].

Декрет, изданный жрецами в честь коронации Птолемея V Эпифана, рассказывает о ликвидации одного из восстаний, начавшегося еще при жизни Птолемея IV Филопатора [Budge, 1929]. Центром этого восстания был город Ликополь в Бусиритском номе, в Дельте. Как говорится в надписи, «там издавна утвердился мятежный дух среди безбожных, которые, собравшись в этом городе, делали много зла храмам и жителям Египта». Осада Ликополя большим войском царя привела к сдаче города, о чем с радостью сообщает надпись: «Он (царь) взял в короткое время город и уничтожил всех нечестивых, которые там были, как Тот и Гор, сын Исиды и Осириса, покорили себе тех, которые раньше в этих местах возмутились; восставших при его отце и беспокоивших страну, не уважая храмов... он наказал по заслугам» [Тураев, 1935, II, с. 216].

Такая поддержка, которую египетское жречество наперекор интересам своего народа оказывало власти Птолемеев, нашла соответственное возмещение со стороны последних. Именно теперь начинается усиленное храмовое строительство, и, что еще показательнее, Птолемеи не останавливаются перед явными убытками и не только возвращают храмам отнятые у них доходы, в том числе и шестую часть сбора с садов и виноградников, но осыпают храмы новыми льготами и щедрыми дарами. Чем слабее становится внешнее положение Египта и чем острее его внутреннее положение, тем все больше ищут Птолемеи опоры у египетского жречества. Не случайно также, что при подавлении восстания в Фиваиде в 165 г. до н.э., когда Фивы были разрушены, а их жители выселены в соседние селения, храмы Фив были пощажены и остались целыми.

В свете всего сказанного появление новых вариантов религиозных драм в Эдфу приобретает совершенно иное значение. Как можно видеть из приведенных ниже переводов, неизменным

участником драм является фараон Птолемей, а часто также и царяца.

Эти драмы, по всей вероятности, исполнялись публично, на что указывает факт помещения их изображений на стене, окружавшей двор и здание храма и, следовательно, доступной для обозрения всех, приходивших в храм. Такое их исполнение служило пропагандой заложенной в них идеи о поддержке богами Египта своих избранников, царей Птолемеев, ибо как некогда Гор Бехдетский и Гор, сын Исиды, победили своих врагов, так теперь будут побеждены с их помощью все посягающие на власть Птолемеев враги — внешние и внутренние.

Одновременно эти драмы были рассчитаны и на то, чтобы убедить самих Птолемеев в могуществе египетских богов, а следовательно, в необходимости всяческой поддержки их храмов и их жрецов. В этом отношении очень показательна приписка после окончания текста драмы о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце, которая совершенно ясно вскрывает политический смысл совершавшихся представлений в Эдфу, равно как свидетельствует и о том, что царь действительно принимал в них участие. Приписка эта гласит: «Да сотворит (это) царь в день, когда случится тревога и мятеж! Да будет изображен писанием на его груди крылатый скарабей, когда он увидит тревогу, подобно тому как сделал Ра-Хорахте, (когда он увидел) тревогу сына Ра имярек, причем лицо его (скарабея) да будет соколиное, губы — коршуна, тело скарабея. Удалитесь от него, о вы, враги, вы — совет нечестивый, вы — люди, боги, духи и мертвые, Апоп — враг сына Ра, Птолемея, живущего вечно, возлюбленного Птахом! Он — мститель бога, вышедший из Бехдета, и имя его — Гор Бехдетский! Тогда да скажет сам царь: „Я — мститель бога, вышедший из Бехдета, и имя мое — Гор Бехдетский!..“ Пусть эти изречения будут произнесены, когда случится тревога, и пусть не боится царь, ибо его враги будут убиты пред ним, и его сердце немедленно возрадуется над ними, и немедленно один (из них) будет убивать другого, как (это) случилось с врагами Ра-Хорахте, когда Гор Бехдетский полетел на них Крылатым Солнцем».

Если мы вспомним, что в тексте декрета, изданного египетскими жрецами в честь коронации Птолемея V Эпифана; при рассказе о подавлении восстания в Ликополе говорится, что это произошло подобно тому, «как Тот и Гор, сын Исиды и Осириса, покорили себе тех, которые раньше в этих местах возмутились», то совпадение этого сравнения с эдфусскими драмами, разумеется, не может показаться нам случайным. И там и тут мы видим упоминание о мифе, согласно которому Гор и Тот покоряют мятежников, которые, по словам декрета, «раньше в этих местах возмутились» и которые выступают в драматических представле-

ниях в храме Эдфу в образах врагов Гора или Ра. Совершенно очевидно, что в обоих случаях враги богов являются символическими соответствиями реальных земных врагов царей и жрецов — под ними скрываются столь страшные для своих угнетателей восставшие трудящиеся массы.

Стремясь укрепить свое положение и приобрести авторитет у царей Птолемеев, египетские жрецы прибегали, в сущности, к уловкам, давно испробованным их предками. В их арсенале имелись достаточно широко и долго практиковавшиеся обряды, с помощью которых жречество Египта еще в далекой древности поддерживало свою власть и могущество. Мы уже видели на примере папируса Сольт 825, как в птолемеевское время продолжал применяться древний обряд уничтожения фигурок, изображавших врагов фараона. Можно указать и на другие драматизованные ритуалы уничтожения врагов, которые засвидетельствованы на памятниках как птолемеевского времени, так и более древних. Я имею в виду обряд «ловли врагов сетями» [Alliot, 1946, с. 57 и сл.]. На стене Карнакского храма сохранилось изображение ловли сетями водяных птиц Рамсесом II и жрецами в масках богов Гора и Хнума. Аналогичные сцены сохранились и от птолемеевского времени в том же Карнаке, Эдфу и Эсне, причем текст в Эдфу прямо говорит о том, что дело идет о ловле и уничтожении врагов царя: «Назад, вы, которые надеетесь не быть взятыми! Прячущиеся в ваших городах! Да будете вы пойманы (в сети) ночью, если вы не были пойманы днем!» [там же, с. 66]. Надо думать, что и другие сцены ловли птиц фараоном и богами имеют то же значение: недаром в гл. 134 Книги мертвых (строчки 4—5) говорится о том, как Гор убивает врагов Осириса, обратившихся в птиц, животных и рыб, равно как в гл. 153 боги ловят сетями души приверженцев Сета, в то время как души праведных избегают этой участи [там же, с. 113]. Таким образом, мы видим, что обряды уничтожения врагов царя совершались в Египте за много веков до Птолемеев, и египетские жрецы еще в те далекие времена пытались внушать фараонам веру в действенность своих колдовских средств.

Равным образом не раз на протяжении истории Египта пытались жрецы обратить в свою пользу те или иные неудачи, случившиеся во времена фараонов, проводивших нежелательную для жрецов политику. Вспомним, как истолковали жрецы потерю Египтом своих владений в Передней Азии при Эхнатоне: неудачи внешней политики последнего были объяснены жрецами как результат гнева богов, культ которых был запрещен Эхнатоном. Очень интересно, что таким же образом жречество Египта при Птолемеи I объяснило ему причины поражения персов в войне с Александром Македонским. В уже цитированной нами выше «стеле сатрапа» имеется чрезвычайно любопытный в этом

отношении рассказ о том, как Птоломею становится известной история земли, отнятой Ксерксом от храмов Буто. Текст повествует о посещении Буто царем Хабабашем, пожелавшим узнать от жрецов о тех последствиях, которые повлекло для Ксеркса проведение этой меры: «Его величество сказал: „Расскажите мне, как поступили боги Пе-Деп⁸ со злодеем за его злодеяние, — ведь говорят, что злодей Ксеркс преступил против Пе-Деп, отняв его достояние?“ Они сказали его величеству: „Государь, господин наш, Гор, сын Исиды, сын Осириса, князь князей, царь царей Верхнего и Нижнего Египта, защитник своего отца, владыка Пе, начало и конец богов, с которым никакой царь несравним, — он изгнал злодея Ксеркса с его старшим сыном из дворца!“» [Тураев, 1935, II, с. 163].

Перед нами явная попытка произвести впечатление на нового правителя-грека рассказом о мощи египетского бога Гора, «с которым никакой царь несравним». В то же время невольно вспоминается уже приведенная выше религиозная драма о вторичном изгнании Сета из Египта: имеющееся в «стеле сатрапа» прямое объяснение падения персов как изгнание их Гором за преступления против египетского храма представляет собой полную параллель с текстом драмы, в которой Сет изгонялся из Египта за нечестивые проступки против богов долины Нила. Совпадение официального жреческого декрета с религиозной драмой, подобное тому, которое мы уже видели выше на другом примере, еще раз говорит о несомненном политическом значении, которое имели в Египте драматические храмовые действия.

Думается, что значение драматизованных обрядов было еще шире, ибо они давали возможность проявляться и идеологической борьбе, которая являлась отражением борьбы социальной.

В папирусе с текстом Книги мертвых, принадлежавшем писцу Ани, жившему в XIV в. до н.э. (British Museum, № 10476), имеется одно очень интересное место. Это — диалог умершего Ани с богом Атумом, который, по ходу всего ритуала, происходит незадолго до прихода Ани на загробный суд бога Осириса. Ани высказывает здесь сомнения в том, действительно ли предстоящее ему посмертное существование будет лучше земного. Атум пытается рассеять его сомнения [Budge, 1894, табл. 29, стк. 9—12].

Вот перевод этого замечательного диалога:

«Ани:

— О Атум, что это (значит), что я отправляюсь в пустыню? Там ведь нет воды, нет воздуха, она глубока-глубока, она темна-темна, она вечно-вечна!

— Ты будешь в ней жить с умиротворенным сердцем!

— Но в ней нет радостей любви!

— Я дал просветление вместо воды, воздуха и радостей любви, умиротворение сердца — вместо хлеба и пива!»

Этот диалог умершего с Атумом вставлен в первую часть главы, носящую название «Чтобы не умереть вторично», и не имеет никакого отношения ни к ее началу, ни к ее второй части и производит впечатление явной вставки. И это действительно так. Мы встречаем этот диалог только в папирусе Ани и в одновременном ему лейденском папирусе писца царского стола Ра [Naville, 1886, табл. 198, с. 92, 188—189. О гл. 175 Книги мертвых см. Naville, 1904, с. 251—257, 287—294]. Ни раньше, ни позже в известных нам экземплярах Книги мертвых этого диалога нет. А между тем содержание его крайне важно, так как оно отражает наличие сомнений в превосходстве загробного мира над земным, если нет сомнений в самом существовании этого загробного мира.

Очень интересно, что на стене фиванской гробницы № 50, принадлежавшей современнику писца Ани, верховному жрецу Неферхотепу, сохранился текст, который также содержит полемику по поводу сравнений достоинств загробного и земного бытия [Bénédite, 1894; Porter, Moss, I, с. 82—83]. Полемика эта была направлена против знаменитой «Песни арфиста», произведения, возникшего еще за несколько веков до того времени, когда жили и Ани, и Ра, и Неферхотеп. Как известно, «Песнь арфиста» является одним из немногих свидетельств наличия в древнем Египте элементов свободомыслия, так как в ней высказано явное неверие в существование загробной жизни.

...Покоятся боги, бывшие прежде, в своих пирамидах,
 Погребены мумии и духи в своих гробницах.
 Слышал я слова Имхотепа и Хардедефа⁹,
 Изречения которых у всех на устах,
 А что до мест их — стены их разрушены,
 И мест этих нет как не бывало.
 Никто не приходит оттуда, чтобы поведать нам о их пребывании,
 Чтобы укрепить наше сердце,
 Пока вы не отправитесь в то место, куда они ушли.
 Заставь же свое сердце забыть об этом!
 Следуй сердцу своему, пока ты жив!
 Возложи миру на твою голову,
 Оденься в тонкие ткани,
 Умашайся прекрасными истинными мазями богов,
 Умножай еще более свои наслаждения,
 Не давай своему сердцу огорчаться,
 Следуй желанию его и благу твоему,
 Совершая свои дела на земле согласно велению твоего сердца,

И не печалься, пока не наступит день плача по тебе!
 Не слушает ведь жалоб тот, чье сердце не бьется,
 И плач не вернет никого из могилы.
 Итак, празднуй радостный день и не печалься,
 Ибо никто не уносит добра своего с собой,
 И никто из тех, кто ушел туда,
 Еще не вернулся обратно!

[Müller, 1899, с. 31 и сл.].

В гробнице Неферхотепа дважды изображен арфист, играющий на арфе и поющий песни. Одна из песен [Bénédite, 1894, с. 505, табл. 2] содержит следующий текст: «Говорит арфист жреца Амона Неферхотепа: „О все почтенные знатные и Девятка богов Владычицы жизни!¹⁰ Слушайте совершение восхвалений этому жрецу, прославлений... благородного знатного, теперь, когда он стал богом, живущим вечно, возвеличенным в некрополе! Пусть будут они (восхваления) воспоминанием для потомков, для всякого, приходящего к (этой гробнице)...»

...эти песнопения, которые в древних гробницах, — что это они рассказывают, когда они возвеличивают (жизнь) на земле, а некрополь умаляют? Для чего это — так поступать с Землей вечности? Правый и справедливый, не имеющий страха, — для него мятеж — это отвращение... Эта земля, не имеющая врага, все наши предки покоятся в ней с изначального времени... Никто не останется в Египте, нет никого, кто бы не пришел в нее! То время, которое проводится на земле, — это сон, и говорят: „Добро пожаловать благополучным и невредимым“ тому, кто достиг Запада“».

Содержанием второй песни [Bénédite, 1894, с. 529—530, табл. 4] также является прославление покоя, который ждет умершего: «О, как воистину покоен этот вельможа! Прекрасная судьба свершилась! Со времен бога проходят тела, и поколения приходят на их место. Ра восходит утром, Атум заходит в Ману¹¹, мужчины оплодотворяют, женщины зачинают, все носы вдыхают воздух, но утром их дети уходят к их местам!¹² Проводи же счастливый день, о жрец! Да будут всегда благовония и ароматы для твоего носа, гирлянды и лотосы для плеч и груди твоей возлюбленной сестры, которая сидит рядом с тобою!¹³ Да будут песня и музыка пред тобою, отбрось всякое огорчение, думай только о радости, пока не придет день, когда надо причалить к земле, любящей молчание... Проводи же счастливый день, мудрый жрец, с чистыми руками! Я слышал обо всем, что случилось с предками — их (стены) разрушены, их места не существуют, они подобны тем, кто никогда и не был со времени бога. Но твои стены крепки, ты посадил деревья¹⁴ на берегу твоего пруда, твоя душа отдыхает на них и пьет их воду. Следуй

же смело своему сердцу!.. Давай хлеб нищему, чтобы осталось твое имя прекрасным навеки!»

Обе песни арфиста из гробницы Неферхотепа дают яркую параллель к приведенному выше диалогу из Книги мертвых писцов Ани и Ра. И там в словах бога Атума, и здесь в словах арфиста явно звучит голос жреца, пытающегося опровергнуть те проявления свободомыслия, самое существование которых представлялось для жречества совершенно нетерпимым. Очень показательно, что первая песнь Неферхотепа прямо указывает, что человек «правый и справедливый» — это тот, для которого «мятеж — это отвращение». Жрецы пытаются бороться с сомнениями в блаженстве загробной жизни, с одной стороны, попытками противопоставить восхвалению реальной жизни с ее радостями и волнениями вечный покой и «умиротворенное сердце» пребывающей в загробном мире души, с другой же стороны, как это видно из второй песни Неферхотепа, делаются еще более наивные попытки возразить уже непосредственно на доводы древней «Песни арфиста», которая, ссылаясь на разрушенные гробницы предков, подрывала тем самым учение жрецов о необходимости сохранения тела для возможности загробного существования души. Автор второй песни Неферхотепа пробует противопоставить этим доказательствам уверение, что зато данная гробница крепка, о ней надлежащим образом позаботились, выкопали около нее пруд и т.д.

Появление этой полемики именно во второй половине XIV в. н.э. не случайно. Вспомним, что это было время торжества жреческой реакции после поражения реформ «фараона-еретика» Эхнатона, пытавшегося, опираясь на средние слои населения, бороться с усилившимся жречеством и верхушкой рабовладельческой знати. Вполне вероятно, что нарушение при Эхнатоне ряда привычных норм — запрещение культов древних богов, новый, резко отличный от прежнего стиль в искусстве (см. [Матье, 1953]), замена в литературе и официальных документах живым разговорным языком устаревшего книжного и т.д. — способствовало пересмотру многих казавшихся ранее незыблемыми положений. Большую роль играло и выдвижение людей из средних слоев населения, идеология которых, несомненно, внесла много нового в культуру периода. Возможно, что тогда усилились и элементы свободомыслия. На это указывают и борьба с ними жреческой реакции, и тот существенный факт, что из двух дошедших до нас записей древней свободомыслящей «Песни арфиста» одна сохранилась как раз на стеле современника Эхнатона—Паатонемхеба [Boeser, 1911, с. 3, табл. 6], а вторая — на папирусе того же времени, что и гробница Неферхотепа и папирусы Ани и Ра [P. Harris 500, recto VI, 2—VII, 3; Müller, 1899, с. 29—37].

Таким образом, диалог с полемикой о «благах» загробного мира, который дали нам заупокойные ритуальные папирусы Ани и Ра, являются еще одним подтверждением того, что египетские религиозные драматические представления не были чем-то застывшим и неизменным, а наоборот, отражали в своем содержании под привычной мифологической оболочкой борьбу политических течений, которые возникали в тот или иной период истории египетского общества.

Не следует думать при этом, что религиозные драматические представления в древнем Египте могли быть доступны лишь небольшому кругу жрецов или высшей знати. Разумеется, при некоторых драмах особого назначения число присутствовавших было ограничено. Однако заупокойные ритуальные действия охватывали уже широкие слои населения, не только высшие, но и средние, а частично и низшие. Не случайно поэтому, что именно в ряде эпизодов этих драматических действий сохранилась гораздо большая связь с народными обрядами; таковы, например, оплакивания умерших с их характерными «плачами» [Lüddeskens, 1943], вылившимися в заупокойном ритуале в «Плач Исида и Нефтиды». Ряд же религиозных драм происходил во время всенародных празднеств, как это видно по многим данным, в частности по приведенным в главе III сведениям о празднике Хатор-Тэфнут или по рассказам Геродота, упомянутым в начале данной главы.

Материалы, по которым мы могли бы судить о подлинных масштабах распространения египетской религиозной драмы, в настоящее время пополнились очень важным памятником. В 1922 г. в Эдфу была найдена интереснейшая стела, которая была посвящена в начале II тысячелетия до н.э. богу Гору египтянином Эмхебом [Drioton, 1942, с. 15—17]. Этот Эмхеб был помощником странствующего актера. Он сообщает о себе следующее: «Я — следующий за своим господином в его хождениях, без неудач в игре... Я отвечал моему господину во всех его выступлениях: он был богом, я — правителем, когда он убивал, я оживлял».

Этот памятник ясно говорит нам о существовании в древнем Египте бродячих актеров, которые, очевидно, разыгрывали свои представления в различных местностях и селениях долины Нила. Мы, разумеется, не знаем, каковы были эти представления. Судя по словам стелы Эмхеба, очевидно, они имели мифологический облик, что и неудивительно; однако содержание их могло отражать настроения самых различных слоев населения.

Таким образом, вполне вероятно, что драматические представления, имевшие мифологические сюжеты, играли большую

роль в истории древнеегипетской культуры, являясь той своеобразной формой, в которой не только отражалась современная политическая обстановка, как мы это видели на примерах драм персидского и птолемеевского периодов, но в которой находила выражение и борьба различных идеологических течений.

¹ Стелы: 1) Ментухотепа, везира и начальника сокровищницы при Сенусерте I, XX в. до н.э. [Lange, Schäfer, 1902, табл. 41—42]; 2) Ихернофрета, начальника сокровищницы при Сенусерте III, XX в. до н.э. [Schäfer, 1904]; 3) Схотепйебра, начальника сокровищницы при Аменемхете III, XIX в. до н.э. [Lange, Schäfer, 1902, табл. 40]. См. также стелу фараона XIII династии Неферхотепа, XIX в. до н.э. [Pierer, 1929].

² В этом свете особый интерес приобретает сообщение Диодора, который, передавая сказание о поисках Исиды и рассказывая, что она по мере нахождения частей тела Осириса, разбросанных Сетом по всему Египту, оживляла их, говорит об этом так: «Каждый кусок она покрывала формой, сделанной из воска и благовонных веществ». Здесь, очевидно, отразился процесс изготовления культовой статуи Осириса, отливавшейся при помощи техники воскового литья, широко применявшегося в Египте. Об этой технике см. [Лурье, 1940].

³ Город в Египте, точное местонахождение которого не установлено.

⁴ Т.е. богини Нейт.

⁵ Третий месяц египетского года, соответствовавший октябрю—ноябрю нашего календаря.

⁶ См. примеч. «а» к переводу «Плача Исиды и Нефтиды».

⁷ См., например, тексты, относящиеся к обряду, совершавшемуся перед едой фараона [Blackman, 1945, с. 57 и сл.].

⁸ Пе и Деп — две части города Буто.

⁹ Знаменитые древнеегипетские мудрецы.

¹⁰ Т.е. некрополя.

¹¹ Место, куда заходит на ночь солнце.

¹² Т.е. умирают. Смысл этой фразы: все проходит своим чередом, ничто не вечно.

¹³ «Сестра» по-древнеегипетски означала и «возлюбленная» и «жена».

¹⁴ В этом месте текст поврежден, однако общий его смысл ясен, так как, судя по тому, что сохранилось после поврежденного места, в лакуне должно было находиться описание прочности гробницы Неферхотепа (см. [Maspero, 1879, с. 175]).

ПЕРЕВОДЫ МИФОВ

Сотворение мира¹

(гелиопольское сказание)^а

Книга познания творений Ра^б

Изречения слов. Говорит владыка вселенной после того, как он воссуществовал: «Я тот, кто воссуществовал как Хепра^в. Я воссуществовал, и воссуществовали существования. Воссуществовали все существования после того, как я воссуществовал, и многие существа вышли из моих уст.

Не существовало еще небо, и не существовала земля. Не было еще ни почвы, ни змей в этом месте.

Я сотворил их там из Нуна^г, из небытия.

Не нашел я себе места, на которое я мог бы там встать.

Я размыслил в своем сердце, задумал пред моим лицом. И я создал все образы, будучи единым, ибо я (еще) не выплюнул Шу^д, я (еще) не изрыгнул Тефнут^е, и не было другого, кто творил бы со мною.

Я задумал в моем собственном сердце, и воссуществовали многочисленные существования от существ в образах рождений и в образах их рождений.

Я соединил с моим кулаком, совокупился с моей рукой, упало семя в мой собственный рот.

И я выплюнул Шу, я изрыгнул Тефнут. И мой отец Нун сказал: „Да возрастут они!“ И мое Око^ж было для них защитой вечно, когда они удалялись от меня.

После того как я существовал как бог единый — вот три бога со мною.

¹ Цифры означают сноски внизу страницы, буквы — ссылки на комментарии в конце переводов. Текст в круглых скобках принадлежит автору настоящей книги.

Я был на этой земле, и Шу и Тефнут возликовали из Нуна, в котором они были, и они привели ко мне мое Око с собой после того, как я соединил мои члены. Я оросил их слезами, и воссуществовали люди из моих слез³, вытекающих из моего ока. И оно разгневалось на меня, когда оно пришло и нашло, что я сотворил другое на его месте, заменив его Великолепным⁴. Но я поместил его на моем челе, и после этого оно господствовало над всей землей...»⁵.

Сотворение мира

(мемфисское сказание)^а

Возникла в сердце (мысль) в образе Атума, возникла на языке (мысль) в образе Птаха. Велик и огромен Птах, (унаследовавший свою силу от) всех (богов) и их духов через это сердце... в котором Гор превратился в Птаха, через этот язык... в котором Тот превратился в Птаха.

Случилось, что сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо они познали, что он (Птах) в каждом теле, в каждом рту всех богов, всех людей, всех зверей, всех червей и всего живущего, ибо он мыслит и повелевает всеми вещами, какими желает. Его Девятка богов пред ним в виде зубов и губ. Это — семя и руки Атума, ибо возикла Девятка богов Атума через его семя и его пальцы, Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей и из которых вышли Шу и Тефнут. Девятка создала зрение, слух ушей, дыхание носа, чтобы они осведомляли сердце. Ибо это именно оно дает выходить всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем.

И были так созданы этим словом духи Ка и определены духи Хемсут, которые творят всю пищу и всю еду...

И была дана жизнь миролюбивому, и была дана смерть преступнику, и были созданы всякие работы и всякие искусства, труды рук, хождение ног, движение всех членов согласно этому приказанию, задуманному сердцем и выраженному языком и творящему назначение всех вещей.

И случилось, что было сказано о Птахе: «Тот, который создал Атума и произвел богов». Это Та-нен создал богов. Вышли из него все вещи: пища и еда, пища богов и все другие прекрасные вещи. И так было найдено и признано, что его сила больше, чем всех других богов.

И был Птах доволен после того, как он создал все вещи и все божьи слова.

И он родил богов, он создал города, он основал номы, он поставил богов в их святилища, он учредил их жертвы, он основал их храмы, он создал их тела по желанию их сердец. И вошли боги в свои тела из всякого дерева, из всякого камня, из всякой глины, из всяких вещей, которые на нем росли и в которых они приняли свои образы. И собрались вокруг него все боги и их Ка.

Сотворение мира

(гераклеопольское сказание)^a

Охранены люди, стадо бога, он создал небо и землю по их желанию, он уничтожил хаос воды, он создал воздух, чтобы жили их носы. Они его подобия, вышедшие из его тела.

Он восходит в небе по их желанию, он создал для них растения, животных, птиц и рыб, чтобы их питать.

Он убивает своих врагов, он уничтожает (даже) своих детей, если они замыслили зло против него.

Он сотворил свет по их желанию, он плавает (в небе), чтобы они могли видеть. Он воздвиг молельню позади них, — когда они плачут, он их слышит.

Он создал для них князей (еще) от яйца, правителей, чтобы поднять хребет слабого. Он создал для них чары, как оружие, чтобы отвлечь то, что может случиться, и сны ночью, как днем.

Сотворение луны

I

Сказало величество этого бога (Ра): «Позовите мне бога Тоту».

И привели его тотчас. Сказало величество этого бога Тоту: «Будь на небе вместо меня, пока я сияю для блаженных в Дуате. Да будешь ты вместо меня заместителем моим и назовут тебя: Тот, заместитель Ра»^a.

II

Хвала тебе, великий, родивший богов,
 Создавший один себя самого,
 Сотворивший Обе Земли^б,
 Создавший себя силой плоти своей,
 Сделал он тело свое сам:
 Нет отца, зачавшего образ его,
 Нет матери, родившей его,
 Нет места, из которого ты вышел.
 Была земля во мраке,
 И стал свет после того, как ты возник.
 Озарил ты Египет лучами своими,
 Когда диск твой засиял.
 Прозрели люди, когда сверкнул твой правый глаз впервые,
 Левый же глаз твой прогнал тьму ночную^в.

Небо и звезды^а

Ночью плывут эти звезды по ней (Нут) до края неба, они поднимаются и их видят. Они входят за этим богом (Ра) и выходят за ним. И тогда они^б плывут за ним по небу и успокаиваются в селениях^в после того, как упокоится его величество в западном горизонте. Они входят в ее рот на месте ее головы на западе, и тогда она поедает их.

И тогда Геб ссорился с Нут, ибо он гневался на нее из-за поедания детей^г. И было наречено ей имя «Свинья, поедающая своих поросят», ибо она их поедает.

И вот ее отец Шу поднял ее и возвысил ее выше^д его головы и сказал: «...Геб, да не ссорится он с ней из-за того, что она поедает (их) порождения, ибо она родит их, и они будут жить и выйдут из места под ее задом на востоке ежедневно... И никто из них не упал там, будучи сброшен на землю».

Истребление людей^а

...бог, создавший себя самого, после того как он царствовал над людьми и богами вместе.

И тогда люди замыслили злые дела. И вот был уже его величество, да живет он, да здравствует, да будет благополучен! — стар, кости его стали серебром, члены его — золотом и волосы — истинным лазуритом.

И тогда его величество, да живет он, да здравствует, да будет благополучен! услышал о делах, задуманных людьми.

Тогда сказал его величество, да живет он, да здравствует, да будет благополучен! тем, которые были в его свите: «Позовите, приведите мне Око^б мое, Шу, Тэфнут, Геба, Нут вместе с отцами и матерями^б, которые были со мною, когда я был в Нуно вместе с Нуном. И да приведет он свиту свою с собою, и да приведешь ты их тайно, да не увидят их люди, да не упадут их сердца. Да приведешь ты в Великий зал, чтобы высказали они свои планы, ибо пойду я из Нуна к месту, где я произошел, и да будут приведены ко мне эти боги».

И тогда эти боги были приведены к нему, и они распростерлись ниц пред его величеством, да скажет он свои слова пред отцом старейших, создавшим людей, царем знатных. Тогда они сказали его величеству: «Скажи нам, да услышим мы это».

Тогда сказал Ра Нуну: «Бог старейший, из которого я произошел! Боги-предки! Смотрите, — люди, созданные из моего глаза, замыслили злые дела против меня. Скажите мне, что бы вы сделали против этого?»

Вот я подождал, я не убил их, прежде чем не услышал того, что вы скажете об этом».

Тогда сказал его величество Нун: «Сын мой Ра, бог более великий, чем создавший его и чем сотворившие его! Крепок твой трон и велик страх от тебя, — да направится твое Око против оскорбивших тебя!»

Тогда сказал величество Ра: «Смотрите, они убежали в пустыню, и сердца их боятся...»

Тогда они сказали его величеству: «Отправь свое Око, да поразит оно для тебя замышляющих злое, ибо нет другого Ока, которое могло бы быть пред ним и воспрепятствовать ему, когда оно сходит в образе Хатор».

И пошла богиня, и поразила людей в пустыне.

Тогда сказал величество этого бога: «Иди в мире, Хатор, ибо ты совершила то, (для чего я посылал тебя)!»

Тогда богиня эта сказала: «Жив ты для меня! Осилила я людей, и сладостно в моем сердце!»

Тогда сказало величество Ра: «Силен я над ними как царь в их истреблении».

И случилось, что Сохмет провела ночь, попирая ногами их кровь, начиная с Нени-нисут^в.

Тогда сказал Ра: «Позовите мне быстробегущих гонцов, да помчатся они, подобно тени тела!»

Тогда гонцы были приведены тотчас же.

Тогда сказало величество этого бога: «Да бегут они в Элефантину, да принесут они мне много диди»^г.

Эти диди были ему принесены.

Тогда дало величество этого бога Мельнику гелиопольскому смолоть эти диди, а служанки размолотли ячмень для пива.

Тогда положили эти диди в сусло, уподобив людской крови.

Тогда приготовили 7000 сосудов пива.

Тогда пришел его величество царь Верхнего и Нижнего Египта Ра вместе с богами посмотреть это пиво. Было уже утро истребления людей богиней в дни их бегства вверх по Нилу.

Тогда сказало величество Ра: «О, как прекрасно это, и я спасу этим людей!»

Тогда сказал Ра: «Возьмите и снесите это к месту, где она убивала людей».

Тогда поднялся его величество царь Верхнего и Нижнего Египта Ра из красот ночи, чтобы приказать вылить эти сосуды.

И тогда поля четырех сторон наполнились влагой по желанию величества этого бога.

И пришла утром эта богиня и нашла все залитым, и радостно было ее лицо.

И тогда она стала пить, и сладостно было ее сердце.

И пошла она пьяная, и не узнала людей.

Тогда сказало величество Ра этой богине: «Иди в мире, Имаит!»^д.

И возникли красавицы в городе Имау.

Тогда сказало величество Ра этой богине: «Пусть приносят ей сосуды с пивом во время годового праздника, по числу моих служанок».

И все люди приносят сосуды с пивом по числу служанок в праздник Хатор с первого дня.

Тогда сказало величество Ра этой богине: «Болен я пламенем болезни. Откуда случилась со мной эта болезнь?»

Тогда сказало величество Ра: «Живу я, но мое сердце весьма устало пребывать с ними. Поражал я их напрасно, ибо не было истребление полным».

И сказали боги, которые были в его свите: «Не спеши уставать! Ибо ты одолевашь во всем, чего ты пожелаешь».

Тогда сказало величество этого бога величеству Нуна: «Члены мои впервые ослабли, я не позволю, чтобы другой одолел меня».

Тогда сказало величество Нуна: «Сын мой Шу, будь отцу твоему (поддержкой)... и защити его; а ты, дочь моя Нут, подними его».

Тогда сказала Нут: «Как это, отец мой Нун?»

И превратилась Нут в (корову, и поместилась) величество Ра на ее спине...^е

(И пришли) люди, и увидели они его на спине (коровы). Сказали ему эти люди: «(Вернись) к нам, и поразим мы твоих врагов, изрекавших хулу (на тебя, и истребим их)».

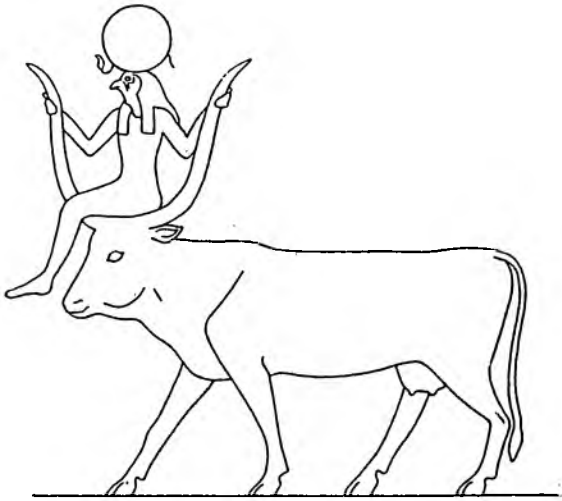


Рис. 34.
Ра на небесной корове [LD IV, л. 61]

И отправилось его величество к (городу) Хет-Ихит, (боги же), которые были с ним, (остались) с ними.

Земля же была во мраке; когда настало утро, эти люди вышли со своими луками и стрелами, (и подняли) они руки против врагов Ра.

Тогда сказало величество этого бога: «Грехи ваши позади вас, ибо истребление за истребление...¹».

Тогда сказал этот бог богине Нут: «Я поместился на твою спину, да вознесусь я».

Тогда сказало его величество: «Да упокоится поле великое». И произошли Поля покоя^ж.

Тогда сказал Ра: «И будут для меня тростники и травы там». И произошли Поля тростников.

Тогда сказал Ра: «Создам я в них вещи всевозможные».

И произошли сумерки.

И тогда Нут задрожала из-за высоты...

Тогда сказало величество Ра: «Сын мой Шу, встань под дочерью моей Нут... Возьми ее на голову свою, да поддержишь ты ее».

Тогда сказало величество этого бога Тоту: «Позови мне величество бога Геба, говоря: „Иди, поспеши немедленно!“».

¹ Т.е. грехи ваши прощаются вам, так как истреблением моих врагов вы откупались от дальнейшего истребления вас самих.

И пришло величество Геба.

Тогда сказало величество этого бога: «Да поразят змей твоих, находящихся в тебе! Вот они будут страшиться меня, пока я существую. Ты ведь знаешь все волхование их. Пойди же к месту, где находится отец мой Нун, и скажи ему: „Остерегайтесь змей и в земле, и в воде!“. И да опишешь ты гнезда змей твоих, находящихся в тебе, говоря: „Берегись, да не повредите вы кому-нибудь“. И да знают они, что, хотя и удаляюсь я, все же я сияю над ними. Если же желают они отца, вот будешь ты отцом в земле этой вечно. Остерегайся заклинающих, знающих слова свои: вот заклятие мое собственное там, и вот никто не разделит его со мною в величии, бывшем до меня. Я подчиню их сыну моему Осирису, и детей их будут стеречь, и покорны будут сердца князей и из-за чар тех, которые творят по желанию своему по всей земле силою заклятий своих, которые в них».

Ра и змей^а

Повествование о бже величайшем¹, создавшем себя самого, сотворившем небо, землю, воду, воздух², огонь, богов, людей, зверей, скот, червей, птиц, рыб, о царе людей и богов, едином, извечном, многоименном, чей путь неизвестен, кого не знают боги.

Вот, Исида была женщиной (мудрой)^б. Отвернулось ее сердце от миллионов людей, и она избрала миллионы богов и сочла миллионы духов.

И она узнала все на небе и на земле, подобно Ра.

И она замыслила в своем сердце узнать имя могучего бога.

Вот, Ра выходил ежедневно во главе своего отряда и восседал на престоле обоих горизонтов.

И состарился бог, и дрожал его рот, и его слюна стекала на землю, и то, что он плевал, падало на почву. И растерла Исида (слюну) с пылью в своей руке и из этого сделала могучего змея, и сделала его в форме стрелы, да не убежит живой от нее.

И она положила его на дороге, по которой обходил великий бог Обе Земли по своему желанию.

И бог могучий вошел пред богами как фараон, да живет он, да будет он здоров и благополучен! и его свита шла позади него, как ежедневно.

И ужалил его могучий змей, и огонь жизни стал из него вы-

¹ В подлиннике: бог величественный.

² В подлиннике: дыхание жизни.

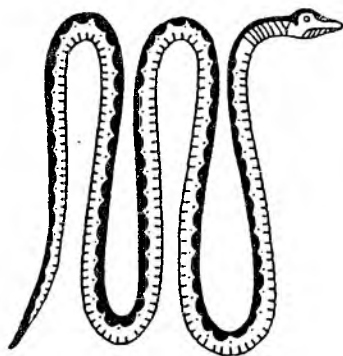


Рис. 35.
Змей [Naville, 1886, табл. 57]

ходить, и он поразил живущего в кедрах.

И бог величайший открыл свои уста, и голос его величества, да живет он, да будет он здоров и благополучен! достиг неба, и Девятка^в сказала: «Что это?» И боги его стали спрашивать.

И он не находил (силы) ответить о себе. Его челюсти дрожали, и все его члены тряслись, и яд заливал его тело подобно тому, как Нил заливал землю.

И великий бог укрепил свое сердце и (сказал) своей свите: «Придите, вы, созданные из моего

тела, боги, вышедшие из меня, ибо я расскажу вам, что случилось со мною. Меня пронзило нечто болезненное, и мое сердце знает это, но мои глаза не видят его, и моя рука не схватила его. Не ведаю я, кто сделал это со мною! Никогда я не испытывал боли, подобной этой, и нет боли сильнее ее! Я — владыка, сын владыки, семья бога! Я — великий, сын великого, и измыслил мой отец мое имя! Я многоименный и многосущный, и сущность моя в каждом боге! Нарекли меня Атум и Гор-Хекену. И сказали мне мой отец и моя мать мое имя^г, и скрыто это в моем теле с моего рождения, да не будет дана власть волхвовская тому, кто стал бы волхвовать против меня.

И когда я вышел, чтобы обозреть то, что я сотворил, и когда я пролагал свой путь через Египет, который я создал, поразил меня змей, которого я не ведаю. Не огонь ли это, не вода ли это? Мое сердце в огне, мое тело дрожит, и члены ужасно болят. Приведите ко мне моих детей, богов, чарующих речами и сведущих своими устами, чья власть достигает до неба!»

И дети пришли, и каждый бог рыдал.

И пришла Исида со своими чарами, и ее уста с дыханием жизни, ибо речи ее отгоняют болезни и ее слова оживляют тех, чьи горла закрыты^з.

Она сказала: «Что это, что это, отец мой божественный? Не змей ли ужалил тебя? Не одно ли из твоих порождений подняло свою голову против тебя? Воистину, он будет повержен превосходными чарами, и я заставлю его отступить от зрения твоих лучей!»

И могучий бог открыл свои уста, (говоря): «Вот, я шел по дороге, проходя Египет, ибо мое сердце желало обозреть то, что я

^з Т.е. мертвых.

сотворил. И меня ужалил змей, которого я не видел. Не огонь ли это, не вода ли это? Но я холоднее воды и горячее огня, все мои члены в поту, и я сам дрожу, мое око не твердо, и я не вижу неба, и влага выступает на моем лице, как в летнюю пору».

Тогда Исида сказала Ра: «Скажи мне твое имя, о мой божественный отец! Ибо живет человек, произнесший свое имя».

(Тогда Ра сказал): «Я — создатель неба и земли, я сотворил горы и создал все, находящееся на них».

«Я — создатель воды, я создал Мехт-Урт, и я сотворил Тельца его Матери, и я создал сладость любви. Я — создатель неба и тайн обоих горизонтов, и я поместил души богов в них. Я — отверзающий свои очи и творящий свет, закрывающий свои очи и творящий мрак, по чьему повелению разливается Нил, и не ведают боги моего имени. Я — создатель часов, сотворивший дни. Я — открыватель праздников, создавший поток⁴. Я — создатель пламени, жизни, сотворивший все дела».

«Я — Хепра утром, Ра в полдень и Атум вечером».

Но яд не выходил, и великий бог не чувствовал облегчения. Тогда Исида сказала Ра: «Не было твоего имени в том, что ты мне говорил! Скажи его мне, и выйдет яд, ибо живет человек, чье имя произнесено».

Яд же жег, разгораясь, и его жар был сильнее пламени огня.

Тогда сказало величество Ра: «Да обыщет меня Исида, и да выйдет мое имя из моего тела в ее тело».

И скрылся божественный от богов, и расширилось место Ладьи миллионов лет^д.

И когда совершилось выхождение сердца, она сказала сыну своему Гору: «Он свяжет себя божьей клятвой, да отдаст он свои очи!»

И когда он сообщил свое имя, Исида, великая чарами, сказала: «Вытекай яд, выходи из Ра! Око Гора, выходящее из бога, золотись на его устах! Я — я творю, я — я заставляю упасть на землю яд, ибо он побежден!»

«Вот, сообщил великий бог свое имя! Ра — да живет он, а яд да умрет, и яд да умрет, а Ра да живет. И равно — да живет имярек, сын имярека, а яд да умрет»^е.

Так сказала Исида, великая чарами, госпожа богов: «Знаю я Ра под его собственным именем».

Говорить слова над изображением Атума и Гора-Хекену, госпожи Исиды и Гора.

⁴ Т.е. Нил.

Гимн Нилу^а

(времени Среднего царства)

Восхваление Нила

Слава тебе, Нил, выходящий из этой земли,
Приходящий, чтобы оживить Египет!

Тайно руководствуемый, тьма во дне,
Хвалят его спутники его.

Орошающий поля, сотворенный Ра,
Чтобы всех животных оживить.

Напоющий пустыню далеко от воды,
Роса его спускается с небес.

Любящий Геба^б, приводящий Непри^в,
Заставляющий цвести мастерскую Птаха^г.

Владыка рыб, вожатый пернатых,
Не спускаются птицы...

Творящий ячмень, создающий эммер,
Делает он праздник в храмах.

Если он медлит, то замыкается дыхание,
И все люди бледнеют,

Уничтожаются жертвы богов,
И миллионы людей гибнут...

Когда же он восходит, земля в ликовании,
И все живое в радости,

Зубы все начинают смеяться,
И каждый зуб обнажен.

Приносящий хлебы, обильный пищей,
Творящий все прекрасное...

Творящий траву для скота,
Заботящийся о жертве богу каждому —

Находящемуся в преисподней, на небе, на земле
Или в столице Ит-тауй^д.

Наполняющий амбары, расширяющий закрома,
Заботящийся о вещах бедняков.

Заставляющий цвести деревья по любому желанию,
И нет в этом недостатка...

Нет рабов, и нет владык его,
Не вырвут (его) из тайн!

Не знают места его,
Не находят пещер его в писаниях!

Нет складов произведений его,
И никто не руководит твоим сердцем.

Ликует тебе молодежь твоя и дети твои.
Спрашивают о состоянии твоём как о фараоне.

Постоянный законами,
Выходящий пред югом и севером,

Выпивается вода каждого глаза благодаря ему!
Заботящийся об изобилии по благодати своей!

Бывший в печали — выходит в радости.
И каждое сердце ликует.
Зачат Собек, рождает Нейт^е,
И Девятка^ж, сушая в тебе, могущественна...

.....
Дающий силу одному, как и другому,
И нет судящегося с ним...

Осветитель, выходящий из мрака,
Жир для скота его!

Силач это, творящий все,
И нет живущих в познании его...

Зеленей же, зеленой же,
О Хапи^з, зеленой же,
Насыщающий людей скотом,
А скот — полями,
Зеленей же, зеленой же,
О Хапи, зеленой же!

Гимн Нилу^а

(времени Нового царства)

Да живет благой бог, возлюбленный Нуном,
Хапи, отец богов и Девятки в волнах!^б
Пища, питание, еда Египта,
Оживляющий всех своим питанием!
На его путях — изобилие, на его пальцах — пища,
И люди ликуют, когда он приходит.
Ты — единственный, сотворивший самого себя,
И не знают твоей сущности!

В день, когда ты выходишь из своей пещеры,
 Радостно каждое лицо!
 Ты — владыка рыб, обильный зерном,
 Дарующий Египту птицу и рыбу!
 Не ведает твоей сущности Девятка,
 А ты — их жизнь!
 При твоём приходе удваиваются их жертвы
 И наполняются их алтари.
 Они приветствуют тебя кликами,
 Ибо ты возрождаешь их.
 Спешащий оживить людей,
 Подобно Ра, когда он правил землей.
 Упокояющий Нуна,
 Приводящий его в мире.
 Весь совет его южный в радости,
 * Когда пожелает отец Хапи сотворить благо
 по Возлюбленной земле,
 Созидая своим собственным сердцем,
 Постоянно стремясь доставить живущим их
 необходимое,
 Умножая зерно, как песок,
 Да наполнятся амбары выше краев!

Вот, его величество (правлящий фараон) искал случаев угодить отцу всех богов и совету богов Юга, главенствующему на волнах. И его сердце, мудрое, как у Тота, размышляло о благах, которые они любят. Нет царя со времен Ра, который сделал бы то, что он сделал в этой стране! И вот его величество сказал:

«Вот Нил оживляет Обе Земли: пища и еда существуют (только) после того, как он разливается. Все живут благодаря ему, богатеют (только) по его приказанию».

«Я знаю то, что находится в архивах, то, что пребывает в домах свитков^В. Хапи выходит из двух пещер, чтобы напитать жертвенными хлебами богов. Когда священная вода около Хени^Г, вот в этом его превосходном месте, то ему здесь удваивают жертвы^Д.

Исида и Нефтида находят тело Осириса^А

Приближается Исида,
 Приближается Нефтида.
 Одна — справа,
 Другая — слева.
 Одна в образе птицы Хат,
 Другая в образе соколицы,
 Нашли они Осириса,
 Когда убил его брат его Сет в земле Недит.
 Приближается птица Хат,

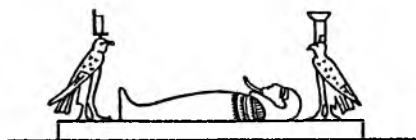


Рис. 36.

Исида и Нефтида в образе птиц
оплакивают Осириса [Naville, 1886, табл. 28]

Приближается соколица,
То — Исида и Нефтида.
Пришли они, обнимая
брата их, Осириса.

.....
Спешу, спешу!
Плачь о брате, твоём,
Исида!
Плачь о брате твоём,
Нефтида!
Плачь о брате твоём!

Сидит Исида, и руки ее на главе ее,
И Нефтида сжала концы груди своих
Из-за брата ее Осириса.

Плач Исиды и Нефтиды^a

(Поют Исида и Нефтида)

О прекрасный юноша, приди в свой дом!
Давно уже, давно мы не видим тебя!
О прекрасный сотрясатель систра, приди в свой дом!..
Прекрасный юноша, ушедший безвременно,
Цветущим, не во время свое!..
Владыка, владыка, вознесенный над его отцами,
Первенец тела его матери!
Да вернешься ты к нам в прежнем образе своем,
Да обнимем мы тебя, да не удалишься ты от нас!
Прекрасноликий, многолюбимый!..
Да придешь ли ты в мире, владыка наш,
Да увидим мы тебя!
Да соединишься ты с нами, подобно мужу!..
Да придешь ты в мире, старший сын своего отца!..
О душа, да живешь ты снова!
Обе сестры защищают твоё тело...
О прекрасный сотрясатель систра, приди в свой дом!

Я женщина, любезная брату своему,
Жена твоя, сестра по матери твоей.
Вернись ко мне быстрее!
Жажду я видеть лицо твое,
Не видел так долго лица твоего,
Тьма здесь для нас предо мною:
Хоть Ра находится в небе!

Сливается небо с землею,
 Тень на земле сегодня,
 Сердце мое пылает от долгой разлуки с тобою,
 Сердце мое пылает, отвернулся ты от меня!"
 А ведь ты не нашел ни разу во мне вины!

Взрыты Обе страны^б, и спутаны дороги,
 А я все ищу, желая увидеть тебя.
 В городе без валов крепостных
 Рыдаю о любви твоей ко мне!
 Приди! Не будь одиноким! Не будь далеким!..
 Брожу я одна, блуждая в болотах,
 И многие злобствуют на сына твоего...
 Прошла я пути, свернула за братом,
 Напрасно покинувшим (меня).
 Пылают сердца миллионов.
 Огромна скорбь средь богов.

(Поют Исида и Нефтида)

Плачем мы по владыке,
 Не исчезла любовь к тебе средь нас!
 О муж, владыка любви,
 О Севера царь, господь вечности,
 Взлети к жизни, о князь бесконечности!..

(Поет Исида)

О брат мой, владыка, отошедший в край безмолвия!^в
 Вернись же к нам в прежнем образе твоём!
 Приди же в мире, в мире!
 Да узрим мы лик твой, как прежде,
 Как жаждала я видеть тебя!
 Руки мои подняты в защиту твою,
 О ты, кого я так желала!..
 О муж, о брат, владыка любви,
 Вернись же в мире к дому своему!
 О прекрасный сотрясатель систра, вернись в свой дом!
 Давно уже, давно ты в отсутствии!
 О юный, приди в мире, о брат мой!
 Приди, да увижу тебя, Севера царь, князь вечности!
 Не уставай усталостью сердца своего, владыка наш!
 Приди же в дом свой и не опасайся!..

(Говорит жрец)

О прекрасный сотрясатель систра, приди в свой дом!
 Боги ищут тебя, о юный, о владыка!..
 Боги над богами...
 Ты больше, чем боги...
 Нил — истечение твоего тела,
 Оживляющий знать и народ,
 Владыка пищи, господин растений,
 Великий, древо жизни,
 Дающий жертвы богам,
 И приношения — духам...

Говорят две длинноволосые:
 «О прекрасный сотрясатель систра, приди в свой дом!..
 О, приди в мире!
 О Севера царь, приди в мире!
 Сын твой Гор защитит тебя!
 Да рассеешь ты горе великое двух женщин!
 Да озарит нас лик твой радостью твоей!..
 Приди же в дом свой и не опасайся!
 О боги, которые в небе!
 О боги, которые в почве!
 О боги подземного царства!
 О боги, которые в Ниле!
 О боги, которые следуют Нилу!
 Сопутствуйте нам за владыкой, владыкой любви,
 За братом, за мужем, за страсти владыкой!»

(Поет Исида)

О, приди ко мне!
 Сливаются небо с землюю:
 Тень на земле сегодня,
 Пало небо на землю,
 О, приди ко мне!
 Мужчины и женщины в городе
 Ищут господу нашего,
 По земле ходившие
 Во время господу нашего.
 О, приди ко мне!
 Пало небо на землю...
 О владыка любви!
 Приди ко мне, владыка мой!
 Да увижу тебя сегодня!

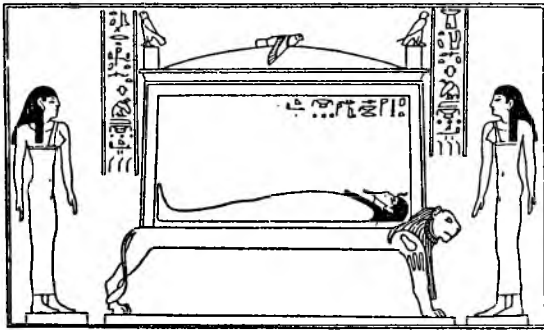


Рис. 37.
Исида и Нефтида оплакивают Осириса
[Budge, 1911, II, с. 22]

О брат, приди, да увидим тебя!
Руки мои простерты приветствовать тебя,
Руки мои подняты, подняты, чтоб защищать тебя!..
Приди же к жене своей в мире!
Сердце ее трепещет от любви к тебе!

Исида и семь скорпионов^а

Изречение заклятия против скорпиона. Говорить слова^б: «Я — Исида, я вышла из помещения для рабынь, куда запер меня мой брат Сет. И вот сказал мне Тот, великий бог, глава истины на небе и на земле: „Приди же, о Исида, богиня! Хорошо ведь послушать: один живет, а другой руководит. Спрячься же со своим сыном, младенцем, пришедшим к нам! Когда же вырастут его члены и появится его сила, ты поможешь ему овладеть престолом его отца, и он получит сан владыки Обеих Земель“».

И когда я вышла в вечернее время, вышли за мной и семь скорпионов, и они были вокруг меня: Тефен и Бефен позади меня, Местет и Местетет под моим ложем, Петет, Четет и Матет охраняли мне дорогу. Я их убедительно просила, и моя речь достигла их ушей: «Не знайте Черного, не приветствуйте Красно-го^в, не различайте сына (знатного) человека от бедняка! Да будут ваши лица опущены и на дорогу, опасайтесь возбудить подозрения, пока мы не достигнем Пер-Суи, города Двух обутых женщин, начала болот, конца клетки^г».

Но когда я достигла домов замужних женщин, увидела меня издали знатная женщина и заперла свои двери предо мною. И

она (показалась) злой моим спутникам. Они посоветовались о ней и положили свой яд вместе на жало скорпиона Тефен.

А мне открыла дверь обитательница болот¹, и я вошла в ее дом, усталая.

А Тефен прополз под створки двери и укусил сына богатой женщины. И запыхнул огонь² в доме богатой женщины, и не было воды, чтобы его залить, ибо небо³, которое могло бы пролить дождь в дом богатой женщины, — не пришло еще время для этого! И вот та, которая не открыла мне (двери), ее сердцу стало очень больно, ибо она не знала, будет ли он жив. Она обежала свой город, крича, но там не было никого, кто бы пришел на ее вопль. А моему сердцу (тоже) стало больно за маленького, чтобы сохранить жизнь невинному.

Я позвала ее: «Приди ко мне, приди ко мне! Вот мои уста владеют жизнью! Я — женщина, известная в своем городе, которая останавливает своими чарами ядовитую змею. Мой отец научил меня знанию, ибо я его родная и любимая дочь!»

И Исида возложила свои руки на ребенка, чтобы оживить того, кто уже не дышал: «О яд скорпиона Тефен, приди, выйди на землю, не броди, не проникай! О яд скорпиона Тефен, приди, выйди на землю! Я — Исида, богиня, владычица чар, творящая чары, превосходная изречениями! Меня слушается всякий гад! Пади ниц, яд скорпиона Местет! Не убегай, яд скорпиона Местетет! Не поднимайся, яд скорпиона Петет и скорпиона Четет! Не приближайся, яд скорпиона Матет! Пропади, рана укуса, по слову Исиды, богини, великой чарами перед богами, которой Геб дал свою силу, чтобы отвращать яд в его мощи! Отступи! Беги! Назад, яд, не наступай, — по слову возлюбленной (бога) Ра³, яйца гуся, вышедшего из сикоморы!^e Вот моя речь, которой я просила вас, (скорпионы), еще ночью! Я ведь вам сказала: „Я буду (итти) одна и (даже) забуду ваши имена, (пока мы проходим) по областям. Не знайте Черного, не приветствуйте Красного, не смотрите на богатых женщин в их домах! Пусть ваши лица будут опущены на дорогу, пока мы не достигнем убежища Хеммиса!“ О! Жив ребенок, и мертв яд! Жив Ра, и мертв яд! Как был исцелен Гор для его матери Исиды, так же исцелится и тот, кто страдает!* Огонь потух, и небо спокойно из-за уст Исиды, богини!»

«Пусть же богатая женщина придет и принесет мне свои вещи, и пусть они наполнят дом обитательницы болот ради обитательницы болот, ибо она открыла мне свою хижину, а богатая

¹ Т.е. бедная женщина, возможно рыбачка.

² Т.е. случилась беда. (Скорее, с огнем сравнивается действие яда. — *Примеч. сост.*)

³ Т.е. Исиды.

женщина оставляла страдать просящих той же ночью. Но она испытала свои уста: ее сын был укушен, и она принесла свои вещи за то, что не отворила мне! О, жив ребенок, и мертв яд, ибо как был исцелен Гор для его матери Исида, так же будет исцелен каждый болящий!»

Вот ячменный хлеб отвратил яд, и он ушел. Это соль прогоняет яд, смешанная с чесноком.

Говорить это изречение над ячменным хлебом с солью. Принять³.

Рождение Гора^a

Вихрь свистит. Боятся боги.

Просыпается Исида, беременная от семени ее брата Осириса. Она встает, и прибегает женщина¹.

Ее сердце² ликует из-за семени ее брата Осириса. Она говорит: «О! Боги! Я — Исида, сестра Осириса, плачущая об отце богов Осирисе, рассудившем вражду Обоих Земель. Его семя — в моем чреве. Я создала образ бога в яйце³, сына главы предвечных богов, и он будет управлять этой землей, он унаследует Гебу, он будет говорить о своем отце, он убьет Сета, врага его отца Осириса!»

«Придите же, боги, сотворите защиту ему в моем чреве! Узнайте же в ваших сердцах, что это — ваш господин, этот бог, находящийся в своем яйце, божественный образом, владыка богов, хотя они и велики, прекрасны, с двойными лазуритовыми перьями!»

«Да! — сказал Атум. — Пусть успокоится твое сердце!»

Женщина: «Как же вы знаете, что вы творите это внутри яйца (именно) для владыки и наследника предвечных богов?..»

(Исида): «Я — Исида, более благая, чем все боги, и более прекрасная (чем все боги)! Бог в этом моем чреве — это семя Осириса!»

И Атум сказал: «Зачавшая тайно⁴ — это юница, которая зачала и родит согласно воле богов! Это — семя Осириса! Пусть же этот враг⁵, который убил его отца, не придет, чтобы раздавить яйцо!.. Да бережет его Великий чарами⁶. Слушайте, боги, то, что сказала Исида!»

1 Очевидно, для помощи Исиде при ее родах.

2 Сердце Исиды.

3 Т.е. в зародыше.

4 Исида.

5 Сет, убийца Осириса.

6 Бог Тот.

(Исида): «Атум сказал!.. Он приказал ради меня, чтобы мой сын был защищен в моем чреве, он создал защиту ему в этом чреве, ибо он знает, что это — наследник Осириса! Дайте же защиту Соколу, находящемуся в моем чреве!»

Атум сказал: «Владыка богов! Иди, выходи на землю! Я дарую тебе — восхвалят и последуют за тобой спутники твоего отца Осириса! Я сотворю твое имя! Ты достигнешь горизонта и придешь к Стенам Дома тайного именем!⁶ Выходит сила из моих членов, проникает в мои члены усталость!»^в.

Усталость проникла, и он согнулся. А Блισταющий⁷ поплыл, и совершил свой путь сам, и воссел во главе богов среди свиты прекратившего правление⁸.

(Атум): «О Сокол, сын мой Гор! Да воссядешь ты в этой земле твоего отца Осириса в имени этом твоём: „Сокол на Стенах Дома тайного именем“! Молю, да будешь ты среди спутников Ра-Ахути на носу ладьи Извечного⁹ на веки веков!»

(Исида): «Смотрите же на Гора, о боги!»

(Гор): «Я — Гор, Сокол на Стенах Дома тайного именем! Мой полет достиг горизонта!.. Далеко мое место от Сета, врага моего отца Осириса... Я поднимаюсь в моем полете! Нет бога, творящего то, что я сотворил! Я отражу врага моего отца Осириса и поставлю его под мои сандалии!.. Я — Гор, рожденный Исидой!.. Я — Гор, далеко мое место от людей и от богов! Я — Гор, сын Исиды!»

Исида и Гор в болотах Дельты^а

Я — Исида, зачавшая от своего мужа и беременная божественным Гором. Я родила Гора, сына Осириса, в болоте Хеммиса, и я весьма обрадовалась, ибо я увидела мстителя за его отца.

Я скрывала его, я прятала его из-за страха, чтобы его не убили. (Однажды) я пошла в город Буто... Я вернулась, чтобы обнять Гора, и я нашла его, Гора прекрасного, золотого, младенца невинного, сироту, обливающим землю слезами своего глаза и слюною своих губ. Его тело было неподвижно, его сердце было бессильно, не бились сосуды его тела.

Я испустила крик: «Вот я, вот я!»

Дитя было голодно, груди же полны (лишь) пустотой, а рот (Гора) хотел нужного ему!..

Велики были мои страхи, что никто не придет на мой голос:

⁷ Новорожденный Гор.

⁸ Осириса.

⁹ Ра.

мой отец был в преисподней, моя мать — в некрополе, а мой старший брат¹ — в гробу, раненый врагами, убитый тем, чье сердце² злобно против меня, кто злоумышляет против меня в своем доме!

К кому же я воззову среди людей, чтобы озаботились мною их сердца? Я воззову к обитателям болот, и они придут ко мне тотчас же!

И рыбаки пришли ко мне из своих домов, они прибежали на мой голос и оплакивали причину моего несчастья. (Но) не было там колдующего: каждый из них много, много плакал, но не было никого, умеющего оживлять!

Тогда пришла ко мне мудрая женщина³, владычица своей области⁶.

Она пришла ко мне со знаком жизни... Она сказала: «Не бойся, не бойся, сын Гор! Не унывай, не унывай, мать бога! Ребенок недоступен своему противнику: заросль непроходима, смерть не входит через нее! Чары Атума, отца богов, находящегося в небе, сотворили мой знак жизни, и Сет не входит в эту область, не проходит в Хеммис! Гор недоступен злу своего противника, которого не скроют его спутники! Ищи же (настоящую) причину, по которой это случилось с ним, и оживет Гор для своей матери! Наверное, его ужалил скорпион или укусил его змей, Завистливый сердцем!»

Тогда Исида вложила свой нос в его рот, чтобы узнать запах внутри его головы. И она открыла болезнь божественного наследника, она нашла, что он ужален.

Она мгновенно обняла его и заметалась с ним, точно рыбы, брошенные на жаровню:

«Ужален Гор, ужален Гор, о Ра! Ужален твой сын!

Ужален Гор, ужален Гор, наследник наследника, преемник царства Шу!

Ужален Гор, ужален Гор, юноша Дельты, чудесный младенец Дома Князя!

Ужален Гор, ужален Гор, младенец прекрасный, золотой, дитя невинное, сирота!

Ужален Гор, ужален Гор, сын Веннофре⁴, рожденный Исидой!

Ужален Гор, ужален Гор, не имеющий греха, сын юный среди богов!

Ужален Гор, ужален Гор, о ком я ликовала, ибо видела в нем мстителя за его отца!

1 Осирис.

2 Имеется в виду Сет.

3 Богиня болот Дельты.

4 Осириса.



Рис. 38.
Исида и Гор в гнезде из папируса
[LD IV, л. 35]

Ужален Гор, ужален Гор, страдавший в своем тайнике, опасавшийся еще во чреве своей матери!

Ужален Гор, ужален Гор, на кого я спешила взглянуть! Как мне будет дорог тот, кто его оживит!»

Невинный кричит от боли. О, как грустны окружающие младенца! Рыдая, приходит Нефтида, и ее вопль разносится по болоту.

Говорит богиня Серкет^в: «Что это? Что это? Что же с твоим сыном Гором, сестра моя Исида? Воззови же к небу, да остановятся гребцы Ра, да не движется ладья Ра, пока твой сын Гор (лежит) на своем боку!»

И Исида обратила свой голос к небу и свои вопли к ладье бесконечности^г. И солнце остановилось около нее и не двигалось со своего места.

И бог Тот пришел со своими чарами, с великими указаниями оправдания: «Что это, что это, Исида, благая богиня с мудрыми устами? Нет вреда для твоего сына Гора! Защита его — ладья Ра! Я пришел сегодня из божественной ладьи: солнце пребудет на своем вчерашнем месте, мрак удержится, света не будет, пока не исцелится Гор для своей матери Исиды!»

Сказала богиня Исида: «О Тот, хотя и велико твое сердце, но как медленно совершаются твои намерения! Разве не пришел ты, снабженный своими чарами и великими указами оправдания?.. А смотри — Гор в мучении от яда! Это — беда, а еще раз — это смерть! Да погибнут все вместе с Первенцем его матери⁵, ибо я не хочу ничего видеть после него! Ведь мое сердце сначала успокоилось на нем, ибо я ждала мстителя! О Гор, о Гор, останься на земле! С того дня, как я зачала, я желала того, о чем просил дух отца его, — младенца, лишённого имущества!»

(Говорит Тот): «Не бойся, не бойся, богиня Исида! О Нефтида, не кричи! Я пришел с неба с дыханием жизни, чтобы исцелить младенца для его матери. О Гор, Гор, да будет твое сердце крепко, да не отчаивается оно из-за жара!»

«Защита Гора — находящийся в своем диске⁶, освещающий небо своими очами!»^д.

⁵ Гором.

⁶ Ра.

«Защита Гора — старший в небе, правящий всем существующим⁷. Пробудись, Гор! Защита твоя крепка! Да обрадуешь ты сердце своей матери Исиды! Голос Гора пробудит сердца, успокоит того, кто печален! Ликуйте вы, находящиеся в небе, (и ты), Гор, защитник своего отца! Удались же, яд! Вот, уста Ра заклинаят тебя, язык великого бога отвращает тебя! Ладья стоит, она не поведет солнце с его вчерашнего места, пока Гор не будет исцелен для его матери Исиды! Выйди на землю — и поплывет ладья, и небесные гребцы поведут! Но прервутся жертвы, и храмы будут закрыты, пока Гор не будет исцелен для своей матери Исиды! Утвердится горе, волнение продвинет свой рубеж вчерашний, пока Гор не будет исцелен для своей матери Исиды! Утвердится горе, волнение продвинет свой рубеж вчерашний, пока Гор не будет исцелен для своей матери Исиды! Будет бродить Дух тьмы, не откроется новое время, не будут видеть находящиеся во мраке, пока Гор не будет исцелен для своей матери Исиды! Будут закрыты истоки Нила, иссохнут растения, отнимется от живущих то, что дает жизнь, пока Гор не будет исцелен для своей матери Исиды! Выйди же на землю, о яд, и возликуют сердца, когда разольется свет солнца! Я — Тот, старший сын Ра, и Атум, отец богов, приказал мне: „Да выздоровеет Гор для своей матери Исиды!“ О Гор, Гор, твой дух — твоя защита! Твои спутники сделаны твоими стражами! Яд умер, и отражено его пламя, пронзавшее сына Могучей!⁸ Идите в свои дома! Жив Гор для своей матери!»

И богиня Исида сказала: «Прикажи о нем жителям Хеммиса, кормильцам, находящимся в Пе и Деп, и прикажи им крепко, крепко, чтобы они сохраняли младенца для его матери, дав им знать мое положение в Хеммисе — сироты, бежавшей из своего города!»

Тот. Он говорит этим богам, он обращается к жителям Хеммиса: «О кормильцы, находящиеся в Пе, рукоплещущие своими ладонями, ударяющие своими руками ради этого великого, вышедшего посреди вас! Стерегите этого младенца, ища дорогу его среди людей и отвращая пути нечестивых от него, да овладеет он престолом Обеих Земель! Ра на небе отомстит за него, его отец наблюдает за ним, чары его матери — его защита, утверждающая его волю и вселяющая страх пред ним среди людей! Но меня ждут, чтобы отослать ладью Месктет, чтобы отправить ладью Менджет. Гор — ваш, предназначенный к жизни! Я сообщу его отцу, что он жив! Я обрадую находящихся в ладье, и гребцы двинутся! Жив Гор для своей матери Исиды! Бессилен

⁷ Ра.

⁸ Исиды.

яд! И восхвалят сотворившего⁹ за его службу, когда он известит посылавшего его: „Да возрадуется твое сердце, Хорахте! Твой сын Гор будет жить!“».

Спор Гора с Сетом^а

Шу и Тот требуют царского звания для Гора

(Было) судилище Гора с Сетом, таинственных образами, великих, владык величайших из когда-либо бывших.

Вот, дитя¹ (юное) сидело пред Владыкой вселенной^б, требуя сана отца своего Осириса, прекрасного явлениями, сына Птаха^в, озаряющего (преисподнюю) своим обликом, в то время как Тот подносил око^г владыке великому, находящемуся в Гелиополе^д.

Тогда сказал Шу, сын Ра, пред Агумом, владыкой великим, находящимся в Гелиополе: «Всякая правда могуча. Сотвори же ее, сказав: „Отдайте сан Гору“.».

Тогда сказал Тот Девятке богов: «Правильно, миллион раз правильно».

И Исида испустила великий крик, и она возрадовалась (весьма. И она пришла и встала) пред Владыкой вселенной. И она сказала: «Северный ветер, лети на запад и обрадуй сердце Веннофре^е, да будет он жив, здоров и благополучен!»

Тогда сказал Шу, сын Ра: «Подношение ока есть справедливость Девятки».

Тогда Владыка вселенной сказал: «Что это значит, что вы решаете одни?» И Девятка сказала: «Взял (уже) он картуш Гора, и возложил Белую корону^ж на свою голову».

И Владыка вселенной молчал долгое время, ибо он гневался на Девятку.

И тогда Сет, сын Нут, сказал: «Пусть будет он выброшен вон, предо мною, да увидишь ты мою руку, одолевающую его руку пред Девяткой, ибо не знают, как избавиться от него, как изгнать его».

И Тот^з сказал ему: «Мы не сможем так узнать виновного. Неужели будет отдан сан Осириса Сету, в то время как сын его Гор налицо?»

И Ра-Хорахте весьма разгневался, ибо желание Ра было — отдать сан Сету, великому силой, сыну Нут.

И Онури^и испустил великий крик пред Девяткой, говоря: «Что же нам делать?»

⁹ Бога Тота.

¹ Гор.

(Совет Банебдедета)

И тогда Агум, великий владыка, находящийся в Гелиополе, сказал: «Да вопросят Банебдедета^к, бога великого, живого, да рассудит он обоих юношей!»

И вот привели Банебдедета, бога великого, живущего в Сетит^л, пред Агумом вместе с Птах-Таненем. И сказал он им: «Рассудите обоих юношей и запретите вы им так стоять и спорить каждый день».

И ответил Банебдедет, бог великий, живой, на то, что он сказал: «Да не будем мы действовать в нашем неведении, но да отправят послание к Нейт^м, великой, матери бога. И что она скажет, то да сотворим мы».

И тогда Девятка сказала Банебдедету, богу великому, живому: «Был ведь совершен суд на ними в первоначальные времена в зале „Един Истинный“».

И тогда Девятка сказала Тоту пред Владыкой вселенной: «Составь послание к Нейт, великой, матери бога, от имени Владыки вселенной, Тельца, живущего в Гелиополе».

И тогда Тот сказал: «Исполню я, воистину, исполню я».

(Совет Нейт)

И тогда он сел, чтобы составить послание^н, и сказал: «Царь Верхнего и Нижнего Египта, Ра-Агум, возлюбленный Тотом, владыка Обеих Земель в Гелиополе, солнце, озаряющее Обе Земли своим обликом, Нил великий овладением Ра-Хорахте, в то время как Нейт, великая, мать бога, озарившая первый лик, живет, здравствует и процветает, душа живущая, Владыка вселенной, Телец гелиопольский в качестве царя прекрасного Египта (говорит он): „Слуга твой² проводит ночь, думая об Осирисе, совещаясь с Обими Землями каждый день, в то время как Себек благоденствует вечно. Что сотворить нам этим двум мужам, которые восемьдесят лет находятся в суде, и никто не знает, как рассудить их обоих? Да известишь нас, что нам делать!“».

И тогда Нейт, великая мать бога, отправила послание к Девятке, говоря: «Отдайте сан Осириса его сыну Гору и не совершайте этих великих несправедностей, которые неуместны, иначе я разгневаюсь, и небо упадет на землю. И да скажут Владыке вселенной, Тельцу посреди Гелиополя: „Да удвоишь ты Сета во владениях его, да дашь ты ему Анат и Астарту^о, обеих твоих дочерей, и да поставишь ты Гора на место его отца, Осириса“».

² Из почтения к Нейт Ра называет себя ее слугой.

И послание Нейт, великой, матери бога, достигло до Девятки, когда они сидели в зале «Гор, выдающийся рогами», и было дано послание в руку Тота. И тогда Тот прочел его перед Владыкой вселенной и всей Девяткой. И они сказали едиными устами: «Права эта богиня».

(Оскорбление Ра)

И тогда Владыка вселенной разгневался на Гора и сказал ему: «Слаб ты своими членами, и этот сан слишком высок для тебя, о юнец, запах рта которого гадок!»

И Онурис разгневался миллион раз, также и вся Девятка, вся Тридцатка^п богов, да будет здорова и благополучна!

И Бабаи^р поднялся и сказал Ра-Хорахте: «Пуст твой ковчег!»

И Ра-Хорахте огорчился этим порицанием, которое было сказано ему, и лег на свою спину, и было его сердце в великой печали.

И Девятка вышла, и испустила великий крик пред лицом Бабаи, и они сказали ему: «Удались прочь, ибо преступление это, содеянное тобой, весьма велико»^с.

И они ушли в свои шатры. И великий бог провел день, лежа на своей спине, в своей беседке, и было его сердце в великой печали.

И после долгого времени Хатор^г, Владычица южной сикоморы, пришла и встала пред своим отцом, Владыкой вселенной. И она открыла свою наготу пред его лицом.

И великий бог рассмеялся над ней.

И тогда он встал, и воссел с великой Девяткой, и сказал Гору и Сету: «Говорите о себе».

(Сет требует себе сан Осириса)

И тогда Сет, великой силой, сын Нут, сказал: «Что до меня, то я, Сет, величайший силой среди Девятки, поражаю я врагов Ра ежедневно, находясь впереди Лады миллионов^у, и не может ни один бог сделать это. И я возьму сан Осириса».

И тогда сказали они: «Прав Сет, сын Нут».

И тогда Онурис и Тот испустили великий крик, говоря: «Неужели будет отдан сан брату по матери, в то время как сын по плоти налицо?»

Сказал Банебдедет, бог великий: «А неужели же будет отдан сан юнцу, в то время как Сет, его старший брат, налицо?»

И тогда Девятка испустила великий крик пред лицом Влады-

ки вселенной, говоря: «Что это за слова, которые ты сказал и которые не достойны быть услышанными?»

И сказал Гор, сын Исиды: «Нехорошо, воистину, чтобы я был обманут пред Девяткой и чтобы сан моего отца Осириса был отнят от меня».

И Исида разгневалась на Девятку, и она поклялась богу пред Девяткой, говоря: «Как живет моя мать, богиня Нейт, и как живет Птах-Танен, высокий перьями, сгибающий рога богов, так и доведены будут эти слова пред Атумом, владыкой великим, находящимся в Гелиополе, а также пред Хепра, пребывающим в своей ладье».

И сказала ей Девятка: «Не огорчайся, ибо будут даны права правому и будет сделано все, что ты сказала».

И Сет, сын Нут, разгневался на Девятку, когда они говорили эти слова Исиде, великой матери бога. И Сет сказал им: «Я схвачу свой скипетр в 4500 дебенов^Ф и буду убивать по одному из вас каждый день».

(Хитрость Исиды)

И Сет поклялся Владыке вселенной, говоря: «Не буду я состязаться в суде, пока Исида находится в нем».

И Ра-Хорахте сказал им: «Переплывите вы на остров Внутренний, и судите их, и скажите перевозчику Анти³: „Не перевози никакой женщины, похожей на Исиду“.».

И тогда Девятка переправилась на остров Внутренний, и они сели и ели хлебы.

И тогда Исида пошла и приблизилась к перевозчику Анти, в то время как он сидел близ своей ладьи. И она приняла образ старухи, и шла она, согнувшись, и было маленькое золотое кольцо на ее руке.

Она сказала ему: «Я пришла к тебе, чтобы ты перевез меня к острову Внутреннему, ибо я пришла с этим сосудом муки для юнца малого. Он смотрит за немногочисленным скотом^х на острове Внутреннем уже пять дней, и он голоден».

Он сказал ей: «Сказано мне: „Не перевози никакой женщины“.».

Она сказала ему: «Сказано ли тебе это было относительно Исиды то, что ты сказал?»

Он сказал ей: «Что ты дашь мне, если я перевезу тебя на остров Внутренний?»

И сказала ему Исида: «Я дам тебе этот хлеб». И тогда он ей сказал: «Что это для меня твой хлеб? Стану ли я перевозить те-

³ Это имя следует читать Немти, см. [Берлев, 1969]. — *Примеч. сост.*

бя на остров Внутренний ради хлеба, если было сказано мне: „Не перевози никакой женщины“?»

И тогда она сказала ему: «Я дам тебе это золотое кольцо, которое на моей руке».

Он сказал ей: «Дай золотое кольцо». И она дала его ему. И тогда он перевез ее на остров Внутренний.

И когда она шла под акациями, то она взглянула и увидела Девятку, как они сидели и ели хлебы пред Владыкой вселенной в его беседке.

И Сет взглянул и увидел ее, как она шла вдали.

И тогда она произнесла заклятие в своем колдовстве, и приняла она образ девушки, прекрасной своими членами, и не было подобной ей во всей земле.

И он полюбил ее очень сильно.

И тогда поднялся Сет, а он сидел и ел хлебы с Девяткой великой, и пошел, чтобы встретиться с ней, и никто не видел ее, кроме него.

И тогда он встал за деревом, и позвал ее, и сказал ей: «Я здесь с тобою, девушка прекрасная».

Она сказала ему: «О нет, мой великий господин! Что касается меня, то я была женой пастуха стад, и я родила сына. Муж мой умер, и юноша взял скот своего отца. Тогда пришел чужеземец, сел в мой шалаш, и так сказал он моему сыну: „Я побью тебя, и я отниму скот твоего отца от тебя, и я выгоню тебя вон“. Так он сказал ему. Но я хочу, чтобы ты выступил за него борцом».

И Сет сказал ей: «Неужели будет отдан скот чужеземцу, в то время как сын хозяина налицо?» И Исида приняла образ коршуна, вспорхнула, села на верхушку акации, позвала Сета и сказала ему: «Плач о себе! Ибо вот твои собственные уста сказали это, и твой собственный разум осудил тебя. Что же тебе теперь еще?»

И стоял он, рыдая. Он пошел к месту, где находился Ра-Хорахте, и плакал.

И тогда Ра-Хорахте сказал ему: «Что с тобой теперь?»

И тогда Сет сказал ему: «Эта злая женщина встретила со мной снова, чтобы снова обмануть меня, приняв образ девушки прекрасной пред моим лицом. Она сказала мне: „Что до меня, то я была женой пастуха стад, и он умер, и я родила ему сына, и он взял немногочисленный скот своего отца; и чужеземец пришел в шалаш мой и моего сына, и я дала ему хлеба. И спустя много дней после этого пришелец сказал моему сыну: „Я побью тебя, и я отниму скот твоего отца, и он будет моим“. Это сказал он моему сыну“, — так сказала она мне».

И тогда Ра-Хорахте сказал ему: «Что же ты сказал ей?» И Сет сказал ему: «Я сказал ей: „Неужели будет скот отдан чуже-

земцу, в то время как сын хозяина налицо?« Так я сказал ей. „Да побьют лицо чужеземца палкой, да изгонят его и да поставят твоего сына на место его отца“, — так я сказал ей».

И Ра-Хорахте сказал ему: «Вот смотри, ты осудил себя само-го, — что же тебе теперь (делать)?»

И Сет сказал ему: «Пусть будет приведен перевозчик Анти и пусть подвергнут его тяжелому наказанию, говоря: „Зачем ты дал ей переправиться?“ Так пусть будет сказано ему».

И тогда был приведен перевозчик Анти пред Девяткой, и отняли они подошвы его ног⁴.

И Анти проклял золото до сего дня, пред Девяткой великой, говоря: «Сделано золото мне мерзостью для моего города»⁴.

(Состязание в образе гиппопотамов)

И тогда Девятка перешла к западному берегу, и они сели на горах.

Когда же пришла вечерняя пора, то Ра-Хорахте и Агум, владыка Обеих Земель в Гелиополе, послали к Девятке, говоря: «Что это вы делаете, сидя здесь? Что же до этих юношей, вы, пожалуй, заставите их окончить свои дни в суде? Как только придет к вам мое послание, возложите Белую корону на голову Гора, сына Исиды, и возведите его на место его отца Осириса».

И Сет разгневался очень сильно.

И Девятка сказала Сету: «Зачем ты гневаешься? Разве не должно поступать согласно тому, что сказал Агум, владыка Обеих Земель в Гелиополе, и Ра-Хорахте?»

И тогда они укрепили Белую корону на голове Гора, сына Исиды.

И Сет испустил великий крик пред лицом Девятки, и он огорчился и сказал: «Неужели будет отдан сан моему младшему брату, в то время как налицо я, старший брат?»

И тогда он поклялся, говоря: «Да снимут Белую корону с головы Гора, сына Исиды, и бросят его в воду, чтобы я смог состязаться с ним из-за сана владыки!»

И тогда Ра-Хорахте сделал так.

И Сет сказал Гору: «Пойдем, обернемся двумя гиппопотами и бросимся в воды посреди великой зелени⁵, и кто вынырнет в течение трех месяцев, тому не будет дан сан»⁴.

И тогда они бросились, эти двое.

⁴ Т.е. избили его по подошвам. (Имеется в виду, что была сорвана плоть с подошв Немти, см. об этом [Берлев, 1969]. — *Примеч. сост.*)

⁵ Море.

И Исида сидела, плача и говоря: «Убил Сет Гора, моего сына». И тогда она принесла пряжу. И она сделала веревку и принесла дебен меди, расплавила его в водяное оружие, привязала к нему веревку и кинула его в воду в том месте, где бросились Гор и Сет. И гарпун вонзился в величество ее сына Гора. И Гор испустил великий крик, говоря: «Приди ко мне, мать моя Исида, о мать моя! Призови свой гарпун, да отпустит он меня, ибо я Гор, сын Исиды». И Исида испустила великий крик и сказала гарпуну: «Отцепись от него, смотри — это сын мой Гор, это дитя мое».

И ее гарпун отцепился от него.

И тогда она вторично бросила его в воду, и он вонзился в величество Сета.

И Сет испустил великий крик, говоря: «Что сделал я против тебя, сестра моя Исида? Позови твой гарпун, да отпустит он меня, ибо я брат твой по матери, Исида!»

И тогда весьма опечалилось ее сердце о нем.

И Сет воззвал к ней, говоря: «Неужели же ты любила чужеземца больше, чем брата по матери Сета?»

И Исида позвала свой гарпун, говоря: «Отцепись от него, смотри — тот, кого ты пронзил — это брат Исиды по матери».

И тогда гарпун отцепился от него.

И тогда Гор, сын Исиды, разгневался на свою мать Исиду и вышел, и его лицо было свирепо, как у леопарда, и его топор шестнадцати дебенов в его руке, и он отрубил голову своей матери Исиды, и положил ее в свои объятия, и поднялся на гору.

И тогда Исида приняла образ статуи из кремня, которая не имела головы^{III}.

Ра-Хорахте сказал Тоту: «Кто эта пришедшая, у которой нет головы?»

И Тот сказал Ра-Хорахте: «Господин мой прекрасный, это Исида, великая, мать бога, и отрубил Гор, сын ее, голову ее».

И Ра-Хорахте испустил великий крик, и сказал он Девятке: «Пойдемте и совершим над ним суровое наказание».

*(Сет ослепляет Гора,
и Хатор исцеляет его)*

И тогда Девятка взошла на горы, чтобы искать Гора, сына Исиды. Что же до Гора, то он спал под деревом Шенуша в земле Оазиса.

И тогда Сет нашел его, и схватил, и бросил его на его спину на горе. И он вырвал его глаза с их мест и закопал их на горе, чтобы озарять землю. И яблоки его глаз превратились в пузыри, и они расцвели лотосами.

И тогда Сет пришел и сказал Ра-Хорахте лживо: «Я не нашел Гора», хотя он его нашел.

И тогда Хатор, Владычица юной сикоморы, пошла, и она нашла Гора; он лежал, плача, в пустыне. И тогда она схватила газель, подоила ее и сказала Гору: «Открой свой глаз, и я волью туда это молоко».

И тогда он открыл свой глаз, и она влила туда молоко. Влила она в правый, и влила она в левый, и сказала ему: «Открой твой глаз». Он открыл свой глаз, и она посмотрела на него и нашла, что он выздоровел.

И тогда она пошла, чтобы сказать Ра-Хорахте: «Я нашла Гора, Сет лишил его его глаз, и я восстановила его, и смотри — он пришел».

И тогда Девятка сказала: «Призовите Гора с Сетом, чтобы рассудить их».

И тогда они были приведены пред Девяткой, и сказал Владыка вселенной перед Девяткой великой Гору с Сетом: «Идите и послушайте того, что я сказал вам: ешьте и пейте, и дайте нам покой, и перестаньте ссориться так каждый день».

(Дело победы)

И тогда Сет сказал Гору: «Приходи, проведем прекрасный день в моем доме».

И тогда Гор сказал ему: «Исполню я, вот исполню».

И после того, как пришла пора вечерняя, постлали для них, и легли они оба.

(Следует описание неудавшейся попытки Сета оплодотворить Гора. По жалобе Гора Исида, в целях его очищения, отрубает ему руку и бросает ее в воду, вызвав к жизни новую руку. Исида принимает меры, чтобы в качестве возмездия оплодотворить Сета тайно от него семенем Гора.)

И тогда Исида пошла с семенем Гора утром в сад Сета и сказала садовнику Сета: «Какую траву ест у тебя здесь Сет?»

И сказал ей садовник: «Не ест Сет никакой травы здесь у меня, кроме латука».

И Исида положила семя Гора на него.

И Сет пришел по своему ежедневному обычаю, и поел он латука, который он ел постоянно. И он стал беременным от семени Гора.

И Сет пошел сказать Гору: «Пойдем, я стану состязаться с тобой перед судом».

И тогда Гор сказал ему: «Иду я, вот я иду».

И тогда пошли они оба в суд и стали пред Девяткой великой, и было сказано им: «Говорите о себе».

И тогда Сет сказал: «Пусть будет дан мне сан владыки, что же до Гора предстоящего, то совершил я дело победы над ним».

И тогда Девятка испустила великий крик.

И тогда они блевали и плевали пред лицом Гора.

И тогда Гор рассмеялся над ними.

И тогда Гор поклялся пред богом, говоря: «Ложь — все, что сказал Сет! Пусть позовут семя Сета и посмотрим, откуда оно ответит, и пусть позовут мое собственное, и посмотрим, откуда оно ответит».

И тогда Тот, владыка божественных слов, истинный писец Девятки, положил свою руку на руку Гора и сказал: «Выйди вперед, семя Сета!» И оно ответило ему из воды внутри болота.

И тогда Тот положил свою руку на руку Сета и сказал: «Выйди вперед, семя Гора!»

И тогда оно сказала ему: «Откуда мне выйти?»

И тогда Тот сказал ему: «Выйди из его уха!»

И оно сказала ему: «Неужели я выйду из уха его, я — божественное истечение?»

И тогда Тот сказал ему: «Выйди через лоб его!»

И оно вышло в виде золотого солнца на голове Сета.

И тогда Сет весьма разгневался, и он протянул свою руку, чтоб схватить золотое солнце. И тогда Тот отнял его от него и поставил как украшение на свою голову.

И тогда Девятка сказала: «Прав Гор, и не прав Сет!»

И Сет весьма разгневался, и испустил он великий крик, когда сказали они: «Прав Гор, и не прав Сет!»

(Состязание с каменными ладьями)

И (произнес) Сет великую клятву бога, говоря: «Не дадут ему сана, пока не будет он выведен предо мною! И мы построим себе каменные ладьи, и мы будем состязаться оба. И кто одолеет противника, тому отдадут сан владыки, да живет он, да будет здоров и благополучен!»

И тогда Гор построил себе ладью из кедра, обмазал ее гипсом и опустил ее на воду вечерней порой, и никакой человек во всей стране не видел этого.

И Сет увел ладью Гора и подумал, что это камень. И он пошел на гору, отколол вершину горы и вырубил себе ладью из камня в сто тридцать восемь локтей.

И тогда они спустились в свои ладьи пред Девяткой.

И тогда ладья Сета утонула в воде.

И тогда Сет превратился в гиппопотама и утопил ладью Гора.

И тогда Гор схватил свой гарпун и бросил его в величество Сета.

И тогда Девятка сказала ему: «Не бросай его в него!»

И тогда он принес водяное орудие, положил его на свою ладью и поплыл к северу в Саис, чтобы сказать Нейт, великой, матери бога: «Да рассудят меня с Сетом, ибо уже восемьдесят лет мы перед судом и никто не знает, как рассудить нас. И не бывал он признан правым против меня, но тысячу раз до этого я был признан правым против него ежедневно. Но он не считается с тем, что говорит Девятка. Я состязался с ним в зале „Дорога истин“ и был признан правым против него. Я состязался с ним в зале „Гор, выдающийся рогами“ и был признан правым против него. Я состязался с ним в зале „Поле тростников“ и был признан правым против него. Я состязался с ним в зале „Пруд полевой“ и был признан правым против него».

И Девятка сказала Шу, сыну Ра: «Прав во всем, что сказал он, Гор, сын Исиды!»

(Первое послание к Осирису)

Произнес Тот речь Владыке вселенной: «Отправь послание к Осирису, да рассудит он обоих юношей».

Тогда сказал Шу, сын Ра: «Правильно миллион раз то, что сказал Тот!»

И тогда Владыка вселенной сказал Тоту: «Сядь и составь послание к Осирису, да услышим мы то, что он скажет».

И тогда Тот сел составлять послание^щ, говоря: «Телец: Лев, охотящийся для себя; Владыка обеих диадем: Защитник богов, огибает он Обе Земли; Золотой Гор: Создатель людей во времена предвечные; царь Верхнего и Нижнего Египта; Телец гелиопольский, да живет он, да будет здоров и благополучен!; сын Птаха: Плодородный землями, воссиявший как отец своей Девятки, питается он золотом и всякими камнями ценными, да живет он, да будет здоров и благополучен! — да известишь ты нас, что нам сделать Гору с Сетом, да не сотворим мы чего-либо в нашем неведении».

(Первый ответ Осириса)

И вот после этого послание достигло царя^б, сына Ра, Великого обилием, Владыки пищи^з. И он испустил великий крик, когда прочли послание пред ним. И он ответил мгновенно туда, где был Владыка вселенной вместе с Девяткой, говоря: «Почему об-

^б Осириса.

манут сын мой, Гор? Ведь это я делаю вас сильными, ведь это я сотворил ячмень и полбу, чтобы питать богов, равно как и скот после богов, и ни один бог, и ни одна богиня не нашла в себе силы сделать это».

(Второе послание к Осирису)

И послание Осириса достигло того места, где находился Ра-Хорахте, пока он сидел с Девяткой в светлый час в Хасуу⁷. И было оно прочитано пред ним с Девяткой.

Ра-Хорахте сказал: «Ответь за меня на это письмо Осирису мгновенно и скажи ему на это письмо: „Если бы тебя и не бывало и если бы ты и не рождался, ячмень и полба все равно были бы!“».

(Второй ответ Осириса)

И тогда послание Владыки вселенной достигло Осириса и было прочитано пред ним.

И тогда он послал к Ра-Хорахте снова, говоря: «О, совершенно прекрасно все, что ты сделал, ты — воистину создавший Девятку, в то время как Истина погружена внутрь преисподней! Но взгляни на дело сам! Что до этой страны⁷, где я нахожусь, то она полна свирепыми гонцами, и они не боятся никакого бога и никакой богини. И я заставлю их выйти, и они принесут мне сердце каждого, творящего злые дела, и они пробудут здесь со мною. Вообще, что это, что я упокоен здесь, на Западе, в то время как вы все наверху? А кто у них сильнее меня? Вот измыслили они ложь воистину! А разве когда Птах великий, „К югу от стены его, владыка Анх-Тауи“¹⁰, сотворил небо, разве не сказал он звездам, которые в нем: „Будете вы упокоиваться каждую ночь на западе, в том месте, где царь Осирис. А после богов и знатные и народ упокоятся в месте, где находишься ты“, — разве не так сказал он мне?»

И вот после этого послание Осириса достигло того места, где был Владыка вселенной с Девяткой.

И тогда Тот взял послание и прочел его пред Ра-Хорахте с Девяткой.

И тогда они сказали: «Прав, прав во всем, что он сказал, Великий обилием, Владыка пищи (да живет он, да будет здоров и благополучен!)».

⁷ Т.е. преисподней.

(Победа Гора)

И тогда Сет сказал: «Пусть отведут нас на остров Внутренний, и я буду состязаться с ним». И тогда он пошел на остров Внутренний, и был признан правым Гор пред ним.

И тогда Атум, владыка Обеих Земель в Гелиополе, послал к Исиде, говоря: «Приведи Сета, ибо он связан узами».

И тогда Исида привела Сета, и был он связан узами, и был он как пленник.

И тогда Атум сказал ему: «Почему ты препятствовал решению суда над тобою и почему отнял для себя сан Гора?»

И тогда Сет сказал ему: «Нет, мой добрый господин, пусть позовут Гора, сына Исиды, и пусть отдадут ему сан его отца Осириса».

И тогда привели Гора, сына Исиды, и возложили Белую корону на его голову, и возвели его в сан отца Осириса. И сказали ему: «Ты — прекрасный царь Египта и ты прекрасный владыка каждой земли во веки веков».

И Исида испустила великий крик своему сыну Гору, говоря: Ты — царь прекрасный, и мое сердце ликует оттого, что ты озаряешь землю своим обликом».

И тогда Птах великий, «К югу от стены его, владыка Анх-Тауи», сказал: «Что же будет сделано Сету, ибо вот возведен Гор на место своего отца Осириса?»

И Ра-Хорахте сказал: «Пусть будет дан мне Сет, сын Нут, да сядет он со мною, да будет он мне сыном, да грохочет он в небе и да боятся его!» И тогда пошли сказать Ра-Хорахте: «Гор, сын Исиды, воссел в качестве владыки, да живет он, да будет здоров и благополучен!»

И Ра весьма обрадовался и сказал Девятке: «Ликуйте! Ниц, ниц пред Гором, сыном Исиды!»

И тогда Исида сказала: «Гор вышел как владыка, да живет он, да будет здоров и благополучен! Девятка празднует, и небо радуется!»

Взяли они венки, когда увидели они Гора, сына Исиды, восшедшим в качестве великого владыки Египта.

Довольны сердца Девятки, и вся земля в ликовании, когда они увидели Гора, сына Исиды, с присужденным саном его отца Осириса, владыки Бусириса.

Закончено благополучно^а в Фивах, Месте истины.

Воскресение Осириса^а

Приходят (боги) к Осирису
На голос плача Исиды,
На стенанье Нефтиды...

Говорят они тебе, Осирис:
«Хотя ты уходил, да придешь ты!
Хотя ты спал, да проснешься ты!
Хотя ты умер, да оживешь ты!
Встань! Посмотри, что сделал тебе твой сын!
Проснись! Услышь, что сделал тебе Гор!
Он поразил для тебя поразившего тебя...
Он убил для тебя убившего тебя...
Он связал для тебя связавшего тебя...
Исида тебя обмывает,
Нефтида тебя очищает,
Обе сестры твои, большие, великие, соединяют
твою плоть,

Собирают твои члены,
Дают появиться твоим глазам на твоем челе...
Да пробудится бог! Да встанет бог!..⁶
О Осирис, вставай! Идет Гор,
Он отнимает тебя от богов,
Ибо Гор любит тебя!..
Боги укрепили тебе твой лик,
Ибо боги любят тебя!..
Гор не удаляется от тебя...
Да будешь ты рад ему!..
Осирис, пробудись! Геб привел к тебе Гора...
Гор нашел тебя, обрадовался тебе,
Гор заставил богов подняться к тебе,
Он дал их тебе, и они просветлили твой лик...
Гор поднял тебя...
О Осирис, обрати свое сердце к нему,
Твое сердце велико!
Открыты твои уста,
Гор защитил тебя...
О Осирис, ты — бог могучий,
И нет бога, подобного тебе!
Гор дал тебе своих детей,
И они подняли тебя.
Он дал тебе всех богов,
Чтобы они следовали за тобою
И чтобы ты был могуч среди них!
Да живешь ты!
Да будешь ты почитаем!
Да будешь ты крепок!
Да будешь ты одухотворен!
Да будешь ты могуч вовеки!⁸
О Осирис, Гор пришел и обнял тебя.
Он сделал, что Тот отогнал от тебя подвластных Сету.



Рис. 39.

Воскресение Осириса [Budge, 1904, II, с. 137, № 22]

Он привел их к тебе связанными.
 Он отвратил сердце Сета, и ты — сильнее его!
 Ты родился до него¹,
 Ты был создан до него.
 Геб увидел твой образ
 И поставил тебя на твое место.
 Геб привел к тебе двух твоих сестер,
 Рядом с тобою, Исиду с Нефтидой.
 Гор сделал, что боги соединились с тобой...
 Он сделал, что боги защищают тебя.
 Гор поставил твою сандалию на голову твоего врага...
 Твой сын Гор поразил его,
 Он отнял от него его глаз
 И дал его тебе,
 В нем — твоя душа,
 В нем — твоя сила пред духами!
 Гор сделал, что ты одолел твоих врагов...
 Нут сделала тебя богом для Сета...
 Гор схватил Сета и поставил его под тебя,
 Он несет тебя, он дрожит под тобой, как землетрясение...
 О Осирис, Гор защитил тебя!^Г
 Гор приходит к тебе,
 Он освобождает твои пелены
 И сбрасывает твои узы^Д.

¹ До Сета.

Твоя сила в нем,
О Осирис, Геб привел к тебе Гора,
Да защитит он тебя!..
Гор дал тебе свое око...
Гор соединил тебе твои члены,
Он собрал тебя, и нет недостающего у тебя.
Тот схватил для тебя твоего врага,
Обезглавленного вместе с подвластными его,
И никто не пощажен!^е
Встань! Ты дал свою руку Гору,
Сделал он, что ты стоишь!..^ж
«Осирис, я пришел... Я — Гор,
Я пришел, говорю с тобою, я — сын твой!
Осирис, ты — старший сын Геба,
Первенец его, его наследник!..
Дано тебе наследие Девяткой богов,
Ты — сильнейший среди Девятки!..^з
Удали песок со своего лица,
Поднимись на своем левом боку,
Обопрись на своем правом боку,
Подними свое лицо,
Посмотри на то, что я сотворил для тебя!
Я — твой сын,
Я — твой наследник,
Я возделал тебе полбу,
Я вспахал тебе ячмень!..^и
Пробуждается Осирис,
Просыпается бог усталый!
Встает бог,
Овладевает бог своим телом!^к
Восходит Осирис!
Чист скипетр!
Высок Владыка истины!..
Удовлетворен Атум, отец богов,
Удовлетворен Шу с Тефнут,
Удовлетворен Геб с Нут...
Удовлетворены все боги, находящиеся в небе,
Удовлетворены все боги, находящиеся в земле,
Удовлетворены все боги, находящиеся в землях,
Удовлетворены все боги южные и северные,
Удовлетворены все боги западные и восточные,
Удовлетворены все боги номов,
Удовлетворены все боги городов...
«Иди к нам!» — говорят они,
Говорят боги тебе, Осирис,
«Идет наш старший брат,

Первенец своего отца,
 Старший сын своей матери», —
 Говорят они, говорят боги¹.

Гимн Осирису^a

Слава тебе, Осирис,
 Владыка вечности, царь богов!
 Многоименный,
 Дивный образами,
 Тайный обрядами в храмах,
 Это — дивный духом, первый в Бусирисе,
 Великий пищей в Летополе,
 Владыка похвал в номе Бусириса,
 Обладатель яств в Гелиополе,
 Владыка поминаний в Месте двух истин.
 Душа тайная, владыка Керерт,
 Дивный в Мемфисе,
 Душа Ра и тело его собственное,
 Упокоившийся в Ненинисут,
 Ликуют в честь него в дереве Нарет,
 Ставший, да возвысит он душу свою.
 Владыка великого зала в Шмуну,
 Великий ужасом в Шаскотеп,
 Владыка вечности, первый в Абидосе,
 Восседающий на троне своем в Та-джесер.
 Чье имя пребывает в устах людей,
 Издревле сущий для всего Египта.
 Пища и яства пред Девяткой богов,
 Дух блаженный среди духов.
 Излил ему Нун воды свои,
 Дует к югу для него ветер северный,
 Рождает небо ветер для носа его,
 Для успокоения сердца его.
 Растут растения по воле его,
 И родит ему поле пищу.
 Покорно ему небо и звезды его,
 И открыты ему врата великие.
 Владыка восхвалений в небе южном
 И прославлений в небе северном.
 Незаходящие звезды пред лицом его,
 И жилище его — неподвижные.
 Жертвуют ему по воле Геба,
 Девятка богов восхваляет его,

В преисподней сущие целуют землю,
И жители некрополя склоняются.
Предки ликуют, когда видят его,
И находящиеся там — в страхе перед ним.
Обе Земли вместе восхваляют его
При приближении его величества.
Знатный, дивный, первый среди знатных,
С вечным саном и укрепленной властью.
Могучий, прекрасный для Девятки богов,
Сладостноликий, любят смотреть на него,
Исполнивший страхом своим все земли,
Да называют они имя его
Пред всем, что приносят они ему.
Владыка поминаний на небе и земле.
Многохвалимый на празднике Уаг,
Творит ему хвалы весь Египет.
Всестарейший из братьев его,
Древнейший из Девятки богов.
Укрепляющий истину на берегах обоих,
Утверждающий сына на месте отца.
Хвалимый отцом своим Гебом.
Любимый матерью своею Нут.
Великий силой, повергнет он врага своего,
Могучий дланью, поражает он противника своего.
Наводящий ужас на недруга своего,
Сметающий границы замышляющего зло,
Твердый сердцем, попирает он врагов,
Наследник Геба на царстве Египта.
Увидел он (Геб) благости его (Осириса),
Велел ему вести к блаженству страны,
И взял он землю эту в руку свою,
Воды ее и воздух ее,
Растения ее и скот ее весь,
Летающее все и порхающее все,
Пресмыкающихся и мелкий скот,
Все дано было сыну Нут,
И Египет радовался этому.
Воссиявший на троне отца своего
Подобно Ра при восходе его на горизонте.
Дает он свет лику омраченному,
Засветил он солнце двумя перьями своими,
Разлился он по Египту
Подобно солнцу утром.
Корона его пронзила небо
И породнилась со звездами.
О вожатый бога каждого,

Благодатный повелениями,
Хвалимый Девяткой великой,
Любимый Девяткой малой,
Защитила его сестра его,
Удалившая противников,
Отразившая дела злодея
Благодатью уст своих.
Праведная речью, не лживая словами,
Благодатная повелениями.
Исида благая, защитница брата своего.
Искавшая его без устали.
Обошедшая землю эту в печали,
Не остановилась она, не найдя его,
Сделавшая тень перьями своими,
Сотворившая ветер крыльями своими.
Ликуя, извлекла она брата своего на землю,
Поднявшая усталость утомленного,
Приявшая семя его.
Сотворившая наследника,
Вскормившая сына в одиночестве,
И не знали места, где он был.
Приведшая его, когда рука его окрепла,
Внутрь залы Геба.
Девятка богов возрадовалась:
«Вот идет Гор, сын Осириса,
Твердый сердцем, правогласный,
Сын Исиды, наследник Осириса».
Собрался для него суд истины,
Девятка богов и вседержатель сам.
Владыки истины, соединившиеся там,
Отражающие неправду,
Сели в зале Геба, чтоб вернуть сан владыке его,
Царство тому, кому следует отдать его.
Найден был Гор правогласным,
И отдан ему сан отца его.
Вышел он, венчанный по велению Геба,
И взял он власть над Египтом.
Корона крепка на челе его,
И владеет он землей до границ ее.
Небо и земля под властью его,
Подчинены ему люди, народ, смертные и человечество,
Египет и народ островов моря,
И все, что обтекает солнце, — под властью его,
Северный ветер, река и поток,
Плодовые деревья и все растения.
Непри^б дает плоды свои ему

И Гор сказал Ра: «Мой глаз таков, как если бы этот удар был нанесен моему глазу Сетом!»

И он раскаялся.

Тогда Ра сказал богам: «Положите его на его постель, да выздоровеет он!»

(Действительно), это Сет принял вид черной свиньи и нанес глгучую рану глазу Гора.

Тогда Ра сказал богам: «(Станет) свинья отвращением для Гора! Да поправится он!»

(Поэтому-то) свинья и есть отвращение для Гора^г.

Сказание о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце^а

Текст высечен во втором ряду рельефов на внутренней стороне внешней западной стены храма Гора в Эдфу и является записью религиозной драмы. Текст иллюстрирован рельефами. Краткое описание рельефов дается в соответствующих местах перевода.

Прологом к драме являлось действие, называвшееся «Поднятие неба». Рельеф, на котором показан этот пролог, содержит следующие изображения: слева на возвышении стоит фараон, поднимающий обеими руками знак неба; над ним — крылатый скарабей. Перед фараоном — озеро, на котором плавает ладья с балдахином; в ладье стоит Гор, за ним сидит на троне Ра. Над всей ладьей — крылатый солнечный диск. Справа от ладьи, на возвышении — наос, в котором стоит Гор и сидит Ра. Над наосом распростер крылья сокол. Перед фараоном написано название действия: «Поднятие неба» и слова, которые должен произносить при этом действе фараон, обращаясь к Гору: «Твое небо — тебе, о Гор Бехдетский!». За фигурой фараона начинаются вертикальные строки текста драмы, первая из которых содержит указания о порядке расположения действующих лиц: «Царь Верхнего и Нижнего Египта находится на своем месте, поднимая небо, поддерживая бога Бехдетского. Восходит бог^б на ладью Ра-Хорахте в образе Крылатого Солнца, божественного, золотого. Он подобен Шу, подъявшему небо» [Chassinat, 1934, табл. 518—519].

Начало.

Год 363 царя Верхнего и Нижнего Египта Ра-Хорахте^в, да живет он на веки веков!¹

Вот его величество пребывал в Нубии, и с ним было его бес-

¹ Рельеф. Справа на возвышении стоит гарпунщик, убивающий гиппопотама, который сидит в воде у носа ладьи. К гарпунщику подплывает ладья, в ней стоит Гор, пронзающий того же гиппопотама, за Гором — Хатор, за ней сидит Ра-Хорахте. За ладьей по берегу мчится на колеснице Астарта; она держит в одной руке вожжи, в другой — менат (часть ожерелья). Под лошадыми ее колесницы лежит растоптанный враг [Chassinat, 1934, табл. 520—521].

страшное войско, и (не было среди них) злоумышленников против него. Ра плыл в своей ладье, и его спутники были с ним... И Гор Бехдетский был в ладье Ра, и он сказал своему отцу Ра-Хорахте: «Я вижу врагов, злоумышляющих против своего могучего владыки! Пусть... (огонь) твоего урея овладеет ими!..»

Величество Ра-Хорахте сказало: «Как ты пожелаешь, о Гор Бехдетский, ты, сын Ра, прославленный, рожденный мной! Опрокинь моего врага пред тобою немедленно!»

И взлетел Гор Бехдетский к небу в образе великого Крылатого Солнца... Когда он увидел врагов, он приблизился к ним в образе великого Крылатого Солнца, он забушевал против них, и они не смогли ни смотреть своими глазами, ни слышать своими ушами, но один убивал другого мгновенно, и ни одна голова не осталась живой.

Тогда Гор Бехдетский вернулся к ладье Ра-Хорахте в образе многоцветного сокола, великого Крылатого Солнца.

И Тот сказал Ра, владыке богов: «Бог Бехдета в образе сокола, великого Крылатого Солнца, уничтожающего мятежников и врагов!..»

Тогда Ра крепко обнял его... Тогда Гор Бехдетский сказал: «Пойдем, о Ра, да увидишь ты, как поражены твои враги пред тобою в этой стране!»

И его величество отправился, и с ним была Астарта². Он увидел, что враги повержены на землю с разбитыми головами... И Ра сказал Тоту: «Это значит, что мои враги наказаны, и поэтому эта область будет называться отныне Эджбо!»^д.

Тогда Тот сказал Гору Бехдетскому: «Велика твоя защита!»

И ладья Гора Бехдетского поныне называется «Великая защитой».

Тогда Ра сказал богам, которые следовали за ним: «Теперь да поплывем в нашей ладье и да возрадуемся над нашими врагами, поверженными на землю!»

Тогда враги спустились в воду и превратились в крокодилов и гиппопотамов. И Гор Бехдетский плыл в своей ладье по воде. Тогда крокодилы и гиппопотамы вышли и открыли свои пасти, чтобы наброситься на ладью Ра-Хорахте. Тогда Гор Бехдетский пришел со своими спутниками, которые следовали за ним как гарпунщики, с гарпунами и веревками в руках...

Они поразили крокодилов и гиппопотамов и увели сразу 651 врага...

И Тот² сказал после того, как он увидел, что враги поверже-

² Рельеф. Слева — Гор, владыка Хебену, стоит на антилопе, которую он пронзает копьем; в другой его руке — веревка, на концах которой по связанному врагу. Перед ним — ладья, на носу которой маленькая фигурка бога Мина, за ним — Гор Бехдетский, пронзающий гиппопотама; за Гором стоит Ра; за первой

ны на землю: «Радуйтесь, о вы, боги неба! Радуйтесь, о вы, боги земли! Божественный юноша вернулся в мире. Он совершил чудеса!...»

Тогда Гор Бехдетский принял образ Крылатого Солнца на носу ладьи Ра, взял с собой Нехбет и Уаджит^с как двух уреев, устрашающих врагов в их телах крокодилов и гиппопотамов в каждом посещенном ими месте, в Верхнем и Нижнем Египте.

Тогда эти враги побежали пред ним, обратив свои лица к Верхнему Египту, причем их сердца обмирали от страха пред ним. Гор Бехдетский следовал за ними в этой ладье Ра, с гарпуном и веревкой в руках его и его спутников, вооруженных стрелами и веревками, и гарпунщики были приготовлены для них.

Тогда он увидел их к юго-востоку от Фив на расстоянии двух итеру^ж.

Тогда Ра сказал Тоту: «Эти враги — да уничтожит он их!»

Тогда Гор Бехдетский произвел среди них великое избиение. И Ра сказал: «Стой, Гор Бехдетский! Да увижу (я) тебя!»

Тогда эти враги побежали пред ним, обратив свои лица к Нижнему Египту, причем их сердца обмирали от страха пред ним.

Гор Бехдетский следовал за ними в ладье Ра с гарпуном и веревкой в руках его и его спутников. Он был вооружен луками и веревками, и гарпунщики были приготовлены для них.

И он провел целый день в готовности, и он увидел их к северо-востоку от Дендера.

Тогда Ра сказал Тоту: «Враги здесь, да (поразишь) ты их!»

И величество Ра-Хорахте сказало Гору Бехдетскому: «Ты — мой сын, прославленный, рожденный мной! Да ослабишь ты врагов в свой час!»

Тогда Гор Бехдетский произвел великое избиение среди них... И вот эти враги побежали пред ним, обратив свои лица к Нижнему Египту, от Озера³ до берега моря³, ибо их сердца обмирали (от страха пред ним).

Гор Бехдетский следовал за ними в ладье Ра, с гарпуном в руке его и его спутников. Он был вооружен стрелами, и гарпунщики были готовы для них. Он провел четыре дня и четыре ночи, плывя за ними, и они не видели ни одного из этих врагов, ни крокодилов, ни гиппопотамов в воде пред ним.

И вот он увидел их. Тогда Ра сказал — Крылатому Солнцу, великому богу, владыке неба: «Отгони их от берегов Хебену!»^и.

ладью плывет вторая, на носу которой сидят три человека и стоит четвертый, который двумя гарпунами, привязанными к веревкам, пронзает крокодила (изображение последнего выбито); надпись указывает, что это — «спутники Гора на боевой ладье позади него» [Chassinat, 1934, табл. 522—523].

³ Меридово озеро в Фаюме.

И он метнул в них свое копьё и опрокинул их. Он произвел великое избиение среди них и привел 142 врага к ладье Ра—гиппопотама, который был посреди этих врагов. Он убил их своим ножом и отдал их внутренности своим спутникам и их мясо каждому богу и каждой богине, которые были в этой ладье Ра на берегу Хебену.

Ра сказал Тоту: «О, взгляни на Гора Бехдетского в его образе на этих врагах! Вот он поразил их! Он открыл свои уста против гиппопотама, который посреди них, и убил его, стоя на его спине!»

Тот сказал Ра: «Поэтому Гор будет наречен „Крылатое Солнце, великий бог, убивающий врага, господствующий в Хебену от сего дня“. И жрецу этого бога будет из-за этого наречено имя от сего дня: Находящийся на его спине»^к.

И вот все эти дела произошли в округе Хебену на 342 хетал^л к югу, северу, западу и востоку.

Тогда эти враги⁴ поплыли пред ним, обратив свои лица к Озеру, чтобы достигнуть моря, направляясь к северу, ибо... в их сердцах. И они бежали и обратились вспять из воды, и направились к водам западного Мерет^м. Они достигли вод нома Мерет и той банды Сета, которая (находилась) в этом городе.

И Гор Бехдетский плыл за ними, вооруженный всем своим оружием, чтобы сразиться с ними. Гор Бехдетский плыл вниз по течению в этой ладье Ра вместе с великим богом, находившимся в своей ладье, и богами, которые ему сопутствовали.

Он плыл за ними очень быстро. Он провел день и ночь, плывя вниз по течению в погоне за ними, но не видя их, ибо он не знал места, в котором они находились.

И он достиг Пер-Реххеви^н. Тогда величество Ра сказало Гору Бехдетскому: «Вот эти враги, — они достигли западных вод нома Мерет, той банды Сета, которая в этом городе...»

Тогда Гор Бехдетский сказал своему отцу Ра: «Пусть эта твоя ладья будет послана против них, да совершу я посреди них то, чего желает Ра!»

И все было сделано так, как он хотел.

Тогда он настиг их в западных водах в этом городе. Он уви-

⁴ Рельеф. Главную часть рельефа занимает озеро, по которому плывет ладья; в ладье — Гор Бехдетский, за ним — Ра; Гор Бехдетский одной рукой вонзает острогу в гиппопотама, а в другой держит веревку, которая идет к врагу, находящемуся справа, на берегу. На этом берегу, в левой части рельефа, стоят лицом к ладье Гор, сын Исиды, сама Исиды и Тот. Тот держит на веревке четырех врагов, Исиды также держит в каждой руке по веревке, одна из которых соединяется с рукой Тота, а другая идет к руке Гора, которой он также держит врага. Гор, сын Исиды, пронзает копьем стоящего перед ним врага, значительно меньшего роста, чем фигуры богов. Веревку от этого врага и держит Гор Бехдетский [Chassinat, 1934, табл. 524—525].

дел их на южном берегу нома Мерет на расстоянии одного итеру.

И вышел Гор Бехдетский против них вместе со своими спутниками, вооруженными всяким боевым оружием, и он произвел великое избиение среди них и увел 381 пленного, и убил их пред ладьей Ра. Он отдал по одному из них каждому из своих спутников.

Тогда Сет издал ужасный рев, вопя о том, что сотворил Гор Бехдетский, избивая врага... Тогда Гор Бехдетский бился с врагом в течение часа. Он метнул в него свое копьё и поверг его на землю в этом городе... И пришел Гор Бехдетский, таща врага, и его колодка была на его шее, и его веревка (на) обеих его руках, и жезл Гора упал, чтобы закрыть его рот. Он привел его к (своему) отцу. Тогда Ра сказал: «О Гор, Крылатое Солнце! Как велик твой гнев, который ты проявил! Ты очистил этот город!..»

Тогда Ра сказал Тоту: «Пусть будет отдана банда Сета Исиде и ее сыну Гору, да совершат они с ними все, чего пожелает их сердце, ибо она со своим сыном Гором стояла твердо, и их копьё было против него (Сета) в битве в этом городе!»

И названо священное озеро «Озеро битв» до сего дня.

Тогда Гор, сын Исиды, отрубил головы своего врага и его сообщников пред своим отцом Ра и всей великой Девяткой. Он протащил его за ноги по своему округу и вонзил свое копьё в его голову и спину.

И Ра и Тот сказали: «Вот сын Осириса выгнал Яростного из своих округов!» И божественная Исида сказала своему отцу Ра: «Да будет Крылатое Солнце защитой моему сыну Гору, ибо он отрубил головы врага и его сообщников».

Тогда⁵ Гор Бехдетский и Гор, сын Исиды, убили того трусливого врага, и его сообщников, и этих противников, когда они настигли их (в) западных водах этого города. Гор Бехдетский имел вид человека отменной храбрости, с ликом сокола, увенчанного белой короной, красной короной и двумя перьями, с двумя урями на его голове. Его спина — (спина) сокола, и его острога и веревка в его руках.

Гор, сын Исиды, принял тот же образ, который взял себе Гор Бехдетский до него. Они вместе убили врага на западе от Пер-Реххеви, на краю воды... Все эти дела произошли 7-го тибю⁶. И Тот сказал: «Да будет поэтому от сего дня наречен этот город:

⁵ Рельеф. Слева, в наосе, стоит Осирис, держа в руках плеть и жезл; перед ним, спиной к нему, стоит Исида, перед ней — Гор, сын Исиды и Осириса. Гор одной рукой пронзает копьём связанного врага, другой же рукой бьет его двумя гарпунами, привязанными к веревкам. Лицом к Гору, сыну Исиды, по другую сторону врага, стоит Гор Бехдетский, точно так же поражающий этого врага. Вся эта группа находится на суше. Справа, на воде, плавает ладья, в которой находится в ковчеге Ра [Chassinat, 1934, табл. 526—527].

Город битвы... и 7-е тибі будет наречено отныне: Праздник плавания».

Тогда Сет обратился в ревушего змея и вышел в землю в этом городе, и его больше не видели.

И Ра сказал: «Бэ^п превратился в ревушего змея. Поставьте Гора, сына Исиды, в образе жезла на его верхнем конце, чтобы помешать ему выйти вовеки!»

И сказал Тот: «Имя змея этого города будет от сего дня наречено: Ревущий, и Гор, сын Исиды, — это сокологоловое копье на его верхнем конце, и (да пребудет он) в этом месте вместе со своей матерью Исидой!»

И все эти дела совершились.

И ладья Ра причалила в городе Пер-Аха. Ее нос был из дерева финиковой пальмы^р, и ее корма — из дерева акации^с, и они — священные деревья до сего дня.

Гор Бехдетский, окончив путь, отправился к ладье Ра, и Ра сказал Тоту: «Вот, ты... грести. И ладья Гора Бехдетского будет отныне наречена: Владыка гребли».

И потому все эти дела совершаются в этом месте до сего дня.

Тогда Ра сказал Гору Бехдетскому: «Вот, мы сразились с бандой (Сета), и она опустошена, равно как и ее сила, и банда Сета уплывает. Отправимся же на север (за ними)...»

Тогда Крылатое Солнце сказал: «Все, что ты приказываешь, совершится, о Ра, владыка богов! Пусть же эта твоя ладья будет послана против них к любому месту, куда бы они ни пошли, и я сделаю с ними все, чего пожелает Ра!»

И все было сделано так, как он сказал.

Тогда Крылатое Солнце взшел на ладью Ра, которая была на реке... его... его копье и его веревка для сражения...

Тогда он увидел одного из врагов в том же месте, и он немедленно метнул в него свое копье, и сразу же привел его и убил его пред Ра.

(Так) он окончил ее (битву), и не было... Бэ, не было никого... в то время в этом месте.

Тогда^б он провел шесть дней и шесть ночей на причале на водах его (этого города), не видя никого из них. И он увидел их, поверженных в канале...

Он причалил свою ладью против них подобно тому, кто, как царь, стережет великого бога в Нерефе^т, в этом месте, отгоняя

^б Рельеф. Плывут три ладьи; в первой из них находится гарпунщик, который пронзает крокодила (?) острой и двумя гарпунами, привязанными к веревкам; во второй ладье стоит Гор Бехдетский, он пронзает крокодила острой и двумя гарпунами, привязанными к веревкам; за Гором в ковчеге — Ра; в третьей ладье — гарпунщик, убивающий зверя, изображение которого стерто, острой и двумя гарпунами, привязанными к веревкам [Chassinat, 1934, табл. 528—529].

врага и его банду, когда он приходит ночью из округа Меру к западу от этого места. Гор Бехдетский имел вид человека отменной храбрости, с ликом сокола, увенчанного белой короной, красной короной, двойной короной, с двумя урезами на его голове, и его руки были сильны при несении своего копья, при поражении гиппопотама из красной^У яшмы, который был с ним в пустыне.

И Ра сказал Тоту: «Вот Гор Бехдетский — владыка сражения, поражающий своих иноземных (врагов) ежедневно!»

И Тот сказал Ра: «Поэтому жрец этого бога будет наречен „Владыка сражения“ от сего дня!»

После этого Исида исполнила все колдовские заклинания, чтобы отогнать Бэ из Нерефа в этом месте, и Тот сказал: «Поэтому певица этого бога будет наречена „Госпожа чар“!» И Тот сказал Ра: «Как счастливо это место теперь, когда ты пребываешь в нем подобно тому, кто, как царь, стережет великого бога, находящегося в Нерефе на расстоянии четырех итеру!..»

Гор Бехдетский взошел на ладью. (Он поплыл вниз по течению) к Нижнему Египту (вместе с его) спутниками, (чтобы догнать) этих врагов.

Что же касается гарпунщиков, которые были в Средних округах, то благодаря им он произвел великое избиение, и 106 врагов были уведены пленными. Что до гарпунщиков Запада, то 106 врагов были уведены пленными. Что до гарпунщиков Востока, среди которых был и Гор Бехдетский, он убил их (врагов) пред Ра в Средних городах.

Тогда Ра сказал Тоту: «Мое сердце (довольно) работой этих гарпунщиков Гора Бехдетского и его спутников. Они (всегда) будут существовать в молельнях, и жертвы и возлияния (будут совершаться) их изображениям вместе с их помесячными жрецами и всем жречеством их храмов в награду за то, что они поразили для меня врага».

Тот сказал: «Средние округа будут от сего дня наречены „Города этих гарпунщиков“».

И Ра сказал Гору Бехдетскому⁷: «Твои враги — они поплыли к Востоку, чтобы достигнуть Иуну-Меху^Ф, они поплыли к Востоку, к Тэль^Х, их болоту».

⁷ Рельеф. Слева ладья с надутым от ветра парусом, на ней человек одной рукой пронзает копьем крокодила, а в другой руке держит канат, который проходит по фону возвышения к носу второй ладьи, плывущей за возвышением. Этот человек — «копыносец Гора Бехдетского». На возвышении стоит лев с головой человека в тройной короне атеф, под его лапами — два врага. Это — «Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, убивающий врага». На второй ладье — Гор Бехдетский пронзает крокодила острой и двумя гарпунами, привязанными на веревках. За Гором — Тот, за ним в наосе — Ра [Chassinat, 1934, табл. 530—531].

Тогда сказал Гор Бехдетский: «Все, что ты приказываешь, свершится, о Ра, владыка богов, ибо ты — господин приказаний!» И они вступили на ладью Ра и поплыли к Востоку.

Тогда он увидел этих врагов, одни из них упали в море, а другие упали в горах. И Гор Бехдетский принял образ льва с лицом человека, увенчанного тройной короной, и его рука была как камень, и он поспешил за ними, и он увел 142 врага. Он убил их своими когтями, он извлек их почки, их кровь лежала на высотах, и он сделал из них еду для своих спутников, когда он был на горах.

Ра сказал Тоту: «Вот Гор Бехдетский, как лев на своем престоле на спинах врагов, которые отдали ему свои почки!..»

Тогда Ра сказал Гору Бехдетскому: «Да поплывем мы к морю, чтобы мы смогли прогнать врагов из Египта, крокодилов и гиппопотамов!»

И Гор Бехдетский сказал: «Как ты пожелаешь, о Ра, владыка богов!»

И он поплыл за остатком врагов, которые были в море. Потом Тот произнес заклинания для защиты ладьи и лодок гарпунщиков, чтобы усмирить море в его час, когда оно бушует.

И Ра сказал Тоту: «Разве не прошли мы через всю страну? Разве не прошли мы через все море?»

Тот сказал: «Будут наречены от сего дня (эти) воды „Воды путей“!»

Тогда они снова поплыли вверх по течению ночью, не видя этих врагов. И они достигли Нубии и города Шас-херет⁴. И он увидел врагов и их... в земле Вават злоумышляющими⁴ против своего владыки.

Тогда Гор Бехдетский принял образ Крылатого Солнца на носу ладьи Ра, и взял с собой Нехбет и Буто³ как двух уреев, наводящих ужас на тела мятежников. Их сердца ослабели из-за ужаса пред ним, и они не могли стоять и немедленно умирали.

И тогда сказали боги, которые следовали за ладьей Ра-Хорахте: «Как велик тот, кто поместился между двумя богинями-уреями! Он убил врагов своим ужасом!..»

Тогда⁸ Ра-Хорахте поплыл на своей ладье и причалил у Вечсет-Гор.

⁸ Рельеф. Слева — ладья с наосом, над ней распростер свои крылья сокол, которого надпись определяет как Гора Бехдетского. Справа от ладьи — наос на возвышении, в нем — Гор Бехдетский, за наосом, еще правее, — три наоса; над первым из них (левым) — надпись, указывающая, что это олицетворение наосов божеств Верхнего Египта; над последним (правым) — надпись, указывающая, что он олицетворяет наосы божеств Нижнего Египта; в среднем наосе — мумия бога с головой сокола. Над всеми тремя наосами — крылатый скарабей (воплощение Гора Бехдетского). Над скарабеем — крылатый солнечный диск, также воплощение Гора Бехдетского [Chassinat, 1934, табл. 532—533].

И Тот сказал: «Пестрокрылый вышел из горизонта и поразил врагов в этом образе, который он себе сотворил. И он наречен до сего дня „Пестрокрылый, выходящий из горизонта“».

Тогда Ра-Хорахте сказал Тоту: «Ты изобразишь это Крылатое Солнце в каждом месте, где я останавливался, в местах богов Верхнего Египта и в местах богов Нижнего Египта... (Востока) и Запада, ибо он ниспроверг совет нечестивый на их путях».

И Тот поставил этот образ повсюду, в каждом месте, в котором они находятся и в котором находятся все боги и богини до сего дня.

Итак, Крылатое Солнце, которое имеется на ковчегах всех богов и всех богинь Верхнего и Нижнего Египта и также на всех их молельнях, это — Гор Бехдетский...

Что же касается этой Утренней звезды на востоке неба, которая озаряет Обе Земли своими очами, это — Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, ежедневно ниспровергающий врага на востоке. Прославление этого бога. Говорить:

«Привет тебе, Утренняя звезда! Привет тебе, Гор! Привет тебе, Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба! Ты ниспровергаешь Апопа и врагов на востоке неба, на небе, на земле, на воде, на горах, и они никогда не поднимут своих голов!...»

Что же касается (Единственной звезды на) западе Пвенет, которая восходит вечером на западе неба и лучи которой объемлют Обе Земли, — это Гор Бехдетский, он называется «Единственная звезда», и люди видят благодаря ее красоте. Прославление этого бога. Говорить: «Привет тебе, Единственная звезда, ты, звезда на западе Пвенет! (Привет тебе), Гор, блуждающий! Привет тебе, Гор Бехдетский, ты, живущий, великий, выходящий из Нуна! Ты ниспровергаешь Апопа и врага на востоке неба, на небе, на земле, на воде, на горах, и они никогда не поднимутся!»

Что же касается крылатого скарабея, который на ковчегах всех богов и богинь Верхнего и Нижнего Египта, это — Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, ниспровергающий Апопа, и врагов, и противников, и совет нечестивый на их пути...

Да сотворит (это) царь в день, когда случится тревога и мятеж! Да будет изображен писанием на его груди крылатый скарабей, когда он увидит тревогу, подобно тому как сделал Ра-Хорахте, (когда он увидел) тревогу сына Ра имярек⁹, причем лицо его (скарабея) да будет соколиное, губы — коршуна, тело — скарабея. Удалитесь от него, о вы, враги, вы — совет нечестивый, вы — люди, боги, духи и мертвые, Апоп — враг сына Ра, Птолемея, живущего вечно, возлюбленного Птахом!¹⁰

Он — мститель бога, вышедший из Бехдета, и имя его — Гор Бехдетский!..

⁹ Пустой картуш.

¹⁰ Слова «Птолемея... Птахом» заключены в картуш и являются именем Птолемея.

Тогда да скажет сам царь:

«Я мститель бога, вышедший из Бехдета, и имя мое — Гор Бехдетский!»

Пусть эти изречения будут произнесены, когда случится тревога, и пусть не боится царь, ибо его враги будут убиты пред ним, и его сердце немедленно возрадуется над ними, и немедленно один (из них) будет убивать другого, как (это) случилось с врагами Ра-Хорахте, когда Гор Бехдетский полетел на них великим Крылатым Солнцем.

Победа Гора^a

Текст представляет собою запись мистерий, совершавшихся в храме Гора в Эдфу. И текст, и сопровождающие его рельефы высечены на внутренней стороне восточной стены храма Гора Эдфуского. Краткое описание рельефов дается в сносках к соответствующим местам перевода текстов.

(Сцена 1. Выход Гора)¹

Царь Верхнего и Нижнего Египта, защитник, защищающий своего отца, великий отражатель, отражающий врага. Это он установил небо на его столбах!^б Успешны все дела, которые он сотворил, — Гор с устрашающим ликом, убивший Подлого², Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба!

Говорит Тот, дважды великий, владыка Шмуну^в, с медовым языком, искусный речью, провозгласивший выход Гора для спуска его боевой ладьи, низвергнувший его врагов своими изречениями: «Счастливый день для Гора, владыки этой земли, сына Исиды, возлюбленного, восторжествовавшего, наследника Осириса, сына победоносного Веннофре^г, великого силой в каждом своем месте!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, владыка Месена^д, с радужными перьями, вышедший из горизонта, герой великой мощи, когда он выходит сражаться, и его мать Исида

¹ Рельеф. Выход Гора. Гор идет справа. Он имеет вид человека с головой сокола. На его голове — двойная корона объединенного Египта и полосатый платок фараонов; на бедрах — обычное опоясание, «шендит», к поясу прикреплен сзади бычий хвост, как полагается фараону. В одной руке он держит острогу, в другой — знак жизни «анх». За ним идет Исида, которая одной рукой благословляет Гора, в другой держит «анх». На голове Исиды — убор в виде коршуна, обнимающего ее голову своими крыльями, над коршуном — коровьи рога с солнечным диском между ними и иероглиф имени Исиды. Перед Гором идет бог мудрости и письма Тот в образе человека с головой ибиса; он одет так же, как и Гор, но на его голове корона «атеф». Тот читает свиток папируса, который он держит в руках [Chassinat, 1934, табл. 495—496, правая часть].

² Сета.

защищает его: «Я даю твоему величеству победить того, кто восстает против тебя в день мятежа^е. Я вкладываю силу и крепость для тебя в твои руки, и мощь моей руки — в твоей руке!»

Говорит Исида великая, мать бога, Скорпион^ж Бехдета, воспитавшая Золотого сокола: «Я даю тебе власть над теми, кто тебе враждебен, о сын Гор возлюбленный!»

(Сцена 2. Гор вступает на боевую ладью)³

Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, ради своего отца наказавший Чудовище⁴ за то, что оно сделало. Он принял образ храброго гарпунщика и наступил на спины своих врагов: «Острога с одним острием — в (моей) левой руке, гарпун с тройным лезвием — в моем кулаке! Убьем же того Подлого нашим оружием!»

Говорит Исида великая, мать Гора в Вечсет-Гор³, защищающая своего сына в его боевой ладье: «Я укрепляю твое сердце, о мой сын Гор! Пронзи же гиппопотама, врага твоего отца!»

(Фараон): «Слава тебе и привет^н твоей боевой ладье, о Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба! Я поклоняюсь имени твоему и твоих мстителей в твоей свите, я восхваляю твоих копьеносцев, я почитаю твои гарпуны, отмеченные в священных книгах^к, я благодарю твое оружие!»

Начало победы Гора над его врагами, когда он стремился поразить врагов после выступления в поход. Сет был судим в суде Ра, и Тот говорит: «Счастливым день, о Гор, владыка этой страны! Сын Исиды, возлюбленный, одержавший победу, наследник Осириса, сын Веннофре, чья сила в каждом его месте!»

«Счастливым день в этот день, который разделен его минутами! Счастливым день в эту ночь, которая разделена ее часами! Счастливым день в этот месяц, который разделен его полумесячным праздником! Счастливым день в этот год, который разделен его месяцами! Счастливым день в эту вечность, которая разделена ее годами! Счастливым день в эту бесконечность! Как приятно, когда они приходят к тебе каждый год!»

(Гор): «Счастливым день! Я метнул удачно! Счастливым день! Мои руки овладели его головой! Я метнул в самок гиппо-

³ Рельеф. Почти вся сцена занята изображением ладьи на воде; на ладье стоит Гор, который пронзает спрятавшегося под носом ладьи гиппопотама острой и крючком, привязанным к веревке. За Гором стоит Исида, а за ней на корме — маленькая фигурка Гора-Хентихети. Перед ладьей слева, лицом к ладье, явно на берегу (на возвышении) стоит фараон. На его голове — тройная корона «атеф». Фараон пронзает острой того же гиппопотама [Chassinat, 1934, табл. 494—495, левая часть].

⁴ Сета.

^е т. е. прислужники.

потамов в воде (глубиной) в 8 локтей. Я метнул в Нижнеегипетского быка⁵ в воде (глубиной) в 20 локтей, причем в моей руке острие гарпуна в 4 локтя, веревка в 60 локтей и рукоятка в 16 локтей, а я — юноша (ростом) в 8 локтей!»

«Я метнул, стоя в боевой ладье на воде (глубиной) в 20 локтей. Я бросил моей правой рукой и размахнулся моей левой, как делает храбрый житель болот!»⁴.

(Исида): «Беременные среди гиппопотамов не рожают, ни одна из их самок не зачинает, когда они слышат стук твоей рукоятки и свист твоего острия, подобно грому небесному, подобно барабану в руках ребенка!»

(Хор): «Держи крепко, Гор, держи крепко!»

(Сцена 3)⁶

Говорит Гор, владыка Месена, первый в Пем и Месене, великий бог, первый в Вечсет-Гор, лев, первый в Хент-Иабет^н, прогоняющий Сета в пустыню, благой хранитель Обеих Земель и Обоих Берегов, защитник, обороняющий Египет: «Первый гарпун вонзился в его пасть и повредил его ноздри!»

Говорит «Глава Обеих Земель, когда он встает»⁷: «Я охраняю тебя от того, кто враждебен тебе, я защищаю твое величество моими чарами. Я гневаюсь на твоих врагов как свирепый павиан, я низвергаю твоих врагов на (твоем) пути! Я защищаю твое величество ежедневно! Я — первый из твоей команды!»

(Фараон): «Первый из оружия, помчавшийся за тем, кто напал на него (Гора!) Отнявший дыхание от гиппопотама!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, Мститель... низвергающий его врагов... «Второй гарпун вонзился в его лоб, он вцепился в макушку его головы!»

Говорит «Жертвующий, который делит его жертвы»⁸: «Я с тобою в мятеже, да воздам я за грехи твоим врагам! Я ломаю

⁵ В Сета.

⁶ Рельеф. Слева стоит фараон на таком же возвышении, как и на предыдущем рельефе, перед ним — две ладьи, в каждой из которых на носу — Гор, пронзающий гиппопотама, а за Гором — помогающий ему в данном ударе демон. Как уже указывалось, каждый рельеф содержит две сцены, причем первая располагается справа. Соответственно этому первый удар наносится Гором с правой ладьи, на которой находится и демон, помогающий ему при первом ударе. Второй удар наносится с левой ладьи. Ладья, очевидно, изображается та же самая, демоны меняются. В руках у демонов ножи, головы демонов — звериные, однако вследствие того, что почти все головы выскоблены, только в некоторых случаях можно установить, какому именно зверю они принадлежали [Chassinat, 1934, табл. 497—498].

⁷ Имя духа, сопровождающего Гора при метании первого гарпуна.

⁸ Имя духа второго гарпуна.

его кости, я дроблю его позвонки, я разрезаю его плоть, я глотаю его кровь!»

(Фараон): «Твоя острога, которая привела Подлого, хотя он был далеко, расколола темя головы гиппопотама!»

(Хор): «Хвала тебе, хвала твоему имени, Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба!»

«Первый гарпун вонзился в его пасть и повредил его ноздри. Лезвие держит голову гиппопотама в Месте упования!»

«О Гор, прекрасные твои силки из волос жирафа, твои сети, принадлежащие Мину⁹, и твоя рукоятка, которая принадлежит копыю Онуриса!¹⁰ Твоя рука метнула первая!.. Находящиеся на берегах ликуют при виде тебя, как при восходе Сотис в день нового года^Р, когда они видят твое оружие, падающее дождем на середину реки, подобно (лучам) луны на мирном небе. Гор в своей ладье подобен Венти, опрокинув гиппопотамов со своей боевой ладьи! Держись, Гор, держись!»

«Второй гарпун вонзился в его лоб, он схватил темя головы врагов».

«Держи крепко гарпун, вдыхай воздух в Хеммис^С, о владыка Месена, победитель гиппопотама, творец радости, благой сокол, восходящий на свою ладью и направляющийся к реке в своей боевой ладье, человек первого листа лотоса^Т... сражающийся Гор, человек первого листа лотоса; находящиеся в воде трепещут перед ним, и ужас перед ним — в находящихся на берегу! Покровитель каждого... сильны, Злой в воде боится тебя. Ты ударяешь и ранишь подобно Гору, мечущему (гарпун), Победоносному быку, владыке храбрости. Сын Ра сделал для Гора подобное тому, что сделал сам Гор, сын Ра сделал то же. Пусть же твои когти схватят второй гарпун! Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Сцена 4)⁹

Говорит Гор, владыка Месена, великий бог, владыка неба, каменная стена вокруг Египта, великолепный хранитель, страж храмов, отгоняющий Вредного от Двух изливающих, божественный страж Крепости: «Третий гарпун вонзился в его шею, его острия кусают его плоть!».

Говорит «Бык Обеих Земель»¹⁰: «Я нападаю на того, кто идет осквернить твой дворец! Я пронзаю моими рогами того, кто за-

⁹ Рельеф. Сцена повторяет предыдущий рельеф. Руки фараона подняты в молитвенном жесте. С ладьи соответственно наносятся третий и четвертый удары. У демона ближней к фараону ладьи, видимо, была львиная голова [Chassinat, 1934, табл. 499—500].

¹⁰ Имя духа третьего гарпуна.

мышляет против него! Кровь на моих рогах и пыль позади меня от каждого насильника твоего дома!»

(Фараон): «Сделай избиение! Пусть его острое укусит шею гиппопотама!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, птицеподобный внутри его ладьи, попирающий... против него: «Четвертый гарпун вонзился в его голову, он повредил сосуды его головы!»

Говорит «Черный Бык»¹¹: «Я поедаю мясо, я проглатываю кровь тех, кто причиняет беду твоему храму! Я обращаю свое лицо к тому, кто идет против твоего дома, я отражаю Подлого от храмов!»

(Фараон): «Мой рог пронзает грабителя, когда он появляется».

Повторить четыре раза: «Он разорвал сосуды в голове гиппопотама!»

(Хор): «(Третий) гарпун вонзили в его шею, его острое кусает его плоть! Привет тебе, спящий один, сочетающийся со своим сердцем, человек, овладевший причалом в воде!»

(Исида): «Метни, прошу тебя, в пасть дикого зверя! Смотри, ты — на валу, чистом от кустов, на берегу, свободном от кустарника! Не опасайся его страшного вида, не беги от тех, кто в воде! Пусть твой гарпун вонзится в него, мой сын Гор!»

Исида сказала Гору: «Твои враги упали пред тобою, да отведаешь ты мясо от шеи — отвращение женщин! Шум от стонов — в южном небе, вой — в северном небе, шум от стонов моего брата Сета! Мой сын Гор крепко схватил его!»

(Хор): «Держи крепко, Гор, держи крепко! (Четвертый) гарпун вонзился в его голову, он разрезал сосуды его головы, затылок его головы. Да схватишь ты гарпун, который Птах, благой вожатый, сделал для Богини болот, который был сделан из меди для (твоей) матери Исиды!»

(Исида): «Я сотворила дождь для Богини болот, для Таит, Шедет, Сотис, Джаит, для Владычицы охоты. Стой твердо на своих ногах против того гиппопотама, держи его крепко своей рукой!»

(Гор): «Я метнул в Нижнеегипетского быка и тяжело ранил Ужасный лик¹², вспахивая воду моим... от берега. Я достигаю воды и приближаюсь к земле!»

(Исида): «Пусть твой гарпун закрепится в нем, мой сын Гор, в том враге твоего отца! Вонзи свое лезвие, мой сын Гор, да прокусит твоя стрела его кожу, да повлекут твои руки того Подлого!»

¹¹ Имя духа четвертого гарпуна.

¹² Сета.

(Сцена 5)¹³

Говорит Гор, владыка Месена, великий бог, владыка неба, благой копыеносец в Эджбо, благой страж Обеих Земель и Обоих Берегов, защищающий города и оберегающий области, сокол великой мощи, первый в Пе и Месене, лев, первый в Тэль: «Пятый гарпун вонзился в его бок, он обнажил его ребра».

Говорит «Блистающий Бык»¹⁴: «Я вырезаю сердце тех, кто сражается против твоего Бехдета, я вырываю сердце твоих врагов, я проглатываю запекшуюся кровь тех, кто враждебен твоему городу, я вкушаю почки твоих врагов!»

(Фараон): «Первая стрела, не имеющая соперника! Пятое из оружия! Оно обнажило ребра Нижнеегипетского быка!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, защитник, защищающий города и области, простирающий руки вокруг Верхнего и Нижнего Египта, во главе которых — его Месен: «Шестой гарпун вонзился в его ребра, он рассек его позвонки!»

Говорит «Любящий уединение»¹⁵: «Я вострую мои зубы, чтобы кусать твоих врагов, я точу свои когти, чтобы схватить их кожу!»

(Фараон): «Шестой гарпун, пожирающий каждого, кто противится ему, — он рассек позвонки спины твоих врагов!»

(Хор): «...почитая твой образ, преклоняясь пред твоим подобием... твои предки... твоё величество одолевает твоих врагов... Пятый гарпун вонзился в его бок, он обнажил его ребра».

(Исида): «Вопль гиппопотама, попавшего в твою веревку! Увы, увы в Кенмет¹⁶! Ладья легка, и тот, кто в ней, — младенец^У, а тот Подлый, который в твоей веревке, (низвергнут)!»

(Хор): «Держи крепко, Гор, держи крепко! Шестой гарпун вонзился в его ребра, он рассек его позвонки!»

(Жрец): «Я полощу свой рот, я жую натрон^Ф, да прославлю я мощь Гора, сына Исиды, благого юношу, рожденного Исидой, сына Осириса, возлюбленного! Гор метнул своей рукой, он, чья рука сильна изначала, когда он утверждал небо на его четырех столбах. Успешны дела, сотворенные им! Вот радуются Бусириис, Мендес, Гелиополь, Летополю, Пе, Деп, Мемфис, Гермуполь, Хебену, ном Антилопы, ном Дун-ануи, Хенесу, Гераклеополь, Абидос, Панополю, Коптос, Асиут, Бехдет, Месен и Дендера, ли-

¹³ Рельеф. Сцена повторяет предыдущие рельефы. Руки фараона опущены. У духа шестого гарпуна лицо волка, виден язык [Chassinat, 1934, табл. 501—502].

¹⁴ Имя духа пятого гарпуна.

¹⁵ Имя духа шестого гарпуна.

¹⁶ Великий Оазис.

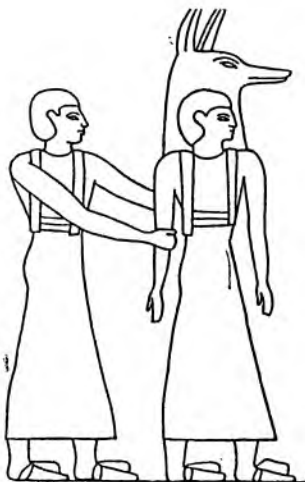


Рис. 41.
Жрец в маске Ануписа
[Murray, 1934, рис. 5]



Рис. 42.
Жрец в одеянии бога Гора
[Murray, 1934, рис. 5]

куя при виде этого прекрасного вечного памятника, который сотворил Гор, сын Исида. Он построил престол, украшенный золотом, покрытый и отделанный электром^х. Его святилище прекрасно, великолепно, подобно трону Владыки вселенной. Его величество пребывает в Ха-нефер, и берега Гора поклоняются ему на владении его отца Осириса. Он принял звание своего отца, добыв ему победу, и напал на него. Как сладостно звание отца для сына, отомстившего за него! Он благодарит за него!»

(Исида): «Ты, действовавший под моим руководством, ты одолел беду! Ты утеснил того, кто утеснил тебя! Мой сын Гор вырос в своей мощи, он был изначально предназначен, чтобы отомстить за его отца!»

(Жрец или хор): «Небо было очищено для него северным ветром, и Обе Земли были усеяны южными изумрудами^ч, ибо Гор построил свою боевую ладью, чтобы отправиться на ней в заросли и низвергнуть врагов его отца Осириса, схватить для него недоброжелателя (Сета)».

(Гор): «Я — Гор, сын Осириса, поразивший врагов и поразивший противников!»

(Исида): «Как сладостно итти по берегу без помехи, переходить воду без того, чтобы песок поднялся под твоими ногами, и никакой рог не пронзит их, и крокодилы не спрятаны, ибо твое величие проявилось и твоя стрела вонзилась в него, мой сын Гор!»

(Хор): «Держи крепко, Гор, держи крепко!»

(Сцена 6)¹⁷

Говорит Гор, владыка Месена, великий бог, владыка неба, лев, первый в Тэль^ч, — сокол великой мощи, владыка Верхнего и Нижнего Египта, страж, стерегущий Египет от пустынь, стена медная вокруг его верхнеегипетского Месена, хранитель его нижнеегипетского Месена: «Седьмой гарпун вонзился в его тело и пригвоздил его ядра!»

Говорит «Пламя на устах его»¹⁸: «Я делаю мои глаза рубиново-красными и мои зрачки — кроваво-красными! Я отражаю тех, кто приходит со злом к твоему престолу, я поедаю их плоть, я проглатываю их кровь, я сжигаю их кости огнем!»

(Фараон): «Седьмой гарпун, который приник к его телу, разодрал его члены и пронзил гиппопотама от его чрева до его ядер!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, отгоняющий Подлого от своего храма, стоящий вокруг него подобно медной стене, чья защита во всей его округе: «Восьмой гарпун вонзился в его бедра, он ободрал его ляшки!»

Говорит «Тот, кто выходит с огненной пастью»¹⁹: «Я укрощаю нападающего на балкон Сокола, прогоняю того, кто (враждебен) ему... я, вышедший в образе обезьяны».

(Фараон): «Преклонение пред злобным священным гарпуном, который возбуждает смятение! Восьмой гарпун схватил бедра твоего (врага), он ободрал его ляшки!»

(Хор): «Хвала лику твоему, слава мощи твоей, о Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба! Крепкая стена, воинственный сокол, превосходный силой, тот, которого страшно бояться! Наносящий раны тому, кто ищет ему вреда, герой великой (мощи)... защищающий свой храм... охраняющий Месен непрерывно и безотлагательно! Твоя храбрость и твоя мощь — вокруг твоего храма во веки веков!»

«Седьмой гарпун вонзился в его плоть, он пронзил его ядра!»

Исида испустила вопль, обращаясь к ребенку, лишенному отца и сражающемуся с Пнехес: «Будь храбр, мой сын Гор! Вот, ты крепко держи его, того врага твоего отца! Не уставай из-за него! (Одна рука) схватила твоим гарпуном его шкуру, две руки захватывают веревку. Твое лезвие укусило его кости, я видела твое лезвие в его чреве, твой рог прикончил его кости».

(Хор): «Вы, находящиеся на небе и на земле, бойтесь Гора!»

¹⁷ Рельеф. Сцена повторяет предыдущие рельефы — руки фараона подняты в молитвенном положении [Chassinat, 1934, табл. 503—504].

¹⁸ Имя духа седьмого гарпуна.

¹⁹ Имя духа восьмого гарпуна.

Вы, находящиеся на небе и на земле, бойтесь Гора! Вы, находящиеся в преисподней, поклоняйтесь ему! Вот, он появился во славе как могучий царь, он взял престол своего отца. Правая рука Гора, как у молодого жителя болот. Да вкусите вы плоти врага, да выпьете вы его крови, да проглотите их, вы, находящиеся в преисподней!»

Летополь. Убиение змей сабет для его матери Исиды²⁰.

Исида пришла, найдя гиппопотама стоящим ногами на земле. Она сотворила... его боевой ладьи и ее сына Гора, говоря: «Вот, я пришла, как мать из Хеммиса, чтобы покончить ради тебя с гиппопотамом, который раздавил гнездо... Ладья легка, и тот кто в ней, — дитя, а тот Подлый, который на твоей веревке, (пал)!»

(Хор): «Держи крепко, Гор, держи крепко! Восьмой гарпун вонзился в его бедра, он ободрал его ляшки! Пусть твой божественный гарпун укусит его лицо! Привет, Гор, возлюбленный жителями болот! Вот ты — птица небес, пронзающая рыбу в воде! Вот ты — ихневмон, твердо стоящий на своих когтях, схватывающий добычу своей лапой! Вот ты — охотничий пес, который прогрызает жир шеи, чтобы достать мясо! Вот ты — юноша крепкого сложения, убивающий сильнее себя! Вот ты — свирепый лев, готовый сражаться на берегу, стоящий на трупе! Вот ты — пламя... Держи крепко, Гор, держи крепко!»

(Сцена 7)²⁰

Говорит Гор, владыка Месена, великий бог, владыка неба, отрубающий ноги своим врагам, герой великой мощи, когда он выплывает на битву, быстро мчащийся за его врагами: «Девятый гарпун вонзился в его задние ноги!»

Говорит «Смерть в его лице, громко кричащий»²¹: «Я окружаю твое величие, подобно стене, кол, защищающий твою душу в день столкновения! Я стерегу твой храм днем и ночью, отгоняю врага твоего ковчега!»

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, владыка Месена, протыкающий подколенные жилы своего врага: «Десятый гарпун вонзился в его подколенные жилы!»

Говорит «Свирепый лик, приводящий Изувеченного»²²: «Я пью кровь того, кто пытается ниспровергнуть твое святилище, я разрезаю на куски плоть того, кто пытается осквернить твой

²⁰ Рельеф. Сцена повторяет предыдущие рельефы. Руки фараона опущены [Chassinat, 1934, табл. 505—506].

²¹ Имя духа девятого гарпуна.

²² Имя духа десятого гарпуна.

ковчег! Я даю тебе крепость и мощь моих рук и силу моего величества против твоих врагов!»

(Фараон): «Поклонение пред священным гарпуном! Слава твоему (духу), ты, копыеносец великой (мощи), Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба! Поклонение пред твоими мстящими посланцами, твоими последователями, твоими послами и твоими стражами, которые стерегут твое святилище! Слава твоей боевой ладье, твоей матери, твоей няньке, которая качала твою красоту на своих коленях! Хвала твоему клинку, твоему древцу, твоим веревкам, этому твоему оружию за ниспровержение твоих врагов! Твое величество выставляет их для защиты вокруг твоего храма. Твой дух охраняет Месен вовеки! Девятый гарпун вонзил в его ноги, войдя в плоть гиппопотама. Пусть твой гарпун держит его, о Гор, прекрасноликий, проворный сын владыки вселенной! Твои чудеса видны на заре на речных берегах, подобно (чудесам) Харозериса²³. Может ли быть, чтобы брат ненавидел старшего брата? Кто будет его любить? Он падет от веревки Шесму²⁴, как добыча Владычицы охоты!»

(Исида): «Помнишь ли ты, когда мы были в Нижнем Египте, отец богов⁹ прислал богов, чтобы везти нас на ладье, и Сопад был нашим рулевым?⁹ Как боги единодушно охраняли нас, каждый из них — опытный в своем деле? Как Хентихети⁶¹ направлял нас и Геб показывал нам путь?»

(Хор): «Держи крепко, о Гор, держи крепко! Десятый гарпун крепко вонзился в его подколенные жилы! Приди и заставь его... кто... против него! — говорят юные гарпунчики. — Схватите и держите, о владыки мощи, хватайте, владыки диких зверей! Пейте кровь ваших врагов и их самок, точите ваши ножи и (увлажняйте) ваши клинки, окунайте в нее (кровь) ваше оружие. Вам принадлежат тела львов в тайных логовищах! Вам принадлежат тела гиппопотамов, чье отвращение...! Вам принадлежат тела гусей абеб, которые бегают по берегу, их сердца гордятся их проворством! Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Сцена 8)²⁴

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, владыка

²³ Древнее божество — Великий Гор.

²⁴ Рельеф. Центральное место в сцене занимает ладья с надутым парусом. На корме стоит Гор и пронзает гиппопотама острой и двумя крючками, привязанными на веревках. На носу сидит на коленях Исида и пронзает того же зверя тремя крючками, привязанными на веревках. Справа, как обычно, на возвышенном стоит фараон, который также пронзает гиппопотама острой. За фараоном подбегают два юных гарпунчика с острогами [Chassinat, 1934, табл. 507—508, 505].

Месена, крепко держащий, кормчий своей боевой ладьи, мечущий свой гарпун с тридцатью лезвиями в пасть гиппопотама, в то время как его мать защищает его²⁵.

(Хор): «Пойдем, поспешим к озеру Гора, да увидим мы Сокола в его ладье, да увидим мы сына Исиды в его боевой ладье, подобного Ра в Утренней ладье! Крепко схвачен его гарпун в его руке, подобно Гору-Тима! Он бросает и влечет, да пленит он гиппопотама и да убьет он Нижнеегипетского быка! Ликуйте, обитатели Эджбо! Горе, горе в Кенмет!»

Царские дети, команда Гора, гарпунщики владыки Месена, доблестные гарпунщики Гора Бехдетского, стремящиеся покончить со всеми его врагами, искусные в схватывании, храбрые герои, чье оружие попадает в цель, которые пронзают глубокие воды, чьи стрелы мчатся за хищными зверями, чьи лезвия вонзаются в их плоть, чьи руки сильны, когда надо тащить врагов, — они прибывают в Месен, грозно ликуя: «Схвати свой престол, спустись и твердо вступи с своими украшениями, которые принадлежат Хеджхетеп¹⁰, со своею сетью, которая принадлежит Мину, которая была соткана для тебя и связана для тебя богиней Хатор, владычицей растения тэх! Обед из передних ног приготовлен тебе, и ты съедаешь его. Боги неба в страхе перед Гором. Да услышите вы вопль Нехеса!²⁶ Тверже, о Гор! Не беги из-за тех, кто в воде, не бойся тех, кто в потоке! Не слушай, когда он спорит с тобой! Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Исида): «Иди к своей боевой ладье, о Гор, сын мой, любимый мной, к кормилице, которая качает Гора на воде^а, пряча его под своими бревнами, в глубокой тьме сосен. Нет страха при причаливании, ибо благое весло поворачивается в его месте подобно Гору на коленях его матери Исиды. Весла укреплены в уключины, подобно везиру во дворце. Мачта стоит твердо на основании, подобно Гору, когда он стал правителем этой страны. Этот прекрасный парус ослепительного блеска подобен Нут великой, когда она была беременна богами. Два рулевых весла — это Исида и Нефтида, каждая из них крепко держит то, что ей принадлежит... Уключины укреплены на поясе подобно украшениям царских детей. Весла бьют по обеим ее сторонам подобно вестникам, когда они возвещают о поединке. Планки пригнаны точно и не отделяются одна от другой. Палуба подобна доске для письма, наполненной образами богинь. Балки в трюме подобны колоннам, просто стоящим в храме... Черпак из настоящего лазурита вычерпывает воду как прекрасное благовоение, а трава — „них“ убегает перед ней, как большая змея в ее нору. Канат около кола — как цыпленок около его матери».

²⁵ Речь Гора на рельефе отсутствует.

²⁶ Сета.

(Хор): «Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

Исида сказала юным гарпунщикам, когда она увидела их прекрасные руки: «Нападайте на врага, убивайте его в его логове, сразите его в его час здесь и сейчас! Вонзите ваши ножи в него еще и еще! Боги неба в страхе перед Гором. Да услышите вы вопль Нехеса! Тверже, о Гор! Не беги из-за тех, кто в воде, не бойся тех, кто в потоке! Не слушай, когда он спорит с тобой!.. в твоей руке, о мой сын Гор! Держи, о Гор, держи древко гарпуна! Я — владычица древка! Я — прекрасная, владычица Громко кричащего²⁷, выходящая на берега и смотрящая за хищными зверьми, раздирающая его шкуру, ломающая его ребра».

(Хор): «Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Сцена 9)²⁸

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка Месена, Венти, пронзающий Неудачливого, его врага... «Я метнул мой гарпун с 30 лезвиями в пасть гиппопотама».

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, обладающий короной Нижнего Египта, царь царей Верхнего Египта, царь царей Нижнего Египта, благой князь, князь князей: «Я получаю жезл и плеть²⁹, ибо я владыка этой земли. Я овладеваю Обеими Землями, получая Двойную корону. Я низвергаю врага моего отца Осириса как царь Верхнего и Нижнего Египта вовеки!»

Говорит Тот, дважды великий, владыка Шмуну, который судит двух соперников, первый на Великом престоле, великий вождь великой Девятки, которого никто не может заменить: «Я низвергаю твоих врагов, я защищаю твою ладью своими благожелательно сказанными чарами!»

(Царица): «Я играю для твоего удовольствия, о ты, сияющий как царь Верхнего и Нижнего Египта, когда твои враги... под тобою!»

²⁷ Сета.

²⁸ Рельеф, по-видимому, как и предыдущие, содержит две сцены. Справа на возвышении стоит Гор и пронзает гиппопотама, что, очевидно, соответствует тексту: «Я метнул мой гарпун с 30 лезвиями в пасть гиппопотама». Левее мы видим ладью, на которой стоят Гор и Тот. Последний одной рукой благословляет Гора, а в другой держит свиток папируса и знак жизни «анх». Слева, лицом к ладье, стоит царица с двумя сестрами в руках; на ее голове убор в виде двух страусовых перьев, рогов и диска. За ней шесть царевен бьют в бубны; на их головах — повязки. Эта часть рельефа, очевидно, относится к сцене торжества Гора, начинающейся со слов: «Я получил жезл и плеть...» [Chassinat, 1934, табл. 509—510].

²⁹ Атрибуты царской власти.

Царевны Нижнего Египта и женщины Бусириса, ликующие о Горе при его победе: «Мы ликуем о тебе, мы счастливы видеть тебя, мы радуемся... Мы возносим тебе радостную хвалу до высоты неба, когда ты воздаешь за злодеяния твоих врагов! Мы поклоняемся тебе и воспеваем твоё величество, ибо ты низложил врага твоего отца!»

Царевны Верхнего Египта и женщины Пе и Депа, ликующие о Горе при его победе: «Мы ликуем о тебе, мы обрадованы твоим лицезрением, когда ты восходишь в блеске для нас как царь Верхнего и Нижнего Египта! Мы бьем тебе в бубны, мы радуемся при виде тебя, когда ты получаешь звание Хорахте! Мы ликуем твоему подобию, когда ты сияешь для нас, подобно тому как Ра сияет в горизонте! Как счастлив твой лик, когда ты появился во славе на своей ладье, Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, подобный Ра в Утренней ладье, когда ты принял свой сан с жезлом и плетью и увенчан Двойной короной Гора, и Сохмет побеждает того, кто восстает против тебя, и великий Тот защищает тебя. Твое наследие — твоё, великий бог, сын Осириса, теперь, когда ты победил Нижнеегипетского быка! Ликуйте, обитатели Великого престола, Гор взял престол своего отца!»

(Царица): «Ликуйте, женщины Бусириса и горожане подле Анджет! Придите и взгляните на Гора, пронзившего Нижнеегипетского быка! Он плавает в крови врага, его древко гарпуна быстро достигает добычу. Он делает реку цвета крови, как Сохмет в радостный год!»

(Женщины Бусириса): «Твое оружие ныряет в поток подобно дикому гусю подле его птенцов! Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Царица): «Ликуйте, женщины Пе и Депа и горожане около Болот! Придите и взгляните на Гора на носу его ладьи, подобного Ра, когда он сияет на горизонте, одетый в зеленое одеяние, одетый в красное одеяние, покрытый его украшениями, Белая и Красная короны прочно посажены на его голове и два урея — посреди его бровей! Он получил жезл и плеть, будучи увенчан Двойной короной, и Сохмет пребывает с ним, и Тот охраняет его!»

(Женщины Пе и Депа): «Это Птах сотворил твоё древко, это Сокар отковал твоё оружие! Это Хеджхетеп в прекрасном месте сделал из пряжи твою веревку! Лезвие твоего гарпуна — из листовой меди, твоё древко — из привозного дерева „небес“».

(Гор): «Я метнул моей правой рукой, я бросил моей левой рукой, как делает храбрый житель болот!»

(Хор): «Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Сцена 10)³⁰

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, владыка Месена, пронзающий гиппопотама и разрезающий его плоть, которая приносится как жертвенное мясо каждому богу: «Поднимайся, Осирис, великий бог, правитель вечности! Тот, кто был враждебен тебе, разрублен!»

Говорит Исида, великая; Скорпион Бехдета, божья мать Гора, Победоносного быка: «Да возрадуется твое сердце, о сын мой Гор! Твой враг пал и нет его!»

Исида открыла свои уста, чтобы говорить со своим сыном Гором, и сказала: «Если ты разрезаешь своего великого гиппопотама, поспеши ко мне и приблизься ко мне, да научу я тебя! Я говорю тебе: „Пусть его передняя нога будет отнесена в Бусири для твоего отца Осириса-Веннофре правогласного! Отправь его ребра в Иит для Гора Великого, первого в Летополе, а его голень пусть остается в Тисе для твоего великого брата Вепуата! Отправь его грудь в Ассиут к Тефнут, владычице Меджед! Дай его бедро Хнуму-Харозрису, чьи ноги многочисленны, великому богу, владыке ножа, владыке силы, который низвергает врагов, ибо он твой великий брат! Дай большую долю его мяса Хнуму, владыке Элефантины, великому богу, владыке порога, да увеличит он команду твоей боевой ладьи! Дай его крестец Нефтиде, ибо она твоя великая сестра! Мне же принадлежит его передняя часть, и мне принадлежит его задняя часть, ибо я — та, которая спасла сердце Уставшего сердцем, чье сердце не выдержало! Дай его кости кошкам, его жир — червям, его сало — юным гарпунщикам, да познают они вкус его мяса. Переднюю часть — их детям, да почувствуют они сладость его образа, и отборную часть его членов — твоим спутникам, да попробуют они вкус его плоти! И будут они вонзать гарпун глубоко в него, того врага твоего отца Осириса!“».

(Хор): «Держи крепко, о Гор, держи крепко!»

(Сцена 11)³¹

Говорит Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, владыка

³⁰ Рельеф. Справа Гор стоит на гиппопотама, которого он пронзает; за Гором — Исида. Перед ними, навстречу им — два ряда божества, перед каждым из которых стоит жертвенник с соответственно подносимой данному богу или богине частью гиппопотама. В верхнем ряду изображены Сохмет, Хнум, Нефтида, Исида, в нижнем — Осирис, Гор Великий, Онурис, Вепуат [Chassinat, 1934, табл. 511—512].

³¹ Рельеф. Справа Гор пронзает гиппопотама, за Гором — Исида. Слева фараон пронзает крокодила (?) [Chassinat, 1934, табл. 513].

Месена, пленивший гиппопотама и разрезавший его плоть, которая дана как жертвенное мясо каждому богу, схватывающий копье и прогоняющий крокодилов, низвергающий врагов на плаху.

Говорит Исида великая, мать бога, живущая в Вечсет-Гор: «Вот я пришла, как мать из Хеммиса, чтобы прикончить для тебя гиппопотамов. Будь же могуч, ты, свирепый лев! Стой твердо на ногах против того гиппопотама и крепко держи его!»

(Фараон): «Гор просит гиппопотама к себе в Пе и Месен! Ликуйте! О вы из Эджбо! Гор низверг своих врагов! Радуйтесь, жители Дендера, (Гор) пронзил того, кто восставал против него, и нет его!»

(Хор): «Шум ликования звучит в Месене, радость исходит из Бехдет, ибо Гор вышел, чтобы поразить нубийца и его спутников в... Он отрубил его голову, он вырезал его сердце, он вымолил его в его собственной крови... Вечсет-Гор и Дендера в ликовании! Горе, горе в Кенсет!»

(Сцена 12)³²

(Исида): «Ты схватываешь свой гарпун и творишь с ним все, что ты хочешь, о мой сын Гор, ты, возлюбленный!»

(Имхотеп): «Царь Верхнего и Нижнего Египта... сын Ра, Птолемей правогазен в Широком зале, он низверг Ментиу всех стран Азии. Вот, он правогазен в Широком зале, он покорил своих врагов, он овладел его (Сета) спиной, он схватил врагов за их волосы».

Говорится пророками, божьими отцами и жрецами: «Ликуйте, вы, женщины Бусириса! Гор низверг его врагов! Радуйтесь, вы, жители Вечсет-Гор! Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, низверг того врага своего отца Осириса! О Веннофре, твоя сила — тебе, они... страхе перед тобой! Боги престолов испускают крики радости за тебя! Это Гор, защитник своего отца Осириса, сражающий своими рогами, побеждающий... схватывающий Мерзкого, поражающий врагов!»

³² Рельеф. Мясник разрезает гиппопотама ножом; перед мясником надпись: «Мясник величества Ра, разрезающий гиппопотама, расчлененного на его шкуре». За мясником стоит мудрец Имхотеп, строитель знаменитой ступенчатой пирамиды фараона Джосера (XXX в. до н.э.), впоследствии обожествленный и почитавшийся при Птолемах как греческий бог-целитель Асклепий. Роль Имхотепа играет здесь жрец — главный чтец, соответственно одетый в шкуру леопарда. Он держит в руках свиток папируса. Над ним следующая надпись: «Главный чтец, пиисец священных книг, Имхотеп великий, сын Птаха». За Имхотепом стоит фараон, который сыплет из чаши зерно в открытый клюв гуся. Над фараоном следующая надпись: «Царь Верхнего и Нижнего Египта... сына Ра...».

Принесения гуся, насыпание зерна в его рот. Говорить:

(Имхотеп): «...сын Исиды, сын Осириса, в этот благоприятный день, рукой царя Верхнего и Нижнего Египта... сына Ра, Птолемея... который пришел... его благая змея. Он осветил Обе Земли своей красотой, его священные очи, его возлюбленные очи открыты... его свирепым дыханием... кровь, чтобы укротить тело того, кто восстал против него. Правогласен Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба, над его врагами! Он (Сет) пал! — Повторить четыре раза. — Правогласна Хатор, владычица Дендера, и Тот дважды величайший, владыка Шмуну, — над их врагами! — Повторить четыре раза. — Правогласен царь Верхнего и Нижнего Египта... сын Ра, Птолемей, над его врагами! — Повторить четыре раза. — Гор своей мощью соединил Обе Земли! Сет низвергнут в образе гиппопотама! Соколица пришла к дому Гора и говорит своему сыну Гору».

(Исида): «Твои враги низко кланяются и навеки рассеяны, о ты, Мститель отца своего! Приди, да научу я тебя! Отправь его переднюю ногу к Дому князя для твоего отца Осириса, просыпающегося здоровым, и его голень да останется в Деп для твоего великого отца Ипи-Сехедж! Пусть будет снесено его плечо в Уну для Тота, великого в долине! Дай его ребра Великому силой и его грудь — Унут. Дай большую долю мяса Хнуму в храме, его шею — Уто двух уреев, она — твоя великая мать! Дай его крестец Гору Извечному, великому богу, впервые воссуществовавшему! Дай жаркое из него птицам, совершающим суд в Джебаут! Дай его печень Сепы и его жир — демону болезни в Деп! Дай его кости Хему-иут, его сердце — Южноегипетской певичке! Моя же — его передняя часть, моя и его задняя часть, ибо я — твоя мать, которую он притеснял! Дай его язык юным гарпунщикам, а лучшее из его внутренностей... Себе же возьми его голову и так овладей Белой короной и саном твоего отца Осириса! Все, что останется от него, сожги на жаровне Владычицы Обеих Земель! Ра дал тебе силу бога Монту, тебе, о Гор, радость!»

(Имхотеп): «Правогласен Гор Бехдетский, великий бог, владыка неба в Широком зале! Низвергнуты враги его отца Осириса, его матери Исиды, его отца Ра, Тота, владыки письмен, Девятки, Великого дворца, Абидоса, Нечеруи, Хут-нечер, Вечсет-Гор, Бехдета, Дендера, Хант-Иебет и самого его величества, сына Ра, Птолемея, да живет он вечно! Возлюбленного Птахом!»

Сотворение мира

(гелиопольское сказание)

^а Текст гелиопольское сказание о сотворении мира написан в двух вариантах на папирусе, хранящемся в Британском музее под № 10188, известном также под названием папируса Бремнер-Ринд № 1 по именам предыдущих его владельцев. Папирус был найден в 1861 г. на западном берегу Нила, против Фив. Он датирован 12 г. Александра, сына Александра Македонского, т.е. 312—311 гг. до н.э., и принадлежал некоему Несмину, однако текст восходит к древнейшим временам. Текст полностью издан Э.Баджем [Budge, 1910]. Последняя по времени иероглифическая транскрипция текста дана Р.Фолькнером [Faulkner, 1933]. Приведенный у нас первый вариант сказания содержится в строках 26, 21—27, 5 (с. 59—61 в издании Бремнер-Ринд № 1 по именам предыдущих его владельцев). Последний перевод дан Р.Фолькнером [Faulkner, 1937, с. 172 и сл.]; см. также [Graw, 1931, с. 34].

^б Полное название текста: «Книга познания творений Ра и низвержения Апопа», т.е. исконного противника Ра — змея. Миф о сотворении мира составляет лишь начало текста, дальнейшее содержание которого состоит из различных заклинаний, читавшихся во время ритуала, имевшего целью предотвратить бурю, грозу и все, что могло помешать сиянию солнца.

^в Хебра — одно из наименований солнечного бога. В тексте все время сочетание созвучий, дающих игру слов: «Хебра» — бог солнца, «хебер» — «существовать», «хепру» — «существования».

^г Нун — первоначальный хаос, из которого возник бог солнца Ра.

^д Шу — бог воздуха, сын Ра. Опять игра слов: «ишешни» — «я выплюнул» и Шу.

^е Тefнут — сестра и супруга Шу, дочь Ра. Снова созвучия: «тефни» — «я изрыгнул» и Тefнут.

^ж Око — обычное наименование для любимой дочери Ра, богини Тefнут — Хатор-Сохмет.

^з В подлиннике игра слов: «ремит» — «слезы» и «ремет» — «люди».

^и Вторым оком бога является луна.

^к Второй вариант сказания содержится в строках 28, 20—29, 6 (с. 69—72 издания транскрипции Фолькнера).

Сотворение мира

(мемфисское сказание)

^а Текст составляет часть религиозной драмы, изданной К.Зетэ [Sethe, 1928a, с. 50 и сл.].

Сотворение мира

(гераклеопольское сказание)

^а Текст составляет часть известного политического трактата XXII в. до н.э. — «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара», — написанного на папирусе Государственного Эрмитажа № 1116 А (XV в. до н.э.). Текст издан [Golenischeff, 1913, табл. 13—14]. О данном трактате см. [Рубинштейн, 1950, с. 122; 1948, с. 177; Volten, 1945, с. 43—48].

Сотворение Луны

^а Текст сохранился в Книге коровы (см. примеч. «а» к сказанию «Истребление людей»).

^б Обе Земли — Египет.

^в Гимн Амону-Ра из папируса № 3049 Берлинского музея.

Небо и звезды

^а Текст сохранился на западной части потолка комнаты саркофага в кенотафе Сети I в Абидосе. Текст является началом религиозной драмы, полное содержание которой нельзя перевести вследствие плохой сохранности текста. При написании его на потолке кенотафа Сети I текст не мог быть даже тогда переписан полностью, так как оригинал был или испорчен, или непонятен, и на потолке кенотафа остались незаполненные части строк. Издание текста: [Frankfort, 1933, II, табл. 84]. Переводы: [de Buck, см. Frankfort, 1933, I, с. 82 и сл.; Лившиц, 1948; Strassmans, 1952; Grarow, 1935, с. 45].

^б О переводе при подобном положении абсолютных личных местоимений см. [Gardiner, 1950, с. 424].

^в Как указывает де Бук, ссылаясь на текст солнечных часов в том же кенотафе Сети I, «dm» означает технический астрономический термин [de Buck, см. Frankfort, 1933, I, с. 83, примеч. 7].

^г Неясное слово. Де Бук предлагает понимать его, как то же слово «iw», которое обозначается иероглифом новорожденного теленка и которое, следовательно, могло обозначать новорожденное животное вообще. Возможно, что текст испорчен и что следует его читать: msw. s.

^д Я перевожу «r» — «выше, чем»; см. [Gardiner, 1950, § 167, 7 и § 207].

Истребление людей

^а Текст высечен в гробницах фараонов Сети I (1313—1292 гг. до н.э.) и Рамсеса III (1198—1167 гг. до н.э.) в Долине царей, на западном берегу Нила около Фив. Рядом с текстом имеется большое изображение небесной коровы, откуда и самый текст в египтологической литературе носит название Книга коровы. Впервые текст из гробницы Сети I опубликован Э.Навиллем [Navelle, 1876].

Он же издал и текст из гробницы Рамсеса III. Затем текст был обнаружен на втором футляре Тутанхамона [Carter, 1928, с. 264].

^б Древнейшие боги-предки.

^в Нени-нисут — Гераклеополь.

^г Диди — красный минерал.

^д Имаит — один из эпитетов Хатор: Благостная, Любимая. Здесь употреблен для созвучия с названием города Имау. «Красавицы города Имау» — намек на неизвестный миф.

^е См. гл. I.

^ж Ра, взойдя на небо на спине небесной коровы, продолжает творить мир. Творя небесные поля, сумерки и т.д., он произносит фразы, в которых употреблены слова, однозвучные с объектами творения. Он говорит: «Да упокоится поле великое». И вслед за этим появляются Поля покоя, т.е. одно из мест небесного упокоения умерших душ. Аналогичные созвучия заключаются и в следующих фразах, произносимых им дальше: *ih. t* — «вещи» и *ihhw* — «сумерки».

Ра и змей

^а Текст мифа написан на одном из иератических папирусов Туринского музея [Pteyte, Rossi, 1869—1877, табл. 31—77, с. 131—138]. Как видно по концу текста, он является заговором против укуса змей. Весь рассказ об укусе змеем солнечного бога Ра и исцелении последнего заклинаниями богини Исиды служит магическим прообразом для каждого, подвергшегося укусу змеи: как был исцелен Ра, так да исцелится и имярек от прочтенных заклятий. В последней фразе указывается даже, над изображениями каких именно божеств должен читаться текст.

^б Исида считалась мудрейшей богиней, владычицей чар.

^в Девятка богов гелиопольского цикла: Ра-Атум, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет и Нефтида.

^г По представлениям египтян, в имени заключена часть сущности человека или божества. Знание имени кого-либо отдает его во власть узнавшего имя. Уничтожение имени на гробнице, храмовой надписи и т.п. влечет гибель души дающего человека на том свете; см. [Матье, 1930, с. 33].

^д Ладья миллионов лет — обычное название ладьи бога солнца Ра.

^е Эта фраза объясняет заговорное назначение всего текста.

Гимн Нилу

(времени Среднего Царства)

^а Текст сохранился на папирусах Саллье II и Анастаси VII, на остраконе собрания В.С.Голенищева в Государственном музее изобразительных искусств им. А.С.Пушкина и на фрагментах папирусов в Туринском музее [Maspero, 1912б; Grarow, 1914].

^б Геб — бог земли.

^в Непри — бог зерна.

^г По мемфисскому сказанию о сотворении мира, Птах — творец вселенной, богов и людей.

^д Ит-тауи — столица Египта в XX—XVIII вв. до н.э., находившаяся в Фаюме.

^е Нейт — древняя богиня города Саиса; согласно легенде, Нейт во время разлива Нила рождает бога-крокодила Собека.

^ж См. примеч. «в» к предыдущему мифу.

^з Хапи — древнеегипетское имя Нила [de Buck, 1948].

Гимн Нилу

(времени Нового царства)

^а Текст высечен на четырех стелах фараонов Сети I, Рамсеса II, Мернепта и Рамсеса III на скалах около Сильсилэ, в том месте, где находится как бы естественная граница Египта и Нубии, и представляет собой первую часть официального царского указа о ежегодных приношениях Нилу. Сводный текст всех четырех стел см. [Barguet, 1952, табл. 1—3, с. 49—63].

^б В Девятку, почитавшуюся на юге Египта, входило, по-видимому, шесть богов: Нум, Ниу, Хех, Шу, Тот и Птах [Barguet, 1952, с. 58, примеч. 1]. Эта Девятка упоминается в следующих местах: [Rochemonteix, 1897, с. 225; Chassinat, 1934, табл. 411—412; Синухет, В 209; Кн.м., гл. 149а; Naville, 1881, табл. 171; Legrain, 1903, с. 216—217].

^в Дома свитков — библиотеки (свитки-папирусы).

^г Хени — ныне Сильсилэ [Gardiner, 1947, с. 6].

^д Далее следует указание, что так как благодаря разливам становятся доступными для земледелия новые земли, то царь повелевает приносить жертвы «Амону-Ра, царю богов, Хапи, отцу богов, и совету богов Юга, главенствующему на волнах», дважды в год: во время разлива и во время низкой воды, причем праздник продолжается сутки. Перед списком жертв стоит следующее интересное заглавие: «Список жертв, которые будут приноситься всем богам и Нуну в день, когда бросают в воду „книгу Хапи“». О книге Хапи, которую по обычаю фараон бросал в воду вначале разлива с приказанием Нилу начать разлив, см.: папирус Харрис I, 37в — о книгах Хапи и о ритуале в Пер-Хапи в Гелиополе [Gardiner, 1947, с. 127]; о дате этого «бросания» (Г хойака) см. [Brugsch, Thes. II, с. 339; ср. Brugsch, 1877, 6—7; LD IV, 77]. «В 4-й месяц времени наводнения, 1 день... праздник „бросания книги Хапи“ жертвы: жертвы Хапи хлебом, пивом, быками, птицей, вином, молоком, маслами, благовонием 'gy.t из Дельты, зелеными растениями, всякими вещами прекрасными, чистыми» [Barguet, 1952, с. 63, примеч. 1].

Исида и Нефтида находят тело Осириса

^а Руг., § 1255, 1256, 1280—1282.

Плач Исиды и Нефтиды

^а Текст написан в начале большого папируса, хранящегося в Британском му-

зее за № 10188 I, I—XV, 12 и известного также под названием папируса Бремнер-Ринд № 1 по именам предыдущих его владельцев.

Последний по времени записи текст папируса датирован 12 г. Александра, сына Александра Македонского, т.е. 312—311 гг. до н.э. Начальные строки «Плача» раскрывают их назначение: «Начало песен праздника двух соколиц, который празднует в храме Осириса, первого западных, бога великого, владыки Абидоса, в четвертый месяц наводнения, с 22-го дня по 26-й день. Да будет очищен весь храм, и да будут введены две женщины, чистые телом, девственницы, и да будут удалены волосы с их тела, и надеты парики на их головы... бубны в их руках, и они из песен этого свитка пред этим богом». Таким образом, перед нами текст ритуального оплакивания умершего Осириса, которое должны были совершать во время мистерии Осириса две жрицы, исполнявшие роли Исиды и Нефтиды.

Полное издание текста: [Budge, 1910, табл. 1—19], с иероглифической транскрипцией и переводом. Последняя по времени иероглифическая транскрипция текста: [Faulkner, 1933, с. 1—32]. Новый перевод с комментариями: [Faulkner, 1936, с. 121—140].

⁶ Обе Страны — Египет.

^в Край безмолвия — преисподняя.

Исида и семь скорпионов

^а Текст написан на так называемой «Стеле Гора на крокодилах» из бывшей коллекции Меттерниха (ныне в Метрополитенском музее в Нью-Йорке). Текст издан В.Голенищевым [Golenischeff, 1877, recto, 48—70]; см. также [Scott, 1951, с. 201—218].

Такие стелы представляют собой плиты большего или меньшего размера, на которых в центре изображен Гор-младенец, попирающий ногами крокодилов и сжимающий в обеих руках скорпионов, змей, гиппопотамов и пр. Тексты, написанные на подобных стелах, содержат заклинания и заговоры против укусов змей, скорпионов и т.п. (см. библиографию о таких стелах: [Seele, 1945, с. 43—51; Walle, 1953, с. 228—246]. Стелы обливали водой, которая после этого считалась целебной, и ее давали пить людям, укушенным змеями или скорпионами (см. [Lacau, 1921—1922, с. 190—209; Lefebvre, 1930, с. 89—96]).

Среди заговоров, написанных на таких стелах, встречаются мифы, в которых содержатся упоминания об исцелении ужаленных богов и людей, причем в конце добавляются уверения о том, что, подобно тому как произошло рассказанное в мифе исцеление, точно так же исцелится и тот больной, над которым произносится данный заговор.

Стела Меттерниха — самая большая из известных памятников подобного рода и содержит наибольшее количество изображений и текстов. Среди последних, помимо данного мифа, имеется и текст сказания о пребывании Исиды и Гора в болотах Дельты.

Содержание мифа «Исида и семь скорпионов» является один из эпизодов осирического цикла, а именно бегство Исиды после смерти Осириса. Спасаясь от преследований Сета, Исида спешит укрыться в болотистых зарослях Дельты, что ей и удается сделать. Там она рождает Гора.

Как указывает В.С.Голенищев в комментариях в упомянутой публикации (с. 8), миф об «Исиде и семи скорпионах» известен еще в двух вариантах: в тексте папируса № 9965 Британского музея и на «Стеле Гора на крокодилах» № А-1053 Лейденского музея. Этьен Дриотон в своей работе о египетском театре рас-

считывает данный текст как религиозную драму [Drioton, 1942, с. 82 и сл.], что мне представляется неубедительным.

^б Данная строчка имеется в папирусе № 9965 Британского музея, на стеле же коллекции Меттерниха она отсутствует [Golénisheff, 1877, с. 8, примеч. 1].

^в Под «Черным» и «Красным» Дриотон предлагает понимать Осириса и Сета. Всей своей речью Исида убеждает скорпионов итти очень осторожно, чтобы не привлечь к ней внимания и тем самым дать ей возможность беспрепятственно достигнуть Дельты.

^г Болота Дельты являлись для Исиды спасением от Сета. В этом смысле она и называет их «концом клетки».

^д Под небом Исиды подразумевает себя.

^е «Яйцо гуся, вышедшее из сикоморы» — намек на яйцо, снесенное Великим Гоготуном. Сикомора — священное дерево, дерево жизни.

^ж Намек на миф об исцелении Гора от укуса скорпиона (см. перевод сказания «Исида и Гор в болотах Дельты»). Появление этого намека в данном мифе неуместно, так как Гор еще не рожден и эпизод с его исцелением относится к более позднему времени, но подобного рода несогласованности встречаются в мифах неоднократно.

^з Указание на то, что при произнесении заговора одновременно следовало дать больному съесть ячменный хлеб с солью, явно подчеркивает заговорный характер текста. В тексте стелы Меттерниха оно отсутствует и взято из папируса № 9965 Британского музея.

Рождение Гора

^а Текст сохранился на двух саркофагах из Ассиута так называемого гераклеопольского периода — XXII в. до н.э. Издание текста см. [Lacau, 1910, с. 37—43; de Buck, 1938, с. 209—226].

Дриотон предлагает понимать данный текст как религиозную драму [Drioton, 1942, с. 54—67].

^б «Стены Дома тайного именем» — очевидно, дома отца Гора, Осириса.

^в Очевидно, имеется в виду наступающая старость Агума, радующегося рождению Гора, которому он сможет передать управление Египтом (ср. перевод сказания «Истребление людей»).

Исида и Гор в болотах Дельты

^а Текст сохранился в заговоре, написанном на правой стороне той же стелы из бывшей коллекции Меттерниха, на которой имеется и текст мифа «Исида и семь скорпионов». Текст сказания «Исида и Гор в болотах Дельты» является частью большого заговора от укуса скорпиона. Издан текст В.С.Голенищевым [Golénisheff, 1877, verso, стк. 168 и сл.]; см. также [Moret, 1915, с. 139 и сл.]. Второй вариант текста был обнаружен значительно позднее на базе статуэтки из собрания Бехаг, ныне находящейся в Лейденском музее [Klasens, 1952]. Эта статуэтка принадлежала к памятникам, которые обливались водой, считавшейся после этого целебной от укусов скорпионов и змей. Описание базы статуэтки см. [Drioton, 1928, с. 134]; издание текста [Drioton, 1929, с. 172—199]. Благодаря тексту на базе статуэтки из собрания Бехаг появилась возможность уточнить чте-

ние некоторых мест стелы Меттерниха и установить правильный порядок строк конца сказания, а именно: строчки на стеле Меттерниха надо читать в следующем порядке — 246а, 244, 245, 246а, 248b, 249а, 249b, 247, 248а. В указанной выше статье Дриотон считает текст сказания «Исида и Гор в болотах Дельты» мистерией; мне оно представляется все же заговором, хотя и имеющим драматизованную форму.

^б Дриотон считает, что это была знатная женщина данной области. Мне представляется, что это неверно и что здесь выведена богиня, на что указывает наличие у нее в руке знака жизни («анх»), который всегда изображается в руках египетских божеств.

^в Серкет — богиня Скорпион.

^г Ладья бесконечности — ладья бога солнца Ра.

^д Очи бога неба — солнце и луна.

Спор Гора с Сетом

^а Текст мифа написан на папирусе, находящемся в частной коллекции Честер Бити (Англия) и известном под названием «Папирус Честер Бити № 1». Впервые опубликован А.Гардинером [Gardiner, 1931]. Текст занимает часть огромного (длиной в 5.02 м) папируса, содержащего ряд текстов, в том числе сборник прекрасных любовных стихотворений. Папирус написан в Фивах около 1160 г. до н.э. К этому времени следует отнести данную литературную обработку мифа, на что указывает и язык, а также появление в тексте азиатских богинь Анат и Астарты в качестве дочерей бога Ра. Самое же ядро мифа — спор Гора с Сетом и обоснование прав их обоих на наследие Осириса — относится к древнейшим временам (см. гл. III). Подразделение на главы сделано мною в целях облегчения чтения текста.

^б Владыка вселенной — бог солнца Ра-Хорахте.

^в Птах, как отмечает Гардинер [Gardiner, 1931, с. 13, примеч. 3], играет в данном тексте роль демиурга, этим объясняется и то, что он назван отцом и Осириса и Ра, что необычно.

^г Видимо, намек на часть судебного церемониала. Какое именно «око» имеется в виду в данном случае, сказать трудно: око ли солнечного бога (т.е. его дочь) или же око Гора, которым последний воскресил Осириса и которое в египетском ритуале является символическим наименованием для всех жертв и даров.

^д Атум, солнечный бог Гелиополя. В данном тексте не вполне понятно соотношение Атума и Ра-Хорахте: местами они мыслятся как одно божество, тогда как местами, наоборот, они прямо противопоставляются друг другу.

^е Веннофре («Существо благое»; точнее, «Пребывающий в благости»). — *Примеч. сост.* — одно из имен Осириса.

^ж Белая корона — корона Верхнего, т.е. Южного, Египта.

^з Ибисоголовый Тот — бог письма и мудрости, писец богов.

^и Онурис — бог-воин, почитавшийся в Тинисе.

^к Банебдедет — священный баран, почитавшийся в Мендесе.

^л Сетит — остров Сехель около первого нильского порога.

^м Нейт — богиня города Саиса.

^н Послание составлено по обычному образцу египетских писем, причем вначале перечисляются титулы Ра.

^о Азиатские богини, культ которых проник в Египет в эпоху Нового царства (так, старшая и любимая дочь Рамсеса II носила имя Бент-Анат, что значит

«дочь Анат») и отразился в египетской литературе (Amhest Papyri, P. Chester Beatty VIII; см. примеч. «г» к переводу сказания «Гор Бехдетский, Крылатое Солнце»). Несомненно, в древнейшем варианте мифа стояли другие имена.

^п «Мабаит» — Тридцатка — обычно обозначает коллегия верховных чиновников Южного Египта, состоящую из 30 человек. Здесь отнесено к Девятке богов.

^р Малоизвестное божество в виде обезьяны.

^с Смысл фразы, сказанной Бабаи, заключается, видимо, в том, что никто не будет отныне слушаться Ра и его ковчег будет пуст.

^т Хатор — дочь Ра, богиня любви и красоты.

^у Материалы по мифу о Сете в ладье Ра см. [Nagel, 1929, с.33-39].

^ф Дебен — единица веса, равная 91 г.

^х В этих словах Исида, как и в последующем ее разговоре с Сетом, заключается двусмысленность, основанная на однозвучности слов «j3w.t» — «скот» и «j3w.t» — «звание» «должность» (в данном случае «царский сан»). Благодаря этой игре слов Сет думает, что речь идет о «скоте», тогда как Исида втайне подразумевает «царский сан» Осириса.

^ц Видимо, золото являлось табу для места, где был культ Анти.

^ч Об этом эпизоде см.: Папирус Саллье IV, recto, 2, 6 и сл.

^ш Об этом эпизоде см.: Папирус Саллье IV, recto, 2, 6 и сл.; Plut., De Iside,

19.

^щ В начале послания стоит титулатура Ра, составленная по образцу полной титулатуры фараонов, состоявшей из пяти имен: 1) имя фараона как Тельца, 2) имя его как Владыки обеих диадем, 3) как Золотого Гора, 4) как царя Верхнего и Нижнего Египта и 5) как сына Ра. Последнее сформулировано для Ра как сын Птаха, поскольку речь идет о самом Ра.

^з Характерно данное Осирису царское имя: «Великий обилием, Владыка пищи», подчеркивающее, что он является олицетворением производительных сил природы.

^ы Египетское название современного Саха (по-гречески — Ксоис) — города, лежащего на севере Дельты.

^ю Эпитет Птаха Мемфисского. Анх-Тауи — квартал в Мемфисе.

^я Фраза, обычно заключающая текст.

Воскресение Осириса

^а Тексты, описывающие воскресение Осириса, находятся в различных частях Текстов пирамид.

^б Руг.670, § 1973, 1975-1977, 1981, 1986.

^в Руг.364, § 609-613, 617-621.

^г Руг.356, § 575-582.

^д Руг.703, § 2202.

^е Руг.367, § 634-635.

^ж Руг.593, § 1627.

^з Руг.641, § 1813-1815.

^и Руг.662, § 1878-1880.

^к Руг.690, § 2092.

^л Руг.577, § 1520-1522, 1525-1526.

Гимн Осирису

^а Текст написан на стеле начальника стад бога Амона Амонмеса, XV в. до н.э. Стела ранее находилась в парижской Национальной библиотеке под № 20, а с 1919 г. находится в Лувре под № С-286 (см. [Vogel, 1932, с.156]). Издание текста [Legrain, 1879-1881]; новое издание [Moret, 1931, с.725-750, табл. I-III]. Хотя стела Амонмеса относится к XV в. до н.э., однако гимн следует датировать Средним царством; на это указывает, в частности, характерная для Среднего царства форма филиации: «Осириса сын Гор», вместо «Гор, сын Осириса» (см. [Graw, 1937, с.75]).

^б Непри — бог зерна.

Гор и черная свинья

^а Текст составляет часть 112-й главы Книги мертвых [Neville, 1925-1927, с.245 и сл.]. Э.Навилль дает критический разбор предшествующих переводов и особенно возражает К.Зетэ, который не учел всех вариантов данной главы [Sethe, 1923, с.2].

^б Навилль считает, что Зетэ спутал говорящих и приписал эти слова Ра; Навилль считает, что при чтении Зетэ текст не имеет смысла, тогда как если признать, что Гор просит разрешения у Ра взглянуть на его творения, то текст становится вполне понятным: Гор пытается смотреть на всю вселенную так же, как это делает только сам Ра, и не выдерживает испытания.

^в См. перевод «Книги познания творений Ра».

^г О связи свиньи с Сетом и луной см. [Bonnet, 1952, с.690-691].

Сказания о Горе Бехдетском, крылатом Солнце

^а Миф о Горе Бехдетском принадлежит к числу основных древнейших египетских мифов. Его возникновение относится в главных чертах еще к отдаленному времени образования единого государства в долине Нила. Борьба главных героев мифа — враждующих за власть над всем Египтом богов Горы и Сета — в тот период отразила борьбу двух крупных территориальных объединений: Южного и Северного Египтов. В этой борьбе Гор первоначально олицетворял Северный Египет, так как его культ, по-видимому, возник в Бехдет — поселении, находившемся в Восточной Дельте (современный Тель эль-Баламун, около 20 км от Средиземного моря и в 25 км к юго-западу от Дамиэтты); см. [Gardiner, 1944, с.23-60; 1947, с.181]. В свою очередь, Сет олицетворял Южный Египет. Культ Сета с древнейших времен существовал в верхнеегипетском городе Небет (Омбо, около современного поселения Тух, на левом берегу Нила, почти против Коптоса); см. [Gardiner, 1944, с.23, примеч. 5; 1947, с.28-29]. В египтологической литературе раньше местом культа Сета ошибочно считали город Небит (Ком-Омбо) к северу от Элефантины.

Обстоятельства борьбы Юга и Севера до сих пор в точности не установлены. По-видимому, она проходила с переменным успехом и не прекратилась даже после объединения всего Египта в единое государство Менесом около 3200 г. до н.э. (см. примеч. «в» к этому сказанию).


В процессе этой борьбы культ Гора Бехдетского был перенесен на юг и уже ко времени III династии (XXX в. до н.э.) стал главным культом столицы II верхнеегипетского нома — города Эдфу (древнеегипетск. Эджбо), который отныне наряду со своим прежним именем стал называться Бехдет по имени первоначального места почитания Гора в Дельте (см. [Gardiner, 1944, с.23 и сл.; 1947, с.7]).

Гор Бехдетский и при переносе его культа в Эдфу сохранил свой характер солярного божества. В то же время, как покровитель объединенного Египта, Гор Бехдетский рано приобретает роль покровителя фараонов. Этим объясняется все увеличивавшаяся тесная связь культа Гора с египетским царским культом, отражившаяся, в частности, на иконографии Гора. Он изображается в обычном одеянии и головном уборе фараонов (хотя он и сохраняет при этом голову сокола — пережиток древнейших тотемистических представлений родового строя), получает свойственные царям Египта титулы: «благой бог» и «владыка Обеих Земель». В силу этих же причин миф о Горе (см. [Gardiner, 1944, с.48, примеч. 4, 49, 50]) Бехдетском приобретает некоторые особые черты: Гор объявляется сыном верховного бога Египта Ра, который, согласно мифу, некогда царствовал в Египте и сыновьями которого считались фараоны. Как старший сын Ра, Гор становится его верным и грозным защитником против всяких врагов. Этими врагами в мифе являются «мятежники», пытающиеся восстать против Ра и имеющие обычные для противников солярного божества образы водяных чудовищ — крокодилов, гиппопотамов, змей. Однако миф о Горе Бехдетском очень рано приобретает политический характер, так как под врагами Ра начинают подразумевать врагов царя. Это находит своеобразное отражение в ритуале Гора Бехдетского, в частности в мистериях эдфуского храма (см.гл. IV).

Следует отметить известную связь мифа о Горе Бехдетском с мифом об Осирисе. Когда последний получил всеегипетское распространение (см. гл.III), борьба Гора Бехдетского с Сетом стала сопоставляться с борьбой Гора, сына Исиды и Осириса, с Сетом — убийцей Осириса, и оба мифа тесно переплелись между собой. Неудивительно поэтому, что мы встречаем то Гора, сына Исиды, помогающим Гору Бехдетскому в борьбе с врагами Ра — крокодилами и гиппопотами, то, наоборот, Гора Бехдетского оказывающим покровительство и поддержку Гору, сыну Исиды, в его борьбе со смертельным врагом его отца.

Полный текст мифа о Горе Бехдетском сохранился лишь от времен Птолемея, хотя отдельные сведения о нем встречаются в различных текстах гораздо раньше. Текст «Сказания» высечен среди других текстов, относящихся к мифу и культу Гора Бехдетского, на внутренней стороне западной стены храма Гора в Эдфу, построенного при Птолемеях. Текст представляет собой запись религиозной драмы, совершавшейся в храме, и сопровождается рельефами, воспроизводящими отдельные эпизоды драмы и помогающими ее истолкованию. Как показывает первый рельеф, участником этого культового представления был и фараон, который начинал его совершением ритуала «поднятия неба». Драматургическая обстановка мистерии и ее политический характер показаны в IV главе настоящей работы.

Последнее издание текста см. [Chassinat, 1931, с.108-132; 1934, табл. 518-553]; последний перевод [Fairman, 1935, с.26-36].

⁶ Я перевожу употребленное в данном месте текста неясное по транскрипции и значению слово  словом «бог», а не «царь», как это делает Ферман [Fairman, 1935, с.27], потому что весь контекст показывает, что здесь имеется в виду Гор Бехдетский.

⁷ «Год 363 царя Верхнего и Нижнего Египта Ра-Хорахте» — эта датировка, по-видимому, свидетельствует о существовании своеобразной «эры правления Ра», связанной с мифом о боге Ра как первом царе Египта. Ньюберри высказал

предположение о том, что исходной датой «эры Ра» считалось объединение Египта Менесом около 3200 г. до н.э. В таком случае 363 г. «эры Ра» приходился приблизительно на годы правления фараона II династии Периебсена, который был, видимо, представителем поклонников Сета, так как над его именем изображается животное Сета, а не сокол бога Гора, обычно возглавляющий титулатуру фараонов, начиная с I династии ([Newberry, 1922, с.40-46]; см. также [Gardiner, 1944, с.46]). Очевидно, объединение Египта Менесом не было еще настолько прочным, чтобы окончательно пресечь длительную борьбу отдельных частей долины Нила за господство над всей ее территорией. Торжество сторонников Сета при Периебсене было, однако, непродолжительным, и вскоре поклонники Гора опять и уже более прочно завладели престолом вновь объединенного ими под своей властью Египта. Характерно, что наряду с существованием «эры Ра» позднее появилась и «эра Сета», как об этом свидетельствует знаменитая «стела 400-го года правления Сета», найденная в Танисе [Струве, 1930, с. 188 и сл.; Montet, 1941, с. 111 и сл.].

Г Култ Астарты получает распространение в Египте начиная со второй половины Нового царства вследствие усиления связей Египта с Передней Азией. Одновременно Астарта появляется в египетских мифах (см. примеч. «о» к «Спору Гора с Сетом»). Как в мифе «Спор Гора с Сетом», так и здесь Астарта изображена дочерью Ра; возможно, что этому способствовало известное сходство образов Астарты и Хатор-Тефнут, любимой дочери Ра, его Ока, которая выступает в египетских мифах постоянной спутницей и защитницей своего отца. Думаю, что именно этим и объясняется тот факт, что Астарта изображена на рельефе храма Эдфу с головой львицы, т.е. так, как изображалась грозная дочь Ра, богиня Сохмет-Хатор-Тефнут.

Д Здесь происходит обычная в египетских религиозных текстах игра слов. Текст объясняет название города Эдфу — Эджбо — следующей игрой слов. Ра говорит Тоту: «Мои враги наказаны», причем для слова «наказаны» здесь применен глагол «джеб».

Е Нехбет и Уаджит — богини-покровительницы Верхнего и Нижнего Египта.

Ж Итеру — египетская мера длины (греч. — скойн), равная 10,5 км.

З В оригинале стоит слово «*h.t*», которое, как показал Гардинер [Gardiner, 1943, с.37 и сл.; 1947, с.116], следует переводить — «озеро», «бассейн». Ранее под этим словом понимали обычно «канал» (Wb.III, с.105). Как известно, это слово с предшествующим «г» — «устье» — являлось наименованием местности, расположенной при устье канала, соединявшего Нил с Фаюмским озером (древнеегипетск. — Рехонэ, коптск. — Лехонэ, современный — Эль-Лакун). Фэрман и переводит данное место в тексте мифа как Лакун, не соглашаясь с Редером, который переводит его просто словом «канал». Мне кажется, что здесь следует принять значение «озеро» и что текст имел в виду определенное озеро, а именно Меридово. Как видно из материала, приведенного в указанной статье Гардинера, Меридово озеро и называлось в древности «Озеро (*h.t*) города Мерур». С таким пониманием слова «*h.t*» в сказании о Крылатом Солнце вполне согласуется и весь контекст, а именно места всех битв Гора Бехдетского с его врагами последовательно расположены с юга на север, начиная от Эдфу (Эдфу, Фивы, Дендера, Хебену, Мерет — столица XIX нома, Нереп — некрополь Абусира эль-Мелек); враги, убегая по Нилу к северу после каждого поражения, «обращают свои лица» не к какому-нибудь определенному городу или местности, а в каждом подобном случае указывается лишь общее направление бегства врагов: Верхний Египет после Фив и соответственно «Нижний Египет от Озера до моря» — после Дендера и Хебену. Таким образом, как мне представляется, в этих двух последних случаях указано все пространство от Фаюма до моря, а отнюдь не определенный канал или Лакун.

^И Хебену — город на правом берегу Нила в XVI верхнеегипетском номе, современный Ком эль-Ахмар; см. [Gardiner, 1947, с.90-91].

Текст объясняет происхождение названия Хебену опять созвучием последнего с глаголом «хебен» — «отгонять».

^К В имени жреца Гора в Хебену текст вскрывает связь с мифом о победе Гора над Сетом. Как указывалось в описании рельефа, иллюстрирующего данный эпизод текста, Гор изображен стоящим на антилопе, которую он пронзает копьем. Об антилопе как одном из воплощений Сета см. [Bonnet, 1952, с.40].

^Л Хет — «палка» — мера длины, равная 100 локтям, т.е. 52 м.

^М Мерет — столица XIX верхнеегипетского нома Меру (Оксиринх). Здесь почитался Сет, о чем свидетельствует ряд текстов (см. [Gardiner, 1947, с.110]); очевидно, вследствие этого текст сказания и помещает одно из наиболее упорных сражений Гора именно в номе Меру.

^Н О Пер-Реххеви см. [Gauthier, 1925].

^О Тибн — пятый месяц египетского календаря.

^П Бэ — условное обозначение для Сета, употребляемое в поздний период, чтобы не называть его имени (Wb.I, с.410). Б.А.Тураев истолковывает это обозначение как «место» [Тураев, 1912, с.239].

^Р Характерно, что именно деревья «има» (финиковая пальма) или их ветви ставили как раз на носу священной ладьи во время коронационных мистерий, см. [Seihe, 1928a, с.125]. Дерево «има» было связано с культом Осириса [там же, с.139].

^С Дерево «шенедж» — акация, — согласно легенде, росло у гробницы Осириса [Wb.IV, с.521].

^Т Нерэф — некрополь у Абусир эль-Мелек (Wb.II, с.916). Гардинер приводит ряд материалов как в пользу такого определения Нерефа, так и в пользу сопоставления его с Гераклеополем [Gardiner, 1947, с.114]. Мне все же представляется, что отождествление Нерефа с некрополем Абусир эль-Мелек более убедительно. «Великий бог в Нерефе» — Осирис.

У Красный цвет как цвет огня и пустыни вообще был присвоен Сету, которому были посвящены красные, т.е. рыжие, животные. Рыжие люди также считались принадлежавшими Сету. Отсюда понятно употребление в ритуале фигурки гиппопотама из красной яшмы для олицетворения Сета.

^Ф Гелиополь, называвшийся «Северный Он» в противоположность «Южному Ону» — Гермонтису.

^Х Тэль-Чару (Силэ) — город в Восточной Дельте, столица XIV нижнеегипетского нома; местное львинообразное божество было сопоставлено с Гором; см. [Gardiner, 1947, с.202].

^Ц Шас-херет — местность в Нубии; см. [Fairman, 1935, с.35, примеч. 2; Sauneron, Yoyotte, 1952, с.177].

^Ч Снова игра слов: Вават — Нубия и глагол «вава» — «злоумышлять».

^Ш Нехбет и Буто — богини-покровительницы Верхнего и Нижнего Египта.

Победа Гора

^а Этот миф является интересным свидетельством переплетения сказания о Горе Бехдетском и о Горе, сыне Исиды (см. примеч. «а» к «Сказанию о Горе Бехдетском»). Хотя главное действующее лицо данного мифа, бог Гор, и носит иногда эпитеты Гора Бехдетского, однако совершенно ясно, что здесь изображен Гор, сын Исиды и Осириса. Это видно и по всему содержанию мифа, и по эпитетам Гора, и по тому, что его сопровождает его мать Исида. Текст мифа высе-

чен на внутренней стороне восточной стены храма Гора в Эдфу, построенного Птолемеями. Текст является религиозной драмой, совершавшейся на священном озере храма Гора в Эдфу, так называемом «озере Гора» (см. [Blackman, Fairman, 1944, с.16-17]).

Издание текста [Chassinat, 1931, с.60-90; 1934, табл.494-514]. Перевод текста с комментариями см. [Blackman, Fairman, 1942, с.32-38; 1943, с.2-36; 1944, с.5-22, 79-80]. Однако ни порядок строк, принятый в иероглифической транскрипции в издании Шассина, ни порядок строк в переводе Блэкмана и Фэрмана мне не представляется всегда убедительным. Изучение фотографий той части стены храма Гора в Эдфу, где высечены тексты и рельефы мифа «Победа Гора» и «Сказания о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце», показывает, что обе драмы построены одинаково. Сначала в обоих случаях идет нечто вроде введения, как бы излагающего содержание произведения: в «Сказании о Горе Бехдетском» — это табл. 196-194, в мифе о победе Гора — табл. 519-518. Здесь даны все главные действующие лица. Затем слева (тексты и рельефы развертываются справа налево), после текста с титулом фараона, и там и тут начинается связный текст, явно излагающий начало действия драмы, ибо он так и озаглавлен: «Начало». Отсюда ясно, что текст с титулом фараона читается именно последним в каждом рельефе и что столбцы связного текста после каждого рельефа, содержащие, между прочим, хоровые партии, должны читаться после рельефа, т.е. после его текстов. Рельефы же изображают каждый раз само действие драмы, а тексты около фигур и над ними — тексты речей, произносимых действующими лицами во время действия. Тот факт, что в столбцах текстов, идущих после рельефов, повторяются (в хоровых партиях) те самые наименования гарпунов Гора, которые были уже изображены и упомянуты в речах действующих лиц в текстах на рельефе, также показывает, что эти столбцы текстов должны читаться после соответствующего рельефа. На эти факты не обратил внимания Э.Дриотон, который в своей работе, посвященной разбираемому тексту [Drioton, 1948], не соглашаясь с реконструкцией драмы, предложенной Блэкманом и Фэрманом, пытается дать свой вариант расположения текста. При этом он прибегает к совершенно произвольной группировке текстов, что, разумеется, неприемлемо и не дало убедительных результатов.

^б Намек на неизвестный миф, согласно которому Гор установил небо на четырех столбах. В этом свете становится понятно и то, что четыре сына Гора (Амсет, Дуамутеф, Кебхсенуф и Хапи) постоянно называются столбами неба, еще начиная с Текстов пирамид, и олицетворяют собой четыре страны света.

^в Шмуну — столица XV верхнеегипетского нома; главным богом города был Тот; вследствие сопоставления греками Тота с Гермесом Шмуну стал называться в греко-римском Египте Гермополем.

^г См. примеч. «е» к «Спору Гора с Сетом».

^д Месен — одно из названий города Эдфу, перенесенное сюда (наряду с Бехдет; см. примеч. «а» к «Сказанию о Горе Бехдетском») одновременно с появлением в Эдфу культа Гора Бехдетского. Основной же Месен находился в Дельте, около Чару, близ восточной границы; см. [Gardiner, 1947, с.203; 1944, с.26; Sethe, 1930, § 162; Blackman, Fairman, 1943, с.32].

^е Указание на политический характер, приданный драме жречеством.

^ж Исида в ряде текстов называется Скорпионом Месена, однако точное значение этого эпитета и его мифологическое объяснение еще не выяснены. Возможно, что это следует сопоставить с мифом о семи скорпионах, защитниках Исиды (см. перевод).

^з Вечсет-Гор — «Престол Гора», название Эдфуского (II верхнеегипетского) нома.

^и В оригинале стоит иероглиф человека с систром в одной руке и менат в

другой. Так изображаются певицы, приветствующие божество, или царевны, приветствующие фараона. Отсюда — принятый мною перевод.

^к В оригинале — «души Ра», обычное наименование для культовых рукописей.

^л Обитатели болот Дельты.

^м Allot, 1946, с.113.

^н Хент-Иабет. «Передний Востока», название XIV нижнеегипетского нома; столица его — Чару, с главным богом Гором в образе льва [Gardiner, 1947, с.200-204].

^о Мин — бог плодородия, главный бог города Коптоса; сопоставлялся с Гором, сыном Исиды.

^п Онурис, точнее Анхур, бог-воитель, покровитель охоты и войны, сопоставлявшийся с богом воздуха Шу и в качестве такового считавшийся супругом богини Тэфнут (см. гл. II).

^р Новый год совпадал с появлением звезды Сотис.

^с Хеммис — по мифам, место рождения бога Гора, сына Исиды. Вопрос о локализации этого места до сих пор не может считаться решенным. Литературу по этому вопросу см. [Gardiner, 1947, с.190; 1944, с.52 и сл.].

^т «Человек первого листа лотоса» — не вполне ясный по значению эпитет. Возможно, что он связан с мифом о рождении солнца из лотоса (см. гл. II). Материалы по этому эпитету собраны Блэкманом и Фэрманом [Blackman, Fairman, 1943, с.20, примеч. 5].

^у Намек на то, что Гор, сын Осириса и Исиды, еще очень молод.

^ф Указание на обряд очищения, который должны были совершить жрецы, прежде чем приступить к ритуалу или даже к исполнению наиболее важных его моментов.

^х Электр — сплав золота.

^ц В подлиннике: «верхнеегипетские зеленые камни»; имеется в виду амазонит (см. [Lukas, 1934, с.39]).

^ч См. примеч. «х» к «Сказанию о Горе Бехдетском, Крылатом Солнце».

^ш Блэкман и Фэрман считают эту строчку интерлюдией. Думается, что мы слишком еще мало знаем о порядке представления египетских мистерий, чтобы говорить таким образом.

^щ Шесму — бог, имевший функцию палача богов (см.: Словарь египетского языка. VI, с.538, 4).

^з Вся эта речь Исиды содержит воспоминания о том времени, когда она скрывалась с младенцем Гором в болотах Дельты от преследований Сета (см. гл. III, а также перевод мифа «Исида и Гор в болотах Дельты»). Однако сообщаемые здесь подробности возвращения Исиды с сыном в Египет не встречаются в других текстах и являются интересным дополнением.

^ы Хентихети — бог нижнеегипетского города Атрибис.

^ю Хеджхетеп — бог прядения и ткачества.

^я О сопоставлении Исиды с ладьей. см. [Blackman, Fairman, 1943, 29, с.18, примеч. 6; 1944, 30, с.17].

Список сокращений

- ВДИ — Вестник древней истории. М.
ВИРА — Вопросы истории религии и атеизма. М.
ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры
ГЭ — Государственный Эрмитаж
ДАН — Доклады Академии наук СССР. М.
ЗКВ — Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л.
ИАН — Известия Академии наук СССР. М.
Кн.м. — Книга мертвых
П.к. — Палермский камень
СЕК — Сборник египтологического кружка при ЛГУ. Л.
ТОВЭ — Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л.
АВАВ — Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. München
АЕ — Ancient Egypt. L.
АО — Der Alte Orient. Lpz.
АРАВ — Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. B.
ArOr — Archiv Orientalný. Praha
ASAE — Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire
BIE — Bulletin de l'Institut d'Égypte. Le Caire
BIFAO — Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
BM — The British Museum
BMMA — Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. N.Y.
CG — Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire
CdE — Chronique d'Égypte. Bruxelles
EMAE — Maspero G. Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. P.
FuF — Forschungen und Fortschritte. B.
GM — Göttinger Miszellen. Göttingen
JA — Journal asiatique. P.
JEA — The Journal of Egyptian Archaeology. L.
JMFA — The Journal of the Museum of Fine Arts, Boston. Boston
JNES — Journal of Near Eastern Studies. Chicago
LD I-VI — Lepsius C.R. Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien. Abt.I-VI. B., 1849-1858.
Man — Man. A Monthly Record of Anthropological Science. L.

- MÄS — Münchener Ägyptologische Studien. B.
- MDAIK — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo. Wiesbaden
- MDIAK — Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo. Wien
- ME — Le Musée Égyptien. Recueil de monuments et de notices sur les fouilles d'Égypte. Le Caire
- MIFAO — Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
- MMAFC — Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire. Le Caire
- MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft. Lpz.
- NGG — Nachrichten von der königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. B.
- OICC — The Oriental Institute of Chicago Communications. Chicago
- Or. — Orientalia. Roma
- P. — Papyrus
- P. Berlin 3014 — [Moret, 1902]
- P. Berlin 3049, 3050, 3053 — [Hierat. Pap.II]
- P. Berlin 3055 — [Hierat. Pap.I]
- P. Boulaq 17 — [Grébaut, 1875]
- P. Chester Beatty 1 — [Gardiner, 1931]
- P. Ermitage 1115 — [Golénischeff, 1913]
- P. Harris Mag — [Lange, 1927]
- P. Harris 500 — [Budge, 1923]
- P. Salt — [Тураев, 1916, 1917]
- PSBA — Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. L.
- Pyr. — Тексты пирамид
- RA — Revue archéologique. P.
- RdÉ — Revue d'égyptologie. P.
- REA — Revue de l'Égypte ancienne. P.
- RHR — Revue de l'histoire des religions. P.
- RT — Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. P.
- SAK — Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburg
- SASAE — Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte. Le Caire
- SBAW — Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen

- SPAW — **Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. München**
Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. B.
- TSBA — **Transactions of the Society of Biblical Archeology. L.**
- Urk.I — **Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. 2. Aufl. Lpz., 1932-1933**
- Urk.II — **Sethe K. Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit. Lpz., 1904**
- Urk.III — **Schäfer H. Urkunden der älteren Äthiopienkönige. Lpz., 1905**
- Urk.IV — **Sethe K., Helck W. Urkunden der 18. Dynastie. Bd.1-10. Lpz., 1906-1910; B., 1955-1961**
- Urk.V — **Grapow H. Religiöse Urkunden. Lpz., 1915-1917**
- Wb. — **Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd.I-V. Lpz., 1926-1931**
- ZÄZA — **Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Lpz.-B.**

Список использованной литературы

- Авдиев, 1948, 1953 — *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. М., 1948; 2-е изд., М., 1953.
- Антес, 1977 — *Антес Р.* Мифология в древнем Египте. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Берлев, 1969 — *Берлев О.Д.* «Сокол, плывущий в ладье», иероглиф и бог. — ВДИ. 1969, № 1.
- Большаков, 1986 — *Большаков А.О.* Системный анализ староегипетских гробничных комплексов. — ВДИ. 1986, № 2.
- Большаков (в печати) — *Большаков А.О.* Развитие представлений о «загробных мирах» в древнем Египте. — Мероз. Страны Северо-Восточной Африки и Красноморского бассейна в древности и раннем средневековье. Проблемы истории, языка и культуры. Вып. 5 (в печати).
- Викентьев, 1917 — *Викентьев В.М.* Древнеегипетская повесть о двух братьях. М., 1917.
- Волков, 1917 — *Волков И.М.* Древнеегипетский бог Себек. Пг., 1917.
- Евгенова, 1933 — *Евгенова В.И.* Магический папирус Salt 825 Британского музея как источник изучения египетских мистерий «защит». — ИАН. 1933, № 6-7.
- Коцейковский, 1913 — *Коцейковский А.Л.* Иератическая часть берлинского папируса 3008. Призывания Исиды и Нефтиды. СПб., 1913.
- Коцейковский, 1917 — *Коцейковский А.Л.* Тексты пирамид. Одесса, 1917.
- Лившиц, 1948 — *Лившиц И.Г.* Новый вариант мифа о рождении и гибели солнца. — ВДИ. 1948, № 3.
- Лукас, 1958 — *Лукас А.* Материалы и ремесленные производства древнего Египта. М., 1958.
- Лурье, 1939 — *Лурье И.М.* Элементы животного эпоса в древнеегипетских изображениях. — ТОВЭ. Т.1. 1939.
- Лурье, 1940 — *Лурье И.М.* История техники древнего Египта. — Очерки по истории техники Древнего Востока. М.—Л., 1940.
- Лурье, 1950 — *Лурье И.М.* Дневник фиванского некрополя от 29 года Рамсеса III. — ВДИ. 1950, № 4.
- Март, 1918 — *Март Н.Я.* Ossetica-Japhetica. — ИАН. 1918.
- Матье, 1926 — *Матье М.Э.* Религия египетских бедняков. — Религия и общество. Л., 1926.
- Матье, 1930 — *Матье М.Э.* Формула m gn.k — ЗКВ. Т.4. 1930.
- Матье, 1936 — *Матье М.Э.* Следы матриархата в древнем Египте. — Труды Института антропологии, археологии и этнографии. Т.4. Л., 1936.
- Матье, 1940а — *Матье М.Э.* Мифы древнего Египта. Л., 1940.
- Матье, 1940б — *Матье М.Э.* Древнеегипетские мотивы на тканях византийского Египта. — ТОВЭ. Т.3. 1940.
- Матье, 1941 — *Матье М.Э.* Искусство Среднего царства. Л., 1941.

- Матье, 1947а — *Матье М.Э.* Тексты пирамид — заупокойный ритуал. (О порядке чтения Текстов пирамид). — ВДИ. 1947, № 4.
- Матье, 1947б — *Матье М.Э.* Роль личности художника в искусстве древнего Египта. — ТОВЭ. Т.4. 1947.
- Матье, 1953 — *Матье М.Э.* О периодизации истории амарнского искусства. — ВДИ. 1953, № 3.
- Матье, 1954 — *Матье М.Э.* Из истории семьи и рода в древнем Египте. — ВДИ. 1954, № 3.
- Матье, 1956а — *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы. Л., 1956.
- Матье, 1956б — *Матье М.Э.* Из истории свободомыслия в древнем Египте. — ВИРА. Т.3. 1956.
- Матье, 1958 — *Матье М.Э.* К проблеме изучения Текстов пирамид. — ВДИ. 1958, № 4.
- Матье, 1960 — *Матье М.Э.* Проблема изучения книги мертвых. М., 1960 (XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР).
- Мещерский, 1929 — *Мещерский Н.А.* К палеографической датировке древнеегипетских текстов, содержащих проклятия. — ДАН. 1929.
- Морэ, 1914 — *Морэ А.* Цари и боги Египта. М., 1914.
- Недельский, Францов, 1934 — *Недельский В., Францов Ю.* Миф о страдающем боге. Л., 1934.
- Ольдерогге, 1929 — *Ольдерогге Д.А.* О названии обелиска. — СЕК. Т.2. 1929.
- Ранович, 1950 — *Ранович А.Б.* Эллинизм и его историческая роль. М.—Л., 1950.
- Рубинштейн, 1938 — *Рубинштейн Р.И.* СХХV глава Книги Мертвых. — Ученые записки Педагогического института им. Герцена. Т.ХI. Л., 1938.
- Рубинштейн, 1948 — *Рубинштейн Р.И.* Внутренняя политика фараона Ахтоя Уахкара. — ВДИ. 1948, № 4.
- Рубинштейн, 1950 — *Рубинштейн Р.И.* Поучение гераклеопольского царя своему сыну. — ВДИ. 1950, № 2.
- Струве, 1930 — *Струве В.В.* Манefon и его время, гл. II. — ЗКВ. Т.4. 1930.
- Тураев, 1898 — *Тураев Б.А.* Бог Тот. СПб., 1898.
- Тураев, 1912 — *Тураев Б.А.* История классического Востока. Т.2. СПб., 1912.
- Тураев, 1913а — *Тураев Б.А.* История древнего Востока. Т.1. СПб., 1913.
- Тураев, 1913б — *Тураев Б.А.* Дверцы наоса с молитвами Таурт. — Памятники Музея изящных искусств имени императора Александра III в Москве. Вып. III. М., 1913.
- Тураев, 1916 — *Тураев Б.А.* Египтологические заметки, VIII. Текст магического папируса Salt 825 Британского музея. — ИАН. 1916.
- Тураев, 1917 — *Тураев Б.А.* Магический папирус Salt 825 Британского музея. — Записки Классического отделения Археологического общества. Т.9. Пг., 1917.
- Тураев, 1920 — *Тураев Б.А.* Египетская литература. Т. I. М., 1920.
- Тураев, 1935 — *Тураев Б.А.* История древнего Востока. Т. I—II. Л., 1935.
- Франк-Каменецкий, 1917-1918 — *Франк-Каменецкий И.Г.* Памятники египетской религии в Фиванский период. I—II. М., 1917-1918.
- Францов, 1929 — *Францов Ю.П.* Змеиный остров в древнеегипетской сказке. — ИАН. 1929.
- Францов, 1930 — *Францов Ю.П.* Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. — Фольклор. Вып. 2-3. М., 1930.
- Фрэзер, 1928 — *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928.
- Энгельс, К истории — *Энгельс Ф.* К истории первобытной семьи (Бахофен, Мак-Леннан, Морган). — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 22.
- Энгельс, Происхождение — *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 21.

- Aldred, 1949 — *Aldred C.* Old Kingdom Art in Ancient Egypt. L., 1949.
- Alliot, 1946 — *Alliot G.* Les rites de la chasse au filet au temple de Karnak, d'Edfou et d'Esneh. — RdÉ. 1946, t.5.
- Amelineau, 1905 — *Amelineau E.* Le rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte. — RHR. 1905, t.51-52.
- Anthropos — *Anthropos.* Revue internationale d'ethnologie et de linguistique. Wien.
- Badawy, 1948 — *Badawy A.* Le dessin architectural chez les anciens Égyptiens. Le Caire, 1948.
- Barguet, 1952 — *Barguet P.* Les siècles du Nil au Gebel Silsileh. — BIFAO. 1952, t.50.
- Barguet, 1953 — *Barguet P.* L'origine et la signification du contrepoids de collier-ménat. — BIFAO. 1953, t.52.
- Baumann, 1936 — *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit im Mythen der afrikanischen Völker. B., 1936.
- Bénédite, 1889 — *Bénédite G.* Tombeau de la reine Thiti. — MMAFC. T.5, 1889.
- Bénédite, 1894 — *Bénédite G.* Tombeau de Neferhotpou. — MMAFC. T.8, 1894.
- Bissing, 1932 — *von Bissing W.F.* Eine Affengruppe des Mantimehe aus Theben. — ZÄSA. B.68, 1932.
- Bissing, Kees, 1922 — *von Bissing W.F., Kees H.* Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures. — ABAW. XXII/1. 1922
- Blackman, 1920 — *Blackman A.M.* Sacramental Ideas and Visages in Ancient Egypt. — RT. T.39, livr.1-2, 1920.
- Blackman, 1945 — *Blackman A.M.* The King of Egypt's Grace Before Meal. — JEA. 1945, vol.31.
- Blackman, Fairman, 1942, 1943, 1944 — *Blackman A.M., Fairman H.W.* The Myth of Horus at Edfou II. — JEA. 1942, vol.28; 1944, vol.29; 1944, vol.30.
- Bolshakov, 1991 — *Bolshakov A.O.* What did the Bust of Ankh-haf Originally Look Like. — JMFA. 1991, vol.3.
- Bolshakov, 1995 — *Bolshakov A.O.* New Observations on the So-called «Reserve Heads». — Seventh International Congress of Egyptologists. Abstracts of Papers. Oxf., 1995.
- Boeser, 1911 — *Boeser P.A.* Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. B.IV. Leiden, 1911.
- Bonnet, 1952 — *Bonnet H.* Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. B., 1952.
- Borchardt, 1907 — *Borchardt L.* Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re. Lpz., 1907.
- Borchardt, 1910 — *Borchardt L.* Das Grabdenkmal des Königs Sahu-re. B.I-II. Lpz., 1910.
- Borchardt, 1911, 1925, 1930 — *Borchardt L.* Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo. B. T.I, 1911; T.II, 1925; T.III, 1930.
- Borchardt, 1923 — *Borchardt L.* Porträts der Königin Nofret-ete. Lpz., 1923.
- Borchardt, 1926 — *Borchardt L.* Jubiläumsbilder. — ZÄSA. Bd.61, 1926.
- Borchardt, 1936 — *Borchardt L.* Jahre und Tage der Königs-Jubiäen. — ZÄSA. Bd.72, 1936.
- Boreux, 1932 — *Boreux Ch.* Musée du Louvre. Département des antiquités égyptiennes. Guide-catalogue sommaire. T.I. P., 1932.
- Breasted, 1901a — *Breasted J.H.* Zur Hb-sd Frage. — ZÄSA. Bd.39, 1901.
- Breasted, 1901b — *Breasted J.H.* The Obelisks of Thutmose III. — ZÄSA. Bd.39, 1901.
- Breasted, 1912 — *Breasted J.H.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. L., 1912.

- Breasted, AR I-IV — *Breasted J.H.* Ancient Records of Egypt. Vol.I-IV. Chicago, 1927.
- Brugsch, 1877 — *Brugsch H.* Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna. Lpz., 1877.
- Brugsch, 1878 — *Brugsch H.* Reise nach der grossen Oase el Khargeh. Lpz., 1878.
- Brugsch, Thes.I-VI — *Brugsch H.* Thesaurus Inscriptorum Aegyptiacarum, Abth. I-VI. Lpz., 1883—1891.
- Bruyère, 1930 — *Bruyère B.* Mert Seger à Deir el-Medineh. Le Caire, 1930 (MIFAO, t.58).
- Bucher, 1932 — *Bucher P.* Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Amenophis II. T.I. Le Caire, 1932 (MIFAO, t.60).
- de Buck, 1935, 1938 — *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts. Chicago. Vol.I, 1935; Vol.II, 1938.
- de Buck, 1948 — *Buck A. de.* On the Meaning of the Name Hepi. — Orient Nederlandica. Leiden, 1948.
- Budge, 1894 — *Budge E.* Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum. L., 1894.
- Budge, 1895 — *Budge E.* The Book of the Dead. Papyrus of Ani. L., 1895.
- Budge, 1898 — *Budge E.* The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day. Vol.I-II. L., 1898.
- Budge, 1899 — *Budge E.* Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anchai, Karacher and Netchemet. L., 1899.
- Budge, 1904 — *Budge E.* The Gods of the Egyptians. Vol.I-II. L., 1904.
- Budge, 1906 — *Budge E.* The Egyptian Heaven and Hell. L., 1906.
- Budge, 1910 — *Budge E.* Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. L., 1910.
- Budge, 1911 — *Budge E.* Osiris and the Egyptian Resurrection. Vol.I-II. L., 1911.
- Budge, 1912 — *Budge E.* Legends of the Gods. L., 1912.
- Budge, 1923 — *Budge E.* Facsimilies of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. 2 Ser. L., 1923.
- Budge, 1929 — *Budge E.* The Rosetta Stone in the British Museum. L., 1929.
- Buhl, 1959 — *Buhl M.L.* The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi. København, 1959.
- Capart, 1900—1901 — *Capart J.* La déesse thébaine Meritsakro. — Revue de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1900—1901, t.VI.
- Capart, 1927 — *Capart J.* Documents pour servir à l'étude de l'art égyptien. T.I. P., 1927.
- Capart, 1930 — *Capart J.* Note sur un fragment de bas-relief au British Museum. — BIFAO. 1930, t.30.
- Carter, 1928, 1934 — *Carter H.* Tut-ench-Amun. Lpz. Bd.II, 1928; Bd.III, 1934.
- Carter, Gardiner, 1917 — *Carter H., Gardiner A.H.* The Tomb of Ramses IV and the Turin Plan of a Royal Tomb. — JEA. 1917, vol.4.
- Černý, 1952 — *Černý J.* Ancient Egyptian Religion. L., 1952.
- Černý, 1955 — *Černý J.* A Note on the Recently Discovered Boat of Cheops. — JEA. 1955, vol.41.
- Champollion, 1833 — *Champollion J.-F.* Monuments de l'Égypte et de la Nubie. P., 1833.
- Chassinat, 1916—1917 — *Chassinat E.* La mise à mort rituelle d'Apis. — RT. T. 38, 1916—1917.
- Chassinat, 1931, 1932, 1934 — *Chassinat E.* Le temple d'Edfou. P. T. VI, 1931; T.XII, 1934; T.XIII, 1932.
- Chevrier, 1926, 1927, 1930, 1931, 1938 — *Chevrier H.* Rapport sur les travaux de Karnak. — ASAE. T.26, 1926; T.27, 1927; T.30, 1930; T.31, 1931; T.38, 1938.
- Daressy, 1901 — *Daressy G.* Ostraca. Le Caire, 1901.

- Daressy, 1902 — *Daressy G.* Fouilles de la Vallée des Rois. Le Caire, 1902.
- Daressy, 1909 — *Daressy G.* Cercueils des cachettes royales. Le Caire, 1909.
- Daressy, 1916 — *Daressy G.* Stèle de la XIX dynastie avec textes du Livre des Pyramides. — ASAE. T.16, 1916.
- Daumas, 1953 — *Daumas Fr.* Le trône d'une statuette de Pepi I^{er}. — BIFAO. 1953, t.52.
- Davies Nina, 1920 — *Davies Nina.* The Tomb of Antefôker. L., 1920.
- Davies Nina, Gardiner, 1915 — *Davies Nina, Gardiner A.H.* The Tomb of Amenemhet. L., 1915.
- Davies Nina, Gardiner, 1926 — *Davies Nina, Gardiner A.H.* The Tomb of Huy. L., 1926.
- Davies Norman, 1904—1905 — *Davies Norman de G.* The Rock Tombs of El Amarna. Vol.II-III. L., 1904—1905.
- Davies Norman, 1923 — *Davies Norman de G.* Akhenaten at Thebes. — JEA. 1923, vol.9.
- Davies Norman, 1929 — *Davies Norman de G.* The King as a Priest of the Harvest. — BMMA. 1929, vol.24, section 1.
- Davies Norman, 1930 — *Davies Norman de G.* The Egyptian Expedition 1929—1930. The Work of the Graphic Branch of the Expedition. — BMMA. 1930, vol.25, section 2.
- Davies Norman, 1937 — *Davies Norman de G.* Two Ramesside Tombs, at Thebes. N.Y., 1937.
- Davis, 1908 — *Davis Th.M.* The Funeral Papyrus of Iouiya. L., 1908.
- Davis, 1912 — *Davis Th.M.* The Tombs of Harmhabi and Touânkhamanou. L., 1912.
- Drioton, 1928 — *Drioton E.* Religion et magie. — REA. 1928, t.1.
- Drioton, 1929 — *Drioton E.* Une scene des mysteres d'Horus. — REA. 1929, t.2.
- Drioton, 1941 — *Drioton E.* Rev. [Grdseloff, 1941]. — ASAE. T.40, 1941.
- Drioton, 1942 — *Drioton E.* Le théâtre égyptien. Le Caire, 1942.
- Drioton, 1947 — *Drioton E.* [Рец.на: *Vandier J.* La famine dans l'Égypte ancienne]. — RA. 1947, 6 ser., t.27.
- Drioton, 1948 — *Drioton E.* Le texte dramatique d'Edfou. Le Caire, 1948 (SASAE 11).
- Drioton, Vandier, 1946 — *Drioton E., Vandier J.* L'Égypte. P., 1946.
- Dümichen, 1866 — *Dümichen J.* Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler. Bd.II. Lpz., 1866.
- Ebers, 1877 — *Ebers G.* Ein strophische angeordnete Text. — ZÄSA. Bd.15, 1877.
- Ellis, 1890 — *Ellis A.B.* The Ewe-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West-Africa. L., 1890.
- Emery, 1938 — *Emery W.* The Tomb of Hemaka. Le Caire, 1938.
- Erman, 1894 — *Erman A.* Die Entstehung eines «Totenbuchtexes». — ZÄSA. Bd.32, 1894.
- Erman, 1900 — *Erman A.* Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraca aus den Königsgräbern. — ZÄSA. Bd.38, 1900.
- Erman, 1901 — *Erman A.* Zaubersprüche für Mutter und Kind. B., 1901.
- Erman, 1911a — *Erman A.* Hymnen an das Diadem der Pharaonen. B., 1911.
- Erman, 1911b — *Erman A.* Denksteine aus der thebanische Gräberstadt. B., 1911.
- Erman, 1934 — *Erman A.* Die Religion der Ägypter. 3. Aufl. B.-Lpz., 1934.
- Erman, Ranke, 1923 — *Erman A., Ranke H.* Aegypten und ägyptische Leben. Tübingen, 1923.
- Fairman, 1935 — *Fairman H.W.* The Myth of Horus at Edfou I. — JEA. 1935, vol.21.
- Fakhry, 1943 — *Fakhry A.* A Note on the Tomb of Kheruef at Thebes. — ASAE. T.42, 1943.

- Fakhry, 1954 — *Fakhry A.* The Excavations of Shofru's Monuments at Dahshur. — ASAE. T.52, 1954.
- Faulkner, 1933 — *Faulkner R.O.* The Papyrus Bremner-Rhind. Bruxelles, 1933.
- Faulkner, 1936 — *Faulkner R.O.* The Bremner-Rhind Papyrus, I. — JEA. 1936, vol.22.
- Faulkner, 1937 — *Faulkner R.O.* The Bremner-Phind Papyrus, II. — JEA. 1937, vol.23.
- Firth, 1927 — *Firth C.* Excavations at Saggara. — ASAE. T.27, 1927.
- Foucart, 1935 — *Foucart G.* Le tombeau d'Amonmes. Le Caire, 1935 (MIFAO, t.57, fasc.3).
- Frankfort, 1927 — *Frankfort H.* Preliminary Report on the Excavations at Tell el-Amarna. — JEA. 1927, vol.13.
- Frankfort, 1933 — *Frankfort H.* The Cenotaph of Seti I at Abydos. Vol.I-II. L., 1933.
- Gardiner, 1905 — *Gardiner A.H.* Hymns to Amon from a Leiden Papyrus. — ZÄSA. Bd.42, 1905.
- Gardiner, 1911 — *Gardiner A.H.* The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Ramses III. — ZÄSA. Bd.48, 1911.
- Gardiner, 1931 — *Gardiner A.H.* The Chester Beatty Papyri, № 1. L., 1931.
- Gardiner, 1943 — *Gardiner A.H.* The Name of Lake Moeris. — JEA. 1943, vol.29.
- Gardiner, 1944 — *Gardiner A.H.* Horus the Behdetite. — JEA. 1944, vol.30.
- Gardiner, 1948—1949 — *Gardiner A.H.* The Goddess Nekhbet at the Jubilee Festival of Ramses III. — ÄZ. 1948—1949.
- Gardiner, 1947 — *Gardiner A.H.* Ancient Egyptian Onomastica. Text. Vol.II. Oxf., 1947.
- Gardiner, 1950 — *Gardiner A.H.* Egyptian Grammar. 2 ed. Oxf., 1950.
- Gauthier, 1925 — *Gauthier H.* Dictionnaire des noms géographiques, contenus dans les textes hiéroglyphiques. T.II. Le Caire, 1925.
- Gauthier, 1931 — *Gauthier H.* Les fêtes du dieu Min. Le Caire, 1931.
- Golénischeff, 1877 — *Golénischeff W.* Die Metternichstele. Lpz., 1877.
- Golénischeff, 1913 — *Golénischeff W.* Les papyrus hiératiques №№1115, 1116A et 1116B. Lpz., 1913.
- Grapow, 1914 — *Grapow H.* Zwei Fragmente einer Handschrift des Nilhymnus in Turin. — ZÄSA. Bd.52, 1914.
- Grapow, 1931 — *Grapow H.* Die Welt vor Schöpfung. — ZÄSA. Bd.67, 1931.
- Grapow, 1935 — *Grapow H.* Die Himmelsgöttin Nwt als Mutterschwein. — ZÄSA. Bd.71, 1935.
- Grapow, 1937 — *Grapow H.* Das Alter des Osirishymnus zu Paris. — ZÄSA. Bd.73, 1937.
- Grébaut, 1875 — *Grébaut E.* Hymne à Amon-Ra des papyrus égyptiennes du Musée de Boulaq. P., 1875.
- Grdseloff, 1941 — *Grdseloff B.* Das ägyptische Reinigungszelt. Le Caire, 1941.
- Griffith, 1899 — *Griffith F.LL* The Inscriptions of Siut and Rifeh. L., 1899.
- Griffith, 1919 — *Griffith F.LL* The Jubilee of Akhenaton. — JEA. 1919, vol.5.
- Griffith, 1922 — *Griffith F.LL* [Appendix to] Weigall A. The Mummy of Akhenaton. — JEA. 1922, vol.8.
- Griffiths, 1966 — *Griffiths J.G.* The Origins of Osiris. B., 1966 (MAS 9).
- Griffiths, 1980 — *Griffiths J.G.* The Origins of Osiris and his Cult. Leiden, 1980.
- Gunn, 1916 — *Gunn B.* The Religion of the Poor in Ancient Egypt. — JEA. 1916, vol.3.
- Gunn, 1923 — *Gunn B.* Notes on the Aten and his Names. — JEA. 1923, vol.9.
- Habachi, 1943 — *Habachi L.* Sais and its Monuments. — ASAE. T.42, 1943.
- Harpur, 1987 — *Harpur Y.* Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. L.-N.Y., 1987.

- Hassan, 1955 — *Hassan S.* The Causeway of Wnis at Saqqara. — ZÄSA. Bd.80, 1955.
- Hayes, 1933 — *Hayes W.C.* Excavations at Lisht. — BMMA. 1933, vol.28, section 2.
- Helck, 1954a — *Helck W.* Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseumpapyrus. — Or. 1954, t.23.
- Helck, 1954b — *Helck W.* Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes. — Anthropos. 1954, Bd.49. Heft 5-6.
- Hermann, 1940 — *Hermann A.* Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie. Glückstadt — Hamburg — New York, 1940.
- Hierat. Pap. I, II — Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, Bd.I-II. Lpz., 1901-1902.
- Hodjash, Berlev, 1982 — *Hodjash S., Berlev O.* Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow-Leningrad, 1982.
- Hölscher, 1912 — *Hölscher U.* Das Grabdenkmal des Königs Chephren. Lpz., 1912.
- Hopfner, 1913 — *Hopfner Th.* Der Tierkult der alten Ägypten. Wien, 1913.
- Hopfner, 1922-1925 — *Hopfner Th.* Fontes historiae religionis aegyptiacae. Roma, 1922-1925.
- Hopfner, 1940 — *Hopfner Th.* Plutarch über Isis and Osiris. T.I. Die Sage. Prague, 1940.
- Hornblower, 1936 — *Hornblower L.* Osiris and his Rites. — Man. 1936, vol.37.
- Hornblower, 1941 — *Hornblower L.* Osiris and the Fertility Rites. — Man. 1941, vol.41.
- Hornblower, 1945 — *Hornblower L.* The Establishing of Osiris. — Man. 1945, vol.45.
- Hornung, Staehelin, 1974 — *Hornung E., Staehelin E.* Studien zum Sedfest. Genève, 1974.
- Horrack, 1866 — *Horrack Ph.J.* Les lamentations d'Isis et Nephtis. P., 1866.
- Irtam, 1944 — *Irtam T.* The King of Ganda. Stockholm, 1944.
- Janssen, 1948 — *Janssen J.M.A.* Annual Egyptological Bibliography, 1947. Leiden, 1948.
- Jéquier, 1894 — *Jéquier G.* Le livre de ce qu'il y a dans l'hades. P., 1894.
- Jéquier, 1918 — *Jéquier G.* Quelques objets appartenant au rituel funéraire sous le Moyen Empire. — BIFAO. 1918, t.15.
- Jéquier, 1925 — *Jéquier G.* A propos de la danse des Mouaou. — REA, T.1, 1925.
- Jéquier, 1936, 1938, 1939 — *Jéquier G.* Le monument funéraire de Pepi II. T.I-III. Le Caire, 1936, 1938, 1939.
- Jéquier, 1946 — *Jéquier G.* Considerations sur les religions égyptiennes. Neuchâtel, 1946.
- Jirka, 1952 — *Jirka A.* Bemerkungen zu den ägyptischen sogenannten «Achtungstexte». — ArOr. 1952, t.20.
- Junker, 1910 — *Junker H.* Die Stundenwachen in den Osirismysterien. Wien, 1910.
- Junker, 1911 — *Junker H.* Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. B., 1911.
- Junker, 1929 — *Junker H.* Giza I. Wien und Leipzig, 1929.
- Junker, 1940 — *Junker H.* Der Tanz der Mww. Le Caire, 1940 (MDIAK, Bd.9).
- Kamal, 1938 — *Kamal M.* The Stela of Shtp-ib-r^c in the Egyptian Museum. — ASAE. T.38, 1938.
- Kees, 1912 — *Kees H.* Der Opfertanz des ägyptischen Königs. München, 1912.
- Kees, 1914 — *Kees H.* Nachlese zum Opfertanz. — ZÄSA. Bd.52, 1914.
- Kees, 1922a — *Kees H.* Die Schlangensteine und ihre Beziehungen zu den Reichsheiligtümern. — ZÄSA. Bd.57, 1922.
- Kees, 1922b — *Kees H.* Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel. — ZÄSA. Bd.57, 1922.
- Kess, 1926 — *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Lpz., 1926.

- Kees, 1938 — *Kees H.* Die Opfertanzdarstellung auf einem Siegel des Königs Usaphaios. — NGG. Bd.3, № 2, 1938.
- Kees, 1949 — *Kees H.* Ein Sonnenheiligtum im Amonstempel von Karnak. — Or. 1949, t.18.
- Kees, 1952 — *Kees H.* Dreissigjahrfest. — [Bonnet, 1952, c.158-160].
- Kees, 1953 — *Kees H.* Das Priestertum im ägyptischen Staat. Leiden-Köln, 1953.
- Keimer, 1943 — *Keimer L.* Un bas-relief de Karnak. — ASAE. T.42, 1943.
- Klasens, 1952 — *Klasens A.* A Magical Statue Base in the Museum of Antiquities of Leiden. Leyde, 1952.
- Kuentz, 1930 — *Kuentz Ch.* La bataille de Qadesh. Le Caire, 1930.
- Lacau, 1910 — *Lacau P.* Textes religieux égyptiens. T.I P., 1910.
- Lacau, 1921—1922 — *Lacau P.* Les statues guérisseuses dans l'ancienne Égypte. P., 1921—1922.
- Lange, 1927 — *Lange O.* Der magische Papyrus Harris. Kopenhagen, 1927.
- Lange, 1939 — *Lange O.* Ägyptische Kunst. Zürich-Berlin, 1939.
- Lange, Schäfer, 1902, 1908 — *Lange O., Schäfer H.* Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. B. T.2, Text, 1908; T.4, Tafeln, 1902.
- Lansing, 1933 — *Lansing A.* The Gyptian Expedition 1931-1932. The Museum's Excavations at Lisht. — BMMA. 1933, vol.28, section 2.
- Lanzone, 1881—1885 — *Lanzone R.* Dizionario di mitologia egizia. T.I-2. Torino, 1881—1885.
- Lauer, 1930 — *Lauer J.-Ph.* Remarques sur les monuments du roi Zoser á Saqqarah. — BIFAO. 1930, t.30.
- Lauer, 1936—1939 — *Lauer J.-Ph.* La pyramide à degrés. T.I-III. Le Caire. 1936—1939.
- Lauer, 1949 — *Lauer J.-Ph.* Note complémentaire sur le temple funéraire de Kheops. — ASAE. T.49, 1949.
- Leclant, 1952 — *Leclant J.* Scènes de la fête Sed de la divine adoratrice Chepenopet. — Or. 1952, t.21.
- Leclant, 1956 — *Leclant J.* La «mascarade» des boeufs gras et le triomphe de l'Égypte. — MDAIK. 1956, Bd.14.
- Lefébure, 1874—1875 — *Lefébure E.* Le mythe osirien. — Etudes égyptologiques. T.3-4, 1874—1875.
- Lefébure, 1886a, 1889 — *Lefébure E.* Les hypogées royaux de Thèbes. — MMAFC. T.2-3, 1886—1889.
- Lefébure, 1886b — *Lefébure E.* Le tombeau de Séti I. — MMAFC. T.2, 1886.
- Lefébure, 1883 — *Lefébure E.* Un chronique solaire. — ZASA. Bd.21, 1883.
- Lefébure, 1890 — *Lefébure E.* Les hypogées de Thèbes. — MMAFC. T.III. 1890.
- Lefébure, 1895 — *Lefébure E.* Etude sur Abydos. Un Dialogue des morts: le chapitre d'amener la barque. — PSBA. Vol.17, 1895.
- Lefebvre, 1921 — *Lefebvre G.* Textes du tombeau de Pétosiris. — ASAE. T.21, 1921.
- Lefebvre, 1930 — *Lefebvre G.* La statue «guérisseuse» du Musée du Louvre. — BIFAO. 1930, t.30.
- Ledrain, 1879—1881 — *Ledrain G.* Les monuments égyptiens de la Bibliothèque Nationale. Fasc.1-2. P., 1879—1881 (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, fasc.38, 47).
- Legrain, 1903 — *Legrain G.* Second rapport sur les travaux exécutés à Karnak. — ASAE. T.4, 1903.
- Legrain, 1929 — *Legrain G.* Les temples de Karnak. Bruxelles, 1929.
- Lemm, 1896 — *Lemm O.* Hieratische Papyrus aus den Kön. Museum zu Berlin. Lpz., 1896.
- Le Page Renouf, 1895 — *Le Page Renouf P.* Book of the Dead. — PSBA. Vol.17, 1895.

- Lepsius, 1842 — *Lepsius R.* Das Tottenbuch der Ägypter. Lpz., 1842.
 Lepsius II, III, IV — *Lepsius R.* Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen. Abth. II, III, IV. B., (circa 1850).
 Lieblein, 1895 — *Lieblein J.* Le livre égyptien «Que mon nom fleurisse». Lpz., 1895.
 Lucas, 1934, 1948 — *Lucas A.* Ancient Egyptian Materials and Industries. L., 1934; 3 ed., L., 1948.
 Lüdeckens, 1943 — *Lüdeckens E.* Untersuchungen über religiöse Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen. Wien, 1943 (MDIAK, Bd.11).
 Mariette, 1869—1880 — *Mariette A.* Abydos. T.I-II. P., 1869—1880.
 Mariette, 1870 — *Mariette A.* Dendérah. Description générale du Grand Temple de cette ville. T.I. P., 1870.
 Mariette, 1872 — *Mariette A.* Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq. P., 1872.
 Maspero, 1879 — *Maspero G.* Etudes sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles. — *Maspero G.* Etudes égyptiennes. T.I. P., 1879.
 Maspero, 1882, 1883 — *Maspero G.* La pyramide du roi Ounas. — RT. T.3, 1882; T.4, 1883.
 Maspero, 1889 — *Maspero G.* Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis. — MMAFC. T.I, 1889.
 Maspero, 1893a — *Maspero G.* Le Livre des Morts. — EMAE. T.1, 1893.
 Maspero, 1893b — *Maspero G.* De quelques cultes et de quelques croyances populaires des égyptiens. — EMAE. T.2, 1893.
 Maspero, 1894 — *Maspero G.* Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. P., 1894.
 Maspero, 1895—1897 — *Maspero G.* Histoire ancienne des peuples d'Orient classique. T.I-II. P., 1895—1897.
 Maspero, 1907 — *Maspero G.* Statue du Pharaon Montouhotpou découverte à Deir el-Bahari en decembre 1901. — ME. T.2, 1907.
 Maspero, 1912a — *Maspero G.* Essais sur l'art égyptien. P., 1912.
 Maspero, 1912b — *Maspero G.* Hymne au Nil. Le Caire, 1912.
 Maspero, 1914 — *Maspero G.* Guide du visiteur au Musée du Caire. 3 ed. Le Caire, 1914.
 Maspero J., 1923 — *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie. P., 1923.
 Mercer, 1949 — *Mercer S.* Etudes sur les origines de la religion de l'Égypte. L., 1949.
 Meyer, 1907—1909 — *Meyer Ed.* Geschichte des Altertums. 2. Aufl. Bd.I. Stuttgart-Berlin, 1907—1909.
 Möller, 1901 — *Möller G.* Das Hb-šd des Osiris nach Sargdarstellungen des Neuen Reiches. — ZÄSA. Bd.39, 1901.
 Mond, Myers, 1940 — *Mond R., Myers O.H.* The Temples of Armant. L., 1940.
 Montet, 1941 — *Montet P.* Le drame d'Avaris. P., 1941.
 Montet, 1942 — *Montet P.* Tanis. P., 1942.
 Montet, 1952 — *Montet P.* Dieux et prêtres indésirables. — RHR. 1952, t.141.
 Moret, 1902 — *Moret A.* Le rituel du culte journalier divin en Égypte. P., 1902.
 Moret, 1903 — *Moret A.* Du caractère religieux de la royauté pharaonique. P., 1903.
 Moret, 1905 — *Moret A.* Mystères égyptiens. 1 ed. P., 1905.
 Moret, 1915 — *Moret A.* Horus Sauveur. — RHR. 1915, t.75.
 Moret, 1917 — *Moret A.* Le lotus et la naissance des dieux en Égypte. — JA. 1917, t.9.
 Moret, 1922 — *Moret A.* Mystères égyptiens. 2 ed. P., 1922.
 Moret, 1927 — *Moret A.* Mise à mort du dieux en Égypte. P., 1927.
 Moret, 1931 — *Moret A.* La légende d'Osiris à l'époque Thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre. — BIFAO. 1931, t.30.
 Morgan, 1895 — *Morgan J. de.* Fouilles à Dahchour. [T.I]. Viena, 1895.

- Müller, 1899 — Müller W. Max. Die Liebespoesie der alten Aegypter. Lpz., 1899.
- Murray, 1914 — Murray M. Evidence for the Killing the King in Ancient Egypt. — Man. 1914, vol.12.
- Murray, 1932 — Murray M. An Early Sed Festival. — AE. 1932.
- Murray, 1934 — Murray M. Ritual Masking. — MIFAO. T.66, 1934.
- Myth. XII — Mythology of all Races. Vol.XII. Boston, 1918.
- Nagel, 1929 — Nagel G. Set dans la barque Solaire. — BIFAO. 1929, t.28.
- Naville, 1870 — Naville Ed. Textes relatifs au mythe d'Horus. Genève, 1870.
- Naville, 1875 — Naville Ed. La litanie du Soleil. Lpz., 1875.
- Naville, 1876 — Naville Ed. La destruction des hommes par les dieux. — TSBA. Vol.4, 1876.
- Naville, 1881 — Naville Ed. Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Bd.I. B., 1881.
- Naville, 1885 — Naville Ed. L'inscription de la destruction des hommes dans le tombeau de Ramses III. — TSBA, Vol.8, 1885.
- Naville, 1894 — Naville Ed. Budastis (1887-1889). L., 1894.
- Naville, 1898 — Naville Ed. The Temple of Deir el Bahari. Pt.3. L., 1898.
- Naville, 1904 — Naville Ed. A Mention of the Flood in the Book of the Dead. — PSBA. Vol.26, 1904.
- Naville, 1907—1910 — Naville Ed. The XI-th Dynasty Temple at Deir el Bahari. Pt.I-II. L., 1907—1910.
- Naville, 1925—1927 — Naville Ed. Le chapitre 112 du Livre des morts. — REA. 1925—1927, t.1.
- Nelson, 1931 — Nelson H. The Epigraphic Survey 1928-1931. Medinet Habu Reports. — OICC. № 5, 1931.
- Nelson, 1949 — Nelson H. The Rite of «Bringing the Foot» as Portrayed in the Temple Reliefs. — JEA. 1949, vol.35.
- Newberry, 1922 — Newberry P. The Set Rebellion at the II-nd Dynasty. — AE. 1922.
- Petrie, 1896 — Petrie W.M.Fl. Koptos. L., 1896.
- Petrie, 1900, 1901 — Petrie W.M.Fl. The Royal Tombs of the First Dynasty. Pt.I. L., 1900. The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Pt.II. L., 1901.
- Petrie, 1906 — Petrie W.M.Fl. Researches in Sinai. L., 1906.
- Petrie, 1909 — Petrie W.M.Fl. Palace of Apries. L., 1909.
- Petrie, 1923a — Petrie W.M.Fl. Lahun II. L., 1923.
- Petrie, 1923b — Petrie W.M.Fl. A Portrait of Menkaura. — AE. 1923, № 1.
- Piankoff, 1940 — Piankoff A. Les différents Livres dans les tombes royales du Nouvel Empire. — ASAE. T.40, 1940.
- Piehl, 1880 — Piehl K. Petits notes de critique. — RT. T. 2, 1880.
- Pieper, 1929 — Pieper M. Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos. Lpz., 1929 (MVAG, Bd.32, H.2).
- Pillet, 1929 — Pillet M. Quelques bas-reliefs inédits d'Amenhotep IV — Akhenaton. — REA. T.2, 1929.
- Pleyte, Rossi, 1869-1877 — Pleyte W., Rossi F. Papyrus de Turin. Leide, 1869-1877.
- Plut., De Iside — Über Isis und Osiris. T.I-II. Übersetzung und Kommentar von Ph. Hopfner. Praha, 1940.
- Porter, Moss, I-V — Porter B., Moss R. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Vol.I-V. Oxf., 1927—1937.
- Posener, 1939a — Posener G. Nouvelles listes de proscription. — CdÉ. 1939, № 27.
- Posener, 1939b — Posener G. Nouveaux textes hiéroglyphiques de proscription. — Melanges Syriens offerts à René Dussaud. T.I. P., 1939.
- Posener, 1940 — Posener G. Princes et pays d'Asie et de Nubie. Bruxelles, 1940.
- Pratt, 1925, 1942 — Pratt I. Ancient Egypt. N.Y., 1925. A Supplement. N.Y., 1942.

- Prisse, 1847 — *Prisse d'Avignes A. Monuments égyptiens*. P., 1847.
- Pleyte, Rossi, 1869—1877 — *Pleyte W. et Rossi F. Papyrus de Turin*. Leide, 1869—1876.
- Quibell, 1900 — *Quibell J. Hierakonpolis*. Pt.I. L., 1900.
- Quibell, 1908 — *Quibell J. Excavations at Saqqara*. [Vol.2]. Le Caire, 1908.
- Ranke, 1920 — *Ranke H. Das altägyptische Schlangenspiel*. Heidelberg, 1920.
- Ricke, 1950 — *Ricke H. Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reichs*. — Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde. H.5, Kairo, 1950.
- Ricke, 1954 — *Ricke H. Baugeschichtlicher Vorbericht über die Kultanlagen der südlichen Pyramide des Snofru in Dahschur*. — ASAE. T.52, 1954.
- Rochemonteix, 1897 — *Rochemonteix, marquis de. Le temple d'Edfou*. T.II. P., 1897.
- Roeder, 1933 — *Roeder G. Die Kosmogonie von Hermopolis*. — *Egyptian Religion*. Vol.1. N.Y., 1933.
- Roeder, 1952 — *Roeder G. Volksglaube im Pharaonenreich*. Stuttgart, 1952.
- Rusch, 1924 — *Rusch A. Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis*. Lpz., 1924 (AO, Bd.24, H.1).
- Rusch, 1925 — *Rusch A. Ein Osirisritual in den Pyramidentexten*. — ZÄSA. Bd.60, 1925.
- Rusch, 1931 — *Rusch A. Doppelversionen in der Überlieferung des Osirismythus in den Pyramidentexten*. — ZÄSA. Bd.67, 1931.
- Sauneron, Yoyotte, 1952 — *Sauneron S., Yoyotte J. La campagne Nubienne de Psammétique II et sa signification historique*. — BIFAO. 1952, t.50.
- Schäfer, 1902 — *Schäfer H. Ein Bruchstück altägyptischen Annalen*. B., 1902 (Anhang zu APAW).
- Schäfer, 1904 — *Schäfer H. Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*. Lpz., 1904.
- Schäfer, 1919 — *Schäfer H. Die Anfänge der Reformation Amenophis des IV*. B., 1919 (SPAW, 1919).
- Schäfer, 1931 — *Schäfer H. Amarna in Religion und Kunst*. Lpz., 1931.
- Schäfer, Andrae, 1925 — *Schäfer H., Andrae W. Die Kunst des Alten Orients*. B., 1925.
- Scharff, 1922 — *Scharff A. Aegyptische Sonnenlieder*. B., 1922.
- Scharff, 1947 — *Scharff A. Frühe Vorstufen zum «Kornosiris»*. — FuF. 21/23, 1947.
- Scharff, 1948 — *Scharff A. Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*. München, 1948 (SBAW, 1947, H.4).
- Schiaparelli, 1881-1890 — *Schiaparelli E. Libro dei funerali*. T.I-VI. Firenze, 1881-1890.
- Schiaparelli, 1923 — *Schiaparelli E. Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto*. T.I. Exploratione della «Vaila della Regine». Torino, 1923.
- Schmidt, 1991 — *Schmidt H. Zur Determination und Ikonographie der Sogenannten Ersatzköpfe*. — SAK. Bd. 18, 1991.
- Schott, 1929 — *Schott S. Urkunden mythologischen Inhalts*. Bd.I. Lpz., 1929.
- Schott, 1934 — *Schott S. The Feasts of Thebes*. — OICC. № 18, 1934.
- Schott, 1945 — *Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Aegypten*. Lpz., 1945.
- Schott, 1950 — *Schott S. Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult*. — Beiträge zur ägyptische Bauforschung und Altertumskunde. H.5. Kairo, 1950.
- Scott, 1951 — *Scott N. The Metternich Stela*. — BMMA. Vol.9, 1951.
- Seele, 1945 — *Seele K. Horus on the Crocodiles*. — JNES. 1945, vol.6.
- Sethe, 1898 — *Sethe K. Altes und Neues zur Geschichte der Thronstreitigkeiten unter den Nachfolgern Thutmosis I*. — ZÄSA. Bd.36, 1898.

- Sethe, 1905 — *Sethe K.* Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, Lpz., 1905.
- Sethe, 1908—1922 — *Sethe K.* Die altägyptische Pyramidentexte. Bd.I-IV., Lpz., 1908—1922.
- Sethe, 1921 — *Sethe K.* Beiträge zur Geschichte Amenophis IV. — NGG. Jahr 1921, 1921.
- Sethe, 1923 — *Sethe K.* Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte. — ZÄSA. Bd.58, 1923.
- Sethe, 1926 — *Sethe K.* Die Achtung feindlicher Fürsten, Fölker und Dinge auf altägyptische Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. B., 1926 (APAW, 1926, № 5).
- Sethe, 1928a — *Sethe K.* Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Lpz., 1928.
- Sethe, 1928b — *Sethe K.* Atum als Ichneumon. — ZÄSA. Bd.63, 1928.
- Sethe, 1928в — *Sethe K.* Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne. B., 1928 (SPAW).
- Sethe, 1929 — *Sethe K.* Atum und die acht Urgötter von Hermopolis. B., 1929.
- Sethe, 1930 — *Sethe K.* Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Lpz., 1930.
- Sethe, 1935—1939 — *Sethe K.* Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexte. I-IV. Glückstadt-Hamburg. 1935—1939.
- Shorter, 1938 — *Shorter A.* Catalogue of the Egyptian Religious Papyri in the British Museum. L., 1938.
- Spellers, 1922—1924 — *Spellers L.* Les Textes des pyramides égyptiennes. T.1-2. Bruzelles, 1922—1924.
- Spiegel, 1953 — *Spiegel J.* Das Werden der altägyptischen Hochkultur. Heidelberg, 1953.
- Spiegel, 1956 — *Spiegel J.* Das Auferstehungsritual der Unaspyramide. — ASAE. T.53, 1956.
- Spiegelberg, 1917 — *Spiegelberg W.* Varia. — ZÄSA. Bd.53, 1917.
- Steindorff, 1901 — *Steindorff G.* Grabfunde des Mittleren Reichs II. B., 1901.
- Steindorff, 1938 — *Steindorff G.* Die Grabkammer des Tutanchamun. — ASAE. T.38, 1938.
- Stracmans, 1952 — *Stracmans M.* Nout et Kronos. — ArOr. 1952, vol.20.
- Stracmans, 1953 — *Stracmans M.* Un rite d'initiation à masque d'animal dans la plus ancienne religion égyptienne? — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. T.12 (1952). Bruxelles, 1953.
- Strudwick, 1984 — *Strudwick N.* Some Remarks on the Disposition of Texts in Old Kingdom Tombs with Particular Reference to the False Door. — GM. H.77, 1984.
- Tessmann, 1913 — *Tessmann G.* Die Pangwe. B., 1913.
- Tylor, Griffith, 1894 — *Tylor J.J., Griffith F.LL.* The Tomb of Paheri at El-Kab. — *Naville E.* Ahnas el-Medineh. L., 1894.
- Vandier, 1944 — *Vandier J.* Quelques remarques sur les scènes de pèlerinades aux villes saintes. — CdÉ. 1944, t.37.
- Vandier, 1949 — *Vandier J.* La religion égyptienne. P., 1949.
- Vandier, 1952, 1954 — *Vandier J.* Manuel d'archéologie égyptienne. T.1-2. P., 1952, 1954.
- Vikentiev, 1951 — *Vikentiev V.* Deux rites du jubilé royal à l'époque protodynastique. — BIE. 1951, t.32.
- Virey, 1889 — *Virey Ph.* Le tombeau de Rekhmara. — MMAFC. T.5, 1889.
- Virey, 1899 — *Virey Ph.* Le tombe des vignes. — RT. T.21, 1899.

- Volten, 1945 — *Volten A.* Zwei altaegyptische politische Schriften. Kopenhagen, 1945 (Analecta aegyptiaca, t.4).
- Walle, 1953 — *Van de Walle B.* La appe d'Horus découverte par J.Bruce à Axoum. — CdÉ. 1953, t.56.
- Weigall, 1906 — *Wiegall A.* A Report on the Excavations of the Funeral Temple of Thutmosis III at Gurneh. — ASAE. T.7, 1906.
- Wiedemann, 1890 — *Wiedemann A.* Die Religion der alten Ägypter. Münster, 1890.
- Wreszinski, 1908 — *Wreszinski W.* Das Buch von Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan. — ZASA. Bd.45, 1908.

СОДЕРЖАНИЕ

М.Э.Матье — исследователь древнеегипетской религии и идеологии (А.О.Большаков)	8
ЧАСТЬ I. СТАТЬИ	23
Формула ш гп.к	23
Тексты пирамид — заупокойный ритуал (О порядке чтения «Текстов пирамид»)	38
К проблеме изучения Текстов пирамид	70
Проблема изучения Книги мертвых	98
Хеб-сед (Из истории древнеегипетской религии)	106
Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей	135
ЧАСТЬ II. ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ МИФЫ	147
- Как я писала мою книгу «Древнеегипетские мифы»	147
Из «Введения» к изданию 1956 г.	150
Глава I. Сказания о сотворении мира	151
Глава II. Сказания о солнце	170
Глава III. Осирис	195
Глава IV. Египетская религиозная драма и ее политическое значение	209
ПЕРЕВОДЫ МИФОВ	229
Комментарии	296
Список сокращений	310
Список использованной литературы	313

Научное издание

**МАТЬЕ МИЛИЦА ЭДВИНОВНА
ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО МИФОЛОГИИ И ИДЕОЛОГИИ
ДРЕВНЕГО ЕГИПТА**

*Утверждено к печати редколлегией серии
«Исследования по фольклору и мифологии Востока»*

Редактор *Н.В.Барينو*
Младший редактор *Г.С.Горюнова*
Художник *Л.С.Эрман*
Художественный редактор *Б.Л.Резников*
Технический редактор *Е.А.Пронина*
Корректоры *Е.В.Карюкина, И.И.Чернышева*
Компьютерный набор *Г.С.Горюновой*
Компьютерная верстка *В.С.Свитковой*

ЛР № 020910 от 02.09.94

ИБ № 17388

Сдано в набор 19.06.95

Подписано к печати 25.03.96

Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл. п.л. 20,5

Усл. кр.-отт. 20,5. Уч.-изд. л. 23,2

Тираж 2000 экз. Изд. № 7413

Зак. № 83. «С»-1

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография РАН
107143, Москва, Б-143, Открытое шоссе, 28

ДЛЯ ЗАМЕТОК

опечатка

на с. 161 выпала последняя строка:
телем мира является мужское божество. Идеология восторже-

