

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ  
ДРЕВНЕГО ВОСТОКА  
Под общей редакцией проф. Б. А. Тураева

---

Выпуск 6

И. Г. ФРАНК-КАМЕНЕЦКИЙ

ПАМЯТНИКИ  
ЕГИПЕТСКОЙ РЕЛИГИИ  
В  
ФИВАНСКИЙ ПЕРИОД

II.

Москва.  
1918.

## I. ИДЕЯ МИРОВОГО БОГА В ФИВАНСКОЙ РЕЛИГИИ.

Переход от национального бога к идее мирового бога.— Религиозное учение Аменхотепа IV.— Торжество фиванского культа над религиозной реформой.— Влияние тель-амарнского культа на фиванскую религиозную поэзию.— Дальнейшее развитие фиванской религии.

Вопреки отвергнутому наукой представлению о неподвижности древневосточных культур, эпоха 18-й династии поражает нас не только быстрой сменой политических событий, но и не менее быстрым темпом духовного развития народа. Мы видели, что в течение первой половины этой династии сущность фиванской религии преобразилась [3] до неузнаваемости: солнечный характер божества постепенно отступает в ней на задний план, и центром культа становится Амон, преимущественно как национальный бог, покровитель фараонов и источник военных успехов Египта. В короткое время культ этот не только завоевал себе господствующее положение в стране, но сумел приковать к себе религиозное сознание народа, пробудив в нем живую, искреннюю веру. Но вызванный к жизни исключительными политическими условиями момента, культ этот столь же быстро внутренне изживает себя и всего через несколько десятилетий оказывается уже в противоречии с резко изменившимся духовным обликом народа.

Воинственный характер божества на общем фоне фиванской религии является столь же случайным элементом, как эпизодична была в истории Египта сама эпоха завоеваний. За ней последовало, как известно, продолжительное царствование Аменхотепа III, в течение которого Египет спокойно пользовался плодами своих завоеваний и поддерживал мирные сношения с культурными странами того времени: Вавилоном, Ассирией и Митанни.

Внимание народа сосредоточено теперь не столько на политических достижениях, сколько на использовании достигнутых ранее успехов,— на развитии искусств и ремесел, на поддержании обширной международной торговли. Чужеземцы появляются теперь в Египте уже не в виде покоренных данников, но либо в качестве подданных египетского государства, как сирийцы и ханаанеяне, либо в качестве представителей дружественных Египту народов, поддерживающих с ним политические и торговые связи. Изменившийся характер международных отношений, яркой иллюстрацией которого служит найденная в Тель-Амарне переписка азиатских царей с египетским двором, неизмеримо расширил умственный кругозор народа, ознакомив его с языком и нравами соседних стран. И по мере того, как Египет [4] постепенно выходит из состояния замкнутости, начинается разрушение традиционных воззрений и обычаев, не соответствующих более конкретной политической обстановке и достигнутому страной культурному уровню.

Положение Египта среди культурных стран древнего Востока оказалось несовместимым с тем направлением, которое приняло развитие фиванской религии в предшествующий период. По мере того, как страна наслаждалась благами мирного царствования Аменхотепа III, воинственный характер Амона все более и более отходил в область предания, а узко-национальный характер религиозной поэзии не соответствовал более духу времени, когда египтянин не мог уже относиться к соседним народам, как к «жалким варварам, обузданным ради славы Амона». И если по внешности фиванский культ всецело сохранил свой прежний облик, то в глубинах религиозного сознания уже назревает постепенное течение, принявшее характер религиозной катастрофы лишь благодаря вмешательству исключительной (как по положению в стране, так и по своему духовному облику) личности,— фараона Аменхотепа IV или, как он называл себя позднее в связи с установленным им культом Атона,— «Угодный Атону».

Трудно сказать, насколько предпринятая им религиозная реформа вытекала из внутреннего убеждения и в какой мере она продиктована была соображениями политического характера. Для предшественников Аменхотепа IV Амон был прежде всего патроном царствующего дома, покровителем их военных предприятий. Обратная сторона дела заключалась в том, что Амон в лице жреческого сословия требовал для себя львиную долю военной добычи в виде крупных храмовых построек, богатых даров и значительных

земельных наделов. Теперь, когда воинственный характер бога не имел более случая проявить себя в конкретных событиях, необоснованность этих требований еще резче [5] бросалась в глаза, — и реакция против чрезмерного обогащения жрецов являлась в данный момент естественным шагом со стороны верховной власти. Правда, богатства эти "далеко" не были столь значительны, чтобы представлять собой серьезную угрозу государственной власти<sup>1</sup>, но все же они служили существенным подспорьем для политических притязаний жрецов, которые не могли не вызывать опасений у монарха, власть которого была уже отчасти поколеблена событиями внешней политики,— утратой Египтом колониальных владений. Однако, все эти конкретные причины могли придать реформе Аменхотепа IV лишь более обостренный характер; сами по себе они во всяком случае недостаточны для объяснения сущности совершившегося переворота и завязавшейся на этой почве религиозной борьбы.

Та стадия развития, на которой застигла фиванскую религию реформа Аменхотепа IV, может быть охарактеризована, как переход от узко-национального божества к идее мирового бога. Наиболее характерной чертой предшествующего периода является приписываемый божеству воинственный характер. Поскольку элемент этот постепенно перестает занимать центральное место в религиозном сознании, для фиванской религии неизбежным является возврат к исходному пункту своего развития,— к личному универсальному богу в заимствованной от илиопольского культа форме отождествления его с солнечным божеством. Но сообразно с расширившимся кругозором народа, приписываемая богу сфера действия естественно выходит за пределы тесных рамок египетского государства. В этом переходе к идее мирового бога можно видеть одно из крупнейших приобретений [6] религиозной мысли древнего Египта; но поскольку речь идет о самом расширении понятия божества, учение Аменхотепа IV является лишь логическим довершением того пути, по которому шло развитие фиванской религии.

Оригинальность религиозного мышления Аменхотепа IV и присущая ему исключительная сила духа сказались главным образом в той особенной модификации, какую приняла в его учении идея мирового бога. Ибо на той стадии, на которой он застал развитие египетской религии, к этой идее вели два диаметрально противоположных пути. Первый из них заключается в том, что воплощением идеи мирового бога становится национальный бог со всеми приписываемыми ему традицией атрибутами; тогда власть этого бога над миром в идее равносильна мировому господству Египта, и вера в бога находится в тесной зависимости от конкретного осуществления национально-политических стремлений. В противоположность этому воззрению, учение Аменхотепа IV содержит неизмеримо более глубокое и возвышенное понимание идеи мирового бога, неслыханное на общем фоне культуры древнего Востока и впервые зародившееся в его голове. Единый бог, творец земли и населяющих ее многоязычных племен, есть космическая сила, органически не связанная с каким-либо определенным народом. Власть его над миром изначальна и стоит вне всякой зависимости от преходящих политических успехов той или иной нации. Ища конкретного образа для воплощения своей идеи, фараон естественно останавливается на солнце, во все времена почитавшемся в Египте источником жизни на земле. Освобожденное от своего мифического прообраза, отрешенное от конкретной связи с каким бы то ни было местным культом, божество это, как нельзя более, соответствовало космополитическим тенденциям фараона, да и фактически могло пользоваться признанием во всем тогдашнем культурном мире. [7]

Но как ни значительны были преимущества нового учения, они относятся к области тех требований человеческого духа, для которых тогда еще далеко не назрела пора<sup>2</sup>. С другой стороны, новый культ не только требовал от народа отрешения от дорогих ему

---

<sup>1</sup> По мнению Эрмана, богатства эти даже в эпоху Рамсеса III не были столь значительны, чтобы представлять собой опасность для государства. См. Erman, Zur Erklärung des Pap. Harris (Sitz. Ber. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1903; в конце статьи).

<sup>2</sup> Ср. Erman, Religion, стр. 81.

тысячелетних традиций, но,— что было не менее важно,— он лишал его интимной связи с божеством, отнимал у нации могущественного покровителя, на которого она могла бы опереться в превратностях политической борьбы в твердой вере, что бог ее неразрывными узами связал свою судьбу с судьбой почитающего его народа.

Восстановление фиванского культа едва ли можно рассматривать, как простое торжество реакции, вытекающее из пресловутого консерватизма египтян. Отказавшись от недоступной им более возвышенной идеи бога, фиванские жрецы, правда, поставили дальнейшую судьбу своей религии окончательно в зависимость от внешнего хода исторических событий. Но пока этот последний благоприятствовал ей, они не довольствовались одним лишь сохранением традиционных обрядов и верований, но, введя развитие религии в ее естественное русло, создали возможность ее вторичного расцвета.

В дальнейшем попытаемся, путем разбора относящихся к данному периоду текстов, проследить, как боролась фиванская религия с столь враждебным ей культом Атона, в какой мере она сама невольно подчинилась обаянию нового учения, и в какие формы вылилось дальнейшее развитие фиванской религии.

К сожалению, о периоде религиозных смут мы можем судить лишь по немногим намекам, сохранившимся в религиозной поэзии последующего периода. Но ожесточенный характер борьбы выразился и в некоторых внешних фактах: на многих монументальных памятниках этого периода, как частных, так и официальных, [8] уничтожено имя и изображение Амона, как впрочем и некоторых других богов<sup>3</sup>. Вернувшие себе господство фиванские жрецы в свою очередь предали проклятию и забвению как новый культ, так и его основателя, имя которого отсутствует в дошедших до нас списках царей<sup>4</sup>. Упоминание о нем считалось допустимым лишь в форме неясного намека; так, в одном из гимнов Амону, написанном очевидно под свежим впечатлением религиозной борьбы, мы находим резкое осуждение реформационной попытки Аменхотепа IV, причем последний, однако, не назван по имени. Обращаясь к Амону, текст говорит:

«Ты настаиваешь того, кто преступает против тебя. Горе восстающему на тебя. Твой град непоколебим, а преступивший против тебя повержен. Мерзок восстающий на тебя, где бы то ни было. Солнце незнающего тебя заходит... двор преступающего против тебя во мраке, когда вся земля освещена... Ты счастье и благословение»<sup>5</sup>. Не менее любопытны и другие тексты, дающие нам некоторое представление о том, какими средствами фиванская религия боролась против религиозной реформы. Помимо приверженности народа к традиционным культам, на стороне фиванских жрецов оказался еще один могущественный фактор — политическая действительность. [9] Провозглашение культа Атона совпало по времени с утратой Египтом большей части его внешних владений; жрецы Амона ставили оба события в причинную связь друг с другом, истолковывая неудачи египетского оружия, как гнев богов за пренебрежение их культом. Характерна в этом отношении надпись Тутанхамона<sup>6</sup>, в которой период религиозных смут обрисован следующим образом:

«Боги отвернулись от этой страны. Когда посылали войско в Сирию, чтобы расширить границы Египта, оно не имело успеха. Если зывали к какому-нибудь богу, чтобы получить от него оракул, то он не откликался..., если обращались к какой-нибудь богине, она тоже не отзывалась. Сердца их были озлоблены против их творений, и они разрушали их дела».

---

<sup>3</sup> В храме бога Пта в Карнаке уничтожены имена и изображения не только Амона, но также Пта и Хатхор, а в юго-восточной части карнакского храма в равной мере пострадали изображения всех богов; то же явление наблюдается в храме 18-й династии в Мединет-хабу (ср. Baedeker, изд. 7, стр. 315). С другой стороны, в бенихассанском храме, где уничтожено имя Амона, оставлены нетронутыми имена богов Тота, Анубиса и Осириса (см. L. D. Text в изд. Зете. т. III, стр. 8). Сопоставляя эти данные, Зете делает вывод, что религиозные гонения касались не одного только Амона, но и других богов, и были направлены преимущественно против фиванских богов.

<sup>4</sup> Б. А. Тураев. История Древнего Востока, ч. I, стр. 309.

<sup>5</sup> См. Б. А. Тураев. История Древн. Востока, ч. I, стр. 309.

<sup>6</sup> См. Rec. de trav., т. 29, стр. 162, стрк. 8–10. Ср. мою статью в O. L. Z. за июль 1914 г.

Таким образом, фиванские жрецы предоставляют реальной действительности решить спор между богами, пользуясь тем же приемом, к которому в Ветхом Завете прибегает пророк Илия, отстаивая превосходство Ягве перед Ваалом<sup>7</sup>, — но только здесь тот же эксперимент совершен был в несравненно более грандиозном масштабе. Атон, долженствовавший заменить собой прежних богов, оказался не в силах предотвратить как политические неудачи Египта, так и свое собственное падение. Амон же оказался победителем, и дальнейший ход событий показал, что роль его, как покровителя военных успехов Египта, еще не сыграна. И с полным правом мог фиванский жрец, взирая на [10] эфемерную судьбу Телль-Амарны и сравнивая с ней вторичное возвышение Фив, видеть в процветании родного города проявление могущества фиванского бога и превосходства его перед Атоном, который не мог не казаться ему произвольным измышлением еретика-фараона. Эта точка зрения довольно ясно выражена в одном из текстов лейденского папируса<sup>8</sup>, содержанием которого служит восхваление города Фив; в нем между прочим находим определенный намек на устранение культа Атона.

«Сокрушен хулитель Фив,  
низвергнут враг владычицы градов.  
Фивы — слава владыки вселенной,  
божественное око Атума, око Ра.  
Фивы могущественнее всех городов,  
она<sup>9</sup> своей мощью вернула власть над землей единому владыке.  
Когда натягивают лук, метают стрелы,  
с ней не вступают в борьбу, —  
столь велика ее мощь.  
Все города прославляют ее имя,  
она — владычица, сильнейшая из них.  
Когда Ра вступил... (?) в начале времен:  
«Фивы совмещают оба предела вечности», —  
так изрек он про нее...»

Упомянутый в начале гимна «хулитель Фив» есть, конечно, не кто иной, как фараон-реформатор. Устранение введенного им культа означает вторичное торжество древней столицы; Фивы и бог ее Амон снова властвуют [11] над миром, и все города прославляют имя «могущественнейшего из городов». В противоположность печальной судьбе Телль-Амарны, Фивы, благодаря покровительству Амона, снова является символом военной мощи Египта, и слава ее, согласно древнему оракулу бога, пребудет вовеки.

Опущенный нами конец гимна, в котором вся вселенная выражает радость по поводу торжества Фив и ее бога, — сильно поврежден, точно так же, как и помещенный рядом гимн, который в поэтической форме повествует о воцарении Тутанхамона и о возвращении его к культу Амона. В сохранившейся части этого гимна мы находим не лишнее интереса свидетельство, что, вступив на престол, фараон этот торжественно провозгласил Амона «истинным» богом<sup>10</sup>.

К этому же периоду, без сомнения, относится и последующий текст лейденского папируса<sup>11</sup>, который с первого взгляда может показаться традиционным солнечным гимном.

---

<sup>7</sup> Сказание о состязании пророка Или с жрецами Ваала на горе Кармиле (1-я Книга Царей, гл. 18) весьма характерно для общего всем семитическим религиям воззрения, что тот бог наиболее достоин почитания, чье могущество наиболее ярко проявляется в конкретных фактах. Та же точка зрения лежит в основе разбираемых нами памятников.

<sup>8</sup> См. цит. выше статью в О. L. Z.

<sup>9</sup> Название города Фив по-египетски женского рода, что сохранено мною и в переводе в виду того, что в гимне город сопоставлен с оком Ра, которое в свою очередь является олицетворением богини Сахмет (ср. также гл. 10-ю лейденского папируса).

<sup>10</sup> См. цит. выше статью в О. L. Z.

<sup>11</sup> Там же.

Однако, при ближайшем рассмотрении мы находим в нем некоторые новые черты, по-видимому, навеянные культом Атона:

«Девять богов, возникших в хаосе,  
сошлись лицезреть тебя, ты могучий.  
Владыка владык, сам себя создавший,  
владыка владычиц,— вот кто владыка.  
Он воссиял бывшим во тьме,  
чтоб озарить их лица новым бытием.  
Его глаза сияют, его уши открыты,  
все члены одеты под его лучами.  
Небо подобно золоту, вода — ляпис-лазури,  
земля сияет, как малахит,  
когда он озаряет их. [12]  
Боги увидели свои храмы открытыми,  
люди прозрели благодаря ему.  
Деревья зеленеют перед лицом его,  
ветви их цветут под его лучами.  
Рыбы речные скачут в воде,  
они снуют в реке, (согретые) его любовью,  
мелкий скот скачет перед лицом его,  
птицы машут крыльями,  
завидев его в его добрый час.  
Они в его руке, запечатлены его печатью,  
никто не избавит их, кроме него.  
Ничто не свершается помимо него,  
великого бога, он — жизнь Эннеады».

По силе изобразительности приведенный текст может быть отнесен к лучшим образцам фиванской религиозной поэзии. Если в начале гимна солнечный бог изображен в соответствии с традиционными воззрениями, как творец и владыка Эннеады, то в последующей части своей текст наш свободен от мифологических сопоставлений, и воспевая великолепие солнца и благодатное действие его лучей, он прибегает лишь к конкретным образам, заимствованным из жизни природы. В этом отношении гимн наш тесно примыкает к религиозной поэзии, характеризующей тель-амарнский культ. Однако, вчитываясь в последние строки гимна, мы находим в них несколько иное настроение, составляющее характерную особенность фиванской религии. Жизнь всей природы «в руке Амона; рыбы снуют в реке, согретые его л ю б о в ь ю , птицы машут крыльями, завидев его в его д о б р ы й час». Подобные черты определенно указывают на личный характер божества, при чем благотворное действие лучей его рассматривается, как проявление присущей ему благости.

Сущность фиванской религии в послеатоновский период выясняется из дошедшего от этой эпохи весьма [13] ценного памятника — каирского папируса<sup>12</sup>. Что папирус этот в литературном отношении не является цельным произведением, на это указывает прежде всего отсутствие внутренней связи между отдельными частями его, а также то обстоятельство, что некоторые фразы нередко дословно повторяются в различных частях папируса<sup>13</sup>. По-видимому, в нем под общим заглавием: «Славословие Амону-Ра, тельцу илиопольскому главе всех богов, благому, возлюбленному» и т. д., соединены в одно целое 5 отдельных гимнов, существовавших ранее независимо друг

<sup>12</sup> Папирус издан Grebaut, *Hymne à Amon-Ra de Pap. de Boulaq* см. также Stern в *Aeg. Zeitschr.* 1873.— Русский перевод (в извлечении), см. Б. А. Тураев. *История Др. Востока*, ч. I, стр. 356.

<sup>13</sup> Ср., напр., описание внешних атрибутов Амона: 3,3 и 5,4; из других повторений укажу на 2,7 и 7,5; 4,1 и 7,3.



подающий дыхание находящимся в яйце,  
 дающий жизнь птенцу и личинке (?)...  
 и всем пресмыкающимся и насекомым, 30  
 питающий мышей в их норах  
 и птиц на всех деревьях.  
 Привет тебе от всего живущего,  
 единый, единственный со множеством рук.  
 Спят все, но ты не спишь, 35  
 промышляя полезное для твари своей.  
 «Амон — воплощение всех вещей,  
 он — Атум, Гор горизонта»,—  
 так славит тебя все живущее,—  
 «хвала тебе, ибо ты печешься о нас, 40  
 почитание тебе, ибо ты сотворил нас».  
 Слава тебе от тварей всех,  
 величание тебе от всех стран,  
 до высоты небесной,  
 в широту земную, 45  
 в глубину океана.  
 Боги преклоняются перед твоим величием,  
 величая волю создавшего их,  
 ликуя при приближении родившего их.  
 Они восклицают тебе: 50  
 «Привет тебе, отец отцов всех богов,  
 повесивший небо и попирающий землю,  
 создатель мира, творец вселенной, [16]  
 царь, владыка богов.  
 Мы превозносим тебя, ибо ты творец наш, 55  
 мы (славим) тебя, ибо ты отец наш,  
 мы восхваляем тебя, ибо ты промыслитель наш».

Тесная связь гимна с эпохой религиозной реформы едва ли может подлежать сомнению<sup>14</sup>. Отсутствие в гимне, мифологических черт (за исключением мифа о происхождении богов и людей в стрк. 22. 23), чисто солнечный характер божества, чуть не прямые позаимствования из гимна Атону при изображении благотворного влияния солнца на животных (24–32), особенно упоминание о том, что Амон «подает дыхание находящимся в яйце» (28), и наконец, нигде, кроме этого текста, не встречающийся эпитет «единый, единственный со множеством рук» (34),— выражение, столь живо напоминающее введенный Аменхотепом IV образ Атона в виде солнечного диска со множеством лучей, заканчивающихся руками,— все это в достаточной мере говорит о сильной склонности фиванских жрецов заимствовать даже от враждебного культа все, что казалось им ценным в нем, все, что по их мнению, могло служить для возвеличения славы Амона.

Но, с другой стороны,— как бы в противовес новому учению,— в гимне рельефно оттенены и характерные черты фиванской религии. Солнце, как источник света и жизни, есть не кто иной, как местный фиванский бог «с высокими перьями, с двойной короной на челе» (5.9), Благотворное действие лучей его — не случайный дар безжизненного космического тела; оно есть проявление благости бога, с любовью пекущегося не только о богах и людях, но и о самом ничтожном из своих творений. [17] И милость его пробуждает живой отклик в сердце каждого, кто чувствует на себе его любовь и попечение; оттого и славит его все живущее «до высоты небесной, в широту земную, в глубину океана» (42–46).

<sup>14</sup> На сходство стиля указывает Эрман, Religion (1909), стр. 98; о влиянии тель-амарнского культа на фиванскую религиозную поэзию см. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост., стр. 355.

И торжественным аккордом к гимну вселенной, славящей творца, присоединяется и хор богов (51–57); они давно уже признали над собой его власть, «преклонились перед его величеством» (47), но он милостив к богам не менее, чем к людям, и наравне с последними они почитают в нем своего творца и промыслителя.

Эта все проникающая любовь творца служила весьма существенной притягательной силой, снискавшей фиванскому культу популярность народа, и недаром жрецы именно теперь, после пережитых религиозных смут, с особенной силой подчеркивают эту черту в характере фиванского бога. Являясь источником этического начала в религии, она, как нельзя более, соответствовала стремлению народа найти в образе бога воплощение нравственного идеала. По мере того, как политическая жизнь страны перестает занимать центральное место в сознании народа, религиозные переживания все более сосредоточиваются на повседневной жизни отдельной личности. С другой стороны, усложнившийся характер социальных отношений, выдвинувших рядом с бедствующим сельским населением и рабочий пролетариат<sup>15</sup>, создает широкую почву для проявления в народе недовольства правящим классом. Не находя защиты от чинимых ему притеснений у сильных мира сего, народ естественно возлагает свои упования на бога, который становится в его глазах идеалом праведного судьи в противовес подкупности царских чиновников. Ниже мы увидим, какую существенную роль играет этот момент в религиозных памятниках, являющихся выражением индивидуальной набожности. Идя навстречу назревшей [18] потребности народа, фиванские жрецы включают этот элемент в официальную литургическую поэзию. В этом отношении характерен 3-й гимн каирского папируса:

«Слава тебе, Ра, владыка правды,  
сокровенный в своем святилище...  
Ты изрек слово,— и получили бытие боги.  
Ты — Атум, создавший всех людей,  
сколько их ни есть, 5  
давший им жизнь,  
разделивший их по цвету кожи,  
слушающий бедного, который в утеснении,  
сладостный сердцем для того, кто взывает к нему,  
избавляющий боязливое от надменного, 10  
рассуждающий между убогим и богатым...  
Идет Нил для любящих его,  
владыка сладости, великий любовью,  
подающий жизнь людям,  
отверзающий очи всем, 15  
возникший в хаосе,  
создавший сладость сияния.  
Боги радуются его красоте,  
сердца их оживают, когда они видят его.  
Он — Ра, почитаемый в Фивах, 20  
великий сиянием в храме Бенбен...  
Он — царь, владыка всех богов,  
сияющий на небе,  
владыка людей...  
Сокровенно имя его пред детьми его, 25  
ибо имя его Амон».

Приведенный гимн, несколько неоднородный по своему содержанию, принадлежит к числу текстов, представляющих собой как бы переходную ступень от религиозной поэзии

<sup>15</sup> Б. А. Тураев. История Древнего Востока, ч. I, стр. 351.

к богословскому умозрению. Поскольку он является выражением непосредственного религиозного [19] переживания, мы находим в нем яркое изображение Амона, как воплощение справедливости на земле: «он слушает бедного, который в утеснении, избавляет боязливого от надменного, рассуждает между убогим и богатым» (стрк. 8.10.11). В этих строках нельзя не видеть отражения социальных отношений эпохи и влияния их на религиозное сознание.

В остальных своих частях гимн, как сказано, примыкает к богословской литературе, совмещая в себе весьма разнородные элементы. Связь с илиопольским культом ярко выражена во второй части гимна, изображающей солнечный характер божества. Здесь Амон прямо назван богом «Ра, почитаемым в Фивах» (20). Большой интерес представляют те строки, в которых говорится о непостижимости бога (2.25, 26), а также о творении при посредстве слова (3), но на этих положениях фиванской догматики мы остановимся подробнее ниже в главе о фиванском богословии.

Глухой отголосок тель-амарнского культа можно видеть в указании, что создавший людей Амон «разделил их по цвету кожи» (7). В религиозной поэзии доатоновского периода мы не встречаем подобного выражения, ибо, как творец людей, Амон является прежде всего творцом египтян: этим народом тогда еще всецело исчерпывается понятие человек. По мере расширения политического кругозора египтян, Амон становится владыкой покоренных ими стран и — отсюда — творцом населяющих эти страны племен. Таким образом, фиванская религия независимо от учения Аменхотепа IV и несколько иным путем, чем последний, приходит к идее мирового бога, Определенное указание на мировое господство Амона мы находим в 1-м гимне каирского папируса:

«Привет тебе, Амон-Ра,  
владыка престолов обеих земель, [20]  
глава Фив,  
телец своей матери,  
глава своей области,  
глава южной страны,  
владыка ливийцев,  
царь Пунта,  
старейшина неба,  
начальник земли,  
владыка всего существующего,  
основавший все вещи...  
Единственный по своей сущности среди богов,  
прекрасный телец эннеады,  
глава всех богов,  
владыка правды,  
отец богов,  
создатель людей,  
творец животных...  
творец плодоносных растений...  
питающий животных,  
освещающий землю,  
проезжая по небу в мире,  
Царь верхнего и нижнего Египта Ра правоносый,  
великий силой, владыка страха,  
глава, создавший всю землю,—  
по замыслам он выше всех богов;  
боги прославляют его благость,  
воздают ему хвалу в великом доме...

Любят его благовоние боги,  
когда он шествует из Пунта...  
и спускается в Ливии,  
прекрасный при шествии из божественной земли.  
Увиваются боги у ног его,  
ибо узнают в его величестве своего владыку».

Из приведенного гимна в достаточной мере уясняется различие в воззрении на идею мирового бога у Аменхотепа IV, [21] с одной стороны, и в фиванской религии — с другой. Власть Амона над миром не является свойством, вытекающим из космического характера божества, но представляет собой лишь расширение первоначальной сферы влияния, искони присущей ему, как местному богу. В процессе исторического развития Амон из местного бога превратился во «владыку престолов обеих земель» т. е. в государственного бога Египта. Поскольку Египту теперь подчинены соседние страны, в которых, как например в Нубии, постепенно прививается египетская культура,— Амон естественно становится творцом и владыкой чужеземцев. Таким образом, власть над миром присуща Амону лишь в той мере, в какой она отражается в конкретных событиях; она находится в тесной связи с национальным характером бога и не имеет ничего общего с космополитическими воззрениями Аменхотепа IV. В дальнейшей части своей текст говорит о единстве, или вернее, о главенстве Амоиа. Исторический ход событий сделал Амона верховным божеством Египта; в этом смысле он тождествен с солнечным богом, всегда почитавшимся в Египте отцом и владыкой богов. И власть его над собой признают не только люди, но и боги: «когда он (Амон) шествует из Пунта и спускается в Ливии... боги увиваются у ног его, ибо узнают в его величестве своего владыку». В этом смысле монотеизм фиванского Амона не был абстрактным догматом, каким он стал позднее в богословской литературе, а является в значительной мере отражением конкретных соотношений реальной жизни. [22]

## II. ФИВАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.

Официальный культ и народная религия.— Умозрительный характер богословской литературы.—  
Выявление основных атрибутов бога: безначальность, творчество, вездесущность, непостижимость.—  
Учение о главенстве и догмат единства.— Влияние мемфисской богословской школы.—  
Упадок религиозной мысли.— Совмещение в Амоне всех местных и космических богов.

Своим вторичным расцветом фиванский культ в значительной мере обязан был военным успехам 19-й династии, но сообразно меньшему размаху политических событий, в религиозных переживаниях этого периода, поскольку они связаны с официальным культом, мы не находим уже той живой непосредственности, которая характеризует ее в первую половину 18-й династии, в период наибольшего напряжения политической жизни страны. Как исторические памятники конца Нового царства изобилуют преувеличениями в напыщенных титулах и фразах, заимствованных от более раннего периода, когда они в большей мере соответствовали действительному положению вещей,— так и религиозная поэзия этого периода постепенно вырождается в нелепое нагромождение утративших конкретный смысл эпитетов и мифических образов. И чем пышнее разворачивается внешнее великолепие культа, тем беднее становится внутреннее содержание религии, если рассматривать последнюю прежде всего с эмоциональной [24] стороны, как комплекс религиозных переживаний, отражающих отношение человека к богу.

С внешней стороны фиванский культ достиг теперь наивысшего расцвета. Верховный жрец Амона, которому принадлежит также главенство над остальными египетскими храмами, становится весьма влиятельным лицом, нередко совмещая со своим духовным саном и должность великого визиря; к этому же времени относятся и первые попытки верховных жрецов превратить свой сан в наследственный. Храм Амона в Карнаке лишь в эту эпоху приобрел те размеры и тот внешний облик, которые создали его мировую славу.

На западном берегу Нила вырос постепенно целый город храмов, служивших загробному культу царей, но посвященных в то же время Амону. Да и по всей стране широко распространился теперь культ этого бога, которому во многих провинциальных городах построены отдельные храмы. В луксорском храме сохранилось изображение Рамсеса II, приносящего возлияния Амону во всех его образах и проявлениях, «во всех местах, где духу его угодно пребывать»; в последующем тексте, где перечислены эти «места», мы находим несколько десятков городов, имевших храм, посвященный Амону<sup>16</sup>. Но и далеко за пределами Египта в Нубии появляются теперь пышные храмы этого бога, культ которого и здесь становится господствующим.

В резком противоречии с внешним процветанием культа находится теперь внутреннее состояние официальной религии. Пользуясь огромным политическим и экономическим влиянием, церковь стала могущественным фактором в жизни государства, и взоры ее пастырей чересчур обращены на земные дела. Понемногу создается непроходимая пропасть между официальным культом и религиозными переживаниями [25] народа, поскольку последний не оставлен всецело на произвол суеверия и низменного язычества. В период религиозных смут фиванские жрецы, лишенные поддержки трона, могли еще найти для себя прочную опору в симпатиях народа к отстаиваемой ими традиционной вере. Со свойственной им чуткостью и приспособляемостью они сумели выдвинуть на первый план те стороны своей религии, которые были особенно близки сознанию народа. Но окончательное торжество фиванского культа, постепенно превратившее его служителей в светских владык, естественно отдалило их от народа, который становится все более равнодушным к официальной религии, ища выхода для проявления непосредственного религиозного чувства в более близких ему местных культах.

К этому присоединяется еще один момент. Египет давно уже вышел из того состояния, когда весь народ в целом мог служить субъектом религиозных переживаний. Со времени Среднего царства индивидуальное начало все ярче и определеннее проглядывает в искусстве и в поэзии<sup>17</sup>, постепенно охватывая все стороны духовной жизни народа. Лишь вызванное эпохой завоеваний огромное напряжение политической жизни страны снова сплотило народ в коллективный индивидуум, сосредоточив его религиозное сознание на Амоне-Ра, как государственном боге. Упадок политической жизни страны, характеризующий собой конец Нового царства, постепенно разрушил это единство, выдвинув на первый план запросы отдельной личности, столь противоположные в различных слоях общества. И если правящие классы в эту пору охотно уделяют свой досуг богословским умозрениям, то в низах народа все настойчивее становится потребность найти в религии помощь и утешение в житейских невзгодах, [26] вызванных его тяжелым социальным положением. Этой потребности менее всего могла удовлетворить официальная религия с ее культом государственного бога, бывшего прежде всего покровителем фараонов, расточавших народное достояние царским чиновникам, облеченным теперь в жреческий сан. Неудивительно, поэтому, что рядом с официальным культом уже с середины Нового царства появляется народная религия, которая менее всего интересуется богословскими умозрениями жрецов, но сосредоточившись на идее милосердия бога, дает выход своему непосредственному религиозному чувству в безыскусственной, задушевной молитве.

В противоположность этому, официальные гимны конца Нового царства поражают нас полным отсутствием в них лирического элемента. Эмоциональная сторона религии совершенно исчезает из литургических текстов, оставаясь исключительным достоянием индивидуальной набожности. Содержанием религиозной поэзии становятся космогонические и теологические построения, материалом для которых служат данные древней мифологии. Но если в древний период религиозная мысль в своих теоретических исканиях в большинстве случаев удовлетворяется наивным поэтическим вымыслом, то теперь, сообразно более высокому культурному уровню народа, мы находим в религиозной

---

<sup>16</sup> Daressy в Rec. de trav. 32.

<sup>17</sup> Б. А. Тураев. Рассказ египтянина Синухета, стр. 1.

поэзии попытку логического расчленения основных атрибутов бога и более глубокого проникновения в их сущность. Воспроизводя без разбору древние мифы, в большинстве случаев противоречащие друг другу, фиванский богослов в то же время как бы сознает тщетность усилий мифологии путем поэтического вымысла проникнуть в тайны мироздания, а вездесущность бога, сказывающаяся, между прочим, во многообразии приписываемых ему образов и воплощений, приводит его к мысли о непостижимости истинной природы бога. Но, [27] к сожалению, промелькнувшая истина не пускает глубоких корней; не будучи в силах отрешиться от традиционных верований, богословская мысль теряется в бесплодных попытках согласовать между собой огромное множество имен и мифов, связанных теперь с образом Амона-Ра и дающих слишком обильный и противоречивый материал для создания стройной богословской системы. Всесильная власть традиции сковывает незрелую религиозную мысль, заставляя ее жертвовать более чистым пониманием религиозных истин ради унаследованных от прошлого верований.

Таким образом, наряду с углублением религиозных воззрений, приближающим фиванское богословие к библейскому пониманию бога, мы находим в богословской литературе и другую черту, которая с течением времени становится господствующей и, заглушая последние проблески религиозного творчества, приводит к полному упадку религиозной поэзии. Мы имеем в виду эклектический характер фиванского богословия, выражающийся в произвольном сопоставлении самых разнородных мифических элементов и в голословном приписывании Амону эпитетов и свойств самых различных богов. Синкретизм этот является извращенным применением того принципа идентификации, который в древнее время путем отождествления Атума с Ра привел к появлению в египетской религии идеи личного универсального бога, а впоследствии,— путем сопоставления Амона и Ра,— к возрождению космического монотеизма, перенесенного на фиванскую почву. Тогда в основе слияния местного бога с космическим лежало стремление поставить в центре религии универсальное божество, пользующееся всеобщим признанием в стране, но связанное в то же время теснейшими узами с Фивами,— центром тех династий, которым суждено было впоследствии освободить страну от чужеземной власти и поднять Египет на степень [28] мирового государства. Совсем иной характер носит богословский синкретизм конца Нового царства, продиктованный совершенно иными мотивами. Он вытекал из стремления во что бы то ни стало удержать на желанной высоте престиж Амона, как верховного бога, в такую пору, когда исключительное преобладание его культа не соответствовало более исторической обстановке. Чем менее конкретные события дают повод к искреннему прославлению Амона, вытекающему из непосредственного религиозного чувства, тем более богословское умозрение вынуждено прибегать к данным древней мифологии, пытаясь путем произвольного нагромождения имен и эпитетов создать мнимый ореол величия и недостижимости бога.

Но как ни преходяще было в фиванском богословии это стремление к углублению в сущность религиозных истин, оно все же достигло в нем значительного развития и является наиболее ценным приобретением богословского периода. Оно наложило свою печать на литургические тексты эпохи, в которых наряду с перечислением традиционных эпитетов и мифов мы нередко находим явные следы более глубокого понимания основных атрибутов бога: его безначальности, непостижимости вездесущности,— и более возвышенного представления о присущей ему творческой силе. Еще яснее сказалась эта черта в чисто богословских текстах, не служивших целям культа, но посвященных всецело уяснению истинной природы Амона и отношения его к другим богам. Немногие из этих текстов, как по языку, так и по содержанию близко подходят к религиозной поэзии Ветхого Завета; но в большинстве случаев более чистое и возвышенное понимание бога загромождено от нас тяжелым балластом мифологических намеков и сопоставлений. Лишь путем критического анализа текстов удастся выделить из них те воззрения, которые, взятые в совокупности, являются как бы символом [29] веры фиванского богослова в период наивысшего развития религиозной мысли. На них густым слоем легли произвольные умозрения позднейшего

периода фиванского богословия, когда едва окрепшая религиозная мысль снова становится жертвой традиционных верований, постепенно вырождаясь в фанатическое отстаивание мертвой догмы, вытекающее в большей мере из соревнования с соседними культами, нежели из истинного стремления к познанию единого бога.

Переходя к обзору богословской литературы, остановимся прежде всего на гимне, извлеченном нами из Берлинского папируса 3049<sup>18</sup>. Изображая Амона в традиционном духе, как солнечного бога, творца и промыслителя мира и устроителя египетского государства, гимн в то же время содержит яркое выражение идеи безначальности бога.

«Амон-Ра, сотворивший небо для духа своего,  
чтобы озарить обе земли,—  
диск его на небе вечно;  
Амон-Ра, создавший преисподнюю,  
чтобы скрыть свое тело,— 5  
в нее не проникнут ни боги, ни люди из страха перед ним;  
Амон-Ра, творец вселенной,—  
не было никого рядом с ним,  
когда он появился в хаосе в цветке лотоса.  
Амон-Ра, божественный сокол, 10  
сверкающий перьями,  
взмахом крыльев совершающий свой круг по небу.  
Амон-Ра, божественный скарабей,  
утром он выплывает из-за горизонта [30] в образе Хепра; 15  
Амон-Ра, светоч лучезарный,  
в полдень он странствует в своей ладье  
в образе Ра;  
Амон-Ра, уже постаревший,  
вечером подходит он к пристани, 20  
в образе Атума нисходя в преисподнюю.  
Амон-Ра, возвеличенный славой в Фивах,—  
статуя его величественнее,  
чем у всех богов.  
Амон-Ра, божественный образ, 25  
владыка Эннеады,  
вечно юный царь вечности.  
Хвала тебе, владыка, произведший богов,  
один создавший их,  
сотворивший обе земли, 30  
создавший себя силой плоти своей.  
Он сам создал свое тело;  
нет у него отца, который произвел его образ,  
ни матери, которая родила его,— он возник из небытия<sup>19</sup>. 35  
Земля была во тьме,  
свет возник лишь после твоего появления.  
Ты озарил обе земли своими лучами,  
когда твой диск засиял.  
Люди прозрели, 40  
когда впервые засверкал твой правый глаз,  
а левый глаз прогнал тьму ночную.  
Небо ликует, когда он возобновляет свое рождение.

<sup>18</sup> Стр. 4, 1–3, 6,— перевод по разработке Moeller для Берлинского словаря.

<sup>19</sup> Дословно: «нет места, из которого ты вышел».

Лучи его превращают ночь в день.  
 Свет твой не иссякнет во веки. 45  
 Нил бьет ключом из твоей влаги,  
 он возник из твоего тела и оплодотворяет (землю) благодаря твоему Ка (духу),— [31]  
 ибо ты его создал.  
 Люди живут и сильны твоей пищей, 50  
 ты неутомимо даруешь жизнь твоим творениям.  
 Ты произвел Эннеаду...  
 ты утвердил храмы для их духов,  
 они установлены по твоему повелению,—  
 твои установления непреложны во веки, 55  
 Ты основал трон для сына своего, творящего волю твою,  
 ты определил годы его земной жизни на престоле твоем,  
 в радости сердца празднует он юбилеи,  
 согласно повелению духа твоего».

Приведенный гимн представляет собой попытку объединить в систему некоторые из главнейших положений фиванской догматики. Амон тождествен с солнечным богом во всех его образах и проявлениях: утром он появляется на горизонте в образе Хепра («божественного скарабея»), днем — в виде солнечного диска, а вечером он подобен Атому; здесь не только отдельные элементы, но и взаимная связь их целиком заимствована от илиопольского культа. И как в последнем, отождествление солнечного бога с соколом (Гором горизонта) стоит особняком и не введено в общую систему. Вся вступительная часть текста (стрк. 1–27) представляет собой традиционный солнечный гимн, ревниво приписывающий все атрибуты солнечного бога фиванскому Амону, прославляя его, как творца мира и владыку эннеады.

Значительно больший интерес представляет, однако, последующая часть гимна (стрк. 28–35): в ней проглядывает ясное сознание идеи безначальности бога: «он сам создал свое тело; нет у него отца, который произвел его образ, ни матери, которая родила его,— он возник из небытия». Эти строки, от которых веет непосредственным творчеством, не оставляют сомнения в том, что вопрос о происхождении [32] «отца всех богов» предстал перед фиванским богословием во всей его глубине и неразрешимости. Вопрос этот с древнейших времен занимал религиозную мысль египтян; установление отношений родства между богами не только способствовало объединению в систему определенного цикла богов, но вытекало также из потребности объяснить происхождение последних: объявляя одного бога сыном другого, миф в то же время устранял вопрос о причине его возникновения. Но как быть с первым богом, породившим всех остальных? — Египетская мифология сохранила нам немало попыток разрешить эту проблему, но все они, конечно, не идут далее наивного поэтического вымысла. По одной версии солнечный бог в виде младенца возник в цветке лотоса, появившемся в предвечном хаосе, по другой версии, возникшей в Шмуне, он вылупился из яйца, подобно водяной птице; в Мемфисе утверждали, что бог Пта создал его на гончарном станке; но наибольшим распространением пользовался илиопольский миф о происхождении солнечного бога от богини неба, которая была одновременно его матерью и дочерью и которую он сам оплодотворил<sup>20</sup>. Фиванское богословие акцептирует все перечисленные мифы<sup>21</sup>, не пытаясь логически согласовать их между собой; но посреди этого хаоса противоречащих друг другу мифов мелькает ясное сознание неразрешимости загадки, кроющейся в появлении бога из небытия. Не удовлетворяясь ни одним из унаследованных от

<sup>20</sup> См. Erman, Religion (1909), стр. 33.

<sup>21</sup> Появление солнечного бога в цветке лотоса упоминается в разбираемом гимне (стрк. 9); намек на шмунскую версию находим в приводимом ниже отрывке из лейденск. пап.: «он сам образовал свое яйцо»; мемфисская — встречается в каирском гимне (7,1): «прекрасный образ, созданный Пта»; часто встречающаяся илиопольская версия — в разбираемом гимне: стрк. 43; вариант этой версии см. ниже, стр. 35.

прошлого мифов, фиванский [33] богослов пользуется в равной мере каждым из них, как поэтическим образом для выражения идеи безначальности бога. И как бы отвергая наивную попытку мифологии разгадать тайну предвечного бытия, он сосредоточивается на идее непознаваемости происхождения бога, находя для этой мысли своеобразное и яркое выражение<sup>22</sup>:

«Первый по бытию искони, Амон был изначала,  
И никто не знает его появления.  
Не было бога до него,  
не было другого бога одновременно с ним,  
чтобы рассказать о его первоначальном образе.  
Нет у него матери, которая бы дала ему имя,  
нет и отца, который произвел его и сказал: «он мой», —  
он сам образовал свое яйцо.  
Он — таинственный по рождению,  
создавший свои красоты.  
Он бог божественный, создавший себя сам.  
Все боги появились (лишь) с того времени,  
как он предварил их бытием».

Как видно из приведенного текста, богословская мысль не довольствуется перенесением на Амона связанных с солнечным богом мифов и образов, но возвышаясь над уровнем унаследованных от илипольского культа воззрений, моментами достигает той глубины проникновения, которая характеризует религиозное мышление Ветхого Завета. Если в мифических сказаниях народная фантазия, создавшая антропоморфные образы богов, наивно устраняет неразрешимый вопрос, подчиняя возникновение бога общему закону жизни, и тем самым как бы уничтожает огромное расстояние, отделяющее его от [34] человека, — то в приведенном гимне именно тайна, которой окутано рождение бога, снова подымает его на недостижимую высоту, подчеркивая ограниченность человеческого ума, неспособного постигнуть безначальное бытие. И как в вопросе о происхождении бога, так и в своих космогонических построениях, богословская мысль, пытаясь освободиться от наивных воззрений мифологии, возвышается до библейского понимания творчества, как проявления сознательной воли предвечного бога. В этом отношении характерен следующий гимн<sup>23</sup>:

«Привет тебе, Амон-Ра,  
владыка престолов обеих земель,  
великий дух,  
царь обеих земель,  
отец твой — земля, мать твоя — небо,  
ты — бог, возникший в начале времен,  
когда еще не было богов,  
когда ничего еще не было.  
Ты отверз свои очи и стал глядеть ими,  
тогда засиял свет для людей.  
Не будь благи очей твоих,  
день не настал бы.  
Ты отверз уста свои и изрек слово, —  
тогда ты утвердил небо своими руками,  
а присподнюю (силой) твоего имени Амон.

---

<sup>22</sup> Лейденский пап., гл. 100.— См. Б. А. Тураев. История Древнего Востока, ч. II, стр. 357.

<sup>23</sup> Берл. пап. 3055, стр. 16, 1–17, 1; см. Hieratische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin, I. Rituale für Amon und Mut.

Ты — телец всех богов,  
Амон — Атум — Хепр,  
владыка всей земли,  
владыка сияния,  
царь верхнего и нижнего Египта...  
родивший богов, произведший людей,  
творец всего сущего. [35]  
Ты более живущий, чем боги,  
ты могущественнее всех богов.  
Ты владеешь Эннеадой, ты властвуешь над ней,  
ты подаешь ей жизнь, ты питаешь ее.  
Ты — владыка всех вещей,  
ты — Атум, возникший в начале времен,  
носящий высокие перья,  
оплодотворяющий,—  
ты сотворил больше всех богов».

В первом отрывке гимна акцептирован миф о происхождении солнечного бога от богини неба; но несколько неожиданным в нем является утверждение, что отцом его был бог земли<sup>24</sup>, обычно фигурирующий, как известно, в качестве его внука. По-видимому, вариант имеет целью устранить оплодотворение богини неба солнечным богом, который одновременно играет роль ее отца, супруга и сына. Но, с другой стороны, вариант вносит новое противоречие, объявляя бога земли отцом солнечного бога, при чем последний остается в то же время отцом в с е х богов, ибо он «возник в начале времен, когда еще не было богов».

Последующая часть гимна повествует о сотворении мира. И здесь фиванское богословие заимствует элементы своих космогонических построений от илиопольского культа. Сотворению мира предшествует появление света, который «засиял для людей тогда, когда солнечный бог открыл свои глаза и стал глядеть ими». В основе этого воззрения лежит, по-видимому, наивное смешение источника света с органом восприятия его у человека. Как для человека мир становится видимым тогда, когда он открывает глаза,— так и солнечный бог рассеял предвечный мрак тем, что открыл свои глаза [36] и стал глядеть ими. Но, с другой стороны, источником света в природе являются солнце и луна; поэтому светила эти представляют собой не что иное, как глаза солнечного бога: «люди прозрели, когда впервые засверкал твой правый глаз, а левый глаз прогнал тьму ночную»<sup>25</sup>. Здесь, как очень часто в текстах, под правым глазом, очевидно, разумеется солнце, под левым — луна.

Озарив мир в хаосе, солнечный бог тем самым создал его. Но наряду с этим воззрением мы в последующих строках гимна находим другую версию о сотворении мира, являющуюся прототипом библейского космогонического принципа — творения при посредстве слова<sup>26</sup>. Мир возник тогда, когда солнечный бог «открыл уста свои и изрек слово». Но не довольствуясь этим, текст прибавляет, что небо создано было руками бога, а преисподняя, силой его имени Амон. Оставляя в стороне последнюю версию, основанную на игре слов<sup>27</sup>, мы видим, что органами творения бога являются его глаза, уста и руки. «Ты тот, кто создает потомство устами, глазами, руками», — говорит, обращаясь к Амону, один из приведенных ниже текстов<sup>28</sup>. Это сопоставление весьма характерно для эклектического направления фиванского богословия, ибо здесь поставлены рядом три различных мифа о творении первоначально независимых друг от друга и в сущности исключаящих друг

<sup>24</sup> «Отец твой — земля, мать твоя — небо»; точно так же в берл. пап. 3055: 13, 10; 18, 3.

<sup>25</sup> См. выше, отр. 15, стр. 40–42.

<sup>26</sup> Как в первой главе Бытия: «и сказал Бог: да будет,— и было». Ср. также каирский гимн: «ты изрек слово,— и получили бытие боги» (см. выше, стр.); ср. Berl. Pap. 3055, стр. 6, 9.

<sup>27</sup> Преисподняя *imn-tt* и Амон.

<sup>28</sup> См. ниже, стр. 40.

друга. По одному из них, солнечный бог, оплодотворив сам себя, выплюнул изо рта первую пару богов: Шу и Тефнут, которые в свою очередь породили Нут и Кеба, т. е. небо и землю. Миф этот весьма популярен в фиванской религиозной поэзии, в которой мы нередко [37] находим упоминание, что боги возникли из уст Амона-Ра. В нашем гимне, однако, материальная эманация богов заменена идеальной,— и вместо того, чтобы реально выйти из уст предвечного бога, они возникают в силу изреченного им слова.

Что же касается творения при посредстве рук, то первоначально оно находится в тесной связи с мифом о самооплодотворении солнечного бога<sup>29</sup>. В результате этого оплодотворения появляется богиня неба, которая с этого момента становится супругой и в то же время матерью солнечного бога. В противоположность этим примитивным воззрениям, мы находим в нашем тексте простое утверждение, что Амон-Ра утвердил небо своими руками, при чем ему оказывает содействие магическая сила его слова.

Таким образом, фиванское богословие в своих космогонических построениях понемногу освобождается от унаследованных верований, постепенно возвышаясь до более чистого понимания присущей божеству творческой силы. Древние мифы являются не более, как поэтической формой для изображения предвечного творчества бога, которое рассматривается, как проявление его всемогущества. И если каирский гимн (в полном соответствии с нашим текстом) обращается к богу со словами: «привет тебе, творец богов, повесивший небо и попирающий землю»<sup>30</sup>, то в этих словах заключается неизмеримо более возвышенное представление о боге, чем в примитивных образах мифологии. Первоначально космический бог не является уже более олицетворением определенной силы природы (солнца), но стоит вне или, вернее, над вселенной, как ее творец и владыка.

Но не составляя определенной части вселенной,— ибо [38] солнце лишь одно из его воплощений,— бог этот в то же время проникает собой все мироздание. И если на более ранней ступени развития элементарное сознание поражается тем фактом, что солнечные лучи наполняют всю землю, всюду внося с собой жизнь и тепло, то по мере углубления религиозного сознания, это наивное удивление заменяется истинным преклонением перед дивным творцом, непостижимым по своей сущности, но вездесущим по многообразию приписываемых ему проявлений. Этот постепенный переход от связанных с космическим культом воззрений к более глубокому пониманию идеи вездесущности бога нашел выражение в следующем гимне<sup>31</sup>:

«Привет тебе, Амон-Ра-Атум-Гор горизонта,  
бросающий лучи свои по поверхности неба,  
чтобы наполнить мир своей красотой,  
прекрасными образами сияя над землей,—  
ибо он божественнее, чем владыки земли.  
Лик его подобен овну:  
таинственными образами он скрывает себя,  
дабы никто не познал его тайны.  
Привет тебе, Амон-Ра, сам себя создавший,  
единый образ во всех своих местах;  
все земли расprostерты под его диском.—  
Дух твой на небе далеко от людей,  
но лучи твои проникают в преисподнюю.  
Привет тебе в час утренний,  
творения твои стремятся воздать тебе хвалу,  
лучи твоего единого диска наполняют всю землю,  
ты прочно утвердил его на его месте.

<sup>29</sup> См., напр., лейденский пап., гл. 400.

<sup>30</sup> Каирский гимн 2, 7; ср. 7, 5.

<sup>31</sup> Гимн Амону из гробницы *Tzj* в Фивах; перевод по разработке Зете для Берл. Словаря.

Странствуя от края до края земли,  
ты совершаешь свой вечный закон... [38]  
Привет тебе, Амон-Ра,  
чья мысли скрыты от богов.  
Телец своей матери, блистающий красотой,  
с мощной дланью, с высокими перьями.  
Ты превращаешься в воздух,  
чтобы поднести его к ноздрям человека.  
Жизнь людей зависит от твоей воли.  
Ты тот, кто создает потомство устами, глазами, руками<sup>32</sup>  
Нил выходит из своей пещеры,  
он вздымается, чтобы выйти из тебя.  
Ты — царь вечности, владыка богов;  
они живут и видят лишь благодаря тебе.  
Дух твой на небе,  
чтобы возвысить твое сияние.  
Тело твое в преисподней,  
чтобы скрыть твою сущность.  
Статуя твоя на земле,  
ею восхваляется и прославляется имя твое.  
Вода под тобой, как золото,  
небо сияет ради тебя вечно.  
Ты живешь вечно,  
даруя жизнь всем творениям;  
ты даешь им узреть твою красоту на заре».

Основной темой гимна служит идея вездесущности бога. Как и прочие атрибуты бога (его вечное бытие и присущая ему творческая сила), это свойство его находится в тесной связи с космическим характером бога и понимается первоначально в чисто реальном значении слова, являясь отражением того конкретного факта, что солнечные лучи как бы проникают собой весь мир. «Все земли распростерты под его диском, и лучи этого единого диска наполняют всю землю». Совершая свой круг по небу, солнце «наполняет мир своей красотой, прекрасными [40] образами сияя над землей. Ради него небо вечно сияет, а вода под ним сверкает золотом», земля озарена,— и под живительным действием солнечных лучей благоденствует все живущее. Так в каждом проявлении жизни ощущается присутствие бога.

Однако, наряду с этим воззрением мы находим в гимне и другой мотив, связанный с эклектическим характером фиванского богословия. Объединяя в себе различные сферы действия, первоначально присущие отдельным божествам, являясь космическим и в то же время местным богом, распространяя свою власть и над загробным миром,— «лучи его проникают в преисподнюю»,— Амон все же остается единым богом, проникающим собой все мироздание. Солнце рассматривается, как дух его, который «он утвердил на небе, чтобы возвысить свое сияние»; в фиванском храме пользуется почитанием его статуя,— «ею прославляется и восхваляется имя его», а тело свое он поместил в преисподней, «чтобы скрыть свою сущность».

Это многообразие видов и воплощений, приписываемых в данную эпоху фиванскому богу, естественно наводит на мысль о непостижимости его истинной природы, которая остается как бы скрытой за его внешними проявлениями. По большей части жрецы ставят это свойство Амона в связь с его именем, намекая на то, что слово «амон» по-египетски означает «сокровенный», но наивность этой этимологии отнюдь не исключает того факта,

---

<sup>32</sup> См. выше стр. [37].

что идея непостижимости бога была в достаточной мере осознана ими<sup>33</sup>: «Он — тайна тайн, и нет познающего тайны его»,— [41] читаем мы в магическом папирусе Гаррис<sup>34</sup>.— В нашем гимне таинственность бога поставлена в связь с изображением его в виде барана: «Лик его подобен овну, таинственными образами он скрывает себя, дабы никто не познал его тайны». Как ни неожиданна эта ассоциация, она не является единичной в нашем тексте, но находит себе параллель в одном из приведенных выше гимнов, где мы читаем: «Ты — овен с сокровенным лицом... с таинственными именами, чей образ неведом с древнейших времен»<sup>35</sup>. Если ассоциация эта не является простой случайностью, то она может иметь, как нам кажется, следующее объяснение. Из многочисленных образов, считавшихся олицетворениями Амона, наименее современным является в данный период образ барана,— пережиток отдаленной эпохи, когда божество это, как очень многие в египетской религии, еще было зооморфным. Дошедшие до нас изображения и статуи в огромном большинстве случаев сохранили нам образ Амона в виде человека, но наряду с этим нередко встречаются изображения Амона с бараньей головой<sup>36</sup>. В культе образ барана занимает во всяком случае второстепенное место: по обеим сторонам аллеи, ведущей в храм, стоят рядами статуи баранов, носящих имя Амона<sup>37</sup>; голова барана украшает также священную барку Амона<sup>38</sup>, служившую для праздничных процессий. Но как в греческих статуях богини Афины-Паллады змея, бывшая первоначально воплощением этой богини, хотя и оставлена [42] при ней в виде атрибута, но при этом нередко стыдливо спрятана позади ее щита,— так в религиозных памятниках фиванского периода образ барана, как олицетворение Амона, давно уже низведен на степень орнаментального украшения. Именно потому, что представление о боге не совмещается более с образом барана, богословское умозрение, сохраняя и в текстах этот анахронизм, пытается придать ему особенно глубокий смысл: за подобными таинственными образами скрывается истинная сущность бога, недоступная ни богам, ни людям. Чем многочисленнее и разнообразнее олицетворения бога, тем естественнее предположить, что все они в одинаковой мере далеки от истинной природы бога, вообще недоступной непосредственному восприятию.

Наиболее яркое выражение идеи непостижимости бога мы находим в одном из текстов лейденского папируса<sup>39</sup>:

«Един Амон,  
сокрывший себя от них,  
утаивший себя от богов,  
неведом вид его.  
Удален он от неба,  
чужд преисподней.  
Никто из богов не знает его настоящего вида;  
его образ не передан на письме...  
Он сокровенен, чтобы была постигнута его сила,  
он велик, чтобы быть проповеданным,  
он могуч, чтобы быть познанным».

---

<sup>33</sup> Считаю нелишним напомнить, что и в Ветхом Завете идея вечного бытия бога поставлена в связь с неправильной этимологией имени «Ягве» (Исход, гл. 3, стр. 14), однако, из этого отнюдь не вытекает, что библейский автор не уяснил себе сущности этой идеи.

<sup>34</sup> Pap. Mag. Harris 5, 1. См. Budge, Hierat Pap. Brit. Mus. (№ 501).

<sup>35</sup> Молитва Рамсеса III в карнакском храме; см. выше, гл. 3, стр. [66]. Ср. также Pap. Mag. Harris 4, 3: «таинственный овен».

<sup>36</sup> См. Lepsius в Aeg. Zeitschr. 1877, стр. 10 сл. (LD III, 221. 245. 191).

<sup>37</sup> Ibid. (в Берлинском музее № 7262; Ausführl Verzeichn., стр. 122). Ср. изображение в виде летящего барана на погребальных пеленах Рамсеса II.

<sup>38</sup> Ibid. (LD III, 150. 235. 244. 180. 189).

<sup>39</sup> Б. А. Тураев. История древнего Востока, ч. II, стр. 358.

Итак, вопреки всем унаследованным по традиции воззрениям, фиванский богослов приходит к ясному сознанию непостижимости не только истинной сущности, но и внешнего образа бога, превращая бессилие [43] человеческого ума разгадать его тайну в источник восхваления бога, который слишком «могуч, чтобы быть познанным, и слишком сокровенен, чтобы была постигнута сила его». Но как указано выше, более чистое и возвышенное понимание бога не становится господствующим; выразив в столь ярких и недвусмысленных выражениях идею непостижимости бога, фиванский богослов не только не в силах отрешиться от созданных народной фантазией образов, но даже стремится возможно большее число этих образов связать с именем фиванского бога.

Та же двойственность лежит в основе учения фиванских богословов о единстве Амона; с поразительной настойчивостью отстаивая этот догмат, жрецы в то же время не подвергают сомнению реальности всех остальных богов. Отсюда внутренняя противоречивость этого учения, сказывающаяся в искусственности и произвольности его аргументации.

Фиванский монотеизм является перенесением на Амона космического монотеизма солнечного бога. Как таковой, бог этот может почитаться единым в том смысле, что он первый возник из небытия и породил остальных богов, которые, являясь второстепенными силами, могут рассматриваться, как его воплощения. В таком виде учение монотеизма унаследовано было от илиопольского культа. отождествление солнечного бога с Амоном оказалось плодотворным постольку, поскольку оно способствовало превращению богословского догмата в основу живой религии. Понимая единство Амона-Ра преимущественно в смысле главенства этого бога над остальными, фиванские жрецы находили подтверждение для этой идеи в реальном соотношении конкретных событий: тот бог, помощи и покровительству которого страна обязана была своим мировым господством, естественно занимал первое место в египетском пантеоне. Таким образом, абстрактный догмат, вытекающий из потребности поставить в центре мироздания единый принцип, как его [44] первопричину, находил подтверждение в реальной действительности, что делало его доступным и ценным для широких слоев народа.

Но если вера в Амона, как верховного бога Египта, вытекала преимущественно из приписываемого ему влияния на исторические судьбы народа, то естественно, что по мере упадка политической мощи Египта, учение о единстве Амона утрачивает свое обаяние для народа, постепенно вырождаясь в богословский догмат, каким был в свое время космический монотеизм илиопольского Ра. Сопоставляя различные тексты, говорящие об отношении Амона к остальным богам, мы можем проследить постепенный переход от учения о главенстве Амона к догмату о его единстве. В одном из приведенных выше текстов власть Амона над богами выражена следующим образом: «Родивший богов произведший людей, творец всего сущего, ты более живущий, чем боги, ты могущественнее всех богов; ты владеешь Эннеадой, ты властвуешь над ней, ты подаешь ей жизнь, ты питаешь ее»<sup>40</sup>. Подобное воззрение на преобладающее значение бога в равной мере соответствовало космическому характеру Амона-Ра, как и фактическому преобладанию его культа. На последнее обстоятельство конкретнее указывает один из текстов лейденского папируса, говоря, что «боги молятся Амону о даровании им всего насущного, и Амон, как владыка поместий, уделяет им пищу из своего имущества»<sup>41</sup>. Однако, по мере того, как фиванская религия утрачивает непосредственную связь с реальной действительностью, живая вера во всемогущество Амона постепенно превращается в богословский догмат, требующий теоретических доказательств, которые фиванский богослов черпает преимущественно из сопоставления Амона с [45] солнечным богом. В этом отношении характерен следующий текст<sup>42</sup>:

---

<sup>40</sup> См. выше, стр. [36].

<sup>41</sup> Гл. 60: см. Pap. Leiden I. 350, стр. 3,8 (Gardiner в Aeg. Zeitschr. 1905).

<sup>42</sup> Берлинский пап. 3055, стр. 14, 10–11.

«(Боги) небесные встречают тебя с радостью;  
они видят в тебе своего отца  
и узнают в тебе своего владыку.  
Ты становишься их владыкой,  
ибо имя твое Хепер;  
они превозносят тебя,  
ибо имя твое Ра;  
они не дерзают против тебя,  
ибо имя твое Атум».

Здесь власть Амона над богами, очевидно, выводится из магической силы имен, приписываемых ему, как солнечному богу. Перед нами характерный образчик богословской аргументации, основанной на игре слов, к сожалению непередаваемой в переводе. Автор гимна строит свое доказательство на том, что для каждого имени бога пытается подобрать однозвучное с ним слово, выражающее власть Амона над богами<sup>43</sup>. Подобные сопоставления могли иметь для египтянина некоторую силу убедительности и являются, как известно, излюбленным приемом не одних только фиванских богословов.

Но не довольствуясь идеей главенства Амона, вытекающей из сопоставления его с солнечным богом, [46] фиванский богослов, наперекор всем традициям, утверждает, что Амон по бытию древнее самого Ра, и не останавливаясь перед отождествлением фиванского бога с мемфисским Пта<sup>44</sup>, объявляет Амона творцом всех первобытных богов<sup>45</sup>:

«Таинственный образами,  
блистающий проявлениями,  
бог чудесный, многообразный.  
Все боги хвалятся им,  
чтобы величаться его красотами,  
сообразно божественности его.  
Сам Ра соединен с телом его.  
Он — старец, обитающий в Илиополе.  
Его называют Та-Тененом  
Амон, вышедший из Нун,  
водитель людей (?);  
другое проявление его Огдоада.  
Родивший первобытных богов,  
произведший Ра,  
он как Атум дополняет себя,  
будучи одним телом с ним».

В тексте поставлены рядом два совершенно разнородных учения о единстве Амона. Первое из них, примыкая к илиопольскому культу, подчеркивает превосходство Амона, как солнечного бога, перед всеми богами; второе, сопоставляя Амона с Пта, который в свою

<sup>43</sup> Игра слов не совсем удалась автору гимна; в оригинале текст звучит следующим образом:

<i>hpr tw m hr-sn</i>	<i>m rnk w hprj</i>
<i>s<sup>r</sup>r-sn nk</i>	<i>m rnk n r<sup>c</sup></i>
<i>tm hr-sn rk</i>	<i>m rnk n itm</i>

Полное равнозвучие есть только в первом стихе между именем Хепер и глаголом *hpr* (который составляет, впрочем, менее существенную часть выражения *hpr m hr* — «властвовать»); во втором стихе равнозвучие получается лишь при перестановке букв между словом *s<sup>r</sup>r* и именем Ра (если отбросить каузативное *s*); в третьем стихе автор гимна имеет в виду графическое сходство между отрицанием *tm* и именем Атум.

<sup>44</sup> Лейденский пап. 3, 24; 4, 2. 14. 21. 22 (главы: 80, 90, 200 и 300); ср. также гл. 600). Берлинский пап. 3056, стр. 2, 3. 5. 6. Pap. Mag. Harris 4,5.— Erman, Religion, стр. 97 (Brugsch, Grosse Oase).

<sup>45</sup> Лейденский пап. гл. 200; этот, как и последующие тексты лейденского папируса, помещены здесь в переводе Б. А. Тураева, История древнего Востока, ч. II, стр. 357–358.

очередь ставится в связь с Нуном (предвечным хаосом), объявляет Амона отцом Ра и творцом всех первобытных [47] богов. Различаясь столь резко по содержанию, оба отрывка крайне разнородны и по стилю; первый не лишен поэтического налета, во втором слышен сухой тон школьной мудрости.

Это обстоятельство весьма характерно. Если представление о связи Амона с солнечным богом, имея за собой тысячелетнюю традицию, давно уже вошло в плоть и кровь фиванского жречества, то отождествление Амона с Пта является совершенно новым, наносным элементом в фиванском богословии. Каирский гимн, называющий Амона «прекрасным образом, созданным Пта», очевидно, знаком с догматикой мемфисских богословов; но он весьма далек от сопоставления Амона с Пта, утверждая лишь, что созданный Пта бог есть не кто иной, как фиванский Амон. Столь же далек от этого сопоставления и тот лейденский текст (гл. 300), в котором Амон, Ра и Пта поставлены рядом, как величайшие боги Египта. И если в этом тексте мы находим утверждение, что «сокровенный именем Амон, он же Ра — в лице, а тело его — Пта», то фраза эта, прерывающая тесную связь между перечислением богов и городов, служивших центрами их культа<sup>46</sup>, является несомненной интерполяцией, характеризующая собой более позднюю стадию развития фиванского богословия, когда последнее утверждает тождество Амона и Пта.

Мемфисский Пта в древнее время, как известно, достиг значения верховного бога, но впоследствии культ его оттеснен был на второй план возникшим в Илиополе космическим монотеизмом; однако Пта остался в сознании народа творцом богов и людей. Не довольствуясь [48] этим, мемфисские жрецы создали запутанную богословскую систему<sup>47</sup>, по которой солнечный бог является лишь эманацией бога Пта. Отождествляя последнего с Нуном, они утверждают, что возникший в предвечном хаосе Пта создал восемь своих эманаций, которые вместе с ним образуют эннеаду наподобие илиопольской. Эта эннеада и является творцом вселенной; образующие ее боги представляют собой различные формы бога Пта, но в то же время один из этих Пта есть отец Атума, другой — его мать, третий — «сердце и язык эннеады» (т. е. Гор и Тот, воплощающие разум и слово) и т. д. А сердце и язык, по мнению мемфисских богословов, составляют основу всякого живого существа, ибо все, что воспринимают органы чувств, они передают сердцу, а когда в сердце возникает замысел, язык претворяет его в слово. Таким образом все, что солнечный бог создает своим разумом и словом, есть в действительности проявление творчества Пта.

Вся эта догматика теперь самым произвольным образом переносится на Амона и преподается в фиванских богословских школах. Плоды этой ученой схоластики мы наряду с возникшим на почве илиопольского культа более возвышенным представлением о боге находим в следующем тексте<sup>48</sup>:

«Эннеада соединена в твоих членах.  
Твои части — все боги, соединенные в теле твоём.  
Твой вход — первый, твоё начало — искони.  
Амон, сокрывший имя своё пред богами.  
Старец возрастом, более ветхий, чем они,  
Та-Тенен, сотворивший сам себя в виде Пта.  
Персты членов его — огдоада. [49]  
Вставая, как Ра, из хаоса Нун,  
он повторяет свою юность.  
Эманация его — Шу и Тефнут,  
соединенные в духе его (?).

<sup>46</sup> Текст по другому поводу приведен выше (см. Введение, стр. [5]); интересующее нас место гласит: «Три бога есть всего: Амон, Ра, Пта. Нет никого рядом с ними. Сокровенный именем — Амон; он же Ра — в лице, а тело его — Пта. Города их утверждены на земле навеки: это: Фивы, Илиополь, Мемфис, навсегда».

<sup>47</sup> См. Б. А. Тураев; История древнего Востока, ч. I, стр. 208. Erman, Religion (1909), стр. 46. Ed. Meyer, Geschichte I, § 296.

<sup>48</sup> Лейденский пап., гл. 90 (перевод Б. А. Тураева).

Он сияет на престоле своем,  
сообразно своему желанию.  
Он царит над всем существующим,  
благодаря своему могуществу.  
Он принимает царство вечное до (скончания) века,  
непоколебимый, как владыка единый.  
Воссияли образы его в начале века.  
Все существующее цепенеет от его силы.  
Он отверз слова среди молчания.  
Он открыл око всех людей и дал им видеть;  
он первый воскликнул,  
когда земля была безмолвна.  
Крик его обошел ее.  
Нет подобного ему.  
Он породил все,  
он дал всем жизнь:  
он дал каждому человеку знать путь,  
чтобы тот шел по нему.  
Живут сердца их,  
когда они видят его».

Приведенный гимн распадается на две части, резко отличающиеся друг от друга как по стилю, так и по содержанию. Первая из них представляет собой перенесение на Амона изложенной выше мемфисской богословской системы; характерная особенность ее заключается в том, что верховный бог является не только творцом и владыкой Эннеады, но совмещает в себе всех первобытных богов, которые рассматриваются как части его тела. Это представление, столь определенно выраженное в первой части нашего текста («Эннеада соединена в твоих членах; твои части — все боги, соединенные [50] в теле твоём..., персты членов его — Огдоада»), совершенно чуждо исходящим из Илиополя солнечным гимнам и появляется в фиванских богословских текстах исключительно в связи с отождествлением Амона с Пта. С внешней стороны эта часть текста содержит сухое изложение богословской премудрости.

В противоположность этому вторая часть гимна, примыкая к учению космического монотеизма и до известной степени возвышаясь над ним, содержит такое выражение идеи единого бога, которое стоит вполне на уровне религиозных воззрений Ветхого Завета. Лишь мимоходом напоминая о солнечном характере бога («воссияли образы его в начале века... он открыл око всех людей и дал им видеть»), гимн рисует могущество бога, его вечное бытие и власть его над всем живущим в таких выражениях, которые несомненно вытекают из истинного преклонения перед единым творцом и промыслителем мира.

Однако, подобное понимание бога могло быть доступно лишь немногим в среде фиванского жречества, да и эти немногие не в силах бороться с все побеждающей властью традиции. Не обладая в достаточной мере глубиной религиозного убеждения, ибо абстрактный монотеизм их не мог опереться на моральную силу, вытекающую из интимной связи с божеством,— они не только не проявляют стремления сделать свое учение о едином боге господствующим, но сами платя дань консерватизму своей среды, непонятным для нас образом совмещают свое более возвышенное представление о боге с богословской системой, наспех перекроенной из схоластических измышлений мемфисских жрецов. То характеризующее высшие слои фиванской иерархии стремление к углублению религиозных воззрений, яркие следы которого мы наблюдали в приведенных выше гимнах является лишь эпизодом на общем фоне фиванского богословия и вскоре вовсе исчезает из сознания жрецов подобно тому, как [51] некогда бесследно промелькнуло религиозное учение фараона-реформатора.

Ибо для общей массы фиванских жрецов учение о единстве Амона представляло собой ценность лишь постольку, поскольку оно соответствовало их реальным интересам, давая им в руки оружие в соперничестве с соседними культурами. С этой точки зрения, мемфисская догматика, более соответствующая общему уровню их мышления и миропонимания, могла иметь в их глазах, пожалуй, и некоторые преимущества перед чистым учением космического монотеизма. Ибо мемфисские жрецы, не довольствуясь сопоставлением своего бога с Ра, низводили последнего на степень эманации Пта и, не ограничиваясь идеей главенства верховного бога, объявляли всех богов частями тела мемфисского бога. Акцептируя эту догматику и ставя в ней Амона на место Пта, фиванские богословы получают возможность хотя бы в теории оттеснить илиопольского Ра на второй план в сравнении с Амоном и вместе с тем примирить единство со множеством, объявляя всех богов частями тела фиванского Амона.

Связующим звеном при отождествлении Амона с Пта является то, что каждый из этих богов в отдельности рассматривается теперь как воплощение солнечного бога; но все же легкость и бесцеремонность, с какой фиванские жрецы присваивают себе выросшую на почве постороннего культа догматику, является характерным симптомом упадка религиозной мысли. И если мы теперь еще нередко находим в богословских текстах яркое выражение идеи единого бога, то это объясняется преимущественно тем, что наряду с новой догматикой остаются нетронутыми и возникшие на почве космического культа воззрения<sup>49</sup>:

[52]

«Огдоада — твои первоначальные проявления,  
пока ты не восполнил ее, будучи единым.  
Непостижимо тело твое среди великих.  
Ты сокровенен, как Амон, во главе богов.  
Ты принимаешь образ Та-Тенена,  
чтобы родить первобытных богов в начале века.  
Ты возносишь красоту свою, как телец своей матери.  
Ты удаляешь себя, как небожитель,  
утвержденный, как Ра.  
Ты шествуешь, как отец,  
создающий детей, производящий наследников,  
сокровенный для детей своих.  
Ты был по бытию первым,  
когда еще ничего не было.  
Не было земли, лишенной тебя в начале века.  
Все боги появились после тебя».

Здесь, как и в двух предыдущих текстах, связанные с илиопольским культом воззрения поставлены рядом с элементами мемфисской догматики. Свидетельствуют ли эти гимны о сосуществовании в фиванском богословии различных течений, из которых одно более тяготело к Илиополю, другое отдавало предпочтение схоластической мудрости мемфисских жрецов, а третье, в противовес традиционным богословским системам, настаивало на непознаваемости единого бога, по слову своему сотворившего мир и господствующего над ним, и лишь позднейшие компиляторы, не вникая более в суть дела, смешали в кучу все эти по существу столь разнородные учения,— об этом мы можем лишь гадать. В том виде, в каком тексты дошли до нас, они содержат самые разнородные элементы. В главе 200-й лейденского папируса все три указанные выше точки зрения поставлены рядом в полнейшей непоследовательности. Если первая часть этого текста (см. стр. 23/24) совмещает в себе илиопольские и мемфисские мотивы, то конец того же [52] гимна (см. стр. 20) содержит яркое выражение идеи непостижимости бога. Но мало того, в опущенной нами части гимна мы находим знакомую нам по другим гимнам версию: «душа

<sup>49</sup> Лейденский пап., гл. 80 (перевод Б. А. Тураева).

его на небе, тело его в преисподней, статуя его в Ермополе»,— стоящую в явном противоречии с заключительной частью гимна: «Удален он от неба, чужд преисподней..., его образ не передан на письме..., он могуч, чтобы быть познанным». К сожалению, подобные полемические выпады против книжной учености, ставящей мифологию и схоластику на место истинной веры, слишком редко встречаются в текстах, чтобы мы были вправе говорить о прямой оппозиции против традиционных воззрений. Вернее допустить, что в них сказался светский рационализм высших представителей фиванской иерархии (нередко занимающих теперь крупные государственные должности); иначе трудно понять, каким образом это более глубокое понимание религиозных истин прошло столь бесследно для фиванского богословия. Во всяком случае, равнодушие, с которым позднейший компилятор совмещает в одном небольшом гимне столь разнородные элементы, в достаточной мере говорит о мертвенности, царящей в богословских школах.

Таким образом, понятие бога становится все более запутанным и неопределенным; образ Пта, сопоставляемого с одной стороны с Нуном, а с другой стороны с солнечным богом, переносится теперь на Амона, который в силу своего тождества с Ра в свою очередь сопоставляется с целым рядом богов первоначально не космического свойства (Атум, Хепер, Гор); при этом фиванский богослов не забывает, что еще до сопоставления с Ра, Амон отождествлен был с итифаллическим Мином, от которого он заимствовал свои атрибуты и приписываемую ему оплодотворяющую силу. Литургические тексты в силу понятного консерватизма сохраняют во все времена обращенные к Амону эпитеты коптйского Мина, как и подробные описания общих обоим богам [54] внешних атрибутов. Но если фиванский богослов в не предназначенном для богослужебных целей гимне подробно останавливается на присущей Амону оплодотворяющей силе, прибегая при этом к довольно конкретным и неизящным образам<sup>50</sup>, то и это несомненно свидетельствует об упадке религиозной мысли.

Впрочем, напоминая об этой черте Амона, богослов преследует, по-видимому, определенную тенденцию. Мемфисские жрецы, объявляя Пта творцом солнечного бога, могли опереться на распространенное представление о нем, как о творце богов и людей, сказавшееся в древнем мифе о создании им Ра на гончарном станке. Выдвигая ставшую архаической связь Амона с Мином, фиванский богослов со своей стороны пытается отыскать для Амона источник творческой силы, независимый от связи его с солнечным богом. Если илиопольский миф связывал возникновение солнечного бога с его самооплодотворением, то фиванский богослов напоминает, что черта эта еще в большей мере присуща Амону, как воплощению итифаллического Мина. Вместе с тем, приписываемая Амону оплодотворяющая сила дает возможность поставить его в более тесную связь с Нилом, наиболее популярным из египетских богов. Это представление находим в следующем тексте<sup>51</sup>:

«Сиа — его сердце, Хиу — его уста.  
Ка его — все существующее,  
находящееся во рту его.  
Когда он входит,  
пещеры Керти находятся под ногами его,  
выходит Нил из отверстий, что под его сандалиями.  
Душа его — Шу, сердце его — Тефнут.  
Он — Хармахис, исходящий в небе. [55]  
Правое око его — день, левое — ночь.  
Он руководитель людей по всякому пути.  
Плоть его — Нун,  
она находится в Ниле,  
рождая все и оживляя все существующее.

<sup>50</sup> Лейденский пап., гл. 400; см. Gardiner в Aeg. Zeitschr. 1905.

<sup>51</sup> Лейденский пап., гл. 600 (перевод Б. А. Тураева).

Он вдыхает дыхание во все носы.  
Шаит и Рененет при нем для всех людей.  
Супруга его — почва, которую он оплодотворяет<sup>52</sup>,  
семя его — древо жизни,  
эманация его — хлебный злак...  
Великий бог, родивший первобытных богов».

В тексте можно различить три версии, устанавливающие отношение Амона к Нилу. Первая из них заимствована от илиопольского культа, который, как известно, ставит Нил в тесную связь с солнечным богом; она сказывается в представлении, что Нил выходит из пещеры под ногами бога. Другая версия — мемфисская: Нил тождествен с Пта, потому что каждое из этих божеств в отдельности сопоставляется с Нуном. Фиванский богослов переносит обе версии на Амона, но независимо от этого он устанавливает непосредственную связь Амона с Нилом, заявляя, что нильская вода есть не что иное, как семя фиванского бога, и изображая орошение почвы Нилом наподобие оплодотворения живых существ.— Установление тесной связи с Нилом было весьма существенно для всякого культа, ибо лишь при посредстве Нила божество являлось промыслителем людей в конкретном значении слова.

В остальной своей части текст наряду с илиопольскими воззрениями (отождествление Амона с Хармахисом, при чем глаза его сопоставляются с днем и ночью, т. е. с солнцем и луной) содержит также элементы мемфисской догматики. Последняя сказывается в [55] сопоставлении частей тела Амона с различными богами; особенно характерна фраза: «Ка его — все существующее, находящееся во рту его». Здесь, по-видимому, еще не созданный мир, как дух бога, сопоставляется с его языком (?), который, по учению мемфисских жрецов, превращает замыслы бога в слово, тем самым способствуя их осуществлению. В общем в тексте гораздо больше ученой схоластики, чем истинного преклонения перед единым богом.

Это истинное преклонение перед единым творцом и промыслителем мира напрасно искать в богословских текстах позднейшего периода. Глубокое религиозное чувство давно уже иссякло в среде фиванского жречества; теперь из богословской литературы исчезает религиозная мысль. Утратив дар поэтического творчества, лишенный интимной связи с божеством, пропитанный затхлой мудростью богословских школ, фиванский жрец давно уже живет лишь образами прошлого. Но постепенно образы тускнеют, теряют плоть и кровь; тогда остаются имена и эпитеты. И нагромождая их без всякого смысла в возможно большем количестве, жрец мнит, что воздает достойную хвалу своему богу.— Когда ему поручают составить молитву за царя, и он по заведенному обычаю должен предпослать ей длинное славословие Амону<sup>53</sup>, жрец-богослов зовет на помощь всю схоластическую мудрость, не без труда усвоенную в «доме жизни», и как бы движимый единым побуждением,— присвоить Амону возможно больше имен и [57] эпитетов, присущих другим богам,— он «сочиняет» следующий текст<sup>54</sup>:

«Образ твой — искони,  
с тех пор как ты засиял в образе Ра-Пта.  
Ты возлюбил свой град Фивы.  
Твои змеи и твое око,  
твой жезл и твой бич,  
врата неба — в Карнаке.

<sup>52</sup> См. мою заметку в O. L. Z. за август 1914 г.

<sup>53</sup> От эпохи Рамессидов до нас дошло несколько подобных молитв с длинными вступлениями в богословском стиле. Читатель знаком с двумя образцами этого рода поэзии: молитва Рамсеса III в Карнаке (см. ч. I, стр. [66]) и помещенный в настоящей главе (стр. [30] сл.), гимн, извлеченный из Берлинского пап. 3049. Сравнение названных текстов с помещаемым ниже может служить яркой иллюстрацией упадка богословской литературы.

<sup>54</sup> Берлинский пап. 3056, стр. 2, 6–3, 5; перевод по разработке Moeller для Берлинского Словаря.

(Ты) — Шу и Тефнут,  
 (ты) — Мут и Хонс.  
 Статуя твоя в Опете в твоём образе Мина,  
 с поднятой рукой, с высокими перьями.  
 Царь богов, могучий силой...  
 телец своей матери,  
 глава своей области.  
 Образ, возносящий свою красоту,  
 владыка фалла...  
 с сверкающим лицом...  
 Великий Атум, владыка людей.  
 Монт-Ра, живущий в Фивах,  
 могучий телец, поражающий мятежников.  
 Вечный,  
 Пта, живущий в Фивах,  
 Амон-Ра, владыка вечности.  
 Ты — Та-Тенен,  
 твой образ — божественный.  
 (Ты) — вода и земля,  
 (ты) — старейший, величайший из богов.  
 Ты — Нун, заливающий поля,  
 ты оживляешь землю своей влагой.  
 Ты — небо, ты — земля,  
 ты — воздух и вода между ними. [58]  
 Ра превозносит тебя непрестанно.  
 Тебя славят все существующее и несуществующее;  
 ты подаешь им жизнь, ибо ты создал их».

Перед нами случайный набор имен и эпитетов, первоначально присущих весьма различным божествам и поставленных рядом без всякой внутренней связи,— единственно ради вящей славы фиванского Амона. Солнечный характер бога еще проглядывает в тексте, но фиванский жрец видит его сквозь призму мемфисской догматики. Появившийся в хаосе илиопольский Ра есть в то же время мемфисский Пта; при этом он особенно благоволит к «своему» городу Фивы, ибо этот Ра-Пта есть в сущности не кто иной, как фиванский Амон. В Опете находится его статуя, изображающая его с высокими перьями на голове и с поднятой рукой; точно так же выглядит статуя коптйского Мина; таким образом оказывается, что помянутый Амон-Ра-Пта есть в то же время и Мин. Заговорив об итифаллическом Мине, жрец вспоминает о присущей ему оплодотворяющей силе; тогда ему приходит на ум заимствованный от илиопольского культа эпитет «телец своей матери». Та же черта Мина-Амона наводит его на мысль, что отождествленный с Нуном Нил, оплодотворяющий почву, есть не что иное, как семя Амона. С Нуном Амон идентичен<sup>55</sup> еще и потому, что с этим богом теперь обычно сопоставляется Пта. Но будучи идентичен с мемфисским Пта, Амон тождествен и с тем Пта, который почитается в Фивах. Тут же в Фивах пользуется почитанием бог войны Монт, которого в это время нередко сопоставляют с Ра; таким образом и этот бог оказывается [59] воплощением фиванского Амона<sup>56</sup>. Но совмещая в себе все это множество богов, Амон в то же время воплощает собой и всю природу: он — небо и земля, воздух и вода. Такому богу воздает почести сам Ра, и само собой разумеется, что его славят «все существующее и несуществующее».

<sup>55</sup> «Амон-Нун» встречается уже в луксорской надписи Рамсеса II (см. Daressy в Rec. de trav. 32); в храме времен Птолемея в Дер-эль-Бахри: L. D. Text (изд. Зете), т. III, стр. 118, 120, 126 и 190.

<sup>56</sup> «Амон-Ра-Монт, живущий в Фивах» — в луксорской надписи Рамсеса II (см. Daressy в Rec. de trav. 32); см. также Erman, Religion (1909), стр. 97.

Однако, и в этом тексте перечислены далеко не все боги, которые в этот поздний период считаются воплощениями Амона. До чего произвольны эти сопоставления, можно видеть на примере отождествления Амона с Осирисом<sup>57</sup> или с богом Шу. С последним мы столкнулись уже ранее в богословских текстах, где Шу назван эманацией Амона, как воплощения Пта; но независимо от мемфисской догматики, Амон сопоставляется с богом Шу еще в следующих выражениях: «О Амон, ты дух (бога) Шу, витающий в небе, отделяющий небо от земли, пребывающий во всех вещах; ты — жизнь, и тобой живут вечно»<sup>58</sup>. Текст этот характерен для схоластического мышления фиванского богослова; в дошедших до него текстах, очевидно им не понятых, он мог прочесть: «ты (Амон) превращаешься в воздух, чтобы поднести его к ноздрям человека, жизнь людей зависит от твоей воли»<sup>59</sup> или: «твое дыхание — жизнь, тело твое — дуновение ветра для ноздрей человека, кто вдыхает тебя, вдыхает жизнь»<sup>60</sup>. Писавший эти [60] строки, без сомнения, хотел лишь образно выразить могущество бога, как жизнедателя; но позднейший богослов уже не видит этого, и понимая текст в буквальном смысле, пользуется им лишь для того, чтобы объявить еще одно божество воплощением фиванского Амона.

Само собой разумеется, что вследствие своего тождества с солнечным богом, Амон может быть сопоставлен с любым богом, который когда-либо сопоставлялся с Ра; таким образом, наряду с богом Монт, воплощениями Амона оказываются еще водяной бог Собк<sup>61</sup> и слонотинский Хнум<sup>62</sup>. С последним Амона связывает еще то, что оба они изображаются в виде барана. Но помимо Элефантины, священный баран пользовался почитанием в Мендесе, а другой священный баран — в Илиополе; таким образом и эти божества оказываются воплощениями Амона<sup>63</sup>.

Сохранился даже памятник, который пытается объяснить, каким образом Амон приобрел такое множество имен и образов; он содержит легенду наподобие древних мифических сказаний и исходит из предположения, что все перечисленные выше боги покои веку были воплощениями Амона. Текст возник в Шмуне и примыкает к той версии, по которой Амон (как солнечный бог) вылупился здесь из яйца. «Богиня неба в это время стояла позади него в образе Амоны<sup>64</sup>; он [61] сел на эту корову<sup>65</sup>, ухватился за ее рога и поплыл по воде, причаливая всюду, где ему было угодно. И куда он ни причаливал, он становился тем богом, который (с того времени) пользуется почитанием в данном месте. В Эхнасе, куда он прежде всего прибыл, он стал местным богом Харсафом; в Мендесе он стал бараном, который пользуется там почитанием; в Саисе он — бог Собк, сын богини Нейт; он — баран, почитаемый в Илиополе; он — Нун, предвечный хаос; он — Пта-Тенен, бог Мемфиса; он — Пта, почитаемый в Фивах; он — коптский Мин; он — фиванский Монт. Нил, древнейший из богов,— одно из его воплощений, и ему принадлежит небо, земля, преисподняя, вода и воздух»<sup>66</sup>.

Таким образом и местные боги объявляются воплощениями фиванского Амона.— Если исходным пунктом развития фиванской религии послужило слияние местного бога с

---

<sup>57</sup> См. изображение Амона в виде мумии: Mariette, Abydos, табл. 2; «Амон-Онуфрий» встречается в храме Дария I в Эль-Харге (см. Brugsch в Aeg. Zeitschr. 1875, стр. 54); см. также Erman, Religion, стр. 97.— О значении Амона для культа мертвых, см. ниже, в след. главе.

<sup>58</sup> Brugsch, Grosse Oase 16, 40–41 (цит. по матер. Берл. Слов). «Амон-Онурис-Шу»: см. Brugsch, Dict. géogr., стр. 30.

<sup>59</sup> См. выше, стр. [40].

<sup>60</sup> См. ч. II стр. [66].

<sup>61</sup> См. Lepsius в Aeg. Zeitschr. 1877, стр. 13 (LD III, 188, h) Brugsch, Dict. géogr., стр. 853; Erman, Religion, стр. 97.

<sup>62</sup> Louvre «Stele der Verbannten» (Brugsch, Grosse Oase 22; цит. по матер. Берл. Слов.); в греческих и римских надписях (Χνοῦβει καὶ τῷ Ἀμμωνί; Iovi Hammoni Chnubidi) см. Lepsius в Aeg. Zeitschr. 1877, стр. 13.

<sup>63</sup> См. приводимую ниже выдержку из Erman, Religion; стр. 97. Амон в качестве мендесского барана упоминается на памятнике царя Хофра: берлинский музей № 7780 (Ausführliches Verzeichnis, стр. 254).

<sup>64</sup> Женский род от слова «Амон» — то же, что Мут, супруга Амона.

<sup>65</sup> Корова, как известно, считается воплощением богини неба.

<sup>66</sup> Erman, Religion, стр. 97.

космическим, то к концу богословского периода понятие бога превращается в своеобразный конгломерат, совмещающий в себе всех богов, как местных, так и космических. Это совмещение наглядно доказывает, до какой степени нивелировались теперь различия между богами, до какой степени даже местные боги утратили для богослова значение живых сил, стоящих в определенном отношении к человеку. Но, с другой стороны, оно как нельзя лучше доказывает, что «единый бог» не мог заменить фиванскому богослову унаследованных по традиции богов, хотя последние и превратились для него в абстрактные формулы, которыми он оперирует по своему произволу. Совмещая их всех в лице фиванского Амона, богослов превращает монотеизм в мертвую догму, утратившую всякий внутренний смысл, ибо слияние такого множества разнородных [62] элементов лишено было внутреннего единства, делало понятие бога столь же запутанным и неопределенным, как бледны и безжизненны стали теперь составляющие его элементы в отдельности.

Здесь сказались роковые последствия той двойственности, которая искони присуща была фиванскому монотеизму, основанному на слиянии местного бога с космическим. Ибо на всем протяжении фиванской религии оба элемента ни разу не были в такой мере слиты воедино, чтобы один из них окончательно мог поглотить в себе другой, хотя временами то один, то другой элемент в значительной мере брал перевес. В богословский период, когда эмоциональная сторона религии совершенно отступает на задний план, космический характер бога стремится стать господствующим. Акцептируя мемфисскую догматику, фиванский богослов получает возможность совместить в Амоне все космические божества и тем самым превратить Амона в единый принцип, стоящий в центре мироздания. Таким образом, космический монотеизм приводит к мировоззрению, которое не без основания можно назвать пантеистическим<sup>67</sup>. Но резким диссонансом в эту абстрактную теорию врывается местный характер бога, который фиванский богослов не в состоянии окончательно элиминировать. Как ни произвольно было приурочение идеи единого бога к фиванскому Амону, оно оказалось неизбежным постольку, поскольку носителем религиозно-философских идей является не кто иной, как жреческое сословие, все существование которого теснейшими узами связано с процветанием культа, а центром культа мог служить только местный бог. Таким образом, в качестве абстрактной теории, монотеизм фиванских богословов страдает внутренним противоречием, которое [63] в конце концов приводит к полному упадку религиозной мысли.

Но был в фиванской религии момент, когда местный характер Амона в его расширенном значении государственного, а затем и мирового бога, в значительной мере заслонил собой его космическую природу. То было в первую половину Нового царства, когда вызванное изгнанием гиксосов столкновение Египта с государствами передней Азии пробудило дремавшие в народе силы, открыло перед ним широкие перспективы мировой истории. В эту пору Амон становится преимущественно воплощением национальных стремлений Египта; источником веры служат движимые им исторические события, и сообразно этому, в религиозной поэзии отступает на второй план мифология и космогония. И чем больше религиозное сознание сосредоточивается на личном характере бога, тем живее и глубже становится моральная связь с божеством, тем интимнее и задушевнее — религиозные переживания. Но поскольку этическое начало в религии связано с личным характером бога, оно не является исключительной особенностью фиванского культа, а присуще ему лишь в той мере, в какой оно свойственно всякому местному культу. И если в период наивысшего напряжения политической жизни Египта религия Амона могла в значительной мере оттеснить на второй план как унаследованный космический монотеизм, так и глубоко укоренившиеся в народе местные культы, то с постепенным угасанием политической мощи Египта Амон в сознании народа как бы вновь принимает характер местного бога, и на нем, как таковом, сосредоточивается теперь эмоциональная сторона религии, основанная на моральной связи с божеством.

Но если в религиозных памятниках этой эпохи, поскольку они являются выражением

---

<sup>67</sup> Ср. Erman, Religion, стр. 98.

индивидуальной набожности, мы находим ясно выраженную мысль, что благополучие отдельного лица как в этой, так и в [64] загробной жизни находится в зависимости от выполнения им моральных требований бога,— то египетской религии в целом совершенно чуждо представление, что судьба всего народа, как политического организма, стоит в зависимости от степени осуществления им нравственного идеала. А поскольку моральные требования религии обращены не к нации, как таковой, а касаются лишь отдельных ее представителей, постольку не исключена возможность сосуществования в народе целого ряда божеств, из коих каждое является центром культа, основанного на моральной связи с божеством. В период наибольшего расцвета индивидуальной набожности усиление благочестия не является исключительной особенностью религии Амона; напротив, именно в эту пору мы можем наблюдать, как на небольшом пространстве фиванского некрополя мирно уживаются рядом несколько божеств, из коих каждое в равной мере вызывает к себе искреннее почитание, вытекающее из интимной связи с божеством. Правда, среди этих богов Амон, в силу своего великого прошлого, еще долгое время продолжает играть более или менее исключительную роль; однако при этом нельзя не указать на следующее своеобразное явление. Для ученых жрецов, настаивающих на единстве Амона, этическое начало в религии совершенно отступает на задний план; их монотеизм является, в лучшем случае, отражением их религиозно-философских стремлений. Для народа же, для которого наиболее ценной в религии является ее эмоциональная сторона, монотеистический характер Амона становится, по меньшей мере, второстепенным делом; в народном сознании Амон как бы возвращается к типу местного бога, правда, более благотворного и могущественного, чем другие, но ни в коем случае не исключаяющего наряду с своим культом истинного преклонения перед другими, отнюдь не враждебными ему местными силами. [65]

### III. АМОН В ЧАСТНОМ БЫТУ.

Упоминание Амона на скарабях-амулетах и в письмах.— Образцы молитв частных лиц.— Амон, как воплощение идеи справедливости.— Значение Амона для культа мертвых.— Моральное содержание загробных верований.— Упоминание Амона в магических текстах.

Отождествление Амона с солнечным богом и исключительная роль его культа в эпоху Нового царства сильно способствовали популярности Амона в широких слоях народа. Об этом свидетельствует чрезвычайно частое упоминание Амона на памятниках частных лиц, как-то: [66] в письмах, на скарабях, надгробных плитах и статуях, а также на стелах, содержащих краткие молитвы или славословия и посвященных богу по какому-либо определенному поводу: по случаю исцеления, услышания молитвы, прощения греха т. д.<sup>68</sup>. Изучение этих памятников дает нам возможность выяснить значение религии Амона в частном быту; здесь мы наглядно видим, с какими чувствами и надеждами обращается к богу египтянин. Грозят ли ему опасности, болезни или притеснения со стороны сильных мира сего, ждет ли он в страхе наказания за совершенный им грех, находится ли он на чужбине и озабочен судьбой своих близких, задумывается ли он над своей участью в загробном мире,— во всех этих случаях он обращается со словами искренней веры к богу, находя утешение в твердой надежде на помощь его и покровительство. А так как во вторую половину Нового царства имя Амона все чаще и чаще попадает на памятниках частных лиц, то едва ли будет преувеличением сказать, что в эту пору Амон является тем богом, к которому преимущественно обращается благочестивый египтянин в порыве молитвенного настроения и вообще в те моменты, когда он особенно чувствует себя во власти высшей силы, держащей в руках своих все нити его существования и предписывающей ему нравственный закон.

<sup>68</sup> Надписи этого рода впервые собраны Масперо в *Rapport sur une mission en Italie* (Rec. de trav. II и III); с 1911 г. на них обращено особое внимание благодаря статье Эрмана *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. *Sitzungsberichte der Preuss. Akad.* 1911. стр. 1086 сл. Ср. статью Б. А. Тураева в *Зап. Класс. Отд. Арх. Общ.* VII. 17 и его же: «Дверцы наоса с молитвами богине Таурт» (№ 3914 Голенищевского собрания), стр. 4. См. также статью Gunn о «литературе бедных» в *Journ. Eg. Arch.* III, 81 сл.

В эпоху Древнего царства в частном быту преобладающее значение имеют местные боги; возникший в Илиополе космический монотеизм, даже в период наибольшего [67] своего расцвета, остается исключительным достоянием образованного класса. Лишь в эпоху Среднего царства, благодаря сопоставлению некоторых местных богов с солнечным богом, последний, как источник жизненной силы и олицетворение нравственного идеала, постепенно внедряется в сознание народа. А позднее, в эпоху Нового царства, как это видно из поэтических произведений этого периода, Ра является и для народа высшим божеством, творцом мира и оплотом слабого перед сильным; его одинаково поминают царь и простолудин в минуту крайней опасности, взывая к высшей справедливости<sup>69</sup>. Полное слияние Амона с солнечным богом, особенно после устранения культа Атона, приводит к тому, что Амон в эту пору в сознании народа занимает то место, которое ранее принадлежало илиопольскому Ра. Теперь нередко встретить в частном письме клятву именем Амона<sup>70</sup>; ему уже предоставляют заботу о своих близких: уехавший из дому пишет в письме, что он молится о благополучии родных Амону-Харахте ежедневно при его восходе и закате<sup>71</sup>. Если речь идет о начале разлива Нила, то употребляют выражение: «когда Амон-Ра, царь богов, выведет Нил из его берегов»<sup>72</sup>, а если приходится восстановить нарушенные правовые нормы, то делают это, повинувшись воле Амона: «я повинуюсь тому, что говорит Амон-Ра, царь богов, [68] и что говорит мой господин; я не посягаю более на то поле, о котором упоминает мой господин»<sup>73</sup>.

До нас дошел целый ряд носящих имя Амона скарабеев, принадлежавших частным лицам и имевших назначение амулетов. Надписи на них чрезвычайно лаконичны и в большинстве случаев содержат наряду с именем бога лишь тот или иной из его эпитетов; среди последних обращают на себя внимание такие, как «владыка правды»<sup>74</sup> или «владыка дыхания жизни»<sup>75</sup>. В некоторых надписях сказано, что обладатель скарабея находится «под защитой Амона»<sup>76</sup>; в других мы читаем: «Амон (со мной) — (мне) нечего бояться»<sup>77</sup> или: «око Амона (со мной) — (мне) нечего бояться»<sup>78</sup> или: «око Амона — жизнь и защита»<sup>79</sup>. В иных случаях надпись составлена в форме пожелания: «Амон да дарует жизнь»<sup>80</sup>, «Амон-Ра да дарует благу милость»<sup>81</sup> или: «Амон-Ра да дарует долголетие и всякое благо»<sup>82</sup>; подобные скарабеи египтяне, по-видимому, дарили друг другу, как можно заключить из следующей надписи: «Амон да оживит тебя дыханием жизни»<sup>83</sup>; здесь обращение во 2-м лице очевидно имеет в виду того, кому скарабей предназначался в дар. Отметим также скарабеи, служившие, по всей [69] вероятности, новогодним подарком; на них мы читаем: «Амон да откроет благой год»<sup>84</sup>.

Как видно из приведенных надписей, Амон является в глазах народа не только «царем богов» и государственным богом,— хотя и этого рода эпитеты нередко встретить

<sup>69</sup> В молитве Рамсеса II в кадешской поэме (см. выше гл. III, стр. [65]) Ра и Амон в различных списках варьируют друг с другом. Обращение к Ра в устах простолудина — см. пал. д'Орбини 6, 4–5 (Викентьев, Повесть о двух братьях, стр. 35); ср. Erman, Religion, стр. 95.

<sup>70</sup> Напр. Pap. Berl. 9784, стрк. 26. См. Gardiner в Aeg. Zeitschr. 1906, стр. 30.

<sup>71</sup> См. приведенный ниже отрывок из письма Pap. Bibl. Nat. 198, 2.

<sup>72</sup> Из письма, сохранившегося в Pap. Mallet 3, 8–4, 1 (разработан для Берл. Словаря Гардинером).

<sup>73</sup> Из письма: Pap. Bibl. Nat. 197, 1,6–9; см. Spiegelberg, стр. 56.

<sup>74</sup> Budge, Fitzwilliam Mus. № 94.

<sup>75</sup> Newberry, Scarabs 41, 3.— Turin 3759 (см. Fabretti, Rossi e Lanzone. Regio Museo di Torino. Antichita egizie).

<sup>76</sup> Newberry, Scarabs 39, 8 и 9.

<sup>77</sup> Ibid 40, 18.

<sup>78</sup> Budge, The Lady Meux Egyptian collection №№ 501, 502, 548, 549.

<sup>79</sup> Ibid №№ 499 и 500.

<sup>80</sup> Turin 3768 (по катал. Fabretti, Rossi e Lanzone).

<sup>81</sup> Petrie. Koptos 25.

<sup>82</sup> Turin (катал. Fabretti etc.) 6379.

<sup>83</sup> Budge. Fitzwilliam Mus. № 204.

<sup>84</sup> Budge. The Lady Meux Egypt collection №№ 484 и 485.

на принадлежащих частным лицам скарабях<sup>85</sup>, — но с именем его, без сомнения, связывается представление о боге, весьма близкое к тому, которое и мы понимаем под этим словом в таких ставших обиходными выражениях, как «боже, сохрани» или «дай бог»; в этих случаях имя «Амон» для египтянина равнозначуще со словом «бог».

Еще определеннее подобное отношение к Амону проглядывает в письмах частных лиц, поскольку в них отражаются религиозные переживания. Наиболее общепринятой формой для начала письма является следующая фраза: «желаю тебе жизни, здоровья и счастья и всяких благ от Амона-Ра, царя богов»<sup>86</sup>. В некоторых случаях эта формула заменена следующей: «я молюсь Амону, чтобы ты был жив, здоров и счастлив»<sup>87</sup>; иногда наряду с Амоном упомянуты и другие боги, но в этих случаях Амон большей частью стоит на первом месте<sup>88</sup>. Обычно за приведенными формулами следует непосредственно деловое содержание письма; в таких случаях можно думать, что упоминание бога является простой формальностью. Зато в целом ряде писем мы находим более [70] яркое выражение истинной религиозности. Так, уехавший из дому пишет: «я говорю Амону-Ра-Гору горизонта ежедневно при восходе его и закате, а также всем богам, мимо которых я проезжаю: дай жизнь, счастье, здоровье, глубокую старость и много почестей от Амона-Ра, царя богов, твоего владыки... а ты молись Амону-Ра, царю богов, чтобы он вернул (меня здоровым)»<sup>89</sup>. С своей стороны, оставшийся дома не забывает прибавить в письме, что он молится Амону о благополучном возвращении уехавшего<sup>90</sup>. Иногда подобная молитва вытекает из реальной заботы об угрожающей отсутствующему определенной опасности: «мы молимся Амону-Ра, царю богов, чтобы он вернул тебя и избавил тебя от опасности, существующей в южной стране, где ты находишься»<sup>91</sup>.

Наивно трогательны также следующие, извлеченные из письма строки: «Я молюсь Амону-Ра, царю богов, Мут, Хонсу и всем фиванским богам, чтобы ты был жив и здоров, чтобы ты был в милости у твоего военачальника и чтобы ты вернулся живым и совершенно здоровым»<sup>92</sup>. В данном случае пожелание вернуться «совершенно здоровым» имеет конкретный смысл: уехавший находится на военной службе, ему, может быть, предстоит участвовать в боях, и оставшийся дома друг (или родственник) молится о его благополучии фиванским богам.

Иногда уехавший из дому озабочен тем, что его домашние, в его отсутствие, недостаточно ревностно выполняют предписанные культом Амона религиозные обряды. Не будучи в состоянии сам выполнять их на чужбине и опасаясь, как бы эта небрежность не навлекла [71] беды на него и на его семью, он в письме или через нарочного напоминает о необходимости приносить дары Амону, и в ответ получает следующее успокоительное письмо: «Я слышал то, что ты сообщаешь через работника (имя рек), говоря: не будь небрежен в приношении воды фиванскому Амону.— Но я делаю это два-три раза в каждые десять дней, я аккуратно приношу ему воду... Мы молимся за тебя фиванскому Амону, чтобы он вернул тебя здоровым,— тогда мы обнимем тебя»<sup>93</sup>.

А если случится египтянину заболеть в пути, тогда он мысленно обращается взором к фиванскому Амону, который, по его представлению, обитает в храме родного города; поэтому заболевший просит в письме своих родных посетить храм Амона и помолиться о его выздоровлении: «Молитесь Амону, чтобы он вернул меня. Я был болен уже тогда, когда

<sup>85</sup> Напр. Turin (катал. Farbetti etc.) 6555; Budge. Fitzwilliam Mus. № 93.

<sup>86</sup> Pap. Bibl. Nat. 198, 3 (Spiegelberg. Correspond. 74 сл.).— Ту же формулу находим в целом ряде писем: Pap. Leiden. 360, I. 364, I. 365, I. 366 и I. 370; Pap. Turin P и K 116; Pap. Bologna 1094, 7, 2 ; Pap. Berlin 8523; Pap. Boulaq 14; Pap. Mallet 5, 23 (по мат. Берлинск. Словаря).

<sup>87</sup> Pap. Turin P и K 117.

<sup>88</sup> Pap. Leyden I. 366 и I. 370.

<sup>89</sup> Pap. Turin P и K 114 (по матер. Берл. Словаря).

<sup>90</sup> Pap. Bibl. Nat. 198, 1, 10 (Spiegelberg. Correspond., стр. 65).

<sup>91</sup> Ibid, стр. 61.

<sup>92</sup> Ibid., стр. 23.

<sup>93</sup> Из неопубликованного туринск. пап. (по мат. Берл. Слов.).

я отправился вниз (по Нилу); я не совсем здоров, но вы не беспокойтесь обо мне. Когда это письмо дойдет до вас, подите в храм Амона, возьмите с собой юношей и молитесь ему усердно, чтобы он спас меня»<sup>94</sup>.

Болезнь, естественно, является поводом для усиления религиозного настроения, которое нередко поражает своей трогательной искренностью, особенно, если речь идет не о своей болезни, а о болезни близкого человека. Сознавая свою беспомощность в борьбе с стихийной опасностью, египтянин не мирится с случайностью постигшего его бедствия, а видит в нем наказание за совершенный перед богом грех. В этом смирении источник его надежды: разгневанного бога можно умиловать, если каким-нибудь благочестивым актом (совершенным обетом) доказать свою искреннюю приверженность его культу. А услышанная молитва — исцеление больного — укрепляет [72] веру в милосердие бога, вызывает идущие из глубины души славословия<sup>95</sup>:

«Амон-Ра, владыка Карнака,  
великий бог, глава Фив,  
славный бог, внимающий мольбам,  
приходящий на зов угнетенных,  
подающий дыхание тому, кто в утеснении.  
Славословие Амону:  
Я слагаю гимны во имя его,  
я превозношу его до высоты небесной  
и в широту земную,  
я повествую о силе его всем проходящим мимо:  
берегитесь его.  
Расскажите о том сыну и дочери,  
взрослым и детям,  
поведайте о том грядущим поколениям,  
поведайте рыбам в воде и птицам небесным,  
говорите всем, кто знает и кто не знает об этом:  
берегитесь его.  
Ты, Амон, владыка молчаливых,  
ты приходишь на зов бедняка.  
Когда я взываю к тебе в утеснении,  
ты приходишь и спасаешь меня.  
Ты подаешь дыхание угнетенному,  
избавляешь того, кто лежит в оковах.  
Ты, Амон, владыка Фив,  
ты спасешь того, кто в преисподней.  
Когда взывают к тебе,  
ты приходишь издалека.

«Небра, живописец фиванского некрополя, посвятил эту (стелу) владыке своему Амону, владыке Фив. Он [73] слагал гимны во имя его, — ибо велика его сила, — и сочинял молитвы ему перед всем народом, по случаю болезни живописца Нахт-амона, который был при смерти, когда он ради грехов своих навлек на себя гнев Амона.

«Я видел, как владыка богов пришел (на помощь) в виде северного ветра, а сладкое дуновение шло впереди него, чтобы спасти Нахт-амона, живописца в храме Амона, сына Небра.

«Он (Небра) говорит: если рабу свойственно впадать в грех, то богу свойственно быть милосердным. Владыка Фив не долог в гневе; гнев его длится лишь мгновение и не оставляет

<sup>94</sup> Лейденск. пап. I. 369 (по мат. Берл. Слов.).

<sup>95</sup> Стела Берлинск. муз. № 23077; см. Erman. Denksteine. (Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. 1911 стр. 1087 сл.), Gunn в Journ. Egypt. Arch. III, стр. 81 сл. Воспроизведена у нас в начале книги.

следа. Он уже преложил его на милость: Амон вернул нам дыхание жизни<sup>96</sup>. Заклинаю тебя: будь милостив, и что предотвращено, то (да) не вернется вновь.— (Сочинил) Небра, живописец некрополя.

«Я посвящу тебе эту стелу и увековечу на ней гимн в виде надписи, если ты спасешь мне писца Нахт-амона,— так сказал я, и ты услышал меня; теперь я исполнил мой обет. Ты владыка для того, кто взывает к тебе; ты доволен правдой.— (Эту стелу) посвятил живописец Небра».

Приведенный памятник наглядно показывает, какой глубины чувства достигает теперь индивидуальная набожность. Эрман справедливо отмечает близость нашей молитвы к духу библейских псалмов<sup>97</sup>, но едва ли можно согласиться с тем, что господствующее в ней настроение представляет собой нечто, в корне отличное от религиозного содержания традиционных гимнов, содержащих будто бы лишь «сухое описание воспеваемого бога, его атрибутов и празднеств и объективное изложение его [74] мифических деяний и повседневного творчества»<sup>98</sup>. Выше (см. ч. I, гл. II) мы пытались показать, что интимная связь между богом и людьми, вытекающая из личного характера бога, является и для Египта исконной основой религии и до тех пор, пока фиванская религия находится в соответствии с конкретными историческими условиями, момент этот достигает в ней значительного развития. Лишь во вторую половину Нового царства наблюдается сильное расхождение между народной религией и официальным культом; в то время как в высших слоях общества преобладает богословское умозрение, народное сознание сосредоточивается преимущественно на эмоциональной стороне религии, создавая молитвы, резко отличающиеся по духу от богословских текстов<sup>99</sup>. Молитвы эти характеризуют собой определенную стадию религиозного развития, а именно: сосредоточение религиозных переживаний на личных делах повседневной жизни. Лишь в этом существенное отличие их от традиционных гимнов добогословского периода, в которых мы наряду с объективным восхвалением бога нередко находили также яркое выражение тесного взаимоотношения между богом и его почитателями. Что же касается искренности и глубины переживания, которыми проникнуты молитвы частных лиц, то мы видим в них лишь дальнейшее развитие и углубление тех религиозных воззрений и чувств, которые послужили исходным пунктом развития фиванской религии и получили весьма характерное выражение в гимне, приведенном во 2-й главе.

Тесная связь индивидуальной набожности с общим развитием фиванской религии определенно сказывается в следующей молитве<sup>100</sup>: [75]

«(Имя рек), почитатель Амона,  
любящего молчаливых,  
спасающего убогих,  
подающего жизнь всем любящим его.  
О бог мой, владыка богов, Амон-Ра,  
владыка престолов обеих земель,  
протяни мне руку,  
спаси меня,  
воссияй мне,  
да живу я снова.  
Он единый бог,  
нет ему равного.  
Он — Ра, сияющий в небе,  
он — Атум, создавший людей.

<sup>96</sup> Тем, что послал исцеление больному.

<sup>97</sup> Denksteine, стр. 1087.

<sup>98</sup> Ibid, стр. 1086.

<sup>99</sup> См. выше, стр. [27] сл.

<sup>100</sup> На группе Берл. 6910 (Ausführl. Verzeichnis, стр. 142;) текст издан Roeder'ом в Aeg. Inschr.

Он внимает мольбам того, кто взывает к нему;  
он спасает человека от надменного сердцем.  
Он создал Нил для любящих его,  
творя добро (?) всему живущему.  
Живы люди, когда он сияет,  
сердца их оживают, когда они видят его.  
Он подает дыхание находящимся в яйце,  
он дает жизнь людям и птицам,  
он дарует пищу мышам в их норах,  
а также гадам и насекомым».

Существенное отличие этой молитвы от традиционных гимнов заключается в том, что в ней мы находим непосредственное обращение отдельной личности к богу. Повод, которым вызвана молитва, остается для нас неясным; по-видимому, человек просто удручен житейскими невзгодами и обращается с словами искренней молитвы к Амону в твердой уверенности, что бог этот чутко отзовется на его призыв. При этом поражает трогательная интимность, лежащая в основе взаимоотношения между богом и его почитателем: «протяни мне руку, спаси меня; воссияй мне, да живу я снова»,— в [76] этих словах мы находим то же настроение, которым проникнуты библейские псалмы. Характерным для народной религии является указание на особое внимание Амона к бедным и угнетенным: «Амон любит молчаливых, спасает убогих... избавляет человека от надменного сердцем».— Однако, взятая в целом, молитва свидетельствует о том, что и традиционные гимны далеко еще не утратили своего обаяния для благочестивого египтянина. В эпитетах и свойствах, приписываемых им богу, отражаются все стадии развития фиванской религии, начиная с отождествления Амона и Ра и кончая влиянием телль-амарнского культа на фиванскую религиозную поэзию. Некоторые строки молитвы живо напоминают каирский гимн<sup>101</sup>, относящийся к тому периоду фиванской религии, когда последняя находится в наибольшем контакте с религиозными переживаниями широких слоев народа.

Индивидуализация религиозного сознания, сосредоточение его на личных делах повседневной жизни приводит к тому, что наряду с приведенными выше молитвами мы находим теперь тексты, содержащие объективное восхваление Амона, но подчеркивающие в то же время преимущественное значение его для отдельной личности и помощь, которую бог этот может оказать в случае болезни или опасности. В этом отношении характерен следующий текст<sup>102</sup>:

«Прогнано зло, отбежала болезнь. Он врач, исцеляющий око без лекарства, отверзающий очи, прогоняющий дурной глаз... спасающий того, кого любит, даже если бы тот находился в преисподней, избавляющий от судьбы сообразно желанию своему. У него есть очи и уши на всех путях для того, кого он любит. Он слушает призывания взывающих к нему. Он идет по пути взывающего [77] к нему немедленно. Он удлиняет время и сокращает его; он дает прибавку к (определенному) судьбой для того, кого он любит. Амон — заклинание вод; имя его на водах, не имеет силы крокодил при произнесении имени его. Ветер, обращающий назад бунтовщиков, дуя назад (?)... Превосходный устами в час борьбы, сладостный ветер для взывающего к нему. Спасающий слабого. Бог, пишуший превосходными планами. Он у того, кто опирается на него во время свое. Он полезнее миллионов для того, кто полагает его в сердце своем. Благодаря его имени, один сильнее сотен тысяч. Он — благой покровитель воистину».

Итак, во всех случаях, когда человеку угрожает стихийная опасность, Амон является наиболее надежным оплотом. Но помощь он оказывает тому, «кого он любит», а снискать его милость можно лишь истинным благочестием: «кто полагает Амона в сердце своем», «кто опирается на него во время свое», «кто взывает к нему» в минуту бедствия,— к тому он

<sup>101</sup> См. выше [15]–[22] стр.

<sup>102</sup> Лейденский пап. гл. 70; перевод Б. А. Тураева. История Древнего Востока, ч. I, стр. 358 сл.

спешит на помощь, для того «он полезнее миллионов». В этом моральное содержание народной религии. Однако, помимо борьбы с стихийными силами природы, существует еще иной источник бедствий, вытекающий из взаимоотношений людей между собой; здесь Амон оказывает особое покровительство слабейшему в борьбе против его притеснителей. Неудивительно, что эта сторона религии пустила особенно глубокие корни среди низших слоев народа, которым более всего приходится испытывать на себе тягость экономического и социального неравенства. Отсюда частые указания на то, что «Амон приходит на зов бедняка», которому нередко трудно бывает отстоять даже то небольшое, что принадлежит ему по праву, ибо суд земных правителей далеко не всегда оказывается правым и милостивым. Бедняку остается лишь упование на Амона, который является для него воплощением идеи справедливости и заступником слабого перед сильным: [78]

«Амон, приклони ухо твое к тому, кто одинок в суде; он беден, а враг его силен. Суд притесняет его, требуя серебра и золота для судей и одежды для служителя. Но Амон превращается в великого визиря, чтобы избавить бедняка; суд оправдал его,— и бедняк проходит мимо сильного»<sup>103</sup>. Или: «Амон, ты, кто первый был царем, предвечный бог. Ты — визирь для бедных, который не берет мзды нечестивой и не говорит: приведи свидетелей. Амон-Ра судит землю перстом своим; он предаст пламени ада того, кто преступает против него, но праведного (ждет) Запад (т. е. вечное блаженство за гробом)»<sup>104</sup>.

Эти отрывки, которые могут послужить любопытной иллюстрацией египетского правосудия, свидетельствуют в то же время о влиянии социальных отношений на религиозное сознание. При полном порабощении низших классов, единственным спасением для них является вера в милосердие бога. Искренность религиозного переживания сказывается в том, что молитвы теперь нередко создаются по какому-нибудь определенному поводу, вызванному обстоятельствами конкретной жизни. Какое бы бедствие ни постигло благочестивого египтянина, он неизменно обращается с искренним призывом к богу: «О Амон-Ра, я люблю тебя, я заключил тебя в мое сердце... Ты избавишь меня от людской молвы в день, когда меня оклеветают, ибо ты — владыка богов, живущий правдой»<sup>105</sup>.

К этим текстам, уже отмеченным Эрманом<sup>106</sup>, можно прибавить следующий, сохранившийся на одной из статуй каирского музея<sup>107</sup>: «О Амон, ты — творец богов и [79] людей, ты — оплот для живущих и спасение для умерших. Ты вступаешься за слабого и обуздываешь ради него сильного. Перед именем твоим трепещут боги, люди и народы». Эта молитва хотя и не вызвана определенным поводом, но она проникнута тем же настроением, что и предыдущие, и содержание ее весьма характерно для народной религии.

Любопытно отметить, что Амон назван в ней «спасением для умерших». В вышеприведенных текстах мы неоднократно встречали указание на то, что «Амон спасает того, кто в преисподней». Подобные выражения можно было бы понимать образно<sup>108</sup>, если бы мы не располагали целым рядом данных, свидетельствующих о постепенном сближении загробного культа с религией Амона. Сближение это является естественным последствием отождествления Амона с солнечным богом, которого мифология ставит в тесную связь с Осирисом. С другой стороны, оно находится в соответствии с углублением морального содержания загробных верований; поскольку Амон является воплощением идеи справедливости, естественно возникает потребность верить, что власть его простирается и за гробом. Выше мы читали: «Амон-Ра судит землю перстом своим: он предаст пламени ада того, кто преступает против него, но праведного ждет Запад». Здесь явно проглядывает надежда на то, что поскольку справедливость не осуществлена в земной жизни, она будет восстановлена в загробной.

<sup>103</sup> Пап. Анастаси 11, 8, 5 сл. (по разраб. Эрмана для Берл. Слов.).

<sup>104</sup> Ibid, II, 5–6.

<sup>105</sup> Остракон британск. муз. 5656а (по разраб. Эрмана для Берл. Словаря); ср. Inscriptions in the hieratic character.

<sup>106</sup> Denksteine, стр. 1108.

<sup>107</sup> № 36697 (по разраб. Зете для Берл. Слов.).

<sup>108</sup> Ср. Erman, Denksteine, стр. 1092.

Попробуем вкратце проследить процесс постепенного сближения загробного культа с религией Амона. Со времени распространения космического монотеизма происходят существенные изменения во взглядах египтян на загробную жизнь. Отныне умерший не находится уже более всецело во власти хтонического бога [80] Осириса или других покровителей умерших — Анубиса или Хентиamentiу. Власть солнечного бога, как источника жизни, продолжается и за гробом; ему обязаны своим благоденствием как сам Осирис, так и все обитатели подземного царства. Столь часто встречающиеся в солнечных гимнах описания странствования солнечного бога в преисподнюю и того ликования, которое вызывает появление его среди обитателей подземного царства, скрывают за своей мифической оболочкой явную тенденцию — совместить культ мертвых с идеей единого бога, распространяющего власть свою на все мироздание. Слияние мифических циклов Ра и Осириса, столь явно проглядывающее как в Текстах пирамид, так и в Книге мертвых<sup>109</sup>, является отражением реального процесса религиозного развития, сущность которого сводится к подчинению космическому монотеизму всего комплекса связанных с культом Осириса представлений о загробной жизни.

Эта тенденция, вместе с солнечным характером бога, унаследована была фиванской религией и получила в ней дальнейшее развитие. Со свойственным им стремлением к конкретизированию абстрактных религиозных формул, фиванские жрецы стремятся воплотить в реальные формы обряда то, что в теории воспринято ими от учения космического монотеизма путем включения солнечных гимнов в фиванскую литургию. Выше было указано, что религиозные процессии, коими сопровождалась фиванские празднества, можно рассматривать как мистерии, изображающие странствие солнечного бога в преисподнюю<sup>110</sup>. Мы видели, что процессия направлялась на западный берег Нила, где расположены были храмы, служившие загробному культу царей и посвященные [81] в то же время Амону. В дарственных надписях этих храмов мы нередко находим указания, что предназначенный для загробного культа фараона храм служил в то же время «местом отдохновения владыки богов (т. е. Амона) во время его Праздника Долины, когда он в процессии появляется на Западе, чтобы лицезреть западных богов»<sup>111</sup>. Из позднейших папирусов мы знаем, что Праздник Долины посвящен был культу мертвых; в этот день, при посещении Амоном фиванского некрополя, умершие получали «от него» заупокойные дары<sup>112</sup>. Но обычай этот несомненно существовал значительно ранее: в гробнице некоего Каемхериибсена в Фивах (времен Аменхотепа II) сохранилось изображение, снабженное следующей надписью: «получение цветов Амона после того, как бог удовлетворился ими в свой прекрасный праздник на западном берегу»<sup>113</sup>. А в целом ряде заупокойных текстов мы находим пожелание, чтобы умерший получал свою долю в жертвенных дарах, приносимых на алтарь Амона<sup>114</sup>. Отсюда можно заключить, что заупокойные дары находились в некоторой зависимости от жертвоприношений, посвящаемых Амону.

Тесное сочетание культа мертвых с празднествами, устраиваемыми в честь Амона, являлось как бы наглядной иллюстрацией той мысли, что участь человека и в загробной жизни находится в зависимости от милости [82] и покровительства Амона. В одном из заупокойных текстов мы читаем: «...Ты ходишь на ногах твоих на фиванской почве..., ты видишь Амона при его появлении; твой дух соединен с 8-ю богами; ты видишь Амона в его прекрасный праздник...»<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> Ср. Б. А. Тураев, Ра и Осирис (Сборник в честь проф. В. К. Мальмберга) и указанную там литературу.

<sup>110</sup> См. ч. I, стр. 56.

<sup>111</sup> Надпись Аменхотепа III на стеле Ф. Питри (см. W. Spiegelberg в *Rec. de trav.* XX, стр. 37 сл.).— Аналогичная надпись с упоминанием Праздника Долины сохранилась в Рамессееуме (L. D. Text, т. III, стр. 134).

<sup>112</sup> См. мою статью *Der Papyrus* № 3162 des Berl. Museums в *Orientalische Literaturzeitung* (апрель 1914 г., стр. 99 сл.) и указанную там литературу.

<sup>113</sup> По матер. Берл. Слов.

<sup>114</sup> См. напр. надпись на берлинской группе 6910.— В заупокойной молитве больш. пап. Гаррис между прочим читаем: «да вкушу я даров, приносимых тебе» (см. выше ч. I, стр. 70).

<sup>115</sup> *Pap. Boulaq* № 3, pl. VII, 21–22; ср. *Maspero, Pap. du Louvre* p. 23.

Во всем этом явно проглядывает стремление подчинить культ мертвых религии Амона, и целый ряд дошедших до нас памятников свидетельствует о том, что стремление это в значительной мере увенчалось успехом. Имя Амона все чаще начинает попадаться в заупокойных текстах; в Книге мертвых мы встречаем его уже в эпоху 18-й династии<sup>116</sup>, а в заупокойных молитвах, сохранившихся на стелах, статуях или стенах гробниц и относящихся к 19–20 дин., обращение к Амону становится доминирующим; в них нередко совершенно отсутствует имя Осириса. Сплошь и рядом попадаются заупокойные тексты, в которых после формулы *dj nswt htp* стоит имя Амона (иногда наряду с ним упомянуты и другие фиванские боги), за эпитетами которого непосредственно следуют пожелания о благополучии в загробной жизни<sup>117</sup>.

Характерным для данного периода можно считать следующий текст заупокойной молитвы: «Хвала Амону, почитание владыке богов; я прославляю великую Мут, владычицу Ашеру; почитание Хатхор, царице Фив. Да даруют они прекрасную гробницу после глубокой старости, погребение на кладбище и вечный покой в фиванском некрополе... О бог мой, владыка богов Амон, царь богов, дай мне быть в обители правды, как [83] подобает всякому праведнику»<sup>118</sup>.— Приведенный текст, который далеко не является единичным, свидетельствует о том, что в эту пору у приверженцев фиванской религии господствует воззрение, по которому умерший лишь в том случае обеспечил себе вечное блаженство за гробом, если ему при жизни удалось снискать себе милость Амона (и других фиванских богов).

При этом, разумеется остаются в силе связанные с культом Осириса представления о загробной жизни; но в полном соответствии с установленной мифологией связью между Ра и Осирисом, отношение последнего к Амону, как воплощению солнечного бога, мыслится в форме подчинения сына отцу, как можно видеть из следующего, обращенного к Амону текста: «Сохрани мне глаза мои, чтобы я мог видеть лучи твои, и ноздри мои, чтобы я мог вдыхать воздух. (Дай мне свободно) входить и выходить, не будучи задержанным у врат преисподней. Дай мне увидеть сына твоего, владыку преисподней, в то время, когда ты светишь над его головой, и сияние лучей твоих покоится на нем, так что отец соединен с сыном»<sup>119</sup>.

В приведенной молитве мы еще живо ощущаем одухотворенность связанных с загробным культом религиозных воззрений. Однако, с течением времени и в эту область вносится сухой формализм; интимная связь отца с сыном заменяется властью «царя богов» над подчиненным ему Осирисом, а вместо заупокойной молитвы мы находим адресованный Осирису официальный документ, обеспечивающий умершему благополучие в загробной жизни, согласно «царскому указу» фиванского Амона. Помещенный ниже текст весьма характерно [84] для религиозных взглядов египтянина-бюрократа, увековечившего его на своей надгробной плите<sup>120</sup>:

«Царский<sup>121</sup> указ, посланный его величеству царю верхнего и нижнего Египта Онуфрию, правоголосому, великим богам, находящимся в преисподней, святым, живущим рядом с Осирисом, оправданным в великом судилище, находящимся в свите Осириса, судьям преисподней, богам и богиням подземного царства и всем блаженным фиванского некрополя,— божественный<sup>121</sup> указ следующего содержания:

«О вы превосходные боги, внимайте все голосу Амона-Ра, владыки престолов обеих земель, живущего в Фивах, илиопольского Атума, мемфисского Пта и Нуна<sup>122</sup>, отца богов: К вам прибудет осирис<sup>123</sup>, жрец Амона<sup>124</sup>... Нахт-мин, сын жреца Амона<sup>124</sup>... Харемхеба и

<sup>116</sup> См. Lepsius, Totenbuch, гл. 163. 165; Naville, гл. 168.

<sup>117</sup> Напр. на берлинской статуе 19289 (Roeder, Aeg. Inschr. II, 24) или на туринской статуе 173 (Берл. Слов.).

<sup>118</sup> Стела в Страсбурге (см. Spiegelberg-Pörtner, Süddeutsche Samml. № 36).

<sup>119</sup> Надпись в гробнице *Nb-wnnf* в Фивах (Берл. Слов.— Зете).

<sup>120</sup> Стела в музее Guimet С. 40 (по катал. Moret, стр. 79 сл.).

<sup>121</sup> Ниже указ правильное назван «божественным».

<sup>122</sup> Атум, Пта и Нун тождественны с Амоном (ср. выше стр. 59).

<sup>123</sup> Т. е. умерший.

госпожи дома Та-монт,— Введите его в подземное царство, во дворец владыки вечности, воздайте ему почести в преисподней подобно Ра при его появлении на земле; прославляйте его и падайте ниц перед ним. Подымите его с его ложа, освятите его саркофаг, дабы тело его не знало страха... Снарядите его силой и возвысьте его над богами; положите его в саркофаг Ра... да соединится он с жизнью, да будет он снова молод и да обладает великой силой, да будет он святым среди святых. Откройте ему источник живительный, дабы он мог глотать воду. Положите его в сокровенный гроб, да будет он под защитой Пта. Положите его на великое ложе, пусть Исида оплакивает и Нефтида голосит над ним. Да будет он под защитой Осириса, живущего в преисподней. Да будет он под защитой Гора [85] горизонта и да появляется он на горизонте. Поведите его перед лицом Ра, и да будет он под защитой Амона-Ра, владыки престолов обеих земель, живущего в Фивах, отца богов, который дарует ему силу в преисподней».

Мы оставляем в стороне сущность воззрений, касающихся загробной жизни, так как детальное изучение этого вопроса не входит в круг нашей задачи. Нас интересует лишь своеобразная форма, в которую облечен в данном случае заупокойный текст. Форма эта, с одной стороны, свидетельствует об укоренившейся уверенности, что власть Амона простирается и на загробную жизнь; но, с другой стороны, она показывает, что в этот поздний период (памятник относится к эпохе 22-й династии) связь загробного культа с религией Амона приняла уже застывшие формы, свидетельствующие об упадке истинной религиозности.

В противоположность этому эпоха 19–20 дин. характеризуется, как мы видели, усилением благочестия в широких слоях народа. Углубление религиозного чувства, ярким выражением которого являются приведенные выше молитвы, не могло не отразиться и на загробных верованиях. Уже со времени Среднего царства получает широкое распространение представление, по которому залогом вечного блаженства служит оправдание умершего в загробном суде, который является отражением мифического суда над Осирисом. Теперь эти воззрения получают более конкретное значение и вводятся в общий круг идей, связанных с религией Амона; в сознание народа все более внедряется мысль, что благополучие за гробом находится в зависимости от выполнения моральных требований религии. И поскольку Амон является для народа воплощением нравственного идеала, постольку находящийся под его покровительством фиванский некрополь становится священной обителью, которой присвоено теперь характерное наименование Места Правды. В часто цитированном лейденском папирусе [86] сохранился гимн<sup>125</sup>, содержащий восхваление фиванского некрополя, из которого мы заимствуем следующие строки:

«Блажен упокоившийся в Фивах, месте правды, обители молчания; не войти нечестивому в место правды, (где) корабли не плывут для нечестивых. Блажен упокоившийся в нем, ибо дух его стал божественным наподобие Эннеады».

То же настроение находим в целом ряде заупокойных текстов, в которых выражена мысль, что истинное благочестие является необходимым условием вечного блаженства за гробом. Характерно в этом отношении пожелание, чтобы «имя (умершего) было увековечено в Месте Правды, как подобает праведному, который заключил Амона в свое сердце»<sup>126</sup>, или пожелание: «выходить, чтобы видеть солнце, как подобает благочестивому, заключившему Амона в свое сердце»<sup>127</sup>, или: иметь «прекрасную гробницу после старости в некрополе, (доступном для того), кто был праведным на земле и был в милости у Амона»<sup>128</sup>.

В том же духе написаны и те части большого папируса Гаррис, которые носят характер заупокойной молитвы. Здесь наряду с перечислением заслуг фараона перед Амоном, находим также указание на его благочестивый образ жизни: «...я не был

<sup>124</sup> Опущены титулы покойного и его отца.

<sup>125</sup> Гл. 800; см. Gardiner в Aeg. Zeitschr. 1905.

<sup>126</sup> Дерев. статуя в Турине № 173 (Берл. Слов.).

<sup>127</sup> Группа в Лувре без №; см. Piehl. Inscriptions I, 11 В.

<sup>128</sup> Гробница Та-нена в Фивах (Берл. Слов.).

притеснителем, я никого не отстранил от трона, я не преступал твоих велений, что ты мне заповедал»<sup>129</sup>. Подобные заверения становятся теперь необходимы, чтобы обосновать право фараона на обожествление после смерти. [87]

По той же схеме составляются заупокойные тексты и для частных лиц. В этом отношении характерна надпись на стеле одной частной коллекции, принадлежащей графу Ферриоль<sup>130</sup>. Текст обращен к Амону, Пта-Сокарису-Осирису и Анубису. Умерший, которому присвоены титулы «наследственного князя начальника Фив и визиря, был также жрецом-веб в храме Амона. В тексте перечислены его заслуги перед богом: он украшал статую Амона-Мина, уснащал ее елеем и носил ее во время праздничных процессий. За этим следует несколько строк, написанных в стиле т. н. «отрицательной исповеди»: «...я не возвышал голоса в доме молчания, я не говорил лжи в доме правды, я не присваивал себе жертвоприношений» и т. д. То обстоятельство, что на надгробной плите приводятся отрывки из гл. 125 Книги мертвых несомненно свидетельствует об углублении морального содержания загробных верований.

Таким образом, связь загробного культа с религией Амона в значительной мере способствовала усилению благочестия. Но, разумеется, она не в состоянии была отодвинуть на задний план укоренившиеся в течение тысячелетий обряды и суеверия. По-прежнему стены гробниц и саркофагов исписаны магическими заклинаниями; умершему кладут в гроб папирус, содержащий ряд глав из Книги мертвых, или другие конкурирующие с нею тексты. Большое значение придается также амулетам, скарабеем, ушебти и т. п., содержащим в свою очередь магические тексты. Но и помимо загробного культа, в частном быту широко процветает магия, распространение которой идет рука об руку с упадком истинной религиозности. Там, где искренняя молитва не достигает цели, народ охотно прибегает к более «действительным» [88] средствам: заговору или заклинанию. Известно, какую существенную роль играют магические тексты в египетской медицине; сохранились также тексты, которые произносились во время опасности на море или против привидений. В этой области популярность Амона сказалась лишь в том, что имя его постепенно вовлекается в магическую литературу. Амону присваивается теперь эпитет «великий волшебством»<sup>131</sup>, первоначально присущий, как известно, богине Исиде. Имя его фигурирует в целом ряде магических текстов, собранных в магическом папирусе Гаррис. Магическое заклинание, в связи с загробным культом, произносилось также над смешанной фигурой с телом скарабея, но с головой и атрибутами итифаллического Амона, которую клали на сердце умершего<sup>132</sup>.

Это вовлечение Амона в область магии относится к позднему периоду фиванской религии и является одним из симптомов ее разложения. Если фиванское богословие, столь близко подошедшее к библейскому пониманию бога, с течением времени становится жертвой беспочвенного синкретизма, приводящего к полному упадку религиозной мысли, то народная религия, создавшая молитвы, столь живо напоминающие библейские псалмы, понемногу уступает место суеверию и прочим аксессуарам язычества. И если Амон слывет теперь «великим чародеем», то это, с одной стороны, несомненно, свидетельствует о популярности этого бога в широких слоях народа, но, с другой стороны, показывает, что религия его уже в значительной мере утратила присущее ей более глубокое содержание. Амон стал теперь одним из богов наравне с остальными; поклонение ему основано не столько на [89] моральной связи с божеством, сколько на приписываемой его имени чудодейственной силе. Бог этот перестает занимать центральное место в религиозном сознании, и вера в него не является более живым источником непосредственного религиозного творчества. [90]

<sup>129</sup> См. выше ч. I, стр. 69.

<sup>130</sup> A. Durling, La stèle n° 10 d'Uriage (collection du Château d'Uriage, appartenant au Comte de St. Ferriol) в Sphinx VI, стр. 21 сл.

<sup>131</sup> Pap. mag. Harris IV, 2–3; см. также надпись на саркофаге в лейденском музее (Leemans IV, M. 15–18).

<sup>132</sup> Lepsius, Totenbuch, гл. 165.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Идея мирового бога в фиванской религии. Переход от национального бога к идее мирового бога.— Религиозное учение Аменхотепа IV.— Торжество фиванского культа над религиозной реформой.— Влияние тель-амарнского культа на фиванскую религиозную поэзию.— Дальнейшее развитие фиванской религии. - - - - -	1 [3]
II. Фиванское богословие. Официальный культ и народная религия.— Умозрительный характер богословской литературы.— Выявление основных атрибутов бога: безначальность, творчество, вездесущность, непостижимость.— Учение о главенстве и догмат единства.— Влияние мемфисской богословской школы.— Упадок религиозной мысли.— Совмещение в Амоне всех местных и космических богов. - - - - -	10 [24]
III. Амон в частном быту. Упоминание Амона на скарабях-амулетах и в письмах.— Образцы молитв частных лиц.— Амон, как воплощение идеи справедливости.— Значение Амона для культа мертвых.— Моральное содержание загробных верований.— Упоминание Амона в магических текстах. - -	30 [66]