

А. О. Большаков

# Человек и его Двойник

Изобразительность  
и мировоззрение  
в Египте Старого царства

*Научное издание*

Издательство  
«АЛЕТЕЙЯ»  
Санкт-Петербург  
2001

**ББК** ТЗ(0)310-7

**УДК** 398.2(32)

Б 79

**А. О. Большаков**

Б 79 Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. — СПб.: Алетейя, 2001. —

288 с.

ISBN 5-89329-357-6

Древнеегипетские памятники сохранили уникальную информацию, касающуюся мировоззрения человека, только что вышедшего из первобытности, но уже живущего в условиях развитой государственности. К сожалению, несмотря на то, что попытками его реконструкции египтологи занимаются на протяжении полутора веков, до сих пор непонятными остаются важнейшие представления, в том числе комплекс идей, связанных с Двойником человека — Ка, занимавший центральное место в идеологии Старого царства (III тыс. до н. э.). Монография Андрея Олеговича Большакова представляет собой крупнейшее исследование проблемы Ка, основанное на материалах гробничных настенных изображений и скульптуры, которые ранее в таком аспекте всерьез не рассматривались.

Книга представляет интерес для историков древности, археологов, этнографов, историков искусства.

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2001 г.

© А. О. Большаков, 2001 г.

Памяти моего учителя  
Юрия Яковлевича Перепелкина



## [7] ОТ АВТОРА

Эта книга посвящена выяснению смысла категории *k3* (Ka) — одной из основных среди категорий, в которых древние египтяне мыслили мир и человека. Для египтолога это тема большой важности, однако с самого начала я старался сделать работу, рассчитанную не только на специалистов, но и на широкий круг историков, археологов, этнографов, далеких от египтологии. На то есть две основные причины. Во-первых, специфика материалов, находящихся в распоряжении египтолога, такова, что он в гораздо большей степени, чем любой другой историк древности, может приблизиться к реконструкции мировоззрения изучаемой культуры и тем самым дать специалистам в других областях если не ключ к подобной реконструкции, то по крайней мере информацию для сопоставления с тем, что имеют они. Выполнение этой задачи является долгом египтологии, все еще остающейся очень замкнутой в себе дисциплиной, перед другими отраслями исторической науки. Мне хотелось бы верить, что моя книга сможет покрыть хотя бы очень малую часть этого долга.

Во-вторых, настоящая книга представляет собой исследование, проделанное русским ученым и изначально ориентированное прежде всего на русского читателя (хотя первое ее издание и вышло в свет за рубежом). Это немаловажно, ибо Россия остается, пожалуй, единственной страной, где процесс специализации в гуманитарных дисциплинах не дошел до абсурда и где у интеллигенции все еще сохраняется достаточно широкий круг чтения. Поэтому наряду с детальным рассмотрением очень специальных проблем, оценить и проверить которое может только египтолог, многие моменты изложены гораздо более популярно, так, чтобы они были понятны неспециалисту без обращения к дополнительной литературе. Соблюсти равновесие этих двух составляющих невероятно трудно и не всегда возможно. Так, например, большое количество ссылок на памятники, совершенно необходимое для читателя-египтолога, создает сложности для неспециалиста, однако с этим ему придется мириться. С другой стороны, некоторые проблемы обсуждаются обзорно, менее детально, чем мог бы пожелать египтолог (особенно в четвертой главе). [8]

Я пытался также максимально точно передать в тексте сам ход исследования, что не только позволит проверить полученные выводы, но и даст возможность любому читателю освоиться с методикой изучения весьма своеобразных египетских источников. Проблема *k3* невероятно сложна и требует анализа очень разных памятников и взгляда с разных точек зрения. Поэтому выводы, сделанные в каждой отдельной главе, по большей части не являются окончательными, но дополняются и уточняются в последующих главах, так что позиция автора становится понятной лишь после прочтения всей книги, включая Заключение.

Особо следует оговорить принятую в книге систему передачи египетских имен собственных. Поскольку для эпохи Старого царства попытки огласовки обречены на неудачу, а какой бы то ни было традиции прочтения имен частных лиц не существует, наиболее разумным представляется передавать их в транслитерации. Имена, смысл которых понятен или его хотя бы можно предполагать, переданы с выделением их грамматической структуры и с восстановлением слабых (в скобках); при этом в тех случаях, когда разное восстановление слабых позволяет понимать имя либо как фразу, либо как словосочетание, предпочтение отдается первому варианту (например, *Mrr-w(j) k3(j)* — «Меня любит мой Двойник», а не *Mrr.w-k3* — «Любимый Двойником»). Имена, смысл которых непонятен или в реконструкции которых я сомневаюсь, а также усеченные формы и уменьшительные имена передаются без выделения их структуры (например, *Bzn* — смысл не ясен; *Mrw* — неясно, следует ли читать *Mr.w*, «Любимый» или *Mr(j)-w(j)*, «Любит меня (какой-либо бог)» — усеченная форма с пропущенным именем бога; *Sšj*, *Mmj* — уменьшительные). Имена, построенные по схеме  $\begin{array}{c} \square \text{ } \textcircled{\text{A}} \\ \triangle \text{ } \textcircled{\text{A}} \end{array}$ , читаются согласно новоегипетскому *Jmn-ḥtp(.w)*, подтвержденному греческой передачей Ἰμνεοῦης, с глаголом в «старом перфекте» — *Pth-ḥtp(.w)*, хотя отсутствие показателя женского рода заставляет читать сходно писавшееся имя как  $\begin{array}{c} \textcircled{\text{A}} \\ \triangle \text{ } \square \end{array}$  *Ḥtp-sš3.t*, а не как *\*Sš3.t-ḥtp(.tj)*.

Для неспециалистов следует указать также, что подобные транслитерации произносятся в так называемом школьном чтении, где между согласными вставляется нейтральное «е» (при этом *з* и *с* условно читаются как «а», *j* — как «и», *w* — как «у» или «в», например: *K3(j)-gm(.w)-n(j)* — Каигемуни, *Mrr-w(j)-k3(j)* — Мереруикаи, *3h.t(j)-h̄tp(.w)* — Ахтихетпу. Что касается царских имен, переданных по тому же принципу, то здесь существует традиция чтения многих из них, весьма отличная от школьного, поэтому стоит привести список традиционных прочтений царских имен, упомянутых в книге:

<i>3h(j)-n(j)-jtn</i>	Эхнатон
<i>Jjj</i>	Эйе
<i>Jmn-m-h3.t</i>	Аменемхет [9]
<i>Jmn-h̄tp(.w)</i>	Аменхотеп, Аменофис
<i>Jzzj</i>	Исеси
<i>Wnjs</i>	Унис, Унас
<i>Wsr-k3.f</i>	Усеркаф
<i>P3-sb3-h3-n-nw.t</i>	Псуеннис
<i>Pjpi</i>	Пиопи, Пепи
<i>Psmtk</i>	Псаметих
<i>Mn-k3.w-r̄(w)</i>	Менкаура, Микерин
<i>Mn-k3.w-hr(w)</i>	Менкаухор
<i>Mr(j)-n(j)-r̄(w)</i>	Меренра
<i>N(j)-wsr-r̄(w)</i>	Ниусерра
<i>Nfr-jr(j)-k3-r̄(w)</i>	Нефериркара
<i>Nfr.f-r̄(w)</i>	Неферэфра
<i>Nfr-k3-r̄(w)</i>	Неферкара
<i>Nfr-k3.w-hr(w)</i>	Неферкаухор
<i>R̄(w)-ms(j.w)-s(w)</i>	Рамсес
<i>Hr(w) Ntr(j)-b3.w</i>	Хор Нечрибау
<i>Hr(w) Dmd-jb-t3.wj</i>	Хор Демеджибтауи
<i>H̄r̄(j).f-r̄(w)</i>	Хафра, Хефрен
<i>H̄r̄(j)sh̄m.wj</i>	Хасехемуи
<i>Hw(j).f-w(j)</i>	Хуфу, Хеопс
<i>Z-n(j)-wsr.t</i>	Сенусерт
<i>S3h-w(j)-r̄(w)</i>	Сахура
<i>Snfr-w(j)</i>	Снефру
<i>Sh̄tp-jb-r̄(w)</i>	Схетепибра
<i>Š3b3k3</i>	Шабака
<i>Špss-k3.f</i>	Шепсескаф
<i>Twt-<sup>c</sup>nh-jmn</i>	Тутанхамон
<i>Ttj</i>	Тети
<i>Dn</i>	Ден
<i>Dsr</i>	Джесер
<i>Dsr-k3-r̄(w)</i>	Джесеркара
<i>Dd.f-r̄(w)</i>	Джедефра

То же самое относится к именам божеств, которые большей частью произносятся в грецизированной или традиционно египтологической (не школьной) форме:

<i>Jmn</i>	Амон
<i>Js.t</i>	Исида
<i>Js.t-jrt</i>	Осирис
<i>Jtm</i>	Атум

<i>Jtn</i>	Атон
<i>ʕ3pp</i>	Апоп
<i>Wp(j)-w3.wt</i>	Упуаут [10]
<i>Pth</i>	Птах
<i>Mnw</i>	Мин
<i>M-ḥnt(j)-jr.tj / M-ḥntj-n-jr.tj</i>	Мехентиирти/Мехентинирти
<i>Nj.t</i>	Нейт
<i>Nw.t</i>	Нут
<i>R<sup>c</sup>(w)</i>	Ра
<i>Ḥ(w).t-ḥr(w)</i>	Хатхор, Хатор
<i>Ḥr(w)</i>	Хор
<i>Ḥprj</i>	Хепри
<i>Ḥnt(j)-jmn.tjw</i>	Хентииментиу
<i>Ḥnm(w)</i>	Хнум
<i>Sbk</i>	Себек
<i>Sh.t</i>	Сехет
<i>Sth</i>	Сет
<i>Šw</i>	Шу
<i>Tfnw.t</i>	Тэфнут
<i>Gbb</i>	Геб
<i>Dḥwtj</i>	Тот

При передаче имен и египетских текстов, а также в их переводах использованы следующие обозначения:

( ) восстановления слабых согласных;

[ ] реконструкции разрушенных в источнике мест;

// слова, отсутствующие в источнике и вставленные в перевод для большей ясности;

... места, пропущенные при цитировании текста;

--- разрушенные места текста, не поддающиеся восстановлению.

Для неспециалистов замечу, что египетские термины могут встречаться как в единственном, так и во множественном числе. Слова мужского рода имеют в единственном числе нулевое окончание (*k3*), во множественном — окончание *.w* (*k3.w*); слова женского рода — соответственно окончания *.t* (*ḥms.t*) и *.wt* (*ḥms.wt*).

Сокращения, принятые при обозначении музеев, некрополей и при нумерации гробниц, приведены в конце книги в общем списке сокращений. После сокращенного названия некрополя следует знак № и за ним сам номер гробницы; после сокращенного названия музея инвентарный номер идет без знака, что не допускает путаницы (например ГЛ № 35 — Гиза, нумерация Лепсиуса, гробница № 35, но ГЭ □18123 — Государственный Эрмитаж, инв. № □18123). При ссылках на воспроизведения памятников, как правило, указываются лишь основные издания и издания, в чем-либо их дополняющие. В тех случаях, когда разные воспроизведения дополняют друг друга, они перечисляются через знак +, когда разные публикации повторяют одно и то же воспроизведение, они [11] перечисляются через знак =, когда воспроизведения различны, но не имеют расходящихся деталей, они перечисляются через знак ; .

Наконец, нужно оговорить употребление в книге ряда слов. 1) Под *вельможами* старая египтология понимала людей, оставивших богатые гробницы. Когда организация египетского общества была изучена достаточно полно, стало понятно, что многие из этих «вельмож» были не слишком значительными чиновниками, и термин этот сохраняется сейчас лишь как дань традиции; собственно, он характеризует не столько людей, сколько их памятники. 2) Когда говорится о представлениях *о человеке*, речь идет именно и только о служивой знати, ибо, во-первых, представления низов нам совершенно неизвестны и, во-вторых, человек всегда противопоставлен царю, имеющему иную, не людскую природу.

3) Под *титулами* традиционно понимаются должности, чины и звания любого уровня; соответственно *титулатура* — это их перечень. 4) Из книги следовало бы полностью исключить упоминания египетского *искусства*, ибо сами египтяне видели здесь совершенно иное явление, но, к сожалению, сделать это не удастся из-за отсутствия сколько-нибудь соответствующего древнему восприятию термина. 5) Слово *онтология* применительно к Древнему Египту означает, разумеется, не раздел философского учения, а совокупность представлений о сущностных характеристиках мира. 6) Выражения *загробная жизнь* и *загробный мир* везде употребляются в кавычках, поскольку, как будет показано, представления египтян очень мало соотносятся с этими понятиями.

Свою работу над староегипетскими памятниками в их мировоззренческом аспекте я начинал еще в студенческие и аспирантские годы под руководством Ю.Я. Перепелкина, и хотя время моего ученичества было недолгим, а книга писалась уже после смерти этого замечательного ученого, без того участия, которое принимал Юрий Яковлевич в моих первых шагах, она никогда не могла бы появиться. Я должен выразить свою искреннюю признательность О.Д. Берлеву, который щедро делился со мною своими знаниями и в беседах с которым сложились и были испытаны многие рассматриваемые здесь положения. Е.С. Богословский незадолго до своей безвременной кончины ознакомился с книгой в рукописи и сделал ряд замечаний и исправлений, касающихся главным образом новоегипетских памятников. А.Г. Сушевскому принадлежит несколько весьма остроумных наблюдений, которые он позволил использовать в тексте книги. А.С. Четверухин дал мне ряд советов по части афразийской лингвистики, далекой от сферы моих интересов и познаний. Н.К. Качалова была лучшим из всех возможных консультантов по проблемам археологии бронзового века Евразии. [12]

Я не могу не упомянуть также любезность целого ряда своих зарубежных коллег. В тех случаях, когда я использовал их конкретные мнения, изложенные устно или в частной переписке, на это даются соответствующие ссылки в тексте. Однако еще более важным было участие другого рода: обеспечение возможности работы с материалами музейных собраний, предоставление в мое распоряжение фотографий памятников и, особенно, литературы, положение с которой в России сейчас критическое; наконец, просто дружеское общение. Среди них Г. Гёдик (Балтимор), Д. Вильдунг, К.-Х. Призе, Ю. Зеттгаст, Б. Фэй (Берлин), Р. Фрид, Т. Кендалл, П. Лаковара, П. Мануэлян, Э. Броварски (Бостон), Р. Фэззини, Р. Бианки, Дж. Романо, Д. Спэнел (Бруклин), Р. Дренкхан (Ганновер), Ж.-Л. Шаппаз (Женева), М. Бод (Каир), Дж. Т. Мартин (Кембридж), Э. Козлофф, Л. Берман (Кливленд), К. Донкер ван Хеел (Лейден), Э. Блюменталь, Р. Крауспе (Лейпциг), Р. Андерсон, С. Квёрк (Лондон), С. Шоске, А. Гримм, Р. Шульц (Мюнхен), покойный Б. Ботмер, До. Арнольд, К. Рёрих, Э. Рассман (Нью-Йорк), Ж. Леклан, К. Зиглер (Париж), Б. Петерсон (Стокгольм), Д. О'Коннор (Филадельфия), покойный Р.А. Гольтгоер (Хельсинки), А. Эггебрехт, Б. Шмитц (Хильдесгейм). Ряд необходимых книг в библиотеки Эрмитажа и мою личную передали Ф. Рутцен и У. де Рейес (Майнц), Т. Халкедис (Нью-Йорк), Дж. Ортиц (Женева). Бруклинский и Кливлендский музеи финансировали мою работу в Америке; благодаря финансовой поддержке покойного Р. Хомберга (Фрайзинг) и Фонда Михелы Шифф Джорджини (Лозанна) я мог работать в ряде музеев и библиотек Германии и Франции. Искренне благодаря им, я не забываю и о всех тех, чьи имена здесь не упомянуты, но кто так или иначе способствовал скорейшему завершению настоящей работы.

История этой книги оказалась долгой, а судьба непростой. В конце 1989 г. под названием «Человек и его Двойник в египетском мировоззрении Старого царства» в Главную редакцию восточной литературы была сдана рукопись, в которой публикуемые ныне главы составляли вторую часть, предшествовало же им формальное исследование размещения изображений в староегипетских гробницах; общий объем работы был тогда

примерно на 40 % больше, чем сейчас. За прошедшие годы эту книгу *не* опубликовали три издательства, первоначально проявлявшие к ней большой интерес, но утрачивавшие свой энтузиазм перед лицом расходов на издание, не сулившее прибыли. В 1995–1996 гг. я подготовил к печати несколько уточненную и дополненную английскую версию книги, которая вышла в свет в начале 1997 г. [Bolshakov, 1997]. Русский вариант ее второй части был защищен как докторская диссертация в апреле 1997 г. В настоящей книге с минимальными изменениями и представлен текст [13] диссертации. Думаю, что это вполне оправданно: первая часть имеет гораздо более узкоспециальный интерес, чем вторая, и к тому же ее важнейшие положения достаточно полно опубликованы в виде статей, в том числе и на русском языке [Большаков, 1982; 1983-1; 1985-1; 1985-3; 1985-4; 1986-1; 1994-1; Bolshakov, 1991-2; 1991-3; 1993-2; 1994-2; 1995-1; 1995-2].

Я старался ввести ссылки на литературу, вышедшую в свет или ставшую мне доступной за последнее десятилетие, но лишь там, где это абсолютно необходимо и не разрушает живого текста. Впрочем, меня утешает то, что полную библиографию вообще нельзя было привести, ибо тема книги такова, что может касаться практически любого египетского памятника.

Санкт-Петербург  
Эрмитаж

## ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Одной из важнейших задач, стоящих сегодня перед науками о Древнем Востоке, и в частности перед египтологией, является исследование проблемы сложения, развития и функционирования мировоззрения и идеологии раннего государства. Поскольку это наиболее ранний период, памятники которого дают возможность более или менее уверенной интерпретации столь сложных представлений, его материалы поистине бесценны для изучения исторической и социальной психологии, истории общественных учреждений и т. д. Тем не менее, положение дел в этой области, несмотря на значительные успехи, все еще неудовлетворительно. Если материальная культура древневосточных государств изучена достаточно полно, а картина их социально-экономической истории уже вырисовывается в общих чертах, то явления мировоззренческого характера поняты несравненно хуже.

Такая ситуация отражает реально существующую трудность. Именно в этой области исследователь вплотную сталкивается с проявлениями сознания, являющегося продуктом совершенно иных условий жизни и иного исторического опыта, а потому неизбежно весьма отличного от его собственного. Как правило, на это предпочитают не обращать внимания, молчаливо полагая, что искажения, вытекающие из такого подхода, пренебрежимо малы. Однако они могут быть очень серьезными и принципиальными, хотя зачастую далеко не очевидными. Характеризуя типичную ошибку при исследовании мифологии, а по существу не только мифологии, но и всего древнего мировоззрения, М.И. Стеблин-Каменский писал: «Тот, кто изучает мифы, в них, конечно, не верит. Он поэтому не может не воспринимать их как вымысел. Но тем самым он подставляет свое собственное сознание, т. е. сознание, для которого миф — это только вымысел, на место сознания, для которого содержание мифа было [15] реальностью. Другими словами, тот, кто изучает мифы, всегда имеет дело не с мифами, т. е. вымыслом, который осознается как реальность... а только с тем, что *было* когда-то мифами, но в результате подстановки современного сознания на место мифического превратилось в нечто совершенно отличное от мифа и даже противоположное ему — в вымысел, который осознается как вымысел» [Стеблин-Каменский, 1976, с. 5–7]. Таким образом, этот путь, который может быть назван «гипотезой тождества» современного и древнего сознания [см.: Стеблин-Каменский, 1984, с. 4–10], не позволяет создать полной и всесторонней картины мировоззрения и ведет к появлению лишь ограниченной и во многом искаженной схемы. Подобная схема, как и всякая научная абстракция, имеет право на существование и, более того, может быть полезной (не будем забывать, что большая часть достижений была совершена именно в ее рамках), однако сфера ее применения ограничена, и за пределами этой сферы она уже не действует. С уверенностью можно сказать, что именно из-за модернизации, постоянно имеющей место в реконструкциях древних мировоззрений, успехи здесь все еще далеки от желаемого.

Остается второй путь, гораздо более трудный, но зато открывающий принципиально новые возможности, основывающийся на том, что М.И. Стеблин-Каменский определил как «гипотезу нетождества» сознания древнего и современного [ibid.]. Противореча традиции, имеющей давние корни, она вызывает серьезное раздражение у сторонников «гипотезы тождества», которые вооружаются против нее бритвой Оккама — «нетождество» по сравнению с «тождеством» является изначально вводимым дополнительным условием, необходимость которого надо доказать. Думается, что работы последних десятилетий, прежде всего построенные на средневековых материалах, доказали «нетождество» даже для этой эпохи, так что уже нет нужды специально доказывать его для древности; впрочем, настоящая работа, взятая как целое, является именно таким доказательством. Что же касается «гипотезы тождества», то недоказанной остается именно она, служа наглядной иллюстрацией того, насколько сильны в современной исторической науке традиции, освященные авторитетом времени и не имеющие других подтверждений.

Однако если сознание древнего человека принципиально отлично от нашего, то каким образом мы можем его исследовать? Здесь необходимо сразу же четко определить, в чем конкретно заключается «нетождество», о котором идет речь. Наиболее радикальная теория «нетождества» была выдвинута Дж. Джейнсом [Jaunes, 1976]. Он попытался доказать, что мозг древнего человека был в функциональном отношении разделен надвое, причем каждая часть действовала самостоятельно, и деятельность ни каждой из них, ни их обеих вместе не была собственно сознанием в нашем понимании. Это «двухкамерное мышление» якобы не позволяло ему [16] действовать рационально и породило психику, определяющую роль в которой играли галлюцинации, внутренние голоса и видения, являвшиеся результатом взаимодействия двух компонентов. Однако в повседневной жизни древний человек был в высшей степени рационален (иначе как бы удалось возвести пирамиды), и теория Джейнса основывается прежде всего на упрощенной интерпретации литературных текстов (см. критику «двухкамерной теории»: [Иванов, 1979; Tobin, 1990]). Для автора несомненно, что человек рассматриваемой эпохи не отличался от современного анатомически и физиологически, поэтому экстремистские теории «нетождества» весьма опасны. В таком случае, основные психические процессы одинаковы у древнего и современного человека, различно лишь сознание, основывающееся на этой общей базе. Важнейшее отличие сознания древнего от современного заключается в нерасчлененности эмоциональной и логической сферы. «Человек как целое сталкивается с природой как с живым "Ты", и в выражении полученного при этом переживания человек участвует также целиком: своими эмоциями и творческим воображением в не меньшей степени, чем своими мыслительными способностями» [Frankfort et al., 1946, p. 6 = 1951, p. 14]. Таким образом, нетождественной оказывается логическая сторона сознания, в древности не выступавшая в чистом виде, эмоции же представляют собой одно из проявлений психической деятельности, менее всего опосредуемых историческим опытом и условиями жизни. Поэтому именно в эмоциональной сфере мы наиболее близки к людям, жившим несколько тысяч лет назад, и именно здесь нам предоставляется возможность сблизиться с их духовным миром и попытаться проникнуть в него. В конечном счете только так можно хотя бы отчасти понять основу древнего мировоззрения.

Постулировать такой подход гораздо легче, чем последовательно проводить его в исследовании. Древние памятники открывают нам (в той степени, в которой мы знаем соответствующие языки) лишь внешние проявления фиксируемых ими представлений, суть же их остается непонятной, ибо она существует лишь в рамках системы чуждых нам категорий и ускользает при попытке перевода их в нашу систему — мы видим только висящую в воздухе улыбку и не знаем, на что же похож сам Чеширский кот, да и кот ли это вообще. Остается одно — обратиться к длительному, осторожному и тщательному изучению важнейших категорий древних мировоззрений. Без этого мы рискуем попасть в положение профана, оказавшегося в обществе специалистов, говорящих о своих специфических проблемах и к тому же на чужом языке — отдельные слова вроде бы и понятны, а смысл разговора в целом уловить не удастся.

Большая сложность в изучении категориального аппарата заключается в том, что древневосточные культуры, и в частности религии, совершенно не пытаются себя объяснять. В условиях достаточно сильной [17] изоляции, в которой существовали эти культуры (и прежде всего египетская), создававшиеся памятники были рассчитаны лишь на носителей данной культуры, имевших совершенно определенный и отличный от нашего культурный тезаурус, приобретающийся в значительной степени через неписьменную традицию. Поэтому памятники могут не излагать подробно те представления, о которых идет речь, зачастую ограничиваясь лишь намеками на то, что было ясно каждому, но совершенно непонятно нам. Христианство, как и другие вторичные религии, было вынуждено доказывать свою действенность и превосходство над другими религиями, среди которых оно зародилось и с которыми оно затем сталкивалось, должно было доступно объяснять свои догматы неопитам, и это породило обширнейшую богословскую литературу, посвященную

толкованию проблем и систематизации представлений.<sup>1</sup> Перед древнейшими религиями такая задача никогда не стояла, им никогда не приходилось догматически формулировать свое *credo*, и это нередко заводит в тупик их исследователей, которые вольно или невольно пытаются приспособлять для их описания принципиально отличные категории христианства. Характернейший пример этого — давно скомпрометировавшее себя, но тем не менее очень живучее стремление видеть в многочисленных древних категориях, описывающих природу человека, различные «души». Всяческие модернизации вообще являются одной из серьезных причин, задерживающих прогресс в исследовании раннего сознания.

Медиевистам, которые положили начало изучению истории категорий и до сих пор задают тон в этой области, намного легче, ибо они имеют дело с проявлениями культур, гораздо более близких к нашей, чем древневосточные; здесь поэтому имеется ряд блестящих работ, которые могут и должны служить образцами методического подхода в подобных исследованиях [Гуревич, 1972; Стеблин-Каменский, 1971; 1976; 1984]. Прodelать нечто подобное на материалах более ранних (хронологически или стадильно) пока не удастся, и достижения здесь гораздо менее значительны [например: Клочков, 1983]. И все же альтернативы долготу и мучительному исследованию категорий современная наука о древности не имеет.

Положение дел с исследованием мировоззрения в египтологии ничем не отличается от других древневосточных дисциплин. Несмотря на то, что [18] изучение религии и мировоззрения является одной из важнейших ее составных частей и количество работ на эти темы огромно, в основе своей они имеют очень традиционный характер, в значительной степени сложившийся еще в прошлом веке. Они направлены главным образом на выявление мифологических сюжетов и их реминисценций, на анализ теологических построений, на реконструкцию и интерпретацию ритуальных действий, на вычленение хронологических и локальных особенностей культов, на установление их взаимовлияний и т. п. Споры нет, это вопросы большой важности, и без их разрешения никакой прогресс науки не был бы возможен, однако уже давно заметна и известная ограниченность такого подхода, со временем превращающаяся в серьезный тормоз. Существующая традиция меньше всего ориентирована на выявление онтологической основы рассматриваемых представлений, о которой предпочитают просто не говорить. В конечном счете подобная позиция восходит к убежденности корифеев прошлого века в том, что специфика египетской культуры имеет не качественный, а лишь количественный характер, что ее можно понять если не с точки зрения здравого смысла современного человека, то, во всяком случае, с позиций античного философа. Конечно, подавляющее большинство наших современников с негодованием отвергло бы подобный упрек, но тем не менее преемственность, пусть даже и неосознанная, налицо — методологические корни нынешнего отсутствия интереса к египетской онтологии те же, что и у столетней давности мнения об отсутствии у нее какой бы то ни было специфики. И если раньше можно было искать оправдание в недостаточной изученности источников и в общей неразработанности проблематики, то сейчас эти аргументы уже не действуют.

Итак, для египтологии проблема исследования категориального аппарата является центральной и, несмотря на обилие памятников, очень далекой от разрешения. Мы имеем проделанный Ю.Я. Перепелкиным образцовый анализ египетской категории собственности *d.t* [Перепелкин, 1966 = Perpelkin, 1986] и категорий, использовавшихся в «солнечных именах» амарнской эпохи [Перепелкин, 1979, с. 258–294], но других исследований подобного уровня в мировой египтологии нет. Вполне типичны, например, книги,

---

<sup>1</sup> Разумеется, большую роль сыграло здесь и изменение уровня сознания — появление научного, философского знания, его тенденции к систематизации и т. п., в результате чего появилось богословие, трактовавшее религиозные проблемы с использованием научного подхода того времени — вещь совершенно невозможная ранее. Древние египтяне, переписывая старинные тексты, иногда поясняли ставшие непонятными места (например, в Книге мертвых), но это ни в коем случае не богословские комментарии, а только краткие замечания, сделанные с позиций человека, уже не всегда понимающего древнее наследие.

посвященные категориям *b3*, *šwt / ḥ3jb.t* и *3ḥ* [Zabkar, 1968; George, 1970; Englund, 1978], — проблемы онтологии, которые должны были бы быть центральными в работах такого рода, в них не затрагиваются вообще.

Между тем в области изучения мировоззрения египтолог находится в положении гораздо лучше, нежели исследователь любой другой древней культуры, и может получать выводы, по значению выходящие далеко за пределы собственно египтологии. Это объясняется двумя основными причинами. [19]

Во-первых, египетская духовная культура в связи со спецификой ее раннего развития гораздо дольше, чем другие, например, ближайшая к ней в типологическом отношении месопотамская, сохраняла элементы своего первобытного субстрата. Поэтому египтолог может исследовать в достаточно чистом виде древнейшие слои представлений, наиболее важные для понимания последующих процессов, в других культурах скрытые более поздними напластованиями; при этом он имеет возможность изучать не сложившуюся уже картину мировоззрения, а динамику его развития.

Во-вторых, египтяне, как ни один другой народ мира, оставили от всех, в том числе и от очень ранних, периодов своей истории огромное количество памятников, освещающих самые разные стороны мировоззрения. В их числе древнейший в истории человечества крупный письменный мировоззренческий памятник — Тексты пирамид. Все это позволяет вычленять различные хронологические слои рассматриваемых представлений и достаточно точно интерпретировать их на каждом этапе, базируясь в основном на материалах данного периода.

Таким образом, египетские памятники дают нам уникальнейшую возможность подробно проследить развитие мировоззрения на протяжении трех тысяч лет, начиная с очень ранней его стадии и вплоть до конца истории фараоновского Египта,<sup>2</sup> с учетом специфики каждого этапа этого развития; большой же интерес египтян к этим проблемам и их забота о создании памятников, их отражающих, позволяет дать реконструкцию со степенью достоверности, немислимой при исследовании других культур.

Одно из центральных мест в любом мировоззрении занимают представления о человеческой личности и о месте человека в окружающем мире, теснейшим образом связанные с представлениями о сущности мира и в значительной степени эти последние определяющие. При первом же столкновении с египетскими категориями, которыми описывался человек (а также царь и бог), мы видим их принципиальное отличие от всего лежащего в рамках европейской культуры. Смысл, который египтяне вкладывали в такие основные понятия, касавшиеся природы человека, как *k3* и *b3*, до сих пор остается невыясненным; таким понятиям, как *rn*, *jb*, *šw.t / ḥ3jb.t*, есть частичные соответствия «имя», «сердце», «тень», но они касаются лишь внешних проявлений этих категорий, а не их сути, без понимания которой далеко уйти невозможно. Категория *k3* является важнейшей среди них, особенно на ранних этапах, когда она определяла лицо египетской культуры. Изучение ее имеет огромное значение, и именно ему и посвящается настоящая работа. [20]

В исследовании *k3*, равно как и других подобных категорий, есть большая специфика. Поскольку на протяжении всей истории Египта центральное место в мировоззрении занимали представления о посмертном существовании,<sup>3</sup> категории, описывающие человека, оказались зафиксированными преимущественно памятниками погребального характера.<sup>4</sup> Поэтому, для того чтобы понять взгляды египтян на человека и мир, следует изучать их

---

<sup>2</sup> Собственно говоря, и этот рубеж достаточно условен — абсолютизация его в значительной степени объясняется современной специализацией науки. Если же учитывать влияние древней культуры на раннее христианство и гностицизм, линия преемственности протянется гораздо дальше, чем ее обычно прослеживают египтологи.

<sup>3</sup> По значению с ними может сравниться только группа представлений о сущности царя и о его роли в мироздании.

<sup>4</sup> В связи с этим существует даже тенденция рассматривать эти категории как преимущественно или даже исключительно описывающие не человека вообще, в том числе и мертвого, но лишь мертвеца, что ведет к серьезнейшим ошибкам. Ниже освещению этого вопроса будет посвящен специальный раздел (гл. 5, § 2).

представления о смерти и «загробной жизни». Определим круг источников, наиболее удобных и полезных для такого исследования *k3*.

Поскольку особенно большое значение имеет выявление корней того или иного представления, предпочтение следует отдавать материалам по возможности наиболее ранним. Однако додинастика дает в наше распоряжение лишь чисто археологические памятники, интерпретация которых, как водится, не может быть однозначной. Памятники Раннего царства более красноречивы, но и здесь существует масса трудностей, в первую очередь связанных со спецификой древнейшей иероглифики, таящей в себе множество загадок. Поэтому нам придется базироваться на материалах более позднего, но, впрочем, также весьма архаичного периода — Старого царства. Такой выбор представляется наиболее перспективным. Во-первых, староегипетские памятники фиксируют весьма древние представления, причем без интерпретаций, переосмыслений и фантазий, которыми отличаются более поздние эпохи. Мировоззрение именно Старого царства предстает перед нами наиболее стройным и гармоничным за всю историю Египта (хотя, разумеется, это не стройность в нашем понимании, предполагающая возможность одного, и только одного, объяснения любого явления). Во-вторых, количество староегипетских памятников очень велико и достаточно для разрешения поставленной задачи, но в то же время они вполне обозримы и неплохо поддаются систематизации. Наконец, в-третьих, они образуют довольно независимую и самостоятельную группу, объяснимую без привлечения противоречивых поздних материалов.<sup>5</sup> [21]

Наследие Старого царства далеко не равноценно: III, VII и VIII династии памятниками бедны, тогда как IV, V и VI династии иначе как изобильными не назовешь. Не было неизменным и идеологическое содержание памятников — развитие мировоззрения шло непрерывно, так что в конце VI дин. оно было весьма отлично от того, что было в начале IV дин. И все же в пределах этого периода развитие носило характер эволюции, не знавшей такой коренной ломки представлений, какая произошла в I Переходном периоде. Поэтому мировоззрение Старого царства в первом приближении можно рассматривать как единый массив, где стабильность онтологической основы доминирует над тенденциями изменчивости; разумеется, затем придется обратиться и к происходившим изменениям. Таким образом, для нас наиболее ценны материалы Старого царства и преимущественно IV–VI дин., хотя там, где наших источников недостаточно, а поздние памятники следуют первоначальной традиции, потребуются и отдельные экскурсии в последующие эпохи.

Теперь следует определить конкретную категорию египетских памятников, с которыми мы будем работать. Возможности для выбора здесь поистине неисчерпаемы, однако до сих пор все без исключения исследователи *k3* базировались в основном на царских памятниках, которые наиболее эффектны и информативны. Для Старого царства это Тексты пирамид, в которых, видимо, действительно можно найти ответ практически на любой вопрос по идеологии и мировоззрению эпохи до I Переходного периода. Но такая информативность имеет и оборотную сторону — невероятную сложность интерпретации. До сих пор во многом остаются загадочными язык Текстов пирамид, их структура, хронологическая последовательность отдельных частей, наконец, даже само их назначение — все то, без чего пользоваться ими как источником — примерно то же самое, что браться за задачи высшей математики, не зная как следует арифметики.

Анализ Текстов пирамид осложняется и тем, что нам совершенно непонятна связь используемых в них категорий с реальностью, ибо категории эти используются в них как нечто данное. Тексты пирамид являются вещью в себе, представляют собой целый мир, живущий по своим законам, и, начиная исследование без знания этих законов, мы

---

<sup>5</sup> Египтяне последующих эпох зачастую не понимали представлений Старого царства, — так далеко увело их развитие мировоззрения, и все же нередко мы сталкиваемся с продолжением чисто староегипетских традиций, всецело соответствующим духу III тысячелетия до н. э. Поэтому, основываясь на материалах Старого царства, мы будем привлекать иногда и гораздо более поздние параллели, если в них ранние представления отражены достаточно корректно.

вынуждены замыкаться в этом чуждом для нас мире, не имея выхода в ту действительность, где жил древний египтянин, где мы можем ухватиться за что-либо знакомое и пользоваться им как точкой отсчета. Иными словами, следует каким-то образом связать интересующие нас категории с практической деятельностью египтян. Поскольку речь в любом случае идет о памятниках погребального или поминального характера, эта практика является практикой культовой. В свое время М.Э. Матье, подчеркивая связь Текстов пирамид с ритуалами [Матье, 1947-1; 1958-2], показала [22] возможный путь такого исследования, однако ее идея долго оставалась без развития именно из-за оторванности Текстов от реальной жизни египтян. В последние десятилетия по пути, намеченному Матье, совершенно независимо от нее пошли многие (см., например, новейшую работу на эту тему: [Allen, 1994]), но до решающих успехов еще далеко. Очевидно, на настоящем этапе следует отказаться от анализа Текстов пирамид и обратиться к памятникам, в которых связь с культовой практикой проявляется более явственно, — сперва обучиться арифметике, а уже потом переходить к высшей математике.

Существует огромное множество таких памятников — это гробницы знати, окружающие царские пирамиды, а начиная с VI дин. образующие крупные некрополи и в провинциальных центрах. Количество связанных текстов в них невелико, и они сводятся почти исключительно к жертвенным формулам и автобиографическим («псевдобиографическим») надписям. Зато стены их культовых помещений покрыты рельефами, изображающими повседневную жизнь страны в том виде, как она проецируется в вечность. Эти рельефы являются важнейшим источником для изучения хозяйственной, экономической, социальной, бытовой сторон жизни Старого царства, однако они до сих пор не стали самостоятельным источником по мировоззрению и привлекаются к исследованиям в этой области лишь как дополнительный материал. Между тем, поскольку содержание гробничных рельефов сугубо реалистично, их смысл и назначение выявляются достаточно однозначно, тем более что представления о «загробной жизни» знати гораздо проще представлений о царе и, следовательно, интересующая нас категория *k3* находится здесь в более простом контексте.

Староегипетские гробницы очень удобны для работы, ибо в каждой из них сосредоточена огромная информация, которую исследователь получает в свое распоряжение разом, без кропотливого ее собирания по разрозненным фрагментам (в отличие, например, от памятников Среднего царства). Наиболее важны некрополи столичного района, прежде всего Саккара и Гиза, где сконцентрировано подавляющее большинство староегипетских гробниц. Провинциальные некрополи менее значительны и к тому же относятся только к концу занимающего нас периода. Таким образом, мы будем основываться преимущественно на изобразительных материалах Саккары и Гизы, привлекая данные провинциальных и малых столичных некрополей только там, где это будет необходимо.

Утверждение, что изображения могут быть более удобны для интерпретации, чем письменные памятники, выглядит как будто противоречащим здравому смыслу. Однако здесь имеются два существенных момента. Во-первых, не следует забывать, что изображений в чистом виде в Египте вообще не существовало. Практически всякое изображение сопровождается более или менее подробным названием (= описанием), а его [23] отдельные элементы уточняются краткими надписями, включаемыми непосредственно в изобразительную композицию. Таким образом, мы всегда имеем дело не просто с картинкой, которую можно истолковать очень по-разному, но с неразрывным единством изображения и пояснения к нему. Эта совокупность закодированной двумя способами информации оказывается очень значительной, и если изобразительные памятники во многом уступают письменным, то во многом они их и превосходят. Во-вторых, принципиальную роль играет методический подход к анализу изображений — то, какие вопросы и каким способом мы будем им задавать. Разумеется, их следует рассматривать не сами по себе, а как элемент сложной и очень разносторонней системы — гробницы, взятой как единое целое. Это позволит ответить на многие вопросы, которые без такого системного подхода невозможно не то что разрешить, но даже и задать. Насколько изложенные принципы позволяют понять

сущность *k3*, покажет все содержание настоящей работы.

Итак, определены объект изучения — представление о *k3*, рассматриваемый хронологический отрезок — Старое царство, группа используемых памятников — гробницы столичной знати, и основной методический принцип — системный подход. Теперь наконец можно перейти и к самому исследованию.

## ПОЛТОРА ВЕКА ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ *k3*

Проблема *k3* издавна привлекала к себе внимание египтологов. Ею занимались многие крупные исследователи, ей посвящен целый ряд специальных работ и, кроме того, хотя бы несколько слов о *k3* говорится практически в каждой научной или популярной книге по религии и культуре Древнего Египта.

Развитие проблематики *k3* имеет определенную логику, согласующуюся с логикой развития мировой египтологии на протяжении ста пятидесяти лет. Впервые внимание на термин *k3* обратил в 1842 г. Эд. Хинкс.<sup>6</sup> Затем, в 1858 г. С. Бёрч дал первый перевод этого слова как «individuality», «personality» [см. переиздание: Birch, 1899, p. 263–270]. Такое понимание было принято в целом ряде последующих работ и вошло в словарь Г. Бругша («Person», «Charakter») [Brugsch, 1868, S. 1433; 1882, S. 1230–1231]; Бругш же отметил и тесную связь *k3* с именем.

Все это были чисто практические лексикографические замечания, не касающиеся сущности представления, стоящего за словом *k3*. Однако уже через десять лет после Бругша была сформулирована концепция Г. Масперо, до сих пор сохраняющая свое значение и открывающая *первый период* изучения проблемы *k3*, который можно назвать *первичных теорий*.

Свою идею Масперо в нескольких словах представил в сентябре 1878 г. на провинциальном конгрессе востоковедов в Лионе и несколько более подробно 8 февраля 1879 г. на конференции в Сорбонне. Меньше чем [25] через месяц, 4 марта 1879 г., весьма близкое понимание проблемы изложил в Обществе библейской археологии в Лондоне П. Ле Паж Ренуф [Le Page Renouf, 1878].<sup>7</sup> Масперо опубликовал свои доклады в изданиях редких (сейчас эти работы известны преимущественно в переиздании [Maspero, 1893-1; 1893-2]), которые к тому же просто не могли успеть дойти до Лондона, так что точка зрения его английского коллеги сложилась совершенно независимо. Выводы Ле Пажа Ренуфа детальнее, чем предварительные наброски Масперо, но в дальнейшем он этой проблематикой не занимался, французский же исследователь продолжал развивать свою теорию в статьях 70-80-х гг. [переиздания: Maspero, 1893-3; 1893-4], так что не столько преимущество в полгода, сколько последующая целенаправленная работа заставляет именно его признать родоначальником первого направления в изучении *k3*. И все же примечательно, как логика развития науки одновременно подводит к сходным выводам двух очень разных по интересам и по подходу исследователей (Ле Паж Ренуф — филолог, Масперо же в наше время назвали бы культурологом), тем более что одному из них приходится отказаться от своего прежнего понимания — ранее Ле Паж Ренуф разделял точку зрения на *k3* как на «личность» [Le Page Renouf, 1867].

Перечисленные статьи Масперо дают достаточно полную картину его представлений о *k3*. Его концепция заключается в том, что *k3* является точной копией человека, его «двойником» (double), вполне материальным, но из субстанции «менее плотной», чем он сам; *k3* рождается вместе с человеком, воплощением его являются статуи. Масперо отстаивал свое мнение до конца жизни, о чем свидетельствует одна из его последних статей [Maspero, 1913], в которой теория *k3* изложена наиболее полно. Ле Паж Ренуф между тем сравнил *k3* с римским представлением о гении как «духовном двойнике всякого индивида» [Le Page Renouf, 1884, p. 147–148]. Таким образом, обращаясь к концепции гения, он не отрицал понимания *k3* как двойника, однако вскоре его идея была радикально переработана

<sup>6</sup> О раннем этапе исследования проблемы см.: [Maspero, 1913, p. 125–126].

<sup>7</sup> Доклад был опубликован в томе «Трудов» Общества, датированном предшествующим годом, что вызывает некоторую путаницу в вопросах приоритета, которые, впрочем, здесь не так уж важны (но все же см.: [Maspero, 1913, p. 12].)

Г. Штайндорфом,<sup>8</sup> который полностью отверг его интерпретацию и положил начало новому направлению в изучении *k3*.

Согласно Штайндорфу, *k3* является «гением-защитником» человека («Genius», «Schutzgeist»), не имеющим отношения к гробничным статуям и изображениям [Steindorff, 1897, S. CXLIV–CXLV; см. также многочисленные переиздания, например: 1903, р. CXVIII; подробнее: 1911, S. 152–159]. Эта теория вызвала резкую критику Масперо [Maspero, [26] 1913], и поскольку материалы, использованные Штайндорфом, были гораздо менее обширными, чем у его французского коллеги, последний своей статьей смог нанести серьезный удар по этой концепции.

По иному пути пошел В. Кристенсен, считавший *k3* персонифицированной жизненной силой человека [Kristensen, 1896, S. 147]. Работа Кристенсена быстро превратилась в библиографическую редкость и не привлекла внимания египтологов (тем более что написана она была не на самом распространенном языке), так что спустя десять лет к аналогичной идее совершенно самостоятельно подошел А. Эрман. Благодаря ему она получила широкое распространение, и поэтому именно Эрмана следует считать основоположником третьего направления в изучении *k3*. В его представлении *k3* есть та сила (очевидно, нематериальная), присутствие которой отличает живое от неживого [Erman, 1906, S. 14; 1919, S. 102; 1934, S. 209–210]. Мнение свое Эрман высказывал мимоходом, не доказывая его и не посвящая проблеме специальных работ, так что создается впечатление, что он ею не слишком интересовался и не смог оценить ее значения. И действительно, в той картине египетской религии, которую создавал Эрман, обобщая известные в его время материалы, *k3* не играл сколько-нибудь заметной роли. Тем не менее взгляды одного из крупнейших египтологов привлекли к себе внимание, вызвали широкий резонанс и были разработаны его многочисленными последователями.

Наконец, говоря о первичных теориях, нельзя не отметить и концепцию А. Видемана, являющуюся развитием уже упомянутого понимания *k3* ранними египтологами как «личности». В судьбах книг удача играет роль не меньшую, чем в судьбах людей. Видеманова «Религия Древнего Египта» [Wiedemann, 1890] не получила признания в немецких академических кругах (вероятно, из-за ее популярного характера), и он был вынужден неоднократно опубликовать очень сходные, иногда дословно совпадающие работы на английском языке [Wiedemann, 1895; 1897; 1901]. Однако и на эти книги внимания не обратили, они не вошли в научный обиход и остались совершенно забытыми.

Согласно Видеману, *k3* представляет собой часть человека, находящуюся по отношению к нему примерно в таком же положении, как слово к обозначаемому объекту или статуя к изображенному индивиду. «Это индивидуальность в том виде, как она воплощается в имени человека, образ его, который возникал или мог возникать в сознании тех, кто этого человека знал, при упоминании его имени». Этот образ египтянин «наделял материальной формой, полностью соответствующей форме человека», превращая его «во второе "я", в двойника» [Wiedemann, 1890, S. 126 = 1895, р. 11 = 1897, р. 240]. Влияние на Видемана концепции Масперо несомненно, но сенсуалистическая сторона его теории, объясняющая сущность *k3*, совершенно самостоятельна. Дальше, чем Масперо, пошел [27] Видеман и в понимании субстанциональной характеристики *k3*, указав, что он «был материальным в той же степени, что и само тело» [Wiedemann, 1895, р. 19; ср. также: Wiedemann, 1901, р. 58–59].

Позднее Видеман писал о *k3* совершенно в духе Масперо, начисто отбросив свою сенсуалистическую идею [Wiedemann, 1910, S. 33–34; 1920, S. 72]. Должное внимание на концепцию Видемана обратил лишь А.Х. Сэйс, который расширил и дополнил ее в своей «Религии Древнего Египта» [Sayce, 1913, р. 48–49]. Будучи ассириологом, Сэйс не мог профессионально работать с египетскими памятниками, но он интуитивно подошел к пониманию *k3* ближе, чем кто-либо из египтологов. Однако и его популярная книжка осталась практически неизвестной. Забвение вклада в развитие проблематики *k3*, сделанного

---

<sup>8</sup> Впрочем Штайндорф не ссылается на Ле Паж Ренуфа, так что его теория могла возникнуть и совершенно независимо.

Видеманом и Сэйсом, оказало серьезное негативное воздействие на развитие этой проблематики.

Четырьмя указанными концепциями — Масперо, Штайндорфа, Эрмана и Видемана — ограничивается круг первичных теорий. Несмотря на все различия, они имеют и ряд общих черт, характеризующих как первый этап изучения *k3*, так и общее состояние египтологии на рубеже веков. Известные в это время материалы были еще обозримы, что порождало специалистов универсальных, ориентирующихся в самых различных областях науки и умеющих определять действительно важнейшие направления работы. Первичные теории коснулись узловых точек проблематики *k3* и поэтому они до сих пор вызывают интерес и служат отправными моментами для новых исследований. Вместе с тем недостаточность источниковедческой базы создавала иллюзию простоты проблемы и порождала неоправданный оптимизм. Казалось, что *k3* можно легко объяснить в рамках одной узкой теории, и разноплановость его при этом ускользала от внимания. Наконец, у первичных теорий был и еще один общий недостаток — невнимание к специфике египетских категорий. И «менее плотная субстанция» Масперо, и «жизненная сила» Эрмана, и «гений-защитник» Штайндорфа — все это понятия, смысл которых может как-то представить себе современный человек, но явно невозможные в древности. К сожалению, это общая ошибка почти всех исследователей древних мировоззрений, исправлять которую начали лишь недавно.

На протяжении последующих лет три первичные теории из четырех были обсуждены, вызвали широкий отклик и положили начало трем самостоятельным линиям изучения *k3*, которые в более или менее чистом виде продолжают и по сей день. Вслед за Масперо шли Э. Навилль [Navelle, 1905, p. 53–54], Ф. Вире [Virey, 1910, p. 102–103, 234–235], Дж.Э. Райзнер [Reisner, 1912, p. 26–27], Г. Жекье [Jéquier, 1913, p. 151–152], поздний Видеман [Wiedemann, 1910, S. 33–34; 1920, S. 132–133], А.У. Шортер [Shorter, 1931, p. 59] и др. Эрмана поддерживали А. Сотта [Sottas, 1913], Ж. Сен Фэр Гарно [Garnot, 1948, p. 94], Ж. Вандье [Vandier, 28] 1949, p. 74, 132–133], З. Моренц [Morenz, 1973, S. 170, 204], Х. Бруннер [Brunner, 1983, S. 139–140]. Идее Штайндорфа в целом соответствует понимание Дж.Г. Брэстеда, который, однако, особый акцент делал на значении *k3* для загробной жизни и тем самым практически превращал его в исключительно посмертное воплощение человека [Breasted, 1912, p. 52–55 = 1946, p. 49–50]; на основании демотических и греческих птолемеевских текстов перевод «Schutzgott» отстаивал В. Шпигельберг [Spiegelberg, 1911]. Сложнее обстояло дело с линией Бёрча — Видемана. Э.Х. Гардинер определял *k3* как «nature» [Gardiner, 1915, p. 257, note 3], «character», «providence» [Gardiner, 1917-2, p. 790], «personality», «individuality», «temperament» [Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 172], Б. Ганн — как «disposition» [Gunn, 1921, p. 106, note 3], Т. Пит — как «character», «providence» [Peet, 1923, p. 334], однако дальше этих наблюдений они не шли. Характерно, что такой позиции придерживались преимущественно филологи, стремившиеся в первую очередь к точному в нюансах переводу конкретных текстов, но не интересовавшиеся специально сущностной стороной *k3*. Тот же Гардинер мог одновременно назвать *k3* «spirit» или «soul» (что само по себе нонсенс с точки зрения теологии) [Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 172] или даже вообще не упомянуть его в своей известной кембриджской лекции о загробной жизни в представлениях египтян [Gardiner, 1935-3]. Такой подход филологов английской школы, приносивший несомненную пользу лексикографии, выхолащивал содержание концепции Видемана и фактически пресекал его линию, которая впоследствии так и не возродилась по-настоящему.

Выйти за рамки первичных теорий и уловить разноплановость и комплексность проблемы *k3* смог на этом этапе лишь В. фон Биссинг, выявивший связь *k3* и пищи [Bissing, 1903, S. 184] и посвятивший ей специальную работу [Bissing, 1911-2]. Однако его идея носила слишком частный характер и слишком выпадала из общей направленности исследований, так что к ней обратились лишь много позднее.

При всех несомненных достоинствах первичных теорий, которые сделали объектом

изучения одно из важнейших египетских представлений, совершенно очевидным становилось и то, что ни одна из них не может описать и объяснить это представление полностью. На повестку дня встал их пересмотр с новых позиций. Начался *второй период*, охватывающий середину второго — середину третьего десятилетия нашего века, который можно назвать *этнографическим*, так как авторы новых теорий начали широко привлекать этнографические аналогии и параллели. Подобная реакция на кризис первого этапа вполне естественна, однако к этнографическим объяснениям *k3* не были готовы ни египтологи, ни этнографы, так что получившиеся выводы весьма фантастичны. Так, А. Морэ, первоначально понимавший *k3* как «телесную душу» («*ame corporelle*», в [29] противоположность *b3* как «*ame spirituelle*» [Moret, 1907, p. 76, note 1]), пришел к отождествлению его с мана [Moret, 1913-3; 1913-4, p. 199; 1927, p. 202], а В. Лорэ видел в *k3* царский тотем [Loret, 1904, p. 87–88]; при этом понятия «мана» и «тотем» использовались в достаточной степени некритично и произвольно. Дж. Хорнблауэр попытался обнаружить параллели *k3* в древнеперсидских и доисламских арабских верованиях [Hornblower, 1923; 1929]. Исходя из них он понимал *k3* как дух предка, являющийся защитником, гением потомка. Показательно, что в дискуссию включился и известный теоретик и историк религии Г. ван де Леув — если египтологи обращались к этнографии для объяснения своих проблем, он прибег к египетскому материалу как к аналогии этнографическому. Согласно его концепции *k3* является «внешней душой» (*external soul*) человека (что-то вроде смерти Кащея Бессмертного) [Leeuw, 1918]; примерно такого же мнения придерживался и Н. Томас [Thomas, 1920].

Своего логического завершения и самоотрицания этнографический период достиг в книге М. Вейнант-Рондей [Weynants-Ronday, 1926], целиком построенной на примерах верований самых разных народов — от эскимосов до папуасов. При этом собственно египтологическое исследование, ради которого и была проделана вся работа, оказывается затерявшимся среди этих примеров и совершенно беспомощным. Сейчас, много десятилетий спустя, нельзя не признать, что учет этнографических параллелей, сам по себе полезный и важный, был в то время болезнью роста египтологии и что именно поэтому мода на него оказалась кратковременной. Корректным было, пожалуй, только наблюдение Э.М. Блэкмена о роли плаценты в египетских представлениях о человеке, основанное на осторожном привлечении африканских аналогий [Blackman, 1916-1; 1916-2]. В результате Блэкмен вплотную подошел к важному выводу о связи плаценты и *k3*, но не сделал его, так как *k3* не был основным объектом его исследования. В последующие годы, уже после окончания этнографического периода, его опыт был учтен, и использование этнографических параллелей стало более критичным (в первую очередь это связано с именем Г. Фрэнкфорта).

Общая беда всех рассмотренных теорий заключается в том, что они основываются на абсолютизации какого-либо одного аспекта *k3*, который тем самым превращается уже в сущность этого на самом деле гораздо более многостороннего представления. Третий период, охватывающий середину 20-50-х гг., ознаменовался осознанием огромной сложности проблемы *k3* и невозможности разрешить ее в рамках любой из существовавших концепций. Стройность первичных теорий неизбежно должна была отойти в прошлое, картины, казавшиеся непротиворечивыми (хотя бы их создателям), разбились вдребезги. С другой стороны, египтологией был накоплен огромный новый материал, который нужно было систематизировать [30] и осмыслить. В этих условиях следовало начать изучение частных проявлений *k3* в разных группах памятников, чтобы затем перейти к новому синтезу, но из-за полной некоординированности работы египтологов дело свелось к заведомо некорректным попыткам собрать новую картину из осколков старых. *Третий период* — это *период эклектики*.

Предпосылка для объединения элементов разных теорий действительно существует и заключается в том, что теории эти далеко не столь непримиримы, как может показаться на первый взгляд. «Жизненная сила» Эрмана в персонифицированном виде не так уж далека от «гения» Штайндорфа, который вполне в духе Масперо может иметь облик «двойника» человека и соответственно заключать в себе его «индивидуальность», как полагал Видеман.

На качественно новом уровне примирение всего лучшего, что дали эти концепции, не только возможно, но и необходимо, однако, к сожалению, именно качественного изменения подхода и не произошло. Все эклектические теории свидетельствуют, что ни при каких условиях из одних обломков старого сделать лучшее новое невозможно.

Основоположителем и одной из крупнейших фигур эклектического направления был Г. Кеес. Огромная эрудиция позволила ему сделать немало уточнений и внести свой серьезный вклад в разработку проблематики *k3*. Важнейшая заслуга Кееса состоит в том, что он отметил принципиальную разницу между *k3* человека и *k3* царя или божества и указал на необходимость их отдельного изучения; впоследствии это было принято всеми как необходимый исходный элемент любого исследования. Однако сколько-нибудь последовательной концепции у Кееса не получилось, а наблюдения его ограничиваются констатацией отдельных моментов. Тем не менее его взгляды получили широкое распространение благодаря авторитету этого исследователя, изложившего их в ряде работ, часть которых стала классикой египтологии [Kees, 1926, S. 67–79; 1933, S. 319–320; 1941, S. 41; 1956-1, S. 100–104; наиболее подробно: 1956-2, S. 43–52]. Неоднократное переиздание его книг [Kees, 1977-1 = 1980-1; 1977-2 = 1980-2] свидетельствует о том, что эти идеи сохраняют свое влияние и по сей день.

Хронологически к периоду эклектики относится и публикация наблюдений над *k3* Г. Юнкера [Junker, 1938, S. 115–122]. В самом начале своего обзора Юнкер предупреждает, что не претендует на разрешение проблемы в целом, а ограничивается лишь отдельными конкретными вопросами. Такой подход избавляет его работу от соединения разнородных элементов, однако в целом она вызывает разочарование. Юнкер к этому времени в основном уже проделал анализ изобразительного оформления староегипетских гробниц, что вплотную подвело его к возможности сделать решающий шаг в понимании *k3*, однако из-за отступления от последовательного соблюдения методики исследования этого шага он так и не [31] сделал [см.: Большаков, 1985-4, с. 173–174]. Правда, именно он впервые определенно заявил, что культ изображений по существу есть культ *k3*, и рассмотрел отдельные составляющие этого культа, но это не привлекло должного внимания, и в обзорах проблематики *k3* имя Юнкера зачастую вообще не упоминается.

В целом период эклектики ознаменовался резким сокращением количества специальных работ, посвященных *k3*, так что, как правило, все, ограничивалось несколькими мимоходом сказанными словами в работах более общего порядка. Лишь в 1946–1948 гг. вышли две книги, обозначившие перелом в подходе к изучению египетского мировоззрения. Одна из них принадлежит коллективу под руководством Г. Фрэнкфорта [Frankfort et al., 1946 = Frankfort et al., 1951], а другая является его важнейшей работой по мировоззрению древнего человека [Frankfort, 1948-1 = 1978]. В последней целая глава посвящена *k3* [ibid., p. 61–78]. Эта глава — самое обширное со времени первичных теорий исследование проблемы, которое хотя и соединяет разнородные элементы, все же, вопреки традициям периода эклектики, представляет собой самостоятельную концепцию, вписывающуюся в логику созданной автором теории египетского мировоззрения как единого историко-культурного феномена. К сожалению, изначальная заданность этой логики оказывала несомненное влияние на понимание Фрэнкфортом *k3* и вводила его в сторону умозрительных построений, *k3* для него — абсолютно безличная и абстрактная, наполняющая собой мир и человека «жизненная сила» (vital force); количество этой силы в человеке определяет все его возможности. Согласно Фрэнкфорту, формами посмертного существования человека являются *b3* и *3h*, тогда как *k3* выступает в роли защищающей силы при жизни и после смерти. Таким образом, *k3* оказывается очень близким к римскому представлению о гении, хотя и носит гораздо более безличный характер.

В теории Фрэнкфорта есть явные заимствования, но, тем не менее, делая основной чертой *k3* его абстрактную безличность, она означала разрыв не только с Масперо и Видеманом, но и с Эрманом и Штайндорфом, которые никогда не сомневались в том, что *k3* индивидуален; если у нее и был предшественник, то это Морэ с его идентичностью *k3* и

мана. Разрыв с традицией и ориентация прежде всего на теологические письменные памятники привели Фрэнкфорта к тому, что очень многие проявления *k3*, в том числе и объясненные ранее, оказались несовместимыми с его схемой. Сам он объяснял это «неконгруэнтностью наших и египетских понятий» [ibid., p. 67], но все же причина кроется в самом подходе, который таким образом предопределил его неудачу на многих направлениях.

Вслед за Кеесом Фрэнкфорт рассматривал *k3* царя отдельно от *k3* человека, и здесь успех его был гораздо более значительным. Он понимает *k3* царя как его персонифицированную (т. е. уже индивидуализированную) [32] «жизненную силу», имеющую облик его близнеца. С другой стороны, он предположил и в основном доказал, что плацента царя понималась как его близнец; тем самым устанавливалась связь *k3* царя с его плацентой. Этот вывод, являющийся развитием идей Блэкмена, — едва ли не важнейший в теории Фрэнкфорта, но энтузиазма у последующих исследователей он не вызвал.

На работе Фрэнкфорта приходится останавливаться специально, ибо это была вершина эклектического периода и вместе с тем последнее исследование *k3*, имеющее концептуальный характер; она поэтому, несмотря на все свои недостатки, не может не вызывать глубокое уважение к масштабности личности автора. По контрасту с ней статья о *k3* Г. Боннэ, появившаяся вскоре в его «Лексиконе египетской религии» [Bonnet, 1952, S. 357–362], выглядит очень бесцветной и ничего не объясняющей. Нужно упомянуть также и мнение Г. Якобсона, связавшего *k3* царя с его половой силой [Jakobsohn, 1939, S. 55–53], — небезынтересное, хотя и частное.

Наиболее запутанная трактовка *k3* была предложена С. Мерсером. Согласно ему, *k3* «не больше и не меньше, чем духовное тело, противоположность физическому телу, как небесное тело, противопоставленное земному телу у ап. Павла» [Mercer, 1952-2, p. 194]. Однако, исходя из предположения, что «египтяне сами не представляли четко его природу, его сущность или функции» [ibid., p. 196], Мерсер в полном согласии с традицией периода эклектики дополнил это ядро рядом противоречивых положений [Mercer, 1949, p. 41–44; 1952-1, p. 18–20]. В результате, стараясь создать цельную концепцию, он только постулировал существование совершенно невозможных взаимосвязей между человеком, *k3* и *b3*.<sup>9</sup> Фантастичность выводов Мерсера предопределялась его взглядами и методом христианского теолога, без тени сомнения использующего категории христианства для описания древнего мировоззрения.

В 50-е гг. появились две последние книги, специально посвященные *k3* [Greven, 1954; Schweitzer, 1956]. Эти работы подводят итог достижениям предыдущих 80 лет исследований и завершают третий период, но сами по себе они весьма слабы и ничего нового не дают. Не спасает даже и то, что работа Л. Гревен методологически корректно основана на материалах одной эпохи — Старого царства, что выгодно отличает ее от многих других. [33]

Следует упомянуть также книгу Э. Мейеровиц — последний отзвук этнографического периода. В этой работе, написанной полевым этнографом и посвященной сопоставлению результатов собственных исследований автора в Гане с материалами Древнего Египта, специальная глава посвящена представлению о *k3* [Meyerowitz, 1960, p. 103–120]. К сожалению, хотя этнографические наблюдения Мейеровиц, бесспорно, интересны, самостоятельно анализировать египетские памятники она не могла, а египтологической литературой владела слабо. В результате задуманное сопоставление не удалось, и книга никакого следа в египтологии не оставила.

После этого наступил продолжающийся до сих пор *четвертый период* — *период затишья*, когда специальные работы о *k3* больше не появлялись.<sup>10</sup> Прагматизм нового

<sup>9</sup> Например: «двойник... имел душу и тело — хотя и разные по природе, однако духовные, как и тело бога. Душа индивида (Ба) по достижении небес становилась "внешней душой" его собственного двойника (Ка). Таким образом, индивид в небесной жизни состоял из спиритуализированного тела с его собственной душой плюс из «внешней души», которая на земле была душой тела человека», и т. д. [Mercer, 1949, p. 321–322].

<sup>10</sup> Исключение составляет краткая статья Абд-Алазиза Салеха [Saleh A.-A., 1965]. Поскольку это всего лишь набор несистематизированных наблюдений без идеи и выводов, интереса она не представляет. Еще одна статья, упомянутая в списке трудов Салеха как находящаяся в печати [Saleh A.-A., List 1981, p. XIV], похоже,

поколения исследователей ориентировал их на темы, дающие быстрый практический выход, проблематика же *k3* в силу своей сложности была молчаливо признана бесперспективной. Лишь иногда в работах более общего порядка и в популярных обзорах, где не упомянуть *k3* невозможно, звучат отголоски периода эклектики. Так, например, у Х. Альтенмюллера *k3* оказывается и «*handlungstreibende Kraft*», и «*Lebenskraft*», и «*Schutzgeist*», и «*Lebenselement*», оставаясь при этом фактически неопределенным [Altenmüller, 1976, S. 30–32]. Для Р. Дэвид *k3* одновременно «дух» (*spirit*), «воплощение жизненной силы», «вожатый и защитник хозяина», а также «двойник», «самость» (*self*) и «личность» (*personality*) индивида [David, 1982, p. 78]. Не менее расплывчато и мнение Э.Дж. Спенсера, который совершенно справедливо описывает *k3* как ту «форму, в которой мертвый принимал жертвы», и в то же время возвращается к давнему пониманию его как «жизненной силы» [Spencer, 1984, p. 58, 60]. К. Кох в своей огромной книге, посвященной египетской религии, уделяет *k3* как «*Erhalt- und Gestaltseele*» всего несколько фраз [Koch, 1993, S. 42, 81–82], что свидетельствует о полном отсутствии интереса к проблеме. Дж. Бэйнс еще лаконичнее — ему удалось рассказать о *k3*, *b3* и *3h* в одном предложении [Baines, 1991, p. 145]. Вместо Альтенмюллера и Спенсера, Дэвида и Коха можно было бы с тем же успехом назвать и другие имена — позиции, отличаясь в деталях, оказались бы очень сходными в своей неопределенности. Правильнее здесь было бы говорить не о позициях, а об их отсутствии. Когда же о *k3* необходимо сказать [34] специально, авторы предпочитают обходить острые углы. Так поступил, например, П. Каплони, который в статье «Ка» для «Лексикона египтологии» вообще не попытался дать определения, что попросту противоречит самой идее «Лексикона» [Kaplony, 1980-1]. Крайности сходятся; нынешнее безрадостное состояние проблематики *k3* является в равной мере результатом бездумной эклектики и чрезмерной осторожности. Период затишья явно затянулся.

Еще недавно настоящий обзор пришлось бы закончить на этой пессимистической ноте, но сейчас, кажется, положение начинает меняться к лучшему. Прежде всего следует отметить книгу О.Д. Берлева и С.И. Ходжаш, в которой впервые четко, хотя и вынужденно кратко, формулируется характер связи *k3* и изображения и делается ряд важных выводов о сущности *k3* [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14–16]; к ним мы обратимся при рассмотрении конкретного материала [см. также: Большаков, 1986-3]. Появилась также статья Л. Белла о культе царского *k3* по материалам луксорского храма [Bell, 1985], хотя и не касающаяся онтологии и рассматривающая лишь частные вопросы, но свидетельствующая о растущей неудовлетворенности нынешним состоянием проблематики *k3*. Вышли и две статьи автора настоящей работы [Большаков, 1986-1; 1987-1], в сжатом виде излагающие многие ее положения и представляющие собой первую после Фрэнкфорта попытку исследования онтологической стороны проблемы. Не предвещает ли уже давно затянувшееся затишье начало новых дискуссий, в которых мы можем надеяться уяснить смысл одного из важнейших мировоззренческих представлений египтян?

---

так и не была опубликована (по крайней мере М. Бод, попытавшийся по моей просьбе отыскать ее в каирских библиотеках, сделать этого не смог).