

ЕГИПЕТСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЗРЕНИИ И СВЕТЕ¹

В предыдущей главе мы установили, как возникает представление о *k3*. Оно основывается на непривычной для нас, но в целом очень естественной интерпретации свойства человеческой памяти воспроизводить содержащийся в ней образ человека при восприятии его изображения. Логика исследования заставляет нас теперь обратиться к египетскому пониманию зрения — это включит *k3* в группу представлений, имеющих сходную основу, и тем самым существенно расширит складывающуюся у нас картину.

Представления о зрении — одна из определяющих областей египетского объяснения мира. Писалось о них немало; есть весьма интересные и важные исследования, однако на то, что проблематика зрения едина, что именно в ее рамках в центральный для древней онтологии комплекс объединяется масса как будто разрозненных и не связанных между собой фактов, до сих пор не обращали должного внимания. Лишь недавно вопрос о зрении был, наконец, четко поставлен и был указан путь его разрешения [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14]. Характер книги С.И. Ходжаш и О.Д. Берлева — публикация музейной коллекции — не позволил авторам дать сколько-нибудь подробную картину и привести систему доказательств, [81] однако один-единственный посвященный данной проблеме абзац знаменует собой начало принципиально нового подхода к изучению египетского миропонимания.

Проблема зрения предельно широка, и рассмотреть ее в настоящей работе сколько-нибудь подробно невозможно. Поэтому мы коснемся ее только в той степени, в которой она связана с непосредственной темой предпринимаемого исследования.

§ 1. Способы кормления Двойника

Отличительная черта древнего сознания — множественность и равноправие различных объяснений одного и того же явления; каждое из них касается лишь какого-то одного его аспекта, а потому увеличение их количества создает более полную картину и, следовательно, вполне естественно и желательно. Этот принцип, на котором основывается любое древнее мировоззрение, в высшей степени характерен для Египта и в значительной степени определяет специфику его культуры. Найдя какое-либо новое объяснение, египтянин никогда не отказывался от старого, даже если оно диаметрально противоположно, и рассматривал их на равных. Полученное единство, совершенно для нас неприемлемое, было для него вполне органичным.

В полной мере это проявляется в культовой практике, в том числе в многообразии способов кормления умершего. Вывод о сущности *k3* был сделан на материалах гробничных изображений — одного из таких способов, имеющего непосредственное отношение к зрительному восприятию. Поэтому рассмотрение представления о зрении будет логично начать с выяснения того, насколько с ним связаны другие способы кормления.

Представления о кормлении и, если брать шире, о снабжении мертвого лежат в основе всей египетской картины вечной жизни. Мертвый сам по себе совершенно беспомощен, поэтому ему необходима забота живых — его нужно кормить, поить, одевать и т. д. Широко распространившиеся в Старом царстве изображения позволяли сделать это с наибольшими удобствами и гарантиями. Возможность изобразить не только сами продукты, но и процесс их производства, т. е. полностью все хозяйство умершего, позволяла обеспечить его всем,

¹ Настоящая глава не могла бы быть написана без содействия О.Д. Берлева, которому я обязан многими ценными указаниями. Именно он обратил мое внимание на значение надписи о факеле из гробницы *Zšnw*, на смысл книги «Да будет прочен мой *mn*» и на интерпретацию стелы *Hnt(j)-m-smj.tj*. Что же касается § 9, посвященного богу *Js.t-jr.t*, то основу его составляет неопубликованная концепция Олега Дмитриевича, которую он любезно разрешил мне для полноты картины включить в эту книгу.

чего он ни пожелает, и делала этот способ кормления наиболее универсальным. Однако в истории представления о необходимости кормления умершего он оказывается лишь дублированием древнейшего способа — ритуального. Ритуальное кормление заключалось в целой совокупности обрядов, получившей неудачное, как будет показано ниже (гл. 5, § 2), название «заупокойного культа». Об отдельных обрядах и о «заупокойном культе» в целом существует обширная литература, так что у нас нет необходимости заниматься сейчас [82] их анализом;² нам важна их общая направленность — то, как они должны были, по египетскому представлению, поддерживать жизнь мертвых.

Если отвлечься от частных деталей, то основу культа составляет принесение продуктовых жертв, которые с соответствующими ритуалами складываются на жертвенник перед ложной дверью. Состав жертв несколько менялся со временем и в зависимости от случая, по которому они приносились (праздничные, естественно, были богаче, чем повседневные), но главными среди них были несколько сортов хлеба, различные куски мяса жертвенных животных, убитые птицы и некоторые другие; на жертвенник также возливалась вода для утоления жажды. Таким образом, жертвы, приносившиеся в египетской гробнице, представляли собой еду и питье для кормления умершего.³

Казалось бы, с появлением вечных изображений культ, кратковременность и ненадежность которого была очевидна, должен был утратить значение. Этого, однако, не произошло; более того, именно ритуалы во все времена воспринимались как основной способ кормления. Отсюда постоянная забота египтян об обеспечении своего культа даже в тех случаях, когда все стены их гробниц были покрыты изображениями; не случайно на стенах показывали и жреческие службы, переводя их из мира реального в мир изображений, где с точки зрения нашей логики они были бессмысленными.

Здесь, однако, возникает очень серьезная проблема. Жертвы в гробнице приносятся изображениям, т. е. *k3*, однако совершенно очевидно, что реальные продукты и Двойник имеют разную природу, принадлежат к разным мирам, и *k3* точно так же не может насытиться настоящей едой, как Буратино — засунуть нос в нарисованный котел. Как ни странно, этот вопрос, ключевой для понимания египетского культа, никогда по-настоящему не рассматривался, хотя неоднократно отмечалось, что продукты на жертвеннике оставались нетронутыми и жрецы, приходившие на следующий день для совершения очередной службы, должны были это видеть. Встречающиеся иногда ссылки на то, что продукты якобы поедали дикие животные, особенно шакалы, в изобилии водившиеся в пустыне и, конечно, рыскавшие по ночам в поисках еды и по некрополю, несерьезны уже хотя бы потому, что часовни запирались и были для них недоступны. К тому же известно, что после того, как жертвы некоторое время полежали в часовне, жрецы уносили их в другие гробницы, в которых они совершали службы [Gardiner, 1938, p. 87–88], и, вероятно, в конце концов [83] забирали их себе.⁴ Таким образом, жреческая практика подтверждает, что никто и не думал, будто Двойник кормится самой жертвенной пищей. Здесь действует тот же самый механизм, что и в случае с изображениями: продукты, лежащие на жертвеннике, нужны не сами по себе, а потому, что они служат напоминанием о еде, таким же, как и ее настенные изображения, и вызывают ее образ, т. е. порождают ее *k3*. Им-то и питается Двойник умершего, ибо они единичны и принадлежат к одному миру. Это, кстати, привело к появлению жертвенников с изображениями продуктов, которые были ничуть не менее действенными, чем настоящая пища на жертвеннике без изображений. Точно так же реальные жертвы могли заменяться иногда глиняными или гипсовыми моделями — представление об изображении и здесь смыкается с представлением о жертвоприношении.

² См., например, обзор Г. Юнкера [Junker, 1938, S. 98–115], конечно, далеко не полный, но точный и проблемный.

³ То, что эти жертвы имели и мифологическую интерпретацию, для нас сейчас неважно — изначальный их смысл состоял в чисто физическом насыщении покойного.

⁴ То же самое происходило и с храмовыми жертвами. Огромное количество продуктов, приносившихся в жертву в храмах Нового царства, доставалось не только жречеству, но и распределялось каким-то образом среди населения города.

Правда, количество таких моделей в погребальных камерах гораздо больше, чем в часовнях, но это совершенно естественно — в открытых помещениях они легко исчезали.

Существовал и еще один важный способ кормления, вызревавший в недрах ритуального. Несомненно, что с глубочайшей древности ритуалы сопровождался произнесением вслух определенных фраз, которые в силу их установившегося характера можно назвать формулами, — соединение действия и слова есть характерная особенность всякого ритуала. Как первоначально, до того, как ее начали писать, звучала формула, связанная с жертвоприношением, мы не знаем и никогда уже не узнаем, но, вероятно, не будет большой ошибкой предположить, что в основном ее смысл был аналогичен тому, что нам известно по более поздним надписям⁵ [о жертвенной формуле см.: Barta, 1968; Lapp, 1986; также Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 170–173]. Жертвенная формула в староегипетской редакции говорит, что царь и кто-либо из богов (сперва *Jnrw*, затем также *Js.t-jr.t* и другие) дают умершему определенные блага.

Репертуар этих благ со временем расширился, однако основу его составляют продуктовые жертвы. Именно их перечень первоначально назывался «выхождением голоса» (*pr.t-hrw*), т. е. «произнесением вслух», «возглашением», и лишь позднее это название распространилось на весь комплекс благопожеланий, в том числе и не имеющих отношения к насыщению. Как видно по многочисленным изображениям ритуалов, жертвенную формулу по свитку папируса зачитывал *hr(j)-h(3)b(.wt)* — «жрец праздничных книг» (это, собственно, и было «возглашением»). Вместе [84] с формулой как ее продолжение зачитывались и списки жертв, в развитом Старом царстве включавшие до ста наименований; таким образом, рацион мертвого был весьма обширен.

Действенность жертвенной формулы объясняется представлением о *rn* и его соотношении с *k3*. Всякое название, в том числе и название продукта, есть имя обозначаемого, поэтому, когда в составе формулы перечисляются названия жертв, для адресата возникают их *rnw*. Поскольку, несмотря на некоторую разницу между Двойником-*k3* и Двойником-*rn*, они единичны, *k3* хозяина получает приемлемую для него пищу.

Этот способ кормления, будучи первоначально лишь составной частью ритуального, имеет тот же недостаток — он неизбежно преходящ. Когда невозможность вечного обеспечения культа становится очевидной, происходит перенос центра тяжести со жрецов, читающих за плату, на случайных посетителей некрополя, которые должны читать из чисто моральных побуждений. Для того, чтобы убедить прохожих читать жертвенную формулу, при V дин. ее начинают сопровождать формулой «обращения к живым» [см.: Garnot, 1938], в которой говорится, что чтение труда не составляет, но зато полезно и мертвым, и самим прохожим — они могут надеяться, что в будущем то же самое кто-нибудь сделает и для них.⁶ Таким образом, всякий прохожий автоматически превращался в жреца⁷ и культ становился более надежным,⁸ но механизма действия жертвенной формулы это не меняло.

Жертвенная формула превратилась в самостоятельный способ кормления, отличный от ритуального, в тот момент, когда ее стали писать на стенах часовен.⁹ Впервые это происходит в конце царствования *Snfr-w(j)* в мейдумской мастабе *R^c(w)-h^tp(.w)* [Petrie, 1892, pl. 13] (в несколько более ранней мастабе его брата *Nfr-m3^c.t* формула еще отсутствует).¹⁰

⁵ Разумеется, речь не идет об организации материального обеспечения культа — начиная с IV дин. оно гарантировалось царем, а для более ранних времен это не засвидетельствовано.

⁶ Чрезвычайно ярко последнее выражено в тексте поздней, уже птолемеевского времени стелы *T3-js.t* (ГМИИ I.1.b.270), где тезис об обоюдной пользе чтения повторен трижды [Hodjash, Berlev 1982, p. 191].

⁷ В Старом царстве, когда профессиональное жречество еще не сложилось, это было особенно естественно.

⁸ Точно так же и современный египтолог, во время своей работы читающий жертвенную формулу, тем самым невольно совершает жертвоприношение — в рамках египетских представлений система снабжения действует безукоризненно даже спустя тысячелетия после гибели породившей ее культуры.

⁹ Тем не менее формулу и после этого тысячелетиями читали во время совершения ритуалов, а «обращения к живым» появились уже после того, как ее стали писать. Здесь, однако, нет ничего удивительного — в этом выражается одно из проявлений тенденции многократного дублирования, о которой как раз и идет речь.

¹⁰ О датировке этих гробниц см.: [Bolshakov, 1991-2].

Для кого же она предназначалась в таком виде? [85]

На первый взгляд — для жреца *hr(j)-h(3)b(.wt)* как замена его свитку. Однако это не так: во-первых, масса изображений свидетельствует, что и во времена, когда формулу писали на стенах, жрец читал ее все-таки по свитку; во-вторых, и это самое главное, в некоторых гробницах списки жертв, связанные с формулами, находились на восточной стене¹¹ — чтобы читать по ним, пришлось бы поворачиваться спиной к ложной двери, а это было невозможно. Таким образом, формулы, написанные на стенах, предназначались не для жрецов, и, следовательно, читать их должен был Двойник хозяина гробницы, тем самым совершавший для себя жертвоприношение. В этом случае механизм действия формулы несколько более сложен, так как *rw* продуктов возникают благодаря зрительному (чтение), а не слуховому восприятию, но никакой принципиальной разницы с рассмотренными ранее представлениями здесь нет. Мы уже знаем, что поскольку зрение и слух в равной мере порождают образы увиденного и услышанного, они в этом отношении представляют собой единое чувство, условно названное выше (гл. 3, § 5) «внутренним зрением». Таким образом, все способы кормления основываются на том, что *k3* способен видеть внутренним зрением все то, что ему необходимо. Однако это лишь одно из проявлений универсального представления о зрении.

§ 2. Зрение как условие жизни

Получаемая Двойником при помощи зрения пища является необходимым условием его жизни. Однако жизнь без зрения невозможна не только потому, что слепота означает голод. Здесь мы имеем дело с инверсией представления о том, что существует все то, что человек видит, — то, чего человек не видит, не может существовать. Слепота есть небытие окружающего мира, невозможность действовать в нем, т. е. смерть; мертвый поэтому всегда мыслится как слепой. Лучшей иллюстрацией этого положения будет представление о соколообразном боге Летополя, которому одну из своих классических книг посвятил Г. Юнкер [Junker, 1942]. Этот бог носит два имени: *M-hnt(j)-jr.tj* и *M-hnt(j)-n-jr.tj*, которые означают «Тот, у кого во лбу глаза» и «Тот, кто без глаз во лбу». С присущей ему наблюдательностью Юнкер отметил, что когда бог носит первое имя, он описывается как живой, когда второе — как мертвый [ibid., S. 9; ср.: Brunner-Traut, 1975, S. 926–927]. Однако явно следующего отсюда вывода о зрении как условии жизни не сделали ни сам Юнкер, ни другие исследователи, обращавшиеся к его трудам. Зато широкое распространение [86] получило ошибочное предположение Юнкера о том, что *M-hnt(j)-jr.tj* / *M-hnt(j)-n-jr.tj* — это универсальный небесный бог, Weltgott, ведущее к мысли о существовании в Старом царстве практически монотеистических тенденций. Лишь Дж. Г. Гриффитс указал на необоснованность этой точки зрения [Griffiths, 1958, p. 192–193], тем самым сделав шаг к освобождению ядра идеи Юнкера от скрывающих его напластований, но при этом он выплеснул с водой и ребенка, заявив, что *M-hnt(j)-jr.tj* второго имени не имел, а встречающиеся написания с *n* перед *jr.tj* являются лишь вариантами единственного имени. Нельзя не признать, что это утверждение Гриффитса должным образом не доказано, и аргументы, приведенные Юнкером в пользу существования двух имен бога-сокола и, следовательно, представления об огромной роли зрения [Junker, 1942, S. 12–15], остаются в силе. В таком случае, для жизни необходимо выполнение двух условий, обеспечивающих зрение. Это, во-первых, наличие глаз, без которых человек слеп, и, во-вторых, присутствие света, без которого глаза беспомощны [ср.: Assmann, 1975, S. 56]. Выяснение смысла представлений, которые египтяне связывали с глазами и со светом, имеет принципиальнейшее значение.

¹¹ Например, *K3(j)-nfr(w)* (Г № 2150) [Reisner, 1942, fig. 260]; *Ssm(j)-nfr(w) I* (Г № 4950 = ГЛ № 45) [LD II, Bl. 28]; *Hnm(w)-htp(w)* (СМ № D-49) [Petrie H., Murray, 1952, pl. 17-1]; *Nfr-sSm-ptH/Ššj* (Саккара, без №) [Capart, 1907-2, pl. 101].

§ 3. Египетское представление о глазах

Представления о зрении как условии жизни, наиболее явно проступая в образе бога *M-hnt(j)-jr.tj / M-hnt(j)-n-jr.tj*, пронизывают всю египетскую культуру. Только они позволяют объяснить один из ключевых эпизодов египетской мифологии, когда убитый бог *Js.t-jr.t* «воскресает» благодаря тому, что его сын *Hr(w)* дает ему свой глаз.¹² Поскольку у убитого *Js.t-jr.t* оба глаза оставались на месте, передача ему глаза *Hr(w)* не была компенсацией физического недостатка, ведущего к слепоте. *Js.t-jr.t* был слеп, как всякий мертвый; с глазом *Hr(w)* он обретал новое, «искусственное» зрение. *Js.t-jr.t*, получивший глаз, «оживает», и это следует связывать, конечно, с тем, что он становится зрячим. Впрочем, «искусственный» характер этого нового зрения все-таки дает себя знать — по-настоящему живым *Js.t-jr.t* не становится, и поэтому слова «воскресение» и «оживление» не случайно стоят здесь в кавычках. Быть живым — значит, помимо прочего, быть включенным в мир живых; *Js.t-jr.t* же, хотя и обретает активность, в мир живых не возвращается, становясь царем мира мертвых. *Js.t-jr.t*, как это хорошо видно по тексту «Тяжбы *Hr(w)* и *Sth*», не присутствует в собрании богов, пребывая в своем царстве даже тогда, когда решается судьба его сына, и связь с ним осуществляется лишь [87] посредством писем (рCh. В. I, XIV:6–XV:10).¹³ Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается «живым мертвецом», хотя и активным, но не выходящим за пределы своего мира. Для нас, однако, важно то, что, хотя бы и ограниченная, активность его (т. е. подобие жизни) обеспечивается зрением.

С конца Старого царства, когда всякий умерший стал приравниваться к *Js.t-jr.t*, история «воскресения» этого бога стала историей «воскресения» любого человека. Согласно представлениям о загробном суде, относящимся уже ко времени Нового царства, оправданного мертвого наделяет зрением сам *Js.t-jr.t*. В Книге мертвых, принадлежащей некой *Ntjwnj*, хозяйка изображена держащей в руке глаза и рот, которые она получила по приговору *Js.t-jr.t*, говорящего: «Дайте ей глаза ее и рот ее. Ведь сердце ее праведно» [Winlock, 1930, fig. 32 = Лапис, Матье, 1969, рис. 5]. Таким образом, наделение зрением (глаза), наряду с возможностью говорить и есть (рот), оказывается важнейшим условием будущей жизни. При этом, разумеется, новое зрение, как и у *Js.t-jr.t*, носит особый характер, что хорошо объясняет чисто практическую вещь — почему мертвых нельзя воскрешать при помощи ритуального воспроизведения истории *Js.t-jr.t*. Благодаря получению глаз, мертвый действительно прозревает и «оживает», т. е. обретает активность, но «оживает» он не для мира живых, что означало бы подлинное воскресение,¹⁴ а лишь для мира мертвых. Понятно, что глаз *Hr(w)*, «ожививший» *Js.t-jr.t*, играет огромную роль в религии Египта и обыгрывается едва ли не во всех сюжетах, касающихся богов и царя [см.: Rudnitzky, 1956; Anthes, 1961]. Особенно важно то, что с ним были отождествлены жертвы, приносимые богам [Wb. I, S. 107:14]; таким образом, всякое жертвоприношение оказывалось давлением глаза, возможности видеть, т. е. жизни.¹⁵ [88]

¹² Например: «Взял он / т. е. *Hr(w)* / глаз свой в руку свою. Дал он его тебе» (Руг. 579).

¹³ Определенную роль здесь, конечно, играет и очень естественное для бюрократического государства представление о преимуществе письменного документа перед устным словом, но все же симптоматично, что письма пишут именно и только к *Js.t-jr.t*. Подтверждением такого понимания этого эпизода является то, что когда египтяне по той или иной причине хотели вступить в общение с мертвыми (главным образом с просьбой о защите и помощи), они пользовались совершенно аналогичным способом, известным с конца Старого царства, — писали письмо и помещали его в гробницу (публикации «Писем к мертвым» см.: [Gardiner, Sethe, 1928; Gardiner, 1930; Clère, Piankoff, 1934; Černý, Gardiner, 1957, pl. 80; Simpson, 1966; 1970; Guilmot, 1973]; см. также: [Guilmot, 1966]; новейшая сводка: [Grieshammer, 1975]). Как и *Js.t-jr.t*, мертвый в своем мире активен, но из мира живых выключен (хотя и может на него воздействовать), а потому непосредственное общение с ним невозможно, необходим посредник — письмо.

¹⁴ В духе евангельского воскрешения сына вдовы в Наине (Лук. 1:11–17), дочери Иаира (Марк. 5:22–23; Лк. 8:40–56) и Лазаря (Иоан. 11:1–46).

¹⁵ Мы не можем здесь касаться родственного с представлением о глазе *Hr(w)* представления об «анатомии» египетских божеств, имеющих отделяемые и самостоятельно действующие глаза, — оно чрезвычайно важно, но увело бы нас далеко от непосредственной темы исследования. Наиболее рельефно

Впрочем, все это примеры, имеющие конкретную мифологическую окраску. Гораздо показательнее и важнее наиболее общее и употребительное во все эпохи обозначение глаза. Первоначальное его название восходит к общесемитскому корню — ζn [Wb. I, S. 189], однако оно исчезло еще до сложения системы египетского письма, и единственное воспоминание о нем сохранилось в фонетическом значении ζn знака  (В-7 по Гардинеру [Gardiner, 1927 = 1950, p. 443; 1957-1, p. 451]). Его место заняло слово *jr.t*, однокоренное с глаголом *jrj* — «делать», которое, вероятно, можно понимать как «делатель». Оно несомненно связывает с глазами, со зрением, возникновение всего сущего. Интересно и важно также и присутствие в написании глагола *jrj* знака глаза . Э.Х. Гардинер видел здесь только фонетическое значение *jr*, полученное от идеограммы *jr.t* — «глаз», однако связь оказывается более сложной. Знак  входит в написание глагола как изобразительный намек на сущность этого слова и получает свое фонетическое значение отсюда. В таком случае наиболее глубинное значение глагола *jrj*, уточняемое графически, — «творить взглядом».

§ 4. Ритуалы отверзания уст и очей

Наличие глаз — для зрения условие необходимое, но недостаточное; нужно, чтобы эти глаза были зрячими. Однако, когда речь идет об изображении, совершенно ясно, что его глаза ненастоящие и, следовательно, слепые. С этим борются при помощи наборных глаз для статуй и саркофагов, которые выглядят очень живо, но и этого явно мало. Здесь вступает в действие все то же отмеченное ранее противоречие между безжизненностью материала, из которого сделано изображение, и жизнью, которая с ним связана. Поскольку ясно, что во время изготовления изображение представляет собой лишь мертвое сырье, должен существовать момент, когда оно обретает качественно новые свойства. Эти свойства можно придать только ритуальным путем, а решающая роль зрения в представлении о Двойнике определяет характер ритуала. Если глаза у изображения ненастоящие, незрячие, их нужно сделать настоящими, функционирующими, их нужно «открыть». Точно так же для того, чтобы изображение могло есть, следует «открыть» его рот.¹⁶ [89]

Это и проделывалось при помощи комплекса ритуалов *wꜣ(j).t r3 jr.tj* — «отверзание уст /и/ очей». Сложение его относится по крайней мере к Старому царству — отдельные обряды зафиксированы еще Текстами пирамид [Otto, 1960-2, S. 4–6] и другими царскими текстами, например Палермским камнем (vs., 4:3) и юбилейной надписью *Pꜣꜣꜣ I* (CG 1747) [Urk. I, S. 114:11]. Совершался он и в гробницах частных лиц [Otto, 1960-2, S. 6–8], и хотя в Старом царстве упоминания этого редки, самое раннее из них находится в одной из первых часовен с изображениями, у *Mtn* [LD II, В1. 4–5]. Материальным свидетельством отверзания в столичных и провинциальных частных староегипетских гробницах являются находки целого ряда наборов инструментов (их известно уже 27 экземпляров), участвовавших в обрядах [Boston, 1988, p. 80–81, cat. no. 11].¹⁷

Лучше всего зафиксировано отверзание у статуй. Оно совершалось сразу же после окончания изготовления статуи непосредственно в мастерской, называвшейся *ḥ(w).t-nb(w)* — «двор золота» [Wb. II, S. 238: 16–18].¹⁸ Содержание ритуала наиболее полно отражено в его новоегипетских изображениях и надписаниях к ним. Порядок и смысл ритуальных действий

отразившееся в новоегипетской «Книге Коровы» [Naville, 1876; 1885] и в позднем, но имеющем древние корни сказании о возвращении богини *Ḥ(w).t-ḥr(w) / Tfnw.t* из Нубии [Junker, 1911; West, 1969], это представление универсально и касается самой сути воззрений египтян на природу божества.

¹⁶ Совершенно аналогичное представление касалось и мумии — ее глаза и рот не функционируют, и их также требуется «открывать».

¹⁷ Правда, поскольку в южной Саккаре два таких набора [Jequier, 1929, fig. 72, 137] были найдены *in situ* в погребальных камерах, использовались они скорее всего в ритуалах над мумией. Этот аспект «отверзания» детально рассмотрен в двух прекрасных статьях Э.М. Рот [Roth, 1992; 1993] (с которыми, впрочем, автор не согласен концептуально).

¹⁸ О смысле названия «двор золота» см.: [Берлев, 1979, с. 53].

все еще не истолкованы однозначно; установлению их посвящен ряд работ, последняя из которых принадлежит Э. Отто [Otto, 1960-1, 2]. Отто детально реконструировал порядок сцен и свел отдельные сцены (он насчитывает их 75), разбросанные по разным гробницам, в единую систему [Otto, 1960-2, S. 8–10]. С отверзанием сочеталось множество других ритуалов, прежде всего многократные очищения, каждения и жертвоприношения, так что в Новом царстве возникла громоздкая процедура, перенявшая название своей центральной части — «отверзание уст /и/ очей».¹⁹ С точки зрения египтянина, бессмысленно говорить о более или менее важных ритуалах — действенность культа состоит в выполнении в равной мере всех обрядов, однако мы можем выделить ядро, игравшее определяющую роль, к которому со временем присоединялись уже вторичные действия.

Само отверзание, взятое помимо вспомогательных обрядов, заключалось в том, что жрец касался глаз и рта статуи теслом *dwn-rʿ*, теслом *nwʒ*, теслом *ntr.tj* (сцена 26 по Отто), жезлом *wr.t-hkʒ.w*, который, видимо, [90] восходит к форме тесла (сцена 27), резцом *mddf.t* (сцена 32), жезлом в виде пальца (сцена 33), причем действия эти сопровождалось диалогами жрецов, имеющими мифологический характер и восходящими к истории «воскресения» *Js.t-jr.t*. Характерно, что участвующие в отверзании предметы, за исключением последнего, являются орудиями, которыми работал египетский скульптор, или их имитациями, а сами ритуалы в таком случае — имитацией завершающего этапа изготовления статуи, прорезания глаз и рта. М.Э. Матье полагала даже, что эти действия ритуалами не имитировались, а действительно проделывались во время их совершения [Матье, 1958-1, с. 351]. Это предположение прекрасно согласуется с древнейшей мыслью о неразрывности всякой работы и ритуала, и, в додинастике, когда труд скульптора был менее квалифицированным, дело скорее всего обстояло именно так — ритуалы и реальный процесс завершения или даже всего изготовления статуэтки могли составлять единое целое, жрец и мастер в это время могли быть объединены в одном лице, как это известно по многочисленным этнографическим параллелям. Иначе было в династические эпохи с их высоким взлетом искусства и выделением художественного труда в самостоятельную и, в свою очередь очень специализированную сферу деятельности. Нам, правда, известно некоторое количество скульпторов, занимавших одновременно и жреческие должности [см.: Матье, 1947-2, с. 54–95], но это все-таки случаи исключительные, и совершенно ясно, что огромное большинство жрецов профессиональными навыками скульптора не обладало. Поэтому, хотя во время отверзания его участники и переодевались в одежду ремесленников (сцена 11), они лишь имитировали их работу, прикасаясь к статуе соответствующими инструментами, но не более того. Есть и еще один аргумент против предположения о завершении статуй во время ритуалов. Тщательность моделировки глаз и рта (причем не только у шедевров, но и у статуй среднего качества) требовала кропотливой и долгой работы, выполнить которую во время отверзания было просто нереально; в случае использования твердого камня дополнительное время должна была занимать и окончательная шлифовка поверхности. Даже просто поместить в заранее прорезанную глазницу вставной наборный глаз не так-то легко — почти обязательно понадобятся какие-то поправки, а ведь после окончания ритуалов всякое вмешательство скульптора уже исключено. Тем не менее ритуалы отверзания действительно завершали процесс создания статуи, причем воспринимались они точно таким же практическим действием, как сама работа скульптора, качественно от нее не отличающимся. Мы не видим разницы между статуей, прошедшей отверзание, и статуей, отверзанию не подвергавшейся, ибо ритуалы не изменяют ее внешности; для египтянина же разница была принципиальной. Ведь дело не в том, чтобы глаза или рот были завершены в смысле бытовом, ремесленном, художественном, а в том, что, даже будучи законченным [91] художником, они остаются незавершенными окончательно без ритуала. Поэтому, проделывая отверзание, жрец, даже не изменяя ничего во внешности статуи, все равно переводил ее в новое качество, изменял ее сущность — раньше она была неживым

¹⁹ В более раннее время ритуалы собственно отверзания были, видимо, отделены от прочих ритуалов, направленных на кормление статуи, и выступали в чистом виде [Otto, 1960-2, S. 1].

материалом, теперь же обрела связь с Двойником, и о ней надлежало заботиться, как о живом человеке, — кормить, поить и т. д.²⁰

По вполне понятным причинам ритуалы отверзания у настенных изображений известны гораздо хуже: египетский художник мог показать на плоскости действия со статуей, с объектом, имеющим объем, но не мог дать изображение плоского изображения — этого не допускала существовавшая система пространственных построений. Староегипетские свидетельства существования отверзания уст и очей настенных изображений автору неизвестны, в более же позднее время они появляются.

Очень характерна в этом отношении абидосская стела-кенотаф *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t* времени *Jnm-m-h3.t III* [Blackman, 1935, pl. 1]. На ней дважды говорится, что «открыто лицо» (*wn hr*) хозяина стелы: «Открыто лицо... /следуют титулы/ *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t*, /чтобы/ видел он красу /бога/ *Wp(j.w)-w3.wt* во время процессии его доброй, /когда/ он идет в мире в свой дворец радости...»; «Открыто лицо... /следуют титулы/ *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t*, /чтобы/ видел он /бога/ *Js.t-jr.t*, /когда/ он делается правогласным в присутствии двух Девяток богов, /когда/ мирен он во дворце своем, /когда/ довольно сердце его вечно...» (имеются в виду ритуалы, совершавшиеся в абидосском храме). Выражение «открывать лицо» синонимично выражению «отверзать уста и очи» [ibid., p. 2, note 5], так что речь в этих надписях идет об интересующем нас ритуале. Особенно же они важны тем, что сделаны не в гробнице, где был похоронен *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t*, а на кенотафе, расположенном в Абидосе, так что видеть храмовые мистерии могли лишь изображения на кенотафе, а не сам его умерший владелец, который скорее всего никогда в Абидосе и не бывал [ibid., p. 5].

В общем, видимо, никакой существенной разницы между скульптурами и плоскими изображениями в отношении отверзания не было; неизбежные частные различия не принципиальны. Впервые факт этого сходства установил на материалах надписей поздних храмов Г. Юнкер, заметивший, что представления о гробничных статуях и храмовых рельефах имеют общую основу [Junker, 1910, S. 6–7]. Позднее Э.М. Блэкмен и У. Фэйрмен пришли к аналогичным и даже более значительным выводам. [92]

Они установили, что, согласно текстам храма в Эдфу, обряды отверзания совершались над каждым изображением в храме и их совокупность составляла «отверзание уст "Трона-Защитника-Своего-Отца" /т. е. эдфусского храма/» [Blackman, Fairman, 1946, p. 84–85, 90].

Таким образом, отверзанию подвергались все объемные и плоские изображения, участвовавшие в храмовом и в гробничном культе. Резонно будет задать вопрос о том, как обстояло дело с другими изображениями: считались ли они также «живыми», т. е. связанными с *k3*, или же среди них были и заведомо «мертвые»? Отчасти ответить на него позволяет склеп царицы *Htp-hr.s I*, матери *Hw(j).f-w(j)*, — один из замечательнейших староегипетских памятников, уникальный тем, что это единственная погребальная камера, где сохранился нетронутым столь богатый инвентарь. В составе этого инвентаря есть несколько предметов с изображениями самой *Htp-hr.s I* [Reisner, Smith, 1955, fig. 30 + pl. 14; fig. 40 + pl. 28-a, 29-a, 35-6] и ее мужа, царя *Snfr-w(j)* [ibid., fig. 29-6 + pl. 11-e] — и это во времена *Hw(j).f-w(j)*, когда изображения исчезают из часовен, а в погребальных камерах их боятся как огня (и будут бояться еще два с половиной века), да к тому же еще в гробнице царицы, где все правила должны были соблюдаться особенно тщательно! Видимо, именно этих изображений *Htp-hr.s I* могла не опасаться, так как они считались безопасными, мертвыми. Причина же этого в том, что вещи, на которых они сделаны, использовались *Snfr-w(j)* и *Htp-hr.s I* в быту, а не предназначались специально для погребального инвентаря. И если над всеми гробничными изображениями ритуалы отверзания совершались обязательно, то бытовые предметы, конечно же, обходились без этого. В результате изображения на них

²⁰ Обряды, сходные с египетским отверзанием уст и очей, совершались над статуями и в Месопотамии [Blackman, 1924-2]. Некоторые различия в том, как совершался ритуал, не скрывают сходства в том, что он означал. Смысл его был явно аналогичен — сделать мертвое в процессе изготовления изображение «живым» (ср. также некоторые собранные М.Э. Матье африканские этнографические параллели: [Матье, 1958-1, с. 357–362]).

«жизнью» не обладали и, соответственно, были безопасными (но зато и бесполезными). К сожалению, практически во всех других погребальных камерах Старого царства инвентарь либо разграблен, либо слишком беден. Однако несомненно, что многие вельможи брали с собой в гробницу любимые вещи с изображениями — а в том, что таких предметов было немало, можно убедиться по свидетельствам более поздних эпох.

Таким образом, существовала значительная группа заведомо «мертвых» изображений на бытовых вещах — ведь абсурдно было бы предполагать, что отверзание совершалось, например, над картинкой на ларце для одежды. Эти исключения как нельзя лучше согласуются с тем, что египтяне, как мы уже убедились, жизнь Двойника, связанную с изображениями, обязательно подтверждали ритуалами отверзания.

§ 5. Представления о свете

Огромное внимание, уделявшееся в египетской онтологии зрению, предопределило и значение представлений о свете (собственно говоря, это представления одного порядка, которые можно разделять только [93] условно) — свет есть неперенное условие зрения, темнота же есть невозможность видеть, слепота.

Очень характерно в этом отношении то, что обряды отверзания совершались рано утром, при восходе солнца. Вероятно, наиболее раннее свидетельство этого дает стела *Hnt(j)-m-smj.tj* (ВМ 574), датированная временем *Jmn-m-h3.t II* [British Museum, 1912, pl. 8–9]. В перечне титулов ее владельца указано, что он был «руководителем большим (*hrp ʿ3*) во "дворе золота", /когда/ рождается бог на рассвете (*m nhrw*)». Под «богом» здесь можно понимать только изготавливаемую в мастерской статую (об обозначении изображения словом *ntr* см.: [Spiegelberg, 1930]), а «рождение» есть ее завершение [Sethe, 1914] — конечно, в сочетании с ритуалами отверзания, без которых она оставалась незаконченной и, следовательно, «нерожденной». Таким образом, статуя обретала возможность видеть, свое внутреннее свойство в тот момент, когда вокруг появлялся свет — внешнее условие видения; действенность ритуала тем самым усиливалась, тем более что именно с первым утренним светом по контрасту с ночной тьмой особенно тесно связывались представления о животворности (см. ниже). Еще красноречивее слова на новоегипетской стеле МСВ 1922: «Твои уста отверзты /и/ твоим членам дано быть чистыми перед лицом /бога/ *Rʿ(w)*, когда он восходит» [Kminek-Szedlo, 1895, p. 196–197; Curto, 1961, tav. 52] — здесь отверзание совершенно явно связывается с появлением на небосклоне солнца-*Rʿ(w)*.

Не случайно главенствующее место в египетском пантеоне во все эпохи занимали солнечные божества²¹ — первенство обеспечивал их характер светоносного начала, во всемирных масштабах дарующего зрение, а, следовательно, и жизнь. Так, согласно гелиопольской космогонии, началом мира было появление из первобытного хаоса солнечного бога (*Jtm* (например, Руг. 1040)).²² Эта роль солнечных божеств хорошо отразилась во многих гимнах, и особенно ярко — в амарнском гимне богу *Jtn*, начертанном в гробнице *Jjj* (в ту пору еще придворного) [Davies, 1908, pl. 27]. Ночная темнота описывается здесь как смерть: «/Когда/ упокаиваешься ты на западном небосклоне, земля во мраке, в разновидности смерти»²³ (стк. 3). В темноте господствуют враждебные человеку силы: «Львы все выходят из логов своих /букв.: "из логова своего"/, змеи все — жалят [94] /букв.: "кусают"/ они»²⁴ (стк. 4), — а спящие люди оказываются совершенно беспомощными:

²¹ Когда политические события выдвигали на первое место богов, не имевших солярного характера (фаюмский *Sbk* в Среднем царстве, фиванский *Jmn* в Новом), они сразу же отождествлялись с *Rʿ(w)* и тем самым превращались в солнце.

²² В данном случае для нас неважно, что первоначально (*Jtm* был хтоническим божеством, божеством первобытного холма (Руг. 1587), — главное, что ко времени сложения Текстов пирамид он уже был переосмыслен как солнце.

²³ Это место обычно переводят «в подобии смерти», однако использованное здесь слово *shr* сильнее; речь идет не о подобии, а об одном из видов смерти.

²⁴ Чрезвычайно характерно упоминание в этом контексте змей, свидетельствующее о гораздо большем,

«Не видит глаз другого /человека/ /букв.: "второго своего"/. Если взять вещи, которые под головами их, /то/ не узнают они /об этом/» (стк. 3). Рассвет же, описываемый далее, означает надление жизнью всего в мире, причем первое, что говорится о делах солнца после восхода, это: «Изгоняешь ты тьму» (стк. 4), так что последующее оживление мира оказывается следствием освещенности.²⁵ Глубоко личное и любовное отношение к своему богу, появившееся впервые при *3h(.j)-n(j)-jtn*, подобного которому мы не знаем в предшествующие эпохи, создает яркую образность гимна, выделяющую его среди аналогичных сочинений. Эту образность современный человек склонен принимать за метафоричность, однако здесь проявляются лишь очень традиционные и хорошо известные по другим текстам представления, только получившие новую эмоциональную окраску.

Весь Египет залит ярким солнечным светом, но в часовни гробниц и храмов, где в нем особая надобность, он не проникает из-за отсутствия окон; настенные изображения и статуи пребывают в темноте. Эти помещения необходимо было освещать искусственно, хотя бы на время совершения ритуалов. Для этой цели использовались факелы и светильники. Свидетельства староегипетских памятников на сей счет косвенны, и хотя ясно, что и в это время без искусственного освещения не обходились, более конкретные сведения дают лишь последующие эпохи [см. сводку: Fischer, 1977-1]. Так, сиутский номарх *Df3(j)-h(°)p(j)* времени *Z-n(f)-wsr.t I*, знаменитый договорами со жрецами относительно обеспечения своего культа (библиографию см. гл. 5, § 2), в этих договорах специально оговаривает, где и когда перед его статуями должен возжигаться свет, а также особо упоминает обеспечение ламп фитилями (стк. 296–301, 305–318). Аналогичные данные есть и для храмовых ритуалов, повседневных [Nelson, 1949, p. 321–325] и праздничных [ibid., p. 336–341].

Однако осветить часовню факелами или лампами можно лишь на время служб; с постоянной темнотой в отсутствие людей таким образом справиться было так же невозможно, как невозможно было обеспечить вечный культ. И здесь египтяне пошли по тому же самому пути, который позволил им компенсировать временность культа, — по пути дублирования реальных действий разного рода заменителями. Наиболее очевидна [95] следующая замена — раз светильник не может гореть вечно, его следует заменить его вечным изображением. Поэтому в инвентаре староегипетских гробниц наряду с настоящими светильниками (например, СЖ № М.ХII [Jéquier, 1929, fig. 92]) встречаются их модели (например, СЖ № М.ИV, М.ИХ [ibid., fig. 27, 70]) и статуэтки, изображающие пламя (например, у *Dr-sm3t* [Hassan, 1941, fig. 13-a, pl. 3–3]).²⁶

Имелся и другой способ дублирования. Из Дахшура происходит каменная подставка для факела *tk3*, изготовленная для часовни необнаруженной пока гробницы *Zšnw* времени позднего Среднего царства (датировка: [Fischer, 1977-1, S. 81, Anm. 7]). Вокруг гнезда для факела помещена надпись [Fakhry, 1961, fig. 385], в которой факел отождествляется с глазом *Hr(w)* (стк. 1–2). Благодаря свету факела «дано тебе /т. е. умершему/ небо, дана тебе земля, даны (тебе) Поля тростников /т. е. загробный мир/ в ночи этой доброй» (стк. 7–8). Характерно, что вечная ночь смерти становится для умершего «доброй» благодаря свету — он обретает зрение и, соответственно, все то, что видит.²⁷ При этом свет факела должен быть вечным: «Да будет прочен (*rwd*) факел, как прочен *rn* /бога/ (*Jtm*)» и других божеств — *Šw*, *tfnw.t*, *Gbb*, *Nw.t* (стк. 12–18). Упоминания прочности *rn* в текстах довольно распространены

чем простое бессилие человека перед природой. Змеи — существа первобытного хаоса, в котором еще не было света, и их появление приравнивает ночную тьму именно к этому древнему хаосу без солнца (мы назвали бы это состояние полным небытием, для древнего же человека такая абстракция была невозможна).

²⁵ Характерно, что гимны источником жизни всегда называют солнечный свет, но не тепло, о котором в жарком Египте говорить не приходилось.

²⁶ Они входят в состав инвентаря погребальной камеры, однако это различие для нас сейчас неважно, ибо свет был необходим и там.

²⁷ Та же идея несколько по-другому, но в целом очень похоже отразилась в бронзовой подставке для факела из гробницы *Twt-ḥj-jmn* (Каир, JE 63254) [Carter, Mace, 1927, Taf. 60; Hildesheim, 1976, Nr. 61]. Она представляет собой персонифицированный иероглиф жизни *ḥj*, в руках у которого находится собственно держатель факела.

и восходят еще к Текстам пирамид (Руг. 1660–1670). Встречаются они и в гробницах Нового царства [см.: Fakhry, 1961, p. 63] и, главным образом, в позднем сочинении, приходящем на смену Книге мертвых, носящем название «Да будет прочен мой *rn*».²⁸ Эти упоминания были хорошо известны, но до находки подставки для факела *Zšnw* смысл их оставался неясен. Теперь понятно, что прочность *rn* обеспечивается наличием света, а все тексты, где такие упоминания встречаются, направлены на его создание.

Очень интересное свидетельство дает также первая история демотического цикла о царевиче *H^c(j)-m-w3s.t*. Мудрец *H^c(j)-m-w3s.t* ищет в древних гробницах мемфисского некрополя написанную богом *Dhw.tj* магическую книгу, дающую своему владельцу неограниченную власть над миром, и наконец находит ее в гробнице волхва *N(3)-nfr-k3-ptḥ*. При помощи своих заклинаний *H^c(j)-m-w3s.t* побеждает *N(3)-nfr-k3-ptḥ*, защищающего книгу, и, едва при этом не погибнув, овладевает желанным свитком. Когда [96] после этого он покидал гробницу, «свет шел перед ним /и/ темнота²⁹ следовала за ним», а жена *N(3)-nfr-k3-ptḥ* сетовала о наступлении мрака (Ch. I, IV:34). Когда же *N(3)-nfr-k3-ptḥ* своими волхованиями вынудил царевича возратить книгу и тот пришел с ней в гробницу, то он увидел, что «как будто /бог/ *R^c(w)* был во всей этой гробнице» (Ch. I, VI:2). Несомненно, что свет в обители *N(3)-nfr-k3-ptḥ* создавал свиток, на который посягнул царевич.

В силу особого назначения книги «Да будет прочен мой *rn*» и книги заклинаний *Dhw.tj* порождение ими света неудивительно, однако мы имеем здесь дело с проявлением гораздо более общего представления. Когда читается какой-либо текст, оживают Двойники-*rn.w* упомянутых в нем объектов — читатель или слушатель представляет их себе, видит их своим «внутренним зрением», а возможность видеть равна освещенности. В полном соответствии с тем, что мы уже знаем о египетской интерпретации «внутреннего зрения», это свойство человеческого сознания превращается в свойство текста — текст оказывается порождающим свет. Выше (гл. 3, § 5) уже говорилось, что всякий текст есть создание Двойников (*k3.w* и *rn.w*), теперь же мы видим, что жизнь этих Двойников гарантирована самой природой текста. Становится понятной и египетская вера в сверхъестественную силу письма, когда все написанное считается сущим — иначе и быть не может, раз текст порождает Двойников и обеспечивает их существование.

Благодаря этому Двойник хозяина гробницы даже в темноте может читать жертвенную формулу и тем самым насыщаться. Сочетание всех перечисленных и взаимоперекрывающихся способов освещения (факелы и лампы, их модели, формула прочности *rn*, природа написанного текста) не оставляет уже никаких сомнений в том, что жизнь его будет полноценной.³⁰

§ 6. Представление об *3ḥ* и зрение

Непосредственное отношение к тематике настоящей главы имеет и *3ḥ* — одна из важнейших категорий, при помощи которых описывается посмертное существование. До недавнего времени *3ḥ* оставался загадкой перспективы разрешения которой выглядели очень расплывчато. Эта ситуация с проблематикой *3ḥ* была подтверждена обширной новейшей работой, специально посвященной данной категории [Englund, 1978], которая, несмотря на тщательный анализ контекстов упоминаний *3ḥ*, так и не смогла сдвинуть дело с мертвой точки. [97]

Причина этого заключается в том, что *3ḥ* традиционно принято рассматривать как категорию того же порядка, что и *k3*, *rn*, *b3* и некоторые другие, описывающие сущность

²⁸ Вошедшее в литературу понимание названия книги как «Да процветает имя мое» («Que mon pot fleurisse») основано на ошибочном понимании первым издателем [Lieblein, 1895] слова *rwḏ*.

²⁹ Характерно, что слово «темнота» написано с детерминативом, связывающим его с семантикой смерти —

³⁰ Это вечное присутствие света отразилось в возможности именовать храмовую или гробничную часовню *ḥd* — «светлая» [Wb. III, S. 209:1–8].

человека. При этом не обращается должного внимания на играющее определяющую роль отличие: если *k3*, *rn* и *b3* есть изначальные проявления человека, то в *3h* он превращается, причем только после смерти и ритуальным путем — при помощи ритуала *s3h*, «превращение в *3h*». В трактовке *3h* большое место отводится его связи с корнем *3h*, «быть светлым» [Wb. I, S. 13–18], откуда вытекает его понимание как «Verklärter», «esprit lumineux» и т. д.,³¹ явно связанное с европейскими представлениями о светящихся привидениях, но не находящее подтверждения в египетских памятниках.

Лишь недавно был предложен принципиально новый подход к проблеме *3h* [Hodjash, Berlev, 1982, p. 72, note *h*], разрешающий ее в основном, хотя многие специальные моменты еще требуют доработки и объяснения. Основывается он на качественно ином осознании связи *3h* со светом: *3h* — это действительно «Светлый», однако речь идет не о свете, излучаемом неким призраком, а о внутреннем свете, внутренней освещенности этого существа, т. е. о его зрячести. Такое словоупотребление вполне естественно — если внешним по отношению к человеку условием зрения является свет, то и его внутренняя возможность видеть также должна объясняться наличием света, только особого, внутреннего.

Поскольку в *3h* превращаются после смерти, а свет и зрение означают жизнь, *3h* представляет собой обозначение мертвеца, характеризующее его как обладающего какой-то потусторонней жизнью. Сущность ее хорошо раскрывается известным по множеству настенных изображений ритуалом *s3h* — «превращение в *3h*». Ядро ритуала заключается в зачитании жрецом жертвенной формулы и сопровождающего ее списка жертв. Слыша названия продуктов, Двойник обретает их *rnw*, но, поскольку в силу специфики «внутреннего зрения» основа категорий *k3* и *rn* идентична, одновременно он и видит эти продукты. Таким образом, ритуал *s3h* дает мертвому зрение через слух и гарантирует ему сытость в его инобытии.

Чтение жертвенных формул возможно лишь в том случае, когда имеется оборудованная гробница с изображениями и с установленным культом, поэтому в конечном счете *3h* — это мертвец, при жизни позаботившийся о создании такой гробницы. Ритуал *s3h*, как и ритуалы отверзания, направлен на создание ему нового, «искусственного» зрения, только достигается это другим путем.

§ 7. Формула ушебти и зрение

Статуэтки-ушебти являются самой массовой (за исключением скарабеев) категорией египетских памятников, ими переполнены запасники [98] музеев, им посвящено немало специальных исследований,³² однако один принципиальнейший момент до сих пор остается незамеченным. Объяснить его можно только с позиций установленного в настоящей главе, поэтому мы не имеем права пройти мимо проблемы ушебти, хотя хронологически она очень далека от наших материалов.

На ушебти обычно пишется формула, говорящая, что статуэтка будет заместителем своего владельца на «царских работах» того света, которых египтяне стремились избежать (идея этих загробных «царских работ» принадлежит к иному кругу представлений, по сравнению с рассматриваемыми нами, но см. гл. 8). Значение формулы ушебти в целом вполне понятно, однако все еще неясно, что обеспечивает ее действенность, что сообщает активность мертвой статуэтке.

С конца II Переходного периода [ibid., p. 131] формула ушебти начинается словами «*shd* + *Js.t-jr.t* + имя владельца». Обозначение умершего как бога *Js.t-jr.t* для этого времени совершенно естественно и не требует никаких комментариев; проблема состоит в понимании слова *shd*, являющегося каузативом от *hd* — «быть белым, светлым» [Wb. III, S. 206–208 Wb. IV, S. 224–226]. В зависимости от того, какое значение *shd*, исходное или вторичное, принимается исследователями, все существующие концепции распадаются на две группы.

³¹ Однако ср.: [Friedman, 1985].

³² Новейшая работа [Schneider, 1977]; в ней же подробный анализ предшествующих теорий.

В свое время У.М.Ф. Питри предположил употребление вторичного значения «to instruct» [Petrie, 1935, p. 6] (в русском языке хорошее соответствие, передающее корневую связь со светом, — «просвещать» в смысле «обучать», «разъяснять»). При такой трактовке формула оказывается наставлением, которое хозяин адресует статуэтке с тем, чтобы объяснить ей ее обязанности. Сейчас эта теория имеет мало приверженцев, так как в таком значении слово *shd* для религиозных текстов нехарактерно [Schneider, 1977, p. 132].

Другая группа теорий понимает *shd* буквально; тогда речь в формуле должна идти о свете, получаемом или излучаемом самим ушебти (или его хозяином, что в конечном счете одно и то же).³³ Будучи свободными от недостатков идеи Питри, все эти теории в той же мере, что и она, не затрагивают самого принципа функционирования формулы ушебти. А ведь именно изложения этого принципа мы вправе ожидать от первых, ключевых слов формулы.³⁴ [99]

Между тем здесь имеется полная аналогия уже хорошо известному нам представлению. Речь идет, конечно же, не о какой-то внешней освещенности, а о внутреннем свете, о возможности видеть, дающей жизнь. Благодаря написанной на нем формуле ушебти становится зрячим, т. е. «живым», активным, способным выполнять возлагаемые на него обязанности. Таким образом, начало формулы следует читать «просветлен *Js.t-jr.t* такой-то», понимая, что это просветление означает наделение зрением, ради которого и была введена формула ушебти.³⁵

§ 8. Представление о картуше

Существующие в тесной взаимосвязи представления о зрении и свете — тема безграничная, поэтому обратимся еще лишь к одному проявлению этой взаимосвязи — к представлению о картуше, овальной рамке, в которую заключаются имена царей³⁶ [Kaplony, 1980-3; Beckerath, 1984, S. 34–37].

Впервые окружать свое имя картушем стал *Snfr-w(j)*,³⁷ и у него картуш уже имеет свой классический вид двойной вытянутой петли, сохраняющийся на протяжении всей последующей истории Египта. Однако вытянутость эта объясняется лишь необходимостью охватывать картушем довольно длинные имена [Gardiner, 1927=1950=1957-1, p. 74]; когда же его изображают как таковой, без имени внутри, он представляет собой круглую петлю \bigcirc ; такую же форму имеет и иероглиф «картуш» [Gardiner, 1927=1950, p. 507, V-9; 1957-1, p. 522, V-9]. Первичность кольцеобразности картуша подтверждается и тем, что именно в этой форме он встречается до превращения в рамку для царского имени. Первое известное его изображение находится на деревянном обломке из Абидоса, на котором упомянут царь I дин. *Dn* [Petrie, 1901-1, pl. 7–12]. [100]

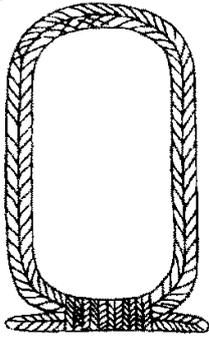
³³ Обзор мнений см.: [Schneider, 1977, p. 132].

³⁴ Традиционное нежелание искать механизм действия формулы настолько сильно, что оно само становится фактором, определяющим направления, по которым идут исследователи. Так Г. Шнайдер был вынужден отказаться от обычной оценки *shd* как инфинитива или формы *sdm.f*— «освещен *Js.t-jr.t* такой-то» т. п., так как «это означало бы, что последующее заклинание предназначено только для достижения этой цели» [Schneider, 1977, p. 133]. Такая позиция привела его к пониманию *shd* как субстантивированного причастия, служащего эпитетом — «giver of life» [ibid.].

³⁵ Это очень похоже на представление об *zh*, с той лишь разницей, что там «просветлен» сам человек, а здесь его заместитель-ушебти.

³⁶ Термин «картуш», введенный на заре египтологии французскими учеными, явно неудачен, так как вызывает у европейца ненужные ассоциации, и уже давно его предлагают заменить на «царское кольцо» («Konigsring» и т. п.). В настоящей книге сохранено традиционное название «картуш» для обозначения овальной рамки вокруг царского имени, а «кольцом» называется ее исходная круглая форма. Разумеется, такое разделение чисто условно и отражает лишь внешнее различие, так как в конечном счете кольцо и картуш идентичны.

³⁷ Попытки доказать, что первые картуши появляются уже при II дин. (у *Nfr-k3-zkr* [Kaplony, 1977, S. 12]) или при III дин. (у *Nb(w.j)-k3(j)* [Müller, 1938, S. 33]), судя по всему, некорректны [Beckerath, 1984, S. 50, Anm. 13; S. 51, Anm. 1].



О происхождении кольца \bigcirc спорят. В свое время Г. Жекье считал его усеченной формой знака жизни 𓌗 [Jéquier, 1914, p. 142]. Этот вывод, основывающийся на совершенно верном наблюдении о взаимозаменяемости \bigcirc и 𓌗 в ряде символических композиций (см. ниже), не находит никаких подтверждений. Во всяком случае, несомненно, что картуш изображает кольцо, свернутое из веревки. Именно так выглядят картуши *Snfr-w(j)* из склепа его жены *Htp-hrs I*, принадлежащие к числу самых ранних. В надписях на стойках балдахина *Htp-hrs I*, отличающихся большой тщательностью и проработкой мельчайших деталей, и картуш с именем царя, и кольца в когтях небесных коршуниц показаны как веревочные, что подтверждается передачей отдельных прядей веревки [Reisner, Smith, 1955, pl. 8].

Смысл картуша состоял, видимо, в том, чтобы при помощи завязанной вокруг написанного имени царя веревки защитить его от внешней опасности или угрозы распада; кольцо \bigcirc , вероятно, изначально было веревочным узлом-оберегом. Во всяком случае именно как оберег картуш (вытянутое кольцо) изображен на шеях статуи *ʿnfr.w* (III дин., Louvre A.39 [Weill, 1908, pl. 2]) и фигуры *Jj-nfr* на его дахшурской ложной двери начала IV дин. [Staehelin, 1966, Abb. 10, 23]. Однако уже очень рано кольцо \bigcirc , и картуш получили также и солярную интерпретацию, не имеющую отношения к первоначальной. Скорее всего форма кольца восходит к знаку 𓌗 , *šn* тем более что и первоначальное название картуша также *šn* [Schafer, 1896, S. 167; Wb. IV, S. 488]. Таким образом, он легко мог превратиться в изобразительный намек на глагол *šnj* — «окружать», который часто употреблялся для обозначения суточного движения солнца [Wb. IV, S. 489:4]. Тогда внутри этой орбиты оказывается заключенным весь мир,³⁸ и картуш выражает идею господства над ним царя-солнца [Gardiner, 1927=1950=1957-1, p. 74].

Но и этим не исчерпываются древние интерпретации картуша. Поскольку понимание кольца как орбиты солнца придало ему солярный характер, вполне естественные ассоциации вели к интерпретации его уже как солнечного диска. Традиция кольца-солнца зародилась, видимо, в связи с появлением в начале Среднего царства идеи божества солнечной диска *Jtn*³⁹ и оказалась очень живучей — ее проявления встречаются вплоть до Позднего времени. [101]

Как раз поздние памятники, а именно саркофаги, дают недвусмысленное доказательство такому отождествлению. На внутренней стороне их крышек нередко делали изображение небесной богини *Nw.t*, рождающей солнце, так что над лежащим в саркофаге мертвецом простиралось небо с плывущим по нему светилом. Суточное движение солнца при этом передавалось тем, что его диск мог изображаться неоднократно, например, у головы *Nw.t* и возле ее ног. Для нас, однако, важно то, что иногда на месте солнечных дисков могут находиться кольца \bigcirc . Так, на крышке саркофага *ʿnh.f-n(j)-h-n(j)-sw(.t)* (CG 41042, XXV–XXVI дин.) изображена *Nw.t* с солнечным диском над головой; под ее ногами находится скарабей с раскрытыми крыльями, держащий в передних лапках другой диск, а в задних — кольцо \bigcirc [Gauthier, 1913-2, pl. 2]. При этом оба диска и внутренняя часть кольца имеют одинаковый красный цвет [Gauthier, 1913-1, p. 14] — цвет солнца. Аналогичную по смыслу картину дает и эрмитажный саркофаг *P(3)-dj-(j)z.t* (ГЭ □775), на крышке которого *Nw.t* отсутствует. В изголовье его показан солнечный диск, а в изножье — кольцо, внутренняя часть которого имеет один цвет с солнцем [Ланда, Лапис, 1974, табл. 103]. Количество примеров можно умножать, однако и без того ясно, что на саркофагах кольца выступают в роли эквивалента солнечного диска.

³⁸ Именно это имеет в виду герой «Повести о *Z3-nh.t*», когда в своем письме к царю он говорит: (pBerlin 3022, 213): «Покорил ты /все/ окружаемое солнцем».

³⁹ См. ранние свидетельства в «Пророчестве *Nfr.tj*» (pHermitage 1116B, rt. 24) и в «Повести о *Z3-nh.t*» (pBerlin 10499, 6–7).

В случае с саркофагами нам чрезвычайно помогает их полихромия. К сожалению, на большинстве египетских памятников раскраска утрачена, что, как правило, лишает нас веского аргумента. Однако мы можем обратиться еще к одной группе памятников, в силу своего назначения изготовлявшихся из вечных материалов, не теряющих цвета, — к ювелирным изделиям. Поскольку все они были не просто украшениями, а отражением совершенно определенной идеологии, зачастую на них встречаются композиции, включающие кольца \bigcirc . Очень часто внутренняя часть имеет заполнение — пастовое или из полудрагоценного камня, — которое всегда бывает красного цвета; обычно для вставок использовался сердолик. Первые примеры этого дают украшения из «дахшурских кладов» Среднего царства — пекторали царевны *Z3t-ḥ(w).t-ḥr(w)* (Каир, JE 52001 [Aldred, 1978, pl. 19], царевны *Z3t-ḥ(w).t-ḥr(w)-jwn.t* (Каир, JE 52712; Нью-Йорк, ММА 61.1.3.) [ibid., pl. 26, 24], царицы *Mrr.t* (Каир JE 52002) [ibid., pl. 29] и самого *Z-n(j)-wsr.t III* (CG 52002) [Morgan, 1895, pl. 19]. Традиция эта продолжается и в Новом царстве (см., например, браслет Царицы *Jḥ-ḥtp(.w)* (Каир, JE 52068) [Aldred, 1978, pl. 47]), особенно в украшениях *Twt-ḥnḥ-jmn* — серьгах (Каир, JE 61969) [Berlin, 1980 = Köln, 1980, № 18], пекторалиях (№ по Картеру 261.P3.261.0) [Aldred, 1978, pl. 62, 65]), подвесках (№ по Картеру 270.0, 267.1, 267.M1 = JE 61893) [ibid., pl. 72–73, 79]), нагрудных украшениях (JE 61876 [Berlin, 1980 = Köln, 1980, № 36], JE 61892 [Aldred, 1978, pl. 78]) и т. д. Ювелирные изделия поздних эпох [102] также имеют красные вставки в кольцах \bigcirc ; приведем в качестве примера хотя бы прекрасную подвеску царя *P3-sb3-ḥ3-n-nw.t* (JE 85790 [Rotterdam, 1979, № 63]), близкую к композиции со скарабеем на рассматривавшемся уже саркофаге *ḥnḥ.f-n(j)-ḥ-n(j)-sw.t*. Столь устойчивая традиция несомненно свидетельствует в пользу предложенного понимания кольца \bigcirc .

Теперь можно обратиться и к свидетельствам стел Среднего царства и последующих эпох, раскраска которых, как правило, утрачена. В их верхней полукруглой части часто встречается композиция из кольца \bigcirc в центре и двух глаз (или заменяющих их двух шакалов) по бокам. На том же самом месте, однако, может находиться и изображение крылатого солнечного диска, со временем становящееся все более распространенным (например, CG 20397, Среднее царство [Lange, Schafer, 1902-2, Taf. 28]). Вполне естественно предположить, что две сцены взаимозаменяемы, и тогда кольцо опять-таки оказывается эквивалентом солнца. Что именно так и было на самом деле, подтверждают композиции, содержащие элементы обеих сцен. Например, на стеле *P3-r^c(w)* (ГМИИ 1.1.а.5631, XIX дин.) над кольцом, расположенным между двух глаз, находится большой знак восходящего солнца в седловине гор \curvearrowright [Hodjash, Berlev, 1982, p. 141]. Таким образом, смысл сочетания кольца и глаз, изображавшегося помимо стел также на саркофагах (например, CG 28029–28030 [Lacau, 1904, pl. 15–16]), на пирамидонах (например, [Rammant-Peters, 1983, pl. 6–12, 8–22]) и т. д. и тем самым являвшегося одним из наиболее распространенных в египетской культуре символов, становится совершенно понятным. Композиция эта служит гарантией зрения для умершего — глаза дают ему способность видеть, а кольцо-солнце обеспечивает свет, внешнюю возможность зрения. Особенно хорошо это проявляется в весьма частых на новоегипетских стелах изображениях солнечного диска с одним крылом и глазом вместо другого крыла (например, CG 34009, 34040, 34058, 34065, 34170 [Lacau, 1926-1, 2, pl. 6, 25, 35–38, 62]).

Картуш представляет собой лишь вариант кольца \bigcirc , кольцо же есть эквивалент солнца. Следовательно, картуш дает свет, т. е. жизнь, заключенному в него имени.⁴⁰ Это хорошо подтверждает новоегипетская стела CG 34008, где в верхней части между двумя шакалами (заменителям глаз) находится не традиционное кольцо, а картуш правившего во время создания стелы царя *Dsr-k3-r^c(w)* [Lacau, 1926-1, pl. 6] — поскольку картуш служит заменителем солнца, он дает свет и имени *Dsr-k3-r^c(w)*, его *rn*. То же самое говорит и

⁴⁰ Это ни в коей мере не исключает представления о картуше как о знаке господства над миром — такая многозначность в высшей степени естественна для египтян.

упомянутая выше подвеска царя *P3-sb3-ḥ3-n-nw.t*, на которой скарабей держит в задних лапках кольцо \bigcirc с красной [103] вставкой, а в передних — картуш с царским именем. Связь картуша с жизнью (а жизнь *rn* и есть жизнь носителя имени) хорошо проявляется и во взаимозаменяемости \bigcirc и \uparrow в символических композициях. На стелах знак жизни \uparrow легко заменяется кольцом, находящимся между глазами (например, CG 20068 [Lange, Schafer, 1902-2, Taf. 7]), а небесная коршуница может протягивать царю то \bigcirc , как на дахшурской пекторали *Z-n(j)-wsr.t III* (CG 52002 [библиография: *PM III*², p. 884]), то \uparrow , как на аналогичной пекторали *Jmn-m-ḥ3t III* (CG 52003 [библиография: *ibid.*]). Как уже говорилось, этот факт был замечен еще Г. Жекье, но объяснен им совершенно неверно. Сейчас можно утверждать, что кольцо как эквивалент солнца выступает в роли источника света и жизни, и поэтому знак \uparrow , в свою очередь, оказывается его эквивалентом. В наиболее завершенном виде эта идея проявляется тогда, когда петля знака \uparrow изображается охватывающей солнце — круг замыкается, и с \uparrow происходит то же самое, что и с кольцом \bigcirc .

§ 9. Бог *Js.t-jr.t* и зрение

Непосредственное отношение к нашей теме имеет представление об одном из важнейших египетских богов, имя которого обычно передают в грецизированном виде как Осирис (Ὀσίρις). В свое время М.Э. Матье отмечала, что облик этого божества остается, «по существу, до сих пор еще полностью не вскрытым и не проанализированным» [Матье, 1956, с. 52]. За прошедшие десятилетия, несмотря на появление новых работ, среди которых следует выделить книги Дж.Г. Гриффитса [Griffiths, 1966; 1980], положение коренным образом не улучшилось, ибо сущность представления остается незатронутой.

Ключ к его пониманию дает имя божества, которое до сих пор все еще вызывает споры. «Лексикон египтологии» приводит 13 (!) вариантов чтения [Griffiths, 1982, S. 624–625], что является лучшей иллюстрацией нынешнего положения дел. Немалые сложности вызывает существование многочисленных написаний, весьма отличающихся друг от друга.⁴¹ Начать следует, разумеется, с выявления исходного варианта. Предпочтение здесь следует отдать написанию, в котором знаки имеют идеографическое или пиктографическое значение. Таковым является \uparrow (\uparrow), широко встречающееся в Текстах пирамид. Прочтем это сочетание буквально, как состоящее из пиктограмм — *Js.t-jr.t*, «Место глаза». [104] Подобный перевод («Sitz des Auges») в свое время уже предложил К. Зете, интерпретировавший его как «Augenfreude» [Sethe, 1930, § 94]. Аналогичное чтение отстаивал также В. Вестендорф [Westendorf, 1977], однако он отождествлял глаз с солнцем. Между тем, интерпретация «Места глаза» совершенно определена.

Еще в начале века Э.Х. Гардинер объяснил значение сочетаний, построенных по схеме «*js.t* + часть тела» [Gardiner, 1912, p. 261, note 14], однако его вывод остался незамеченным, и даже Зете о нем не знал. Лишь спустя много лет О. Фирхов самостоятельно, независимо от Гардинера, пришел к тем же результатам. Сочетания «*js.t* + часть тела» означают функцию этой части тела, так что *js.t r3*, «место рта», означает речь, а *js.t jb*, «место сердца», — желание [Firchow, 1954]. Соответственно, «место глаза» есть зрение, а бог *Js.t-jr.t* — его персонификация, «Зрение». Поскольку в имени первоначальная идея божества отражается наиболее явно, *Js.t-jr.t* есть специальное божество зрения, прочие же его функции вторичны.

Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается персонифицированной абстракцией, и этот его характер подтверждается историей его появления в текстах. Ранние памятники имени *Js.t-jr.t* не упоминают вообще, появляется оно лишь в Текстах пирамиды *Wnjs*. В гробницах

⁴¹ Группу написаний с начальным *w* (ср. коптск. *oṣīrē*, *oṣīri*), внесшую немалую путаницу в исследование проблемы, следует объяснить скорее всего отражением диалектальных вариантов произношения имени.

Гизы его упоминания встречаются только на рубеже V–VI дин.,⁴² в Саккаре несколько раньше, возможно при *Jzzj*,⁴³ но, во всяком случае, позднее *N(j)-wsr-r^c(w)*⁴⁴ (ср. [Bolshakov, 1992]). До этого времени господство исконного бога мертвых *Jnp(w)* безраздельно, после этого *Js.t-jr.t* начинает его постепенно вытеснять и в конце Старого царства упоминается примерно так же часто, как и *Jnp(w)*. Такая внезапность появления *Js.t-jr.t* наводит на мысль, что оно было обусловлено необходимостью разрешения при его помощи какой-то насущной проблемы, а для этого лучше всего подходит достаточно абстрактное и искусственное построение, в случае божества — персонифицированная абстракция.

Какая же причина могла вызвать к жизни специального бога зрения? Возможно, дело здесь заключается в следующем. Первоначально культ совершался в светлых местах — перед мастабой, в огороженном дворе, в наружной часовне, — и лишь появление внутренних часовен [105] перенесло ритуалы в темное помещение. Экономика IV дин. могла обеспечивать преемственность культа, и полагались тогда в основном на него, так что искусственное освещение во время служб могло еще считаться вечным. При V дин. неизбежность прекращения культа стала очевидной, и центр тяжести был перенесен на изображения. Для них же было необходимо обеспечить вечную возможность видеть, что и гарантировал новый бог зрения.⁴⁵

Для характеристики *Js.t-jr.t* как персонифицированной абстракции важно то, что, заметно потеснив древнего бога мертвых *Jnp(w)*, он не перенял всех его функций. В жертвенной формуле просьба доброго погребения в некрополе практически всегда обращена к *Jnp(w)*, а просьба о принесении жертвы обращена как к *Jnp(w)*, который был ее адресатом первоначально, так и к *Js.t-jr.t*, его здесь вытесняющему [Barta, 1968, S. 15]. Это очень понятно: похороны относились к деятельности *Jnp(w)* как бога-бальзамирощика, и в это чисто практическое дело *Js.t-jr.t* не вмешивался, а жертвоприношение, сводящееся в конечном счете к зачитанию жертвенной формулы, что связано со внутренним зрением, уже всецело относится к его сфере.

Разумеется, будучи богом зрения, *Js.t-jr.t* был тем самым и богом света. Не случайно поэтому один из текстов позднего храма на острове Филэ именует его «сотворившим свет (*sšp*) /еще/ в утробе своей матери» [Wb. IV, S. 283:12]. Для понимания этого его аспекта чрезвычайно важна проблема «Великого бога» — *ntr ʕ3*. Некоторое время она вызывала большие споры, однако сейчас ясно, что *ntr ʕ3* — это солнце [Gardiner, Sethe, 1928, p. 11–12; Barta, 1968, S. 291–292; Kaplony, 1976, S. 78] и что понимать его нужно не как «Великого», а как «Старшего бога», противопоставленного своему сыну, «Младшему богу» (*ntr nfr*), т. е. царю [Berlev, 1972–2, p. 12, note 2; Hodjash, Berlev, 1975, p. 11–12; 1982, [106] p. 37, note c].⁴⁶

⁴² См. [Junker, 1940–1, S. 18].

⁴³ Например, *N(j)-k3(j)-ʕnh* (CM № D-48, BM 1275) [British Museum, 1961, pl. 21–I]; *Wr-jr(.t)-n(j)-pth* (BM 718) [ibid., pl. 28, 29–I]; *ʕnh(j)-m-ʕ-k3(j)* (CM № D-16) [Mariette, 1889, p. 214–218]; *Sndm-jb(j)* (CM № D-28) [ibid., p. 259]; *Htp-hr-3h.t(j)* (CM № D-60) [Holwerda et al., 1905, Taf. 17–18]; *Tjj* (CM № D-22) [Steindorff, 1913, Taf. 45, 109, 135–136, 139–140] и др.

⁴⁴ Они еще отсутствуют, например, в такой эталонной гробнице, как *N(j)-ʕnh-hnm(w)* и *Hnm(w)-htp(.w)* [Moussa, Altenmiiller, 1977].

⁴⁵ Разумеется, в целом проблема появления *Js.t-jr.t* гораздо сложнее и комплекснее. Поскольку мы признаем гетерогенность Текстов пирамид, постольку мы должны признавать, что *Js.t-jr.t* появился уже в предшествующей их записи устной традиции и в неизвестных нам ранних текстах, писавшихся на папирусе. Этим объясняется и разнообразие, и противоречивость его упоминаний Текстами пирамид. Судя по всему, он был очень древним, специфически царским божеством, связанным с особой природой царя, и упоминания его на памятниках частных лиц были невозможны. Для выяснения времени появления представления о нем следует выяснить, когда сложились упоминающие его в разных аспектах части Текстов пирамид — задача, до разрешения которой еще очень далеко. Однако в конечном счете для нас сейчас важно не это, а то, что «рассекречивание» *Js.t-jr.t* совпадает по времени с осознанием ненадежности культа, проявившимся, в частности, в записи древних текстов на стенах пирамид, — бог зрения понадобился тогда, когда стало ясно, что культ не может обеспечить вечного света.

⁴⁶ О небесном светиле и о царе как об отце и сыновнем солнца в амарнское время см. [Перепелкин, 1979, с. 258–271]. Представления Г. Юнкера о «Великом боге» [Junker, 1934, S. 47–57; 1953, S. 98–106], основанные на идее якобы существовавшего в Старом царстве универсального небесного божества — крупнейшей его ошибке в изучении египетского мировоззрения, — не находят никакого подтверждения.

Действительно, памятники Старого царства Старшим богом называют преимущественно $R^{\zeta}(w)$ [например, Urk. I, S. 116]. Однако, и как раз это было причиной многочисленных заблуждений, Старший бог мог иногда иметь эпитет «владыка Запада» [Capart, 1906, pl. 3; 1907-2, pl. 11, 44; Jequier, 1929, pl. 12, 17; Mariette, 1889, p. 412; Urk. I, S. 202:11], присущий обычно *Js.t-jr.t* [например, James, 1953, pl. 7].⁴⁷ Из этого следует, что тем самым *Js.t-jr.t* приравнялся к Старшему богу, к солнцу.⁴⁸ Точно так же под Старшим богом нужно понимать *Js.t-jr.t*, когда это обозначение сопровождается такими присущими последнему эпитетами, как «владыка некрополя» [Murray, 1905, pl. 3], «владыка Мест Чистых /некрополя/» [Capart, 1907-2, pl. 11], «владыка погребения» [British Museum, 1961, pl. 17; Hassan, 1932, fig. 163; Mariette, 1889, p. 230, 251, 283–284], «владыка Абидоса» [British Museum, 1961, pl. 34-2]. Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается солнцем, что и подтверждается перенятым у него эпитетом «владыка неба» (Pyr., 964a, 966a, 968a).

В высшей степени характерно, что в Старом царстве, в отличие от последующих эпох, солнце никогда не отождествляется с несолярными божествами. Единственное исключение было сделано для *Js.t-jr.t*, косвенно приравненного к солнцу посредством именованья Старшим богом. Произойти это могло, разумеется, лишь потому, что *Js.t-jr.t* как бог зрения был богом света и в этом своем аспекте оказывался идентичным солнцу. Позднее отождествление *Js.t-jr.t* с солнцем становится все более очевидным [Žabkar, 1968, p. 36–39], чем особенно отличаются Поздние эпохи,⁴⁹ однако для нас эти случаи менее показательны, так как со временем в египетской религии усиливается тенденция к сближению с солнцем практически всех богов.

Таким образом, *Js.t-jr.t* превращается в солнце — в солнце того света. Поэтому вполне естественно, что в гробницах Старого царства солнце [107] не изображалось — это было не нужно, так как имелось специфическое потустороннее солнце — *Js.t-jr.t*.⁵⁰

Наконец, в конце Старого царства всякого умершего начинают именовать *Js.t-jr.t* — обозначение, сохраняющееся затем на протяжении всей египетской истории. В списках жертв гробниц южной Саккары вместо традиционных обозначений адресата жертв «для такого-то», «для *k3* такого-то» впервые появляется «для *Js.t-jr.t* такого-то»: «Для *Js.t-jr.t Dj*» [Jéquier, 1929, fig. 14, 15]; «Для *Js.t-jr.t Pnw*» [ibid., fig. 48]; «Для *Js.t-jr.t* /следуют титулы/ блаженного *Snj*» [ibid., pl. 3]. Тем самым делается еще один чрезвычайно важный шаг в обеспечении надежности вечного существования. Мертвый, будучи *Js.t-jr.t*, является сам себе солнцем, светом, источником внутреннего зрения. В результате ему гарантируется возможность видеть все изображенное в гробнице, т. е. существование всего изображенного.⁵¹ При этом все ранние обозначения умершего как *Js.t-jr.t* находятся в погребальных камерах — в помещениях, где необходимость в свете была особенно велика.

В заключение необходимо отметить следующее. Выше уже неоднократно отмечалось, что оформление староегипетских гробниц сугубо реалистично, что оно копирует земную жизнь, что в нем нет ничего трансцендентного, в том числе и богов, — а сейчас речь идет об огромной роли, которую играет бог *Js.t-jr.t*. Здесь, однако, нет никакого

⁴⁷ Скорее всего, этот эпитет был перенят им у бога *Jnp(w)* [например, Jequier, 1929, pl. 4].

⁴⁸ Очень показательно, что в погребальной камере *Šjj* (СЖ № М-IX) на одной стене Старший бог именуется «владыкой неба», а на другой — «владыкой Запада» [Jéquier, 1929, pl. 6].

⁴⁹ Например, обе солнечные барки превращаются в символы *Js.t-jr.t*, а сами *Js.t-jr.t* и *Js.t*, согласно Диодору, оказываются солнцем и луной [см. Kees, 1956-2, S. 157–158].

⁵⁰ Идентичность *Js.t-jr.t* солнцу облегчила ему впоследствии превращение в царя того света. Ведь как царь является вторым, земным солнцем, так и солнце является вторым, небесным царем (эта мысль была доведена до логического завершения в амарнское время). Поэтому вполне естественно, что солнце того света становится его царем.

⁵¹ Обозначение мертвого как *Js.t-jr.t* оказывается по сути своей идентичным обозначению его как *3h*: *3h* описывает мертвеца как обладающего внутренним светом, *Js.t-jr.t* — как обладающего зрением. Между прочим, из этого вытекает немаловажное следствие. Если мертвец становится *3h* благодаря сооружению гробницы и совершению ритуалов, то, очевидно, и в *Js.t-jr.t* он превращается благодаря выполнению тех же условий. Это раннее представление в корне отличается от новоегипетского, согласно которому превращение в *Js.t-jr.t* обусловлено приговором загробного суда.

противоречия. Во-первых, *Js.t-jr.t* упоминается лишь в жертвенных формулах, и поэтому, хотя его существование и обуславливается необходимостью освещения изображения, сам он в мир изображений не включен.⁵² Во-вторых, и это главное, в гробницах Старого царства *Js.t-jr.t* еще не имеет того облика конкретного божества, который появится у него позднее, — он существует лишь как обозначение абсолютизированной возможности видеть, [108] как гарант зрения, и к этой абсолютности и сводится, по существу, вся его божественность. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что мир изображений староегипетской гробницы действительно обходится без присутствия богов.

* * *

Как видим, представления о зрении и свете играют огромную роль в египетском миропонимании — на них в значительной степени основывается онтология, они пронизывают всю мифологию, с ними связаны важнейшие храмовые и гробничные ритуалы. Наше объяснение сущности *k3* как объективизированного зрительного образа, взятое само по себе, может показаться надуманным, однако сейчас становится понятным, что *k3* — это лишь один из многочисленных аспектов картины мира, в которой зрение занимает очень серьезное место. Тем самым предложенная интерпретация подтверждается, но пока у нас есть только схема, которую еще нужно облечь живой плотью египетских представлений. Это и будет нашей дальнейшей задачей.

⁵² Это всецело относится и к богу *Jnp(w)*, который точно так же встречается лишь в жертвенных формулах, и к некоторым другим упоминаемым в гробницах божествам.