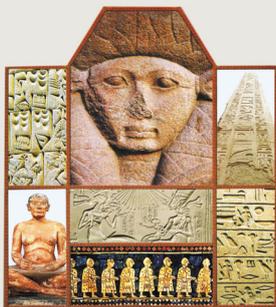


Г.В. Сенило
История
мировой литературы
Древний
Ближний Восток



Галина Синило

**История мировой литературы.
Древний Ближний Восток**

«Вышэйшая школа»

2014

УДК 821(3).09(075.8)
ББК 83.3(0)Зя73

Синило Г. В.

История мировой литературы. Древний Ближний Восток /
Г. В. Синило — «Вышэйшая школа», 2014

Учебное пособие посвящено истокам мировой литературы – древнейшим литературам Ближнего Востока, начавшим свой путь в 4–3-м тыс. до н. э. и развивавшимся вплоть до первых веков новой эры. Отдельные очерки посвящены египетской, шумерской, аккадской (вавилонской и ассирийской), хетто-хурритской и ханаанейско-финикийской литературам, которые рассматриваются в широком историко-культурном контексте, во взаимосвязях друг с другом и с двумя древними культурами, в наибольшей степени повлиявшими на европейскую культуру и литературу, – с древнегреческой и древнееврейской. Адресуется студентам-культурологам и филологам, а также всем, кто интересуется культурой Древности – литературой, религией, философией, историей.

УДК 821(3).09(075.8)
ББК 83.3(0)Зя73

© Синило Г. В., 2014
© Вышэйшая школа, 2014

Содержание

Введение	6
Египетская литература	13
Новое открытие Египта	13
«Книга лучше расписного надгробья...»	13
Особенности египетской мифологии	16
Литература древнего царства (XXX–XXII вв. до н. э.)	24
Ритуально-магическая поэзия и автобиографические надгробные надписи	24
Дидактика и афористика	27
Литература Среднего царства (XXII–XVI вв. до н. э.)	31
«Роман XX в. до н. э.» («Рассказ Синухе»)	32
Первая робинзонада («Потерпевший кораблекрушение»)	36
Первый сказочный свод («Сказки папируса Весткар»)	41
Религиозные гимны и религиозно-философская поэзия	47
Дидактическая литература	56
Литература Нового царства (XVI–VIII вв. до н. э.)	58
Историко-культурная ситуация II Переходного периода и начала новой эпохи	58
«Бог единственный, нет другого, кроме тебя!» (Реформа Эхнатона и монотеизм Моисея)	61
Правление Рамессидов и библейская история	66
«Книга мертвых» и идея загробного воздаяния	68
Сказки немифологического содержания с мифологическим подтекстом	70
Сказки и повествования исторического характера	79
Любовная лирика	85
Конец ознакомительного фрагмента.	88

Галина Синило
История мировой литературы.
Древний Ближний Восток

© Синило Г. В., 2014

© Оформление. УП «Издательство “Вышэйшая школа”», 2014

Введение

Облики мира, как облака, тихо уплыли.

Все, что вершится, уводит века в древние были.

(Р. М. Рильке. Сонеты к Орфею. Часть I, XIX. Перевод Г. Ратгауза)

Все свершающееся и уходящее великий австрийский поэт XX в. Райнер Мария Рильке сравнил с бегущими и меняющимися облаками, стремящимися к древней прародине, к истокам. И даже смерть воспринималась им как возвращение к началу начал. Как любой великий поэт, он мыслил культурами, тонко знал и чувствовал облики далеких ушедших миров, отсветы которых озаряют вселенную. Ибо уходят, сменяя друг друга, цивилизации, но остается то, что не подвержено тлению, не подвластно разрушению, – Слово. Поэтому так весомо и безусловно сказанное Р. М. Рильке в финале Сонета XIX из цикла «Сонеты к Орфею»: «Но песня – легка и летит сквозь века // светло и победно». Именно Слово сохранило для нас дыхание исчезнувших миров, спрессовало думы и чаяния ушедших поколений, без опыта которых невозможным было бы наше сегодня. Слово – воплощение прапамяти, живой связи времен. Великий предшественник и учитель Рильке Фридрих Гёльдерлин, которого сам Рильке и известный немецкий мыслитель XX в. М. Хайдеггер считали воплощением самого духа поэзии, писал:

Немалому с утра, с тех пор как Словом
Мы стали и узнали друг о друге,
Все научились; но мы скоро станем Песней.
Свиток времен, развертываемый Духом, —
Вот знаменье, что связь нерасторжима
Меж ним и силами природы.

(Праздник мира. Перевод Е. Эткинда)

А в другом гёльдерлиновском тексте – гимне «У истоков Дуная» говорится: «С Востока Слово пришло к нам...» (*перевод В. Микушевича*). Откуда же пришло Слово? Где и когда впервые родились поэзия, литература? Долгое время (практически до начала XIX в.) древнейшими образцами художественной словесности считали произведения древнегреческой литературы. И поныне Древность ассоциируется в массовом сознании с греками и римлянами, а слово «античный» навсегда связано с культурой Древней Греции и Древнего Рима. Однако наряду с западноевропейской (греко-римской) античностью существовала (и существует) восточная античность. Параллельно с греческой и римской культурами развивались египетская, ассиро-вавилонская, финикийская, древнеиранская (персидская), древнееврейская, древнеиндийская, древнекитайская культуры, и многие из них оказали не меньшее, чем античная культура, влияние на современную цивилизацию. Но время возникновения и живого функционирования этих культур различно, как различны, при всех чертах типологического сходства, их мирозерцание и внутренние закономерности развития.

По мере изучения культур Древнего мира, представляющего первую гигантскую фазу общечеловеческой культуры (за ней последуют Средневековье и Новое время), выяснилось, что за этим относительно хорошо изученным классическим периодом скрывается мир еще более древний, который известный исследователь Древнего мира Н. И. Конрад назвал Прологом ко всей последующей культуре. Этот архаический Пролог стал по-настоящему доступен для исследования лишь в XX в., причем некоторые культуры, пройдя положенный им срок развития, остались в рамках «старого» Древнего мира (шумерская, хеттохурритская,

крито-микенская, культура иньских китайцев и индийцев бассейна Инда), другие же продолжили свое развитие в пределах «нового», классического Древнего мира (египетская, ассиро-вавилонская, финикийская), уступив первые роли культурам более молодых народов, вышедших на авансцену истории (древнегреческая, древнеиранская, древнееврейская, римская, культура индийцев бассейна Ганга, культура чжоуских китайцев).

В данный момент науке известны три основные культурно-исторические зоны, в которых раньше других сложились высокоразвитые городские цивилизации, родились письменность и литература: Евро-афро-азиатская, Южноазиатская и Восточноазиатская. Эти три больших ареала – своеобразные «сценические площадки», на которых началось великое действие человеческой культуры.

Начало культурно-исторической жизни в первой, *Евро-афро-азиатской, зоне* относится к 4-му тыс. до н. э. Место географической и культурной «встречи» Европы, Африки и Азии – Присредиземноморье и Ближний Восток (поэтому первую зону можно именовать *Присредиземноморской*, или *Ближневосточной*). В этой зоне выделяют несколько наиболее важных культурных центров. Один из них располагался в долине Нила, где складывалась и развивалась египетская культура (египетская литература – одна из старейших из известных нам на земном шаре). Второй, не менее важный и не менее древний центр находился в долине рек Тигра и Евфрата – в Древнем Двуречье (Междуречье, или Месопотамии). Первой здесь возникает высокоразвитая шумерская цивилизация (шумеры – народ, не принадлежащий ни к одной известной нам этнической группе, в равной степени как и шумерский язык не входит ни в одну известную языковую семью). На рубеже 3–2-го тыс. до н. э. история Древней Месопотамии становится преимущественно историей семитских народов, прежде всего аккадцев (вавилонян и ассирийцев), которые, опираясь на достижения шумерской цивилизации, создают собственную высокоразвитую культуру и богатую литературу. Шумеры постепенно ассимилируются, сливаются с аккадцами, прежде всего с вавилонянами, что обуславливает ранний взлет именно вавилонской культуры (начало XVIII в. до н. э. – время правления Хаммурапи).

В Северной Месопотамии и Сирии еще в 3-м тыс. до н. э. жили племена хурритов, чья культура представляла собой ответвление месопотамской традиции, хотя и не была семитской. Хурритский язык, до сих пор слабо изученный, предположительно родственен языкам Урарту и принадлежит к восточнокавказской (кавказо-иберийской) группе кавказской языковой семьи. Позднее, в первой половине 2-го тыс. до н. э., хурриты столкнулись с хеттами, которые первоначально обитали в центре Малой Азии (Анатолии), но постепенно продвинулись на юг. В результате хеттская культура испытала очень сильное воздействие хурритской, хотя язык хеттов принципиально отличался от хурритского. В этом регионе хеттский язык, наряду с лувийским, был древнейшим представителем индоевропейской языковой семьи – ее хетто-лувийской, или анатолийской, группы (в эту группу входили также языки, являющиеся продолжением хеттского и лувийского – лидийский и ликийский¹). Хетты сыграли очень важную роль как посредники в передаче культурного влияния Востока на Запад (на ахейскую и греческую культуры).

В Междуречье, на территории от Персидского залива на юге до гор Алма-Даг (в древности Аманус) на севере и до Антиливана и Северного Заиорданья на западе обитали также западносемитские арамейские племена. В конце 2-го тыс. до н. э. арамеи, или арамеяне, которые были скотоводами-кочевниками, широко распространились по так называемому плодородному полумесяцу (страны Передней Азии), вторглись в сирийскую долину и ассимилировали несемитское (хурритское) и семитское (аморейское) население. В силу этого, а также

¹ Лидийский и ликийский языки просуществовали до времен поздней античности (IV в. до н. э.). Предполагают, что с лидийской и ликийской культурными традициями связана этрусская культура.

в результате массового насильственного переселения ассирийскими царями в VIII–VII вв. до н. э. завоеванного ими населения, арамейский язык, относящийся к северо-западной группе семитских языков, распространился по всей Передней Азии и стал первым известным в истории человечества *lingua franca* – языком международного общения. О такой его роли свидетельствуют библейские тексты (4 Цар 18:26; Ис 36:11)² и другие источники. Так, арамейский в его особой форме (имперскоарамейский) в VII–IV вв. до н. э. стал официальным языком делопроизводства в гигантской Персидской (Иранской) империи Ахеменидов, простиравшейся от Индии до Египта. История арамеев и арамейского языка тесно сплетена с древней историей еврейского народа: евреи начали усваивать арамейский язык, находясь в Вавилонском плену (VI в. до н. э.), а затем в Персидской империи; из Вавилонского плена будет вывезена арамейская графика, которая сменит более древнее еврейское алфавитное письмо (так называемое синайское). Арамейский язык в своей среднеарамейской стадии на рубеже эр стал разговорным языком основной части еврейского населения Палестины и важным языком еврейской постбиблейской культурной традиции, а в позднеарамейской стадии – также важным языком христианской культуры на раннем этапе ее развития (арамейский диалект Галилеи, палестинский христианско-арамейский, восточноарамейский, или сирийский).

Еще одним важным центром в Евро-афро-азиатской зоне, примыкающим к Месопотамии, была Палестина – восточное побережье Средиземного моря. Однако это название сложилось достаточно поздно (оно произошло от слова *пелиститим* – филистимляне, которые как завоеватели пришли на эту территорию в конце XII в. до н. э.) и вошло в европейскую культуру через римское посредничество. Исконное же древнее название этой земли – *Кенаан* (Кнаан), или, как это передается в славянском переводе Библии, *Ханаан* (этимология слова *Кенаан* не совсем ясна: возможно, «низменность», «долина»; есть также версия, что это название связано со словом «хна»). Данная территория была заселена многочисленными западносемитскими племенами, которые именовали себя *кенаанитим* – кенаанитами, или ханаанеями (ханаанеями). Европейцы вслед за греками стали называть ханаанеян финикийцами (от греч. «красноватые», что возможно, связано с этимологией все того же слова «хна», имеющего значение «красный», «красноватый»; безусловно, Ханаан – также родина финиковых пальм).

Ханаанеяне образовали крупные города-государства на восточном побережье Средиземного моря и активно осваивали, будучи великолепными мореходами, побережье Северной Африки (Карфаген) и даже Пиренейского полуострова (упоминающийся в Библии Таршиш, или Фарсис). Особенно большое значение имел крупный международный порт – город-государство Угарит (поэтому говорят об особой угарито-финикийской литературе). В Угарите в XX в. было обнаружено большое количество литературных памятников не только на ханаанейско-угаритском, но и на других языках. В городе жили в отдельных кварталах представители разных народов и культур (например, существовал микенский квартал). Таким образом, ханаанеяне-финикийцы активно взаимодействовали с предшественниками греческой культуры, а позднее и с самими греками. Именно от них греки восприняли новый в этом регионе (и вообще в мире) вид письма – алфавитный (до этого были известны египетская иероглифика и шумерская клинопись, которая очень долгое время служила народам Месопотамии и Малой Азии, видоизменяясь и приспособиваясь к разным языкам). От греков алфавитное письмо было унаследовано римлянами, а затем молодыми европейскими народами. Первый в истории человечества алфавит был общезападносемитским наследием:

² Здесь и далее ссылки на Библию даются в соответствии с установленными международными правилами: вначале идет сокращенное (без точки) название книги, общепринятое в той или иной культуре (в данном случае, 4 Цар – Четвертая Книга Царств; Ис – Книга пророка Исаии), затем – номер главы и через двоеточие – номер стиха или нескольких стихов (в последнем случае номера стихов даются через тире, например: *Быт 12:1–3*).

параллельно с финикийским складывается древнееврейское (ивритское) и арамейское алфавитное письмо.

Именно здесь, в Ханаане, со 2-го тыс. до н. э. начинает оформляться древнееврейская культура, письменные памятники которой создаются уже в рамках «нового» Древнего мира (с конца XIII в. до н. э.) на иврите. Эти памятники дошли до нас в составе библейского канона (ветхозаветные тексты) и стали базой для последующей раннехристианской литературы. Молодая по сравнению с окружающими ее древними культурами еврейская культура впервые совершила окончательный и бесповоротный переход к монотеизму (Единобожию), что и составило ее главную уникальную черту в Древнем мире.

Важнейшим центром Евро-афро-азиатской зоны была Эгеида – остров Крит, полуостров Пелопоннес, острова Эгейского архипелага, побережье Малой Азии. Здесь в 3-м тыс. до н. э. складывается эгейская, или крито-микенская, цивилизация (главные ее памятники обнаружены на Крите и в Микенах на Пелопоннесе). Представление о ней сформировалось у исследователей лишь в начале XX в.: английский археолог А. Эванс раскопал на Крите Кносский дворец и обнаружил большой архив из глиняных табличек с письменами на них. Это письмо было названо минойским (по имени Миноса – легендарного царя Крита) и датировано первой половиной 2-го тыс. до н. э. Название минойской носит и собственно критская культура, составляющая древнейший этап в культуре крито-микенской. К сожалению, из двух видов минойского письма (так называемое линейное письмо «А» и линейное письмо «Б») в середине XX в. расшифровано лишь второе, более позднее. Кроме того, расшифрованные тексты не имеют литературного характера (это административно-хозяйственные записи, описи имущества дворцов и т. д.).

Примерно в XVI в. до н. э. ахейские племена (предшественники более поздних греков), продвигаясь с Пелопоннеса и расширяя свои владения, захватили Крит и подчинили себе более развитую критскую цивилизацию, испытав при этом ее мощное воздействие. Так сложилась единая крито-микенская культура, которая стала подпочвой для классической культуры Эллады. Она начинает постепенно формироваться после того, как в XII в. до н. э. северные племена греков-дорийцев, пришедших из-за Пинда и находившихся на более низкой стадии культурного развития (зато владевших железным оружием), завоевали некогда могущественное Ахейское царство. Вся последующая греческая мифология уходит корнями в крито-микенскую почву, а предания о славных воинских походах ахейцев, о «золотообильных» Микенах станут содержанием гомеровского эпоса.

Вторая важнейшая культурно-историческая зона развития цивилизации – *Южноазиатская*, или *Средневосточная*, складывается в начале 3-го тыс. до н. э. в бассейне реки Инд. Раскопки, произведенные в ее долине в 20–30-е гг. XX в., показали, что здесь существовала не менее развитая городская цивилизация, чем великие цивилизации долины Нила, Междуречья и Крита (было найдено в общей сложности около двухсот городов, построенных по четкому плану, состоящих из двухэтажных кирпичных домов и имеющих хорошо оборудованные бани, бассейны, базары). Эта вновь открытая цивилизация получила название цивилизации Инда, или по месту основных раскопок – цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы. Стало ясно, что именно эта протоиндийская цивилизация, созданная коренным населением долины Инда, явилась базой для последующего развития классической индийской культуры. Среди материальных памятников Хараппской культуры обнаружены разнообразные амулеты и печати с месопотамскими надписями (это говорит о достаточно широких контактах древних культур разных зон) и с особыми письменами иероглифического типа. Это письмо до сих пор не расшифровано.

Примерно в середине 2-го тыс. до н. э. цивилизация Мохенджо-Даро и Хараппы пала под ударами пришедших с севера, из-за гор Гиндукуша, племен арьев, или ариев (их происхождение до сих пор является дискуссионным в науке), которые продвинулись из долины

Инда в Пенджаб и бассейн Ганга. В результате их смешения с местным протоиндийским населением стала складываться классическая культура Индии на ведийском языке и на санскрите (индоевропейских языках), давшая миру Веды – Священное Писание индуизма, написанное на ведийском языке, а также величественные эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», записанные сравнительно поздно, уже в начале Новой эры, на санскрите. В ведийских гимнах (древнейшая из Вед – Ригведа, Веда священных гимнов, записана около X в. до н. э.) остались упоминания о неких темнокожих «дасью», о разрушении их крепостей – возможно, воспоминание об исчезнувших коренных обитателях Индии (воспоминания о крупных сражениях далекого прошлого сохранились и в героической эпической поэме «Махабхарата» – самой большой по размерам в истории человечества). Смена цивилизаций в южноазиатской зоне напоминает разрушение крито-микенской цивилизации дорийскими греками, этрусской – римлянами, римской – германцами. Крупнейшим явлением классической культуры Индии стал буддизм, основателем которого явился царевич Гаутама, прозванный Буддой – Просветленным. Возникнув в Индии примерно в VI в. до н. э., буддизм затем получил широкое распространение в Китае и других странах Азии. Буддийский канон «Типитака», или «Трипитака» («Три корзины [закона]»), включающий в себя тексты, сложившиеся в интервале между VI–II вв. до н. э., дошел до нас во фрагментах на разных языках, в том числе и на санскрите, но в полном объеме был записан в 80 г. до н. э. на Цейлоне на языке пали. В XIX – XX вв. духовно-этическое учение буддизма широко войдет в орбиту европейской культуры, оказывая существенное влияние на философию и литературу.

В пределах «нового» Древнего мира в Средневосточной зоне с конца 2-го тыс. до н. э. формируется древнеиранская культура, главным памятником которой стала Авеста – Священное Писание зороастризма (по имени Зороастра – Заратуштры, главного пророка этой религии, именуемой также маздеизмом³). Иранцы – этническая ветвь, родственная индоариям (поэтому средневосточную зону именуют иногда индо-иранской). Древнейший пантеон индийцев и иранцев обнаруживает много общего, с той лишь разницей, что высшие божества индийцев – дэвы – стали злыми духами у иранцев, и наоборот: злые демоны – асуры – превратились в высшее божество, воплощающее добро, – Ахура. Маздеизм очень близко подходит к Единобожию, но является все же не монотеизмом, а дуализмом, ибо признает изначальность зла, в той же степени участвующего в творении мира, что и добро. Иранцы (особенно западные) тесно соприкасались с культурой Месопотамии, впитали очень многое из аккадской культуры. Со времени возникновения на территории Ирана мощного завоевательского государства – Ахеменидской Персии (VI в. до н. э.), установившей свое влияние над всем ближним Востоком вплоть до Египта, – древнеиранская культура входит и в евро-афро-азиатский ареал.

Третьей культурно-исторической зоной Древнего мира – *Восточно-азиатской*, или *Дальневосточной*, стал бассейн реки Хуанхэ. Здесь в конце 3-го – начале 2-го тыс. до н. э. сложилась древнейшая китайская цивилизация, связанная с царством Инь (цивилизация иньских китайцев). По месту раскопок и древнейших находок культуру этого региона именуют культурой Яншао. Наследницей Иньской цивилизации примерно с XII в. до н. э. становится Чжоуская (по названию царства Чжоу), знаменующая переход к «новому» Древнему миру. Именно с культурой царства Чжоу и временем его распада на отдельные государства (VIII–III вв. до н. э.) связаны все лучшие достижения классической китайской культуры и литературы, в том числе и возникновение двух самых авторитетных религиозных и философско-этических концепций – Лао-цзы, основоположника даосизма, и Кун-цзы (Конфуция), создателя конфуцианства.

³ Маздеизм (зороастризм) – почитание верховного бога, именуемогося Мазда Ахура (или Ахура Мазда, Ахурамазда, в греческом искажении – Ормузд); ему противостоит злой Ангромайнью (Ариман).

Таким образом, картина развития культур и литератур Древнего мира предстает очень сложной и динамичной. Культуры переплетались и взаимодействовали, особенно в двух первых зонах. Обращает на себя внимание таинственная единая закономерность, связывающая развитие культур во всех трех ареалах: перетекание «старого» Древнего мира в «новый» происходит примерно в XIII–XII вв. до н. э. И хотя классическая Древность очень многим обязана архаическому Прологу, именно в «новом» Древнем мире создаются важнейшие религиозные, этические, философские учения, определившие лицо Древности и последующее развитие цивилизации, в его пределах рождаются величайшие шедевры поэзии.

Показательная черта культуры и литературы «нового» Древнего мира – выход на авансцену личностного, авторского сознания, четкое выявление творческой индивидуальности. Так, за каждым религиозно-этическим и философским учением «нового» Древнего мира стоит та или иная историческая, хотя и часто овеянная легендами, личность: великий пророк Моисей и «письменные» пророки Израиля (авторы пророческих книг – Исаия, Иеремия, Иезекииль и др.), Заратуштра в Иране, Будда в Индии, Лао-цзы и Кун-цзы в Китае, Гераклит, Пифагор, ионийские натурфилософы (Фалес, Анаксимандр, Анаксагор), Протагор, Сократ, Платон в Древней Греции. Параллельно этому в VIII–V вв. до н. э. появляются и первые творческие индивидуальности в литературе, в авторстве которых невозможно сомневаться: те же великие еврейские пророки, которые были талантливыми поэтами (особенно пророк Исаия), великие греческие эпические, лирические и драматические поэты: Гомер, Гесиод, Архилох, Мимнерм, Феогнид, Алкман, Стесихор, Алкей, Сапфо, Анакреонт, Ивик, Эсхил, Софокл, Еврипид. Все это свидетельствует о новом уровне религиозно-философского и художественного мышления, о новом этапе развития общечеловеческой культуры. Не случайно известный немецкий мыслитель XX в. К. Ясперс определил условно середину 1-го тыс. до н. э. как «осевое время», «ось мировой истории», относящуюся, по его словам, «к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э.»⁴. По мнению мыслителя, «тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день»⁵. Подтверждением новых духовных процессов, появления нового типа человека являются для Ясперса культурные феномены, связанные с именами, названными выше. Именно в «осевое время», согласно Ясперсу, «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей»⁶.

Начало перемен, подступов к «осевому времени», можно констатировать в XIII–XII вв. до н. э., когда во всех трех культурно-исторических зонах происходит кардинальная смена народов и культур. Согласно Ясперсу, «осевое время знаменует собой исчезновение *великих культур древности, существовавших тысячелетиями* (курсив автора. – Г.С.). Оно растворяет их, вбирает в себя, предоставляет им гибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробу-

⁴ Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1994. С. 32.

⁵ Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1994. С. 32.

⁶ Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1994. С. 33.

дившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом»⁷.

Особенно большое значение для формирования современной европейской цивилизации имела многосторонняя и разветвленная культура Евро-афро-азиатской зоны. Получив мощный творческий импульс от древнейших культур архаического Пролога (египетской, шумерской, аккадской, хетто-хурритской, финикийской, крито-микенской), здесь складываются две культуры, в наибольшей степени определившие пути западноевропейской цивилизации, культуры, литературы. Это античная (эллинская) культура и культура древнееврейская, подарившая миру Библию. Чтобы понять самого себя, истоки собственного сознания, европейцу нужно преодолеть европоцентризм и взглянуться в загадочный Восток, в почве которого появились семена и ростки нашего сегодняшнего мира.

Все это побуждает нас рассмотреть становление, развитие и лучшие образцы художественной словесности древних литератур Ближнего Востока, ведь именно здесь закладываются основные представления о мире, установления цивилизации, складываются основные литературные роды и жанры, создаются ценности, и поныне не утратившие своего значения. И только в этом контексте можно понять истоки одной из величайших книг в истории человечества – Библии, оценить то принципиально новое, что она принесла с собой. В равной степени только в сопоставлении с древними ближневосточными культурами и литературами можно в полной мере понять наследие Древней Эллады и Древнего Рима.

⁷ Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1994. С. 37.

Египетская литература

Новое открытие Египта

«Книга лучше расписного надгробья...»

Египетская цивилизация является одной из древнейших в мире (наряду с шумерской, крито-микенской), равно как и египетская письменность, египетская литература. Человечеству издавна были известны памятники египетской архитектуры и скульптуры – слегка затронутые временем, но целиком не подвластные ему знаменитые пирамиды, таинственные сфинксы, руины древних храмов, вырезанные на камне рельефы и барельефы. Однако на долгое время оставалась забытой египетская письменность, тайна египетских иероглифов казалась навсегда утраченной, пока в 1798 г. Наполеон не предпринял экспедицию в Египет. Входящие в нее ученые заново открыли удивительную страну, собрали множество документов, опубликованных впоследствии в монументальном труде «Описание Египта» (1809–1816). Среди находок экспедиции самым важным, как оказалось, стал Розеттский камень, названный так потому, что он был обнаружен в маленьком городке Розетта. На этом камне была вырезана «трилингва» – одна и та же надпись, записанная египетским иероглифическим, египетским же демотическим (от греч. *demotikos* – «народный») и древнегреческим письмом. Это счастливое совпадение позволило молодому французскому ученому Жану-Франсуа Шампольону (1790–1832) расшифровать загадку египетских иероглифов, над которой он бился несколько лет, предварительно изучив древнегреческий и коптский языки (коптский – единственный наследник древнего египетского языка). Так, благодаря открытию Шампольона, родилась египтология, стало возможным изучение египетской культуры по документальным египетским источникам (до этого знали только свидетельства античных авторов, имевшие полуисторический-полулегендарный характер).

Однако до середины XIX в. среди египтологов преобладало мнение об отсутствии у египтян художественной литературы (папирусы или надписи на камне, которые попадали в их руки, содержали лишь записи исторического или административно-хозяйственного характера). Оно изменилось, когда в 1852 г. англичанка леди д'Орбиней купила в Италии неизвестный папирус и показала его известному французскому египтологу Эммануэлю де Руже. Перевод, сделанный де Руже, вызвал сенсацию: впервые стало известно произведение египетской художественной литературы (сейчас этот папирус носит название «Сказка о двух братьях», или «Два брата», а также имя леди д'Орбиней и хранится в Британском музее). В 1868 г. перевод сказки на русский язык осуществил известный критик и искусствовед В. В. Стасов, который подверг критике суждение об отсутствии у египтян поэзии, художественного слова. С течением времени, благодаря все новым поискам и находкам, стали известны многочисленные памятники египетской художественной словесности. Так Слово, на первый взгляд самое хрупкое и эфемерное из всего существующего, явилось самым прочным, тем, что переживает столетия и тысячелетия и в наибольшей степени сохраняет духовный строй исчезнувшей цивилизации, – исчезнувшей, но оставившей огромный след в истории мировой культуры. Несомненно, именно в египетской литературе впервые осмысливается и закрепляется значительная часть архетипических сюжетов и образов, здесь берут начало очень многие устойчивые топоры и мотивы, которые будут широко представлены в различных культурах и литературах последующих эпох.

Отличительной чертой египетской литературы является огромная протяженность ее исторического развития – почти четыре тысячелетия (по длительности развития с ней сопоставима только литература на иврите, продолжавшая создаваться и два тысячелетия Новой эры). За это время достаточно сильно менялся египетский язык, оставаясь в то же время цельным, что и обуславливало единство и непрерывность литературной традиции. Сами египтяне очень живо ощущали это единство: литературные произведения предыдущих эпох являлись образцовыми для последующих, бережно сохранялись, переписывались и изучались; одни и те же сюжеты и мотивы переходили из одной эпохи в другую; на классическом (среднеегипетском) языке писали и в более поздние времена, когда этот язык уже не был разговорным. В зависимости от социально-исторического развития Египта и стадий развития языка выделяют основные периоды развития египетской литературы: 1) Древнему царству (XXX–XXII вв. до н. э.) соответствует староегипетский язык и создававшаяся на нем литература Древнего царства; 2) Среднему царству (XXII–XVI вв. до н. э.) – среднеегипетский язык и литература Среднего царства; 3) Новому царству (XVI–VIII вв. до н. э.) – новоегипетский язык и литература Нового царства; 4) демотический период и демотическая литература (VIII в. до н. э. – III в. н. э.).

Египетская письменность (одна из древнейших в мире) является иероглифической, близкой к древнему пиктографическому (рисуночному) письму. Однако на протяжении своей долгой истории египтяне пользовались еще двумя упрощенными системами письма – иератической и демотической (с VIII в. до н. э. начинается так называемый демотический период развития языка). По замечанию известного русского египтолога Б. А. Тураева, соотношение между иероглификой, иератикой и демотикой примерно соответствует соотношению между нашими печатными, рукописными и стенографическими знаками. Таким образом, иератика и демотика представляют собой курсивы иероглифики, этапы ее дальнейшего развития. С III в. н. э., как уже упоминалось, единственной преемницей египетской письменной и литературной традиции становится коптская литература (копты – национальное меньшинство в современной Арабской Республике Египет). Однако самые лучшие достижения египетской литературы связаны с первыми тремя этапами ее развития – с Древним, Средним и Новым царствами.

Большинство текстов египетской литературы, дошедших до нас, имеет анонимный характер (анонимность вообще свойственна всем архаическим литературам или даже новым, начавшим путь в эпоху Средневековья на их раннем этапе). Тем не менее несомненным фактом является то, что эти произведения имеют отношение к профессиональной литературе, даже если они представляют собой фиксацию устной традиции. Отсутствие всяких указаний на создателей произведений свидетельствует лишь о том, что проблема авторства иначе воспринималась древним сознанием в сравнении с современным. Точнее, проблемы индивидуального авторства не существовало, как и проблемы плагиата (заимствование являлось школой ученичества и тем, что цементировало традицию). Только одна категория текстов, излюбленная в Древнем Египте, – поучения (дидактическая литература) – содержит указания на творцов. Но и здесь не совсем понятно, принадлежит ли авторство человеку, имя которого указано в поучении, или это имя вельможи, заказавшего поучение, или имя писца, его переписавшего. Сословие писцов очень почиталось в Египте, и, возможно, именно из него выходили в первую очередь художники-творцы. Так или иначе, но египтяне высоко ценили создателей своей литературы. Об этом красноречиво свидетельствует знаменитый папирус Британского музея Честер-Битти IV, получивший условное название «Прославление писцов» (большинство египетских папирусов не имело или не сохранило названия и имеет обозначения, данные исследователями). Неизвестный писец, неведомый поэт конца 2-го тыс. до н. э., утверждает такую знакомую для европейского читателя мысль: достойные,

значительные произведения искусства, мудрые поучения прочнее, чем пирамиды из бронзы, крепче, чем памятники из бронзы:

Мудрые писцы
Времен преемников самих богов,
Предрекавшие будущее,
Их имена сохранились навеки.
Они ушли, завершив свое время,
Позабыты все их близкие.

Они не строили себе пирамид из меди
И надгробий из бронзы,
Не оставили после себя наследников,
Детей, сохранивших их имена,
Но они оставили свое наследство в писаниях,
В поучениях, сделанных ими.

Писания становились их жрецами,
А палетка для письма – их сыном.
Их пирамиды – книги поучений,
Их дитя – тростниковое перо,
Их супруга – поверхность камня.

...Книга лучше расписного надгробья
И прочной стены.
Написанное в книге возводит дома
и пирамиды в сердцах тех,
Кто повторяет имена писцов,
Чтобы на устах была истина.
Человек угасает, тело его становится прахом,
Все близкие его исчезают с земли,
Но писания заставляют вспоминать его
Устами тех, кто передает это в уста других.
Книга нужнее построенного дома,
Лучше гробниц на Зааде,
Лучше роскошного дворца,
Лучше памятника в храме.

(Перевод А. Ахматовой)⁸

Слово – лучший залог бессмертия, оно сохраняет память об ушедших лучше, чем любой надгробный памятник. Таким образом, один из основных лейтмотивов мировой поэзии – мотив «нерукотворного памятника», впервые прозвучал именно на берегах Нила во 2-м тыс. до н. э., а уже потом явился и знаменитый «Памятник» Горация («Создал памятник я, бронзы литой прочней, // Царственных пирамид выше поднявшийся...» – перевод С. Шервинского), не случайно сохраняющий египетскую топику (пирамиды), и многочисленные подражания ему, вплоть до знаменитого пушкинского: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...»

⁸ Поэзия и проза Древнего Востока / общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М., 1973. С. 102–103.

Египетская литература представлена самыми разнообразными жанрами как сакрального, религиозного, культового характера, так и светскими: это гимны различным богам, надписи исторического характера, сказки, мифологические повествования, философские поэмы, произведения, описывающие реальные события и напоминающие реалистическую новеллу. Но какой бы секулярный характер ни носили многие произведения, вся литература целиком проникнута религиозным мироощущением, что является типичным для древних этапов развития культуры: культура вообще, и литература в частности, возникает и развивается в лоне религиозного мироощущения. Поэтому, как и для других древних литератур (шумерской, вавилонской, греческой, римской), основой для египетской литературы стала мифология, всегда представляющая собой символическую модель мира, выраженную в конкретно-чувственных образах, систему запретов и дозволений, свойственных той или иной культуре. Мышление человека в целом является мифологическим: именно на языке мифа он высказывает свое понимание мира и себя самого. Миф как совокупность важнейших мифологем, порожденных той или иной культурой, суммирует ее духовный и исторический опыт, является наиболее концентрированным выражением последнего.

Особенности египетской мифологии

Египетская мифология начала складываться предположительно в 6–5-м тыс. до н. э. (в дописьменный период) и прошла очень долгий путь развития. Он отмечен динамичностью и незаконченностью процесса создания единого пантеона (от греч. «все боги»), наслоением и отождествлением функций богов более позднего происхождения с функциями более ранних, наличием многочисленных версий одних и тех же сюжетов, а также реликтами общинных культов, когда в том или ином городе или регионе почитали своих богов, своего верховного бога-покровителя. Так, в древнем городе Иуну (И-Уну, или Он; греч. Гелиополь; совр. эль-Матария близ Каира) почитали Эннеаду (Девятерицу) богов во главе с богом Ра, или Ре (он же Ра-Атум), часто выступающую в египетских текстах как единое существо. В не менее древнем городе Мен-нефер, или Менфэ (букв. «белая стена»; греч. Мемфис, который находился южнее современного Каира), поклонялись мемфисской триаде во главе с богом Пта; на острове Элефантина (на Ниле, близ первого порога, на самом юге Египта) – богу Хнуму; в Коптосе (Верхний Египет) – богу плодородия Мину. Культы влияли друг на друга (предполагают, что гелиопольская Эннеада развилась из мемфисской триады), образы многих богов отождествлялись. Например, Амон, бог солнца, который почитался в столице Египта в эпоху Среднего и Нового царств – в Фивах (современный Луксор), «присвоил» имя Ра и стал Амном-Ра, при этом второе имя освящало первое своей древностью и авторитетом (в фиванскую триаду входили также его супруга Мут – богиня неба и его сын Хонсу – бог луны).

Богом, который дал имя Египту в европейской традиции⁹ (сами египтяне именовали свою страну *Кеме*, или *Кемет*, – «Черная страна», в противоположность окружающим пустыням), был Пта (Птах) – создатель всего сущего, бог-демиург, покровитель кузнецов и скульпторов. Первоначально Пта был богом-покровителем Мемфиса, но уже в эпоху Древнего царства приобрел общеегипетское значение. Согласно так называемому «Памятнику мемфисской теологии» (сохранившийся папирус VII в. до н. э. – копия текста эпохи Древнего царства), Пта – демиург, который «языком и сердцем» создал восемь первых богов (своих ипостасей), мир и все в нем: людей, города, храмы, животных, растения и т. д. Показательно, что, сотворяя первых богов, Пта сначала задумал их творение в своем сердце (при этом сердце названо «седалищем мысли») и произнес имена богов своим языком. Он создал

⁹ Название «Египет» в европейской традиции произошло от названия храма, посвященного богу Пта, в Мемфисе: *Хи Ка Пта* (букв. «Обитель Ка Пта») – отсюда греческое *Αἴγυπτος* и современное «Египет».

божественные слова, а уж потом – богов. И так, важно, что в мемфисском мифе мысль и слово предшествуют творению. Сам акт творения описан следующим образом: «Умиротворился Птах, создав все вещи и божественные слова. Он породил богов... сотворил тела их по желанию их сердец. И вселились боги в свои тела из всех древесных пород, из камня, глины... и приняли в них свой облик»¹⁰. Таким образом, творение включает в себя и физическую работу Пта, создавшего тела других богов, людей и вещи. (В чистом виде творение мира мыслью и словом Бога будет представлено только в Библии.)

Кроме Пта, в мемфисскую триаду входили его жена Сехмет (богиня войны) и их сын Нефертум, который символизировал силу рождения и произрастания (так называемое вегетативное божество) и изображался в виде человека с цветком лотоса на голове. Самого же Пта представляли в виде человека с бритой головой, закутанного в погребальные пелены, ибо он был связан с важнейшим для египтян культом – культом мертвых. Пта считался также богом истины и справедливости.

Одним из наиболее почитаемых в Египте богов-демиургов был Хнум, создатель мира и людей, которых он вылепил из глины на гончарном круге (элефантинский миф творения также акцентирует физическую работу божества при сотворении мира). Хнума изображали в виде человека с головой барана, как и фиванского Амона (черты зооморфизма очень свойственны египетской мифологии и свидетельствуют о ее архаичности).

Как и бог Хнум, знаменитый бог солнца Ра (Re), глава гелиопольской Эннеады, считался сыном первородного Океана – Нуна, из которого родился весь мир. Представление о происхождении мира из первородной бездны, водной стихии является типологически близким шумерской мифологии (Намму) и греческой (Хаос), а также особым образом трансформируется в Библии (Бог творит мир, преобразуя бездну, упорядочивая хаос, но при этом Он творит мир из полноты Своих творческих сил, и бездна не является первоисточком мира). Впоследствии Ра был отождествлен с демиургом Атумом (одна из ипостасей Пта) и стал Ра-Атумом. Согласно разным версиям мифа, Ра появился: 1) из цветка лотоса на холме Атум, который поднялся из первобытного хаоса – Нуна; 2) из космического яйца, снесенного на холме птицей «Великий Гоготун»; 3) из огненного острова, который поднялся из всемирного океана и дал Ра силы уничтожить тьму и установить порядок, основанный на справедливости. Существовал также миф о том, что Ра был порожден гигантской короной – небом. В «Текстах пирамид» он именуется «золотым теленком, рожденным небом». В виде рыжего кота (одно из наиболее почитаемых в Египте животных) Ра победил чудовищного змея Апопа – отрезал ему голову под священным сикомором Гелиополя (вариация древнейшего в мифологии драконоборческого, или змееборческого, мотива). Чаще всего Ра изображался в виде человека с головой сокола и солнечным диском на голове. По представлениям египтян, днем Ра, освещая землю, плывет по небесному Нилу в своей барке Манджет, вечером пересаживается в барку Месектет и опускается в подземное царство, где, сражаясь с силами тьмы, плывет по подземному Нилу, а утром снова появляется на горизонте. Воплощением справедливости является дочь Ра Маат (Истина), которая стоит на носу его барки. Ра отдает распоряжения через бога божественного слова Ху и богиню мудрости Сиа, а бог Тот, покровитель мудрости, письма и счета, владык тайных знаний (центр почитания Тота находился в Гермополе – современном Ашмунене в трехстах километрах южнее Каира), записывает указы и скрепляет их печатью.

Миф о Ра – типичный образец солярного (солнечного) мифа. Как справедливо отмечает Р. И. Рубинштейн, «солярные мифы отражают две группы представлений: о смене времен года (более древние) и о борьбе солнца с мраком и злом, олицетворенным в образах чудовищ

¹⁰ Цит. по: *Липинская, Я.* Мифология Древнего Египта / Я. Липинская, М. Марциняк. М., 1983. С. 34.

и различных страшных животных, особенно змей»¹¹. В связи с этим крайне важны мифологические сюжеты о сражении Ра с Апопом, о том, как змей, пытаясь уничтожить Ра и навредить Египту, выпил воду Нила, но Ра заставил его изрыгнуть эту воду обратно. Эта борьба сил света и тьмы мыслилась как возобновляющаяся каждую ночь: бесконечно сражаясь с чудовищами, Ра поддерживает миропорядок и обеспечивает торжество справедливости.

Особенно наглядно это проявляется в мифе о Горе (Хоре) Бехдетском, который сливается с Ра в единое синкретическое божество – Ра-Горахти («Ра – Гор [обитатель] обоих горизонтов»). Согласно более древним верованиям египтян, Гор был древнейшим божеством, царствовавшим на небе, а солнце и луна были его глазами. Однако по мере утверждения доктрины Гелиополя, в которой Ра занимал центральное место и не мог быть всего лишь одним глазом более могущественного божества, образ Гора был совмещен с образом Ра¹². Более древняя, нежели гелиопольская, версия мифа гласит, что Небесная Корова (Нут или Хатхор) породила бога Ра, а богиня Исида (также в древности почитавшаяся как богиня неба и представавшая в образе коровы или женщины с коровьими рогами на голове) – Гора. Ра и Гор, слившись вместе, стали олицетворением поднимающегося солнца, источника энергии для всех других творений. Миф о Горе Бехдетском повествует о том, как Гор сопровождает Ра на его ладье, плывущей по небесному, а затем подземному Нилу, побеждает всех врагов Ра, превратившихся в гиппопотамов и крокодилов. При этом Гор поражает злейшего крокодила гарпуном с медным наконечником, сделанным из медного слитка, данного ему Исидой (исследователи полагают, что этот миф возник в эпоху начала обработки меди в Египте). В начальный период существования единого египетского государства победа Гора осмысливается как победа Верхнего Египта в борьбе за объединение страны, а Гор, изображавшийся, как и Ра, с головой сокола или в виде сокола, становится покровителем фараонов.

Согласно гелиопольской космогонии и теогонии, стремящейся упорядочить более древние мифологические представления и сюжеты, выстроить определенную иерархию, именно Ра становится отцом остальных богов и творцом мироздания, божественным отцом фараонов (боги Эннеады, согласно гелиопольскому мифу, были первыми фараонами Египта; каждый фараон, как полагали египтяне, после смерти сливался с Ра). Ра, проглотив собственное семя (архаический мотив рождения через проглатывание), породил бога воздуха Шу и его сестру и супругу Тефнут (Око Ра). Тефнут – богиня влаги; ее называли «любимым Оком Ра», «дочерью Ра на его лбу». Когда Ра восходит, Тефнут огненным оком сияет у него во лбу и испепеляет его врагов. Однако однажды дочь Ра поссорилась со своим отцом и, превратившись в львицу, удалилась в Нубию (ее уход символизировал наступление засухи). Вслед за ней Ра отправил Шу и Тота, дав им задание вернуть ее в Египет. Боги приняли облик павианов и, завлекая Тефнут пением и танцами, привели ее обратно (в Лейденском папирусе демотического периода Тефнут, принявшую облик кошки, Тот завлекает баснями о животных). Возвращение любимой дочери Ра отмечалось как большой праздник – «день виноградной лозы и полноты Нила». Египтяне встречали богиню песнями и плясками. В одном из гимнов Тефнут говорится: «Дендера залита хмельным питьем, прекрасным вином... Фивы исполнены ликования, и весь Египет радуется... Идет Хатор к своему дому... О как сладостно, когда она приходит!»¹³

Вернувшись в Египет, Тефнут становится женой своего брата Шу. Их брак символизирует весенний расцвет природы. От Шу и Тефнут в свою очередь рождаются Геб (Земля) и Нут (Небо), которые также образуют брачную пару (архаичные мотивы инцестуального брака между родными братьями и сестрами являются типичными для различных языческих

¹¹ Рубинштейн, Р. И. Египетская мифология / Р. И. Рубинштейн // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1991–1992. Т. 1. С. 424.

¹² См.: Литинская, Я. Мифология Древнего Египта. С. 124.

¹³ Цит. по: Рубинштейн, Р. И. Египетская мифология. С. 424.

мифологических систем). Дети Нут являются звезды: каждый день она проглатывает их и вновь рождает (отражение в древнем сознании вечного круговорота звездного неба). Нут связана также с культом мертвых. Она поднимает мертвых на небо и охраняет их в гробницах. От брака Геба и Нут рождаются еще две брачные пары – Осирис и Исида, Сет и Нефтида, с которыми связано наибольшее количество сказаний в египетской мифологии. Особенно популярной была фигура Осириса.

Осирис (эллинизированная форма египетского имени Усир) последовательно унаследовал власть над миром и людьми от Ра, Шу и Геба. Он бог производительных сил природы, царь загробного мира. Согласно представлениям египтян, Осирис был четвертым фараоном Египта, именно он основал египетскую цивилизацию. Царствуя над Египтом, Осирис отучил людей от дикого образа жизни, от каннибализма, научил сеять злаки, возделывать виноградники, выпекать хлеб, изготавливать пиво и вино, добывать и обрабатывать медную и золотую руду. Он также научил людей врачебному искусству, строительству городов; основал культы богов. Таким образом, именно Осирису отводилась роль бога-цивилизатора, или культурного героя (подобно Энки у шумеров, Прометею у греков и т. д.).

С мифами об Осирисе связан типологически общий в мифологии и фольклоре разных народов «близнечный миф» – мотив соперничества и борьбы двух братьев – злого и доброго, коварного и кроткого (библейские Каин и Авель), а также мотив борьбы богов, когда один с помощью хитрости и вероломства отбирает царский трон у другого (греческие Уран и Крон, Крон и Зевс). Брат Осириса Сет, желавший править вместо него, придумал способ погубить Осириса. После победоносного похода в Азию Осирис пригласил гостей на пир. Сет и его слуги заманили Осириса в приготовленный якобы в подарок ему роскошный саркофаг, запаяли крышку гроба и бросили его в воды Нила (согласно другой версии, тело Осириса было разрезано на четырнадцать или сорок частей и разбросано по всему Египту). Исида нашла тело Осириса (в этих поисках ей помогала Нефтида) и зачала от умершего бога, сохранившего чудесным образом жизненную силу, сына Гора (Хора), который должен стать мстителем за отца (еще один широко распространенный в мифологии мотив). Исида с маленьким Гором вынуждена скрываться от преследований злого Сета, стремящегося уничтожить законного наследника престола (сохранился текст «Гор и Исида в болотах Дельты»). Когда Гор вырос, он вступил в схватку с Сетом и сначала потерпел поражение, потеряв волшебное «Око Гора», которое вырвал у него Сет. Затем Гор одолел Сета, вернул таинственное Око и дал его проглотить отцу. Осирис воскрес, но оставил трон Гору и стал царем и судьей в загробном мире – Дуате (Дате). Дуат отождествлялся с горизонтом, т. е. местом, где заходит солнце, и именовался также Аменти (букв. «Запад»). В древнейших представлениях он связывался с небом и мыслился как «царство звезды». Иероглиф, которым обозначался Дуат, представлял собой круг со звездой в центре. Председательствуя на загробном суде в Дуате, именно Осирис выносит приговор умершему, даруя ему вечную жизнь или отправляя его душу на окончательное уничтожение.

Обычно Осириса изображали в виде человека с виноградной лозой в руке, тело окрашивали в зеленый цвет (цвет растительного мира, цвет жизни). Таким образом, культ Осириса – одна из первых вариаций культа умирающего и воскресающего бога, символизирующего вечную смену времен года и являющегося типичным для многих языческих религий: шумерский Думузи, вавилонский Таммуз, ханаанейский Баал (Ваал), греческий Адонис, культ которого был заимствован у финикийцев, греческий Дионис, греческие Деметра и Персефона. Как и весь растительный мир, Осирис ежегодно умирает и возрождается, но жизненная сила всегда сохраняется в нем, даже в мертвом. На дошедших до наших дней изображениях (рельефах и барельефах) сквозь саркофаг Осириса вздымается дерево или сквозь мумию прорастают злаки. Однако именно с культом Осириса, в отличие от многих сходных с ним культов, впервые связывается столь важная для религиозного сознания идея загроб-

ного воздаяния человеку в зависимости от его поведения на земле (безусловно, подобные представления установились не сразу, как не сразу и Осирис стал восприниматься как важнейший общеегипетский бог).

В Абидосе, где, согласно преданию, Исида погребла Осириса, в начале первого весеннего месяца *тиби* праздновались мистерии Осириса, близкие по смыслу элевсинским мистериям в честь Деметры или Великим Дионисиям в Афинах. Жрицы в одеждах Исида и Нефтиды разыгрывали поиски, оплакивание и погребение умершего бога. Затем происходила схватка между Гором и Сетом, Осирис воскресал, печаль сменялась ликованием. В финале сакрального действия водружался особый ритуальный столб, посвященный Осирису, – джед. Известно, что в архаический додинастический период мистерии завершались схваткой между «зимой» и «летом» – двумя группами участников в различных одеждах. Победа, безусловно, оставалась за летом. В династический период символическая схватка происходила между Верхним и Нижним Египтом. Победа всегда была на стороне Верхнего Египта, под властью которого объединился Египет в эпоху Древнего царства. (Согласно более древним мифологическим представлениям, засвидетельствованным на Стеле Шабак, египтяне считали покровителями двух самостоятельных царств – Северного, или Нижнего, и Южного, или Верхнего, – двух богов – Гора и Сета; впоследствии два царства объединил додинастический царь Нармер. Как предполагают исследователи, египтяне представляли целостность как единство двух составляющих¹⁴).

В дни мистерий происходили и коронации, в которых умерший фараон выступал в роли Осириса (в виде статуи бога, сидящего на троне), а молодой – в роли Гора. В ходе развития египетской мифологии Осирис все больше осмысливается как покровитель верховной власти фараонов, на них проецируются черты Осириса как бога производительных сил природы. Именно в фараоне как заместителе Осириса на земле были с точки зрения египтян сосредоточены магические плодоносные силы. В связи с этим фараон должен был участвовать в обрядах и ритуалах, призванных обеспечить плодородие и процветание Египта: когда наступало время разлива Нила, фараон бросал в реку свиток с указом о наступлении паводка; он первым взрыхлял мотыгой землю, готовя ее к посеву, первым срезал серпом сноп, когда наступала жатва, приносил благодарственную жертву богине плодородия Рененутет.

Уже в эпоху Древнего царства каждый царствующий фараон считался служителем Гора (это представление возникло еще в связи с Гором Бехдетским и Ра-Горахти), а умерший приобщался к Осирису. В эпоху Среднего царства в связи с усилением роли знати и появлением значительного количества зажиточных простолюдинов каждый умерший египтянин отождествлялся с Осирисом. Перед именем покойника в заупокойных текстах ставилось имя бога, что означало надежду на продолжение жизни и после смерти. Считалось, что каждый египтянин получит после смерти вечную жизнь, если будет соблюден погребальный ритуал и если умерший оправдается на загробном суде. Постепенно Осирис как царь подземного царства заменил более архаичного бога мертвых Инпу (Анубиса), изображавшегося в виде шакала или с головой шакала. Анубис стал помощником Осириса в подземном мире: именно он готовил мумию к состоянию просветления, в котором умерший приобщался к бессмертному Осирису.

С конца эпохи Нового царства Осирис все более отождествляется с Ра, сливается с ним, становится Ра-Осирисом и предстает на изображениях с солнечным диском на голове. Одновременно, как сын бога земли Геба, уходящий в землю, он почитается как бог земных глубин. По представлениям египтян, на плечах Осириса покоится вся вселенная, а из пота

¹⁴ См.: Ancient Egypt: A Social History. Cambridge, 1983. P. 44; Frankfort, H. Kingship and the Gods / H. Frankfort. Chicago, 1948. P. 15–23.

его образуется Нил. В эллинистический период культ Осириса сливается с культом посвященного ему быка Аписа в едином синкретическом образе Сераписа.

Параллельно с эволюцией культа Осириса изменялись представления и о его брате Сете. В эпоху Древнего царства он наряду с Гором почитался как бог – покровитель царской власти. Так, в титулатуре фараонов II династии именно сочетание имен Сета и Гора означало «царь». На рельефе, изображенном на постаменте статуи второго фараона XII династии Сенусерта I (ок. 1950 г. до н. э.), Гор и Сет уравнивают друг друга. Сета почитали и на юге (в г. Омбос, где его позднее вытеснил Хнум), и на севере (в Дельте, под Гераклеополем). В эпоху Древнего царства Сет считался спасителем Ра от змея Апопа, которого он пронзил гарпуном. Однако постепенно Сет все более связывается с полюсом зла, становясь антиподом Ра и Осириса, убийцей последнего, осмысливается как бог «чужих стран», покровитель пустыни и чужеземцев (вероятно, не последнюю роль в этом сыграло то обстоятельство, что Сету поклонялись захватившие Египет в конце эпохи Среднего царства гиксосы, отождествившие его со своим племенным богом Сутой, или Баал-Сутехом¹⁵). Считалось, что Сет возглавляет всех врагов Ра, поэтому его часто именовали Апопом. Священными животными Сета считались свинья («отвращение для богов»), антилопа, жираф, но прежде всего – осел. Сет изображался как человек с тонким длинным туловищем, увенчанным головой осла. Египтяне полагали, что именно Сет вызывает бури и ураганы. В связи с этим греки, завоевав Египет, отождествили его с Тифоном и считали сыном Геи и Тартара.

Как великая богиня-мать почиталась Исида (егип. *Исет*) – богиня плодородия, воды, ветра, символ женственности и семейной верности. Само ее имя, означающее трон, место, указывало на ее древнейшую функцию: она олицетворяла небо и считалась матерью солнечного бога Гора. Первоначально Исида почиталась в городе Буто в северной части Дельты; как богиня неба она изображалась в образе небесной коровы или женщины с коровьими рогами и солнечным диском между ними. Образ Исиды претерпевает в египетской мифологии кардинальную трансформацию. В древнейших слоях мифологии она выступает как могущественная и злая волшебница, «великая чарами», «госпожа волхований», борющаяся за власть с самим Ра. Так, известен сюжет о том, как Исида наслала на Ра ядовитую змею (змея и далее выступает как ее священное животное). Змея ужалила Ра, и солнечный бог ослабел (вероятно, этот миф является отражением того периода года, когда жара ослабевает). Спасти Ра может только сама Исида, знающая заговор от укуса змеи. Однако она ставит условие: Ра должен открыть ей свое сокровенное имя. В результате Ра ничего не остается, как выполнить это условие, а Исида получает особую власть над ним.

Постепенно, по мере формирования религиозной доктрины Гелиополя, Исида все более передает свои функции богини неба богине Нут и приобретает черты верной и любящей супруги, самоотверженной матери. Не случайно позднее, в эпоху эллинизма, Исида воспринималась как эталон добродетельной жены и матери. В египетских мифологических повествованиях особенно подробно описывается жизнь Исиды в болотах Дельты, среди папирусных тростников, где она спасла от преследований Сета маленького Гора и воспитала его. Особенно проникновенно в сказании «Исида и Гор в болотах Дельты» (так называемая Стела Меттерниха) изложен эпизод о том, как Гор едва не погиб от укуса змеи. Это случилось в отсутствие Исиды, когда она ненадолго оставила «прекрасного, золотого, невинного младенца» в особом гнезде из папируса. Вернувшись, богиня в ужасе увидела, что «его тело было неподвижно, его сердце было бессильно, не бились сосуды его тела». Исида подняла отчаянный крик, призывая на помощь богов и людей. Первыми на помощь прибежали рыбаки, обитавшие в районе Буто (именно они были древнейшими почитателями Исиды).

¹⁵ См. подробнее в главе «Литература Нового царства».

Затем явился бог мудрости Тот, успокоил несчастную мать и своими заклинаниями исцелил Гора.

Когда Гор подрос, Исида предприняла титанические усилия, чтобы помочь ему вернуть его законную царскую власть. Она явилась с ним на суд Эннеады, требуя справедливости, но Сет добился ее отстранения от судебного разбирательства. Боги-судьи собрались на особом острове и запретили перевозчику Немти доставлять туда Исиду. Однако Исида приняла облик старухи и, подкупив перевозчика золотым кольцом, переправилась на остров. Затем она превратилась в прекрасную девушку и, явившись к Сету, рассказала ему историю о сыне пастуха, у которого некий чужеземец отобрал стада умершего отца. Сет, принимая это за судебное дело, гневно восклицает, что этого чужеземца нужно побить палками, и тем самым осуждает себя самого. Когда Гор сражался с Сетом, Исида помогала сыну своей магической силой. Когда жизненная сила Сета проникла в руку Гора и наполнила ее отравой, Исида оторвала эту руку и заменила ее здоровой. С помощью магических заклинаний она оживила мертвого Осириса. В мистериях Осириса Исида вместе с сестрой Нефтидой оплакивала умершего бога, призывая его. Сохранился текст «Призывания Икиды и Нефтиды», фрагментом которого является и следующий «Плач Икиды по Осирису»:

Я – женщина, прекрасная для своего мужа,
Жена твоя, Сестра твоя,
Приди ко мне скорее!
Потому что я жажду узреть тебя
После того, как не видела лица твоего.
Тьма вокруг нас, хотя Ра в небесах.

Небо смешалось с землей. Тень легла на землю.
Сердце мое горит от злой разлуки.
Сердце мое горит, потому что стеною отгородился ты от меня,
Хотя не было зла во мне.

Оба наши города разрушены, перепутались дороги.
Я ищу тебя, потому что жажду видеть тебя.
Я в городе, в котором нету защитной стены.
Я тоскую по твоей любви ко мне.
Приходи! Не оставайся там один! Не будь так далек от меня!

Гляди, сын твой Гор гонит Сета к месту казни.
Я спряталась в камышах и спрятала твоего сына,
Чтобы отомстить за тебя.
Потому что так плохо пребывать вдали от тебя
И невыносимо для плоти твоей.

(Перевод А. Ахматовой)¹⁶

Самостоятельное значение и широчайшее распространение культ Икиды приобретает в греко-римскую эпоху. Храмы Икиде строятся в афинском порту – Пирее, на о. Делос, в Тифорее близ Дельф, в Кехрее недалеко от Коринфа, в Риме, Помпее, Беневенте и других городах. Культ египетской богини в эпоху римского владычества распространяется в Галлии, Испании, Британии. Он влияет даже на становящуюся христианскую догматику и искус-

¹⁶ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 111–112.

ство: образ Богоматери с Младенцем на руках, возможно, в качестве одного из прототипов имеет изображение Исида с маленьким Гором (показательно, что статуэтки Исида хранились в некоторых средневековых церквях, так как принимались за изображения Девы Марии с Младенцем Иисусом). Мотив преследования злым Сетом Исида и Гора находит типологическую параллель в евангельском сюжете о преследовании царем Иродом Святого Семейства, вынужденного бежать в Египет (однако еще в большей степени этот сюжет соотносится с историей Моисея и всего еврейского народа, которому библейский фараон уготовал гибель в египетском рабстве).

Большое количество зооморфных черт, почитание священных животных, воплощение богов в животных образах – характерная примета египетской мифологии. К числу самых популярных животных принадлежали бык (Апис, Мневис, Бухис, Бата) и корова (Нут, Хатхор, Исида), баран (Амон и Хнум), змея (Исида, Нефтида, Рененутет), крокодил (Себек), кошка (Баст – богиня радости и веселья), лев или львица (Тэфнут, Сехмет, Хатхор и др.), шакал (Анубис), сокол (Ра, Гор), ибис (Тот). На примере египетского пантеона особенно заметны переход от зооморфизма к антропоморфизму и незавершенность процесса антропоморфизации пантеона.

Литература древнего царства (XXX–XXII вв. до н. э.)

Литература Древнего царства представляет наиболее архаичный пласт египетской художественной традиции (3-е тыс. до н. э.) и тем более поражает своими высокими поэтическими качествами. Среди жанров, дошедших от этой эпохи, – религиозно-магические тексты, связанные с ритуалом, автобиографические надписи и поучения (афористика, дидактика).

Ритуально-магическая поэзия и автобиографические надгробные надписи

Одним из древнейших памятников египетской литературы, известных исследователям, являются так называемые «Тексты пирамид», которые были обнаружены в конце XIX в. выдающимся французским египтологом Г. Масперо (надписи на стенах внутренних помещений пирамид пяти фараонов V и VI династий, относящиеся примерно к XXV–XXIII вв. до н. э.). «Тексты пирамид» – первый в мировой литературе сборник ритуально-магических текстов. Само их появление было связано с представлениями египтян о сущности человека и его загробном существовании. У многих народов был распространен обычай давать покойнику в последний путь еду, питье, предметы быта. Однако в пределах Древнего мира только в египетской цивилизации отмечен обычай хоронить вместе с умершим особые тексты – произведения заупокойной литературы.

Египтяне считали, что человек состоит не только из видимого физического тела, но и из нескольких невидимых духовных субстанций, из которых наиболее важное значение имели КА и БА. Последнее можно перевести примерно как «душа», однако это египетское понятие лишь отдаленно соотносится с библейским пониманием души. БА – духовная сущность человека, изображавшаяся в облике птицы с человеческой головой. Субстанция КА (примерный перевод – «двойник») понималась как духовный двойник человека, имеющий абсолютное подобие его тела, только незримое. В земной жизни человека складывается определенное единство тела и духовных субстанций. Смерть нарушает это единство, и для вечной жизни в загробном мире необходимо его восстановить (особенно большую роль отводили субстанции КА). Восстановить нарушенное единство можно было только при условии сохранения целостности физического тела, точным подобием которого являлась КА (отсюда – идея бальзамирования и мумифицирования, строительства особых гробниц для умерших, пирамид для фараонов). В этом контексте особенную роль приобретало слово: оно должно было сопровождать покойника и обеспечивать ему бессмертие («Тексты пирамид» читались специальными жрецами КА – жрецами поминальных служб).

Главный пафос «Текстов пирамид» заключен в страстном стремлении смертного достичь бессмертия, в них выражено извечное желание человека преодолеть смерть, заглянуть по ту сторону жизни, почувствовать надежду, прикоснуться к вечности:

И летит он, летящий далеко,
Он улетает от вас, о люди!
На земле его нет, он на небе.
Он пронзил небеса, словно цапля,
Он лобзал небеса, словно сокол,
Он вскочил к небесам саранчюю.

(Перевод Д. Редера)

Текст свидетельствует о высоком уровне поэтической организации: наличие анафор, смелых сравнений и метафор, сходство синтаксических конструкций, которые усиливают главную мысль, дают ее разные вариации (так называемый семантический и синтаксический параллелизм). Большинство фрагментов «Текстов пирамид» обращено к разным богам (особенно к богине неба Нут) и представляет собой начало жанра культового гимна:

О Великая, ставшая небом...
Наполняешь ты всякое место своей красотой.
Земля вся лежит пред тобою – ты охватила ее,
Окружила ты и землю, и все вещи своими руками.

(Перевод М. Э. Матъе)

Слово, обращенное к богу, должно было обладать особой мощностью, особой силой воздействия. Именно поэтому такое большое значение приобретают ритм, художественная экспрессия, красочность, живописная наглядность образов, что превращает «Тексты пирамид» в шедевры древней поэзии:

О ты, шагающая так широко,
Сеющая смарагды, малахит и бирюзу, словно звезды,
Когда цветешь ты, цвету и я,
Цвету, подобно живому растению.

([К богине]. Перевод А. Ахматовой)¹⁷

Появление жанра автобиографической надписи также было связано с культом мертвых и с особым отношением к имени человека. Имя – отражение духовной субстанции, своеобразный двойник человека. Поэтому на надгробной плите нужно было прежде всего увековечить имя человека. Уничтожение имени в гробнице или храме могло лишить человека бессмертия, его же сохранение – сохранить умершему загробную жизнь. Разумеется, возможностью сохранения имени, как и сооружения особых гробниц, в первую очередь обладали богатые и знаменитые люди – фараоны, полководцы, вельможи. К многочисленным титулам, подаркам, наградам, которые перечислялись в надгробной надписи, постепенно стали прибавляться эпизоды жизни умершего, написанные от первого лица. Так возник жанр художественной автобиографической надписи, часто обладающей высокими поэтическими достоинствами, сочетающей прозу и стихи. Такова, например, знаменитая автобиография военачальника Уни (сер. 3-го тыс. до н. э.), который возглавлял войско фараона Пепи II в походе «против азиатов, жителей песков», и вернулся с богатыми трофеями. Фрагмент текста, описывающий победоносные результаты этого похода, имеет четкую строфическую структуру и организован с помощью анафорических повторов и параллелизмов:

Вернулось это войско благополучно,
разорив страну жителей песков.
Вернулось это войско благополучно,
растоптав страну жителей песков.
Вернулось это войско благополучно,
разрушив укрепления ее.
Вернулось это войско благополучно,
срубив смоковницы и виноградные лозы.

¹⁷ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 109.

Вернулось это войско благополучно,
предав огню все [дворцы правителей] ее.
Вернулось это войско благополучно,
истребив воинство ее – многие десятки тысяч [мужей].
Вернулось это войско благополучно,
[захватив] в ней множество пленников.
Похвалил меня его величество за это больше всех.

(Перевод М. Коростовцева)¹⁸

Известный исследователь египетской литературы М. А. Коростовцев пишет: «Читатель, увидевший в приведенном отрывке стихотворение из семи строф, будет прав. В пользу этого свидетельствует и ритмическая организация текста, и параллелизм его композиции, подчеркнутый дословным повторением первой строчки каждой строфы. Но тщетными окажутся наши надежды увидеть стихотворение графически выделенным. Строки надписи гораздо длиннее строк стихотворения. Первая стихотворная строка лишь завершает длинную прозаическую строку надписи, в которой Уни толкует о безграничном доверии к нему фараона. Сразу же за последним стихом, в той же строке надписи, Уни продолжает свой рассказ в прозе. Однако высказанные соображения свидетельствуют лишь об ограниченности наших познаний в египетской поэзии и способах ее передачи, но не противоречат главному: перед нами – один из наиболее ранних египетских поэтических текстов, включенный в ткань прозаического произведения повествовательного характера»¹⁹.

Наиболее интересные в содержательном и художественном отношении надгробные автобиографические надписи были созданы в интервале между серединой XXVI и серединой XXIII в. до н. э. (время правления V и VI династий). К ним относится и надпись Хархуфа, правителя Элефантины (самой южной области Египта), рассказывающая о предпринятых им походах к верховьям Нила, в страну Иам, т. е. в глубь Африки, откуда он доставил малолетнему еще фараону пигмея. Дошли и автобиографии других вельмож, отражающие не только их деяния во славу фараона и ради собственной славы, но и их желание оставить добрый след на земле, который будет оценен богами в загробной жизни. Так вызревает идея загробного воздаяния, которая четко закрепляется в более поздней «Книге мертвых», – идея божественной награды или наказания после смерти в зависимости от поведения человека в земной жизни. В частности, тот же Хархуф, рассказывая об одном из своих добрых дел, замечает: «Я хотел, чтобы было хорошо мне у бога великого» (*перевод М. Коростовцева*). М. А. Коростовцев подчеркивает новизну этого явления: «Если раньше, по мнению египтян, вечную жизнь в загробном мире им гарантировали тщательное соблюдение заупокойного ритуала и всемогущая магия, то с конца эпохи Древнего царства в их представлениях, наряду с ритуальным, появляется принцип этический. Ритуальная традиция на каком-то этапе перестает удовлетворять возросшие духовные потребности общества. Возникают новые, уже нравственные потребности. Именно они и отражены в автобиографиях вельмож, в которых – уже в то удаленное от нас на тысячелетия время – мы впервые обнаруживаем попытки этического осмысления человеческого бытия. Поэтому в древнеегипетских исторических автобиографиях мы вправе видеть не только начало своего рода мемуарной литературы, но и качественно новый этап в развитии египетской художественной литературы в целом»²⁰.

¹⁸ Цит. по: Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта / М. А. Коростовцев // История всемирной литературы: в 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 61.

¹⁹ Цит. по: Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта / М. А. Коростовцев // История всемирной литературы: в 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 61.

²⁰ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 62.

Однако в еще большей степени попытка этического осмысления бытия была предпринята в египетских поучениях, или дидактической литературе, правомерно именуемой также афористикой, ибо поучение чаще всего облекалось в лаконичную афористическую форму.

Дидактика и афористика

Жанр поучения был одним из наиболее почитаемых и любимых в Египте (и на всем Древнем Ближнем Востоке). Он отражал стремление древнего сознания к высокой интеллектуальной игре, тяготение к острому и меткому слову и одновременно содержал результаты глубоких философских раздумий, наблюдений над жизнью. Поэтому самими египтянами такого рода произведения, с почтением переписывавшиеся и передававшиеся из поколения в поколение, правомерно связывались с именами великих мудрецов, живших в эпоху Древнего царства, а также с продолжателями их традиции в эпоху Среднего царства. Их почтительно вспоминает автор уже упоминавшегося поучения «Прославление писцов», созданного почти через тысячу лет после завершения эпохи Древнего царства:

Есть ли где-нибудь кто-то, подобный Джедефхору?
Есть ли кто-то, подобный Имхотепу?
Нет среди нас такого, как Нефри
И Хетти, первого из всех.
Я напомним тебе имя Птахемджхути
И Хахеперрасенеба.
Есть ли кто-нибудь, подобный Птаххотепу
Или Каресу?
Мудрецы, предрекавшие будущее, —
Вышло так, как говорили их уста.
Это написано в их книгах,
Это существует в виде изречения.

(Перевод А. Ахматовой)²¹

После появления перевода А. А. Ахматовой, работавшей над переводами из египетской лирической поэзии вместе со своим вторым мужем, выдающимся востоковедом В. К. Шилейко, египтологи уточнили звучание некоторых имен, упоминающихся в этом знаменитом папирусе. Так, имя Кареса скорее всего звучало как *Каирос*, и о нем, как и о Птахемджхути, как и о Нефри, ничего не известно (есть предположение, что Нефри тождествен Неферти, автору «Пророчества Неферти», относящемуся к началу эпохи Среднего царства). Имя *Хетти* правильнее читать как *Ахтой*, и установлено, что этот мудрец, как и Хахеперрасенеб (более точное звучание его имени), жили в эпоху Среднего царства. Три остальных знаменитых мудреца – Имхотеп, Джедефхор и Птаххотеп (или Птахотеп) – подлинные исторические личности, прославившие свои имена в эпоху Древнего царства.

Имхотеп был главным сановником (везиром) фараона III династии Джосера (XXVIII в. до н. э.). Он был не только великим мудрецом, но также великим архитектором и врачом-терапевтом. Именно Имхотепу принадлежит идея сооружения первого известного в истории монументального сооружения – ступенчатой пирамиды Джосера. Имхотеп не только разработал ее проект, но и, как предполагают, руководил его осуществлением. Пирамида Джосера до сих пор стоит, знаменуя славу Имхотепа, которая была столь велика, что египтяне обоже-

²¹ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 103–104.

ствили его, включив в пантеон как бога врачевания. К сожалению, знаменитое «Поучение Имхотепа» не сохранилось (или до сих пор не обнаружено археологами).

Джедефхор был сыном фараона IV династии Хуфу (XXVII в. до н. э.), известного египтянам под эллинизированным именем Хеопс. В 1926 г. археологи обнаружили недалеко от Каира гробницу Джедефхора. Он прославился как великий мудрец, и знание его «Поучения» считалось у египтян обязательным для всякого образованного человека. К сожалению, от «Поучения Джедефхора» дошли только незначительные фрагменты.

Однако хорошо сохранилось одно из самых знаменитых поучений эпохи Древнего царства – «Поучение Птаххотепа», которое дошло до нас в редакции Среднего царства, причем в нескольких списках. Некоторые из них очень повреждены, но дошла и единственная полная рукопись – большой папирус, хранящийся ныне в Национальной библиотеке в Париже. Вступительная часть «Поучения Птаххотепа» содержит сведения о самом мудреце и особой ситуации, в которой он написал свое сочинение. Исследователи до сих пор спорят, соответствует ли эта ситуация исторической действительности или все вступление является искусным литературным приемом. Так или иначе, но во вступлении Птаххотеп, везир Исеси, фараона V династии (XXVI–XXV вв. до н. э.), говорит о том, что он состарился и хочет удалиться на покой. Своим же преемником мудрец просит назначить собственного сына, которого также зовут Птаххотепом. Он обещает научить Птаххотепа-младшего верно служить фараону и народному благу, «чтобы все худое было отвращено от народа»²². Фараон соглашается с доводами старого везира: молодой сановник нуждается в наставлении, ибо он должен «служить примером детям знати», а чтобы стать таким примером, должен проникнуться мыслями и чувствами отца, ибо «никто не рождается знающим». После этого и следует собственно назидательная часть «Поучения Птаххотепа». Исторических свидетельств о том, что при дворе Исеси служили два везира по имени Птаххотеп, не сохранилось. Археологи обнаружили несколько гробниц эпохи Древнего царства, в которых покоились вельможи по имени Птаххотеп, но ни один из них не был везиром фараона. Однако, как подчеркивает М. А. Коростовцев, «этот факт... не может поставить под сомнение достоверность слов автора “Поучения”»: его гробница могла не сохраниться или она еще не найдена»²³.

«Поучение Птаххотепа» представляет собой 45 или 46 законченных моральных и философских сентенций в поэтической форме. Большая их часть начинается условным «Если ты...», а первые несколько слов каждого из фрагментов окрашены в красный цвет (быть может, отсюда и начинается давняя история хорошо знакомой нам «красной строки»). При всей завершенности каждого из поучений (произведение напоминает сборник лирических миниатюр), они объединены единым стилем и образом мудрого философа-книжника и знатока жизни, наставляющего на путь истины своего сына и молодое поколение вообще. Типологически это очень близко библейским книгам Притчей Соломоновых и Экклесиаста. Египетская афористическая традиция могла оказать как прямое, так и опосредованное влияние на становление и развитие соответствующей древнееврейской традиции, однако при этом, безусловно, сохраняются кардинальные различия мировоззренческого плана.

Многие советы Птаххотепа носят вполне утилитарный, прагматический характер и нацелены на то, чтобы сделать успешную карьеру при дворе, в том числе и научить угождать начальнику, самому царю: «Гни спину перед начальниками [своими]... и будет процветать дом твой. [...] Когда не сгибается рука для приветствия, плохо это для противопоставляющего себя [таким образом] начальнику»; «Если ты находишься в передней [приемной залы царя], всегда веди себя соответственно твоему рангу, в который ты был возведен в первый

²² Цит. по: Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 62. Здесь и далее подстрочный перевод «Поучения Птаххотепа» цитируется по работе М. А. Коростовцева с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

²³ Цит. по: Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 62–63.

день... Лишь царь выдвигает вперед, но не возвысят [назначат] тех, которым [другая] рука помогает» [63].

Однако очень часто мудрец поднимается над утилитаризмом и дает советы, имеющие общечеловеческий, этический характер, согретые любовью к простому человеку: «Если ты начальник, будь спокоен, когда слушаешь ты слова просителя; не отталкивай его прежде, чем он облегчит душу [себя] от того, что он думал сказать тебе. Человек, пораженный несчастьем, хочет излить свою душу [даже] больше, чем [до биться] благоприятного решения вопроса [чем выполнения того, из-за чего он пришел]» [64]. Таким образом, идеал мудреца-вельможи включает для Птаххотепа сочувствие и сострадание к людям, а также порядочность, справедливость, стремление к добру, противостояние злу. Он советует: «Не клевети ни на кого, ни на большого, ни на малого; мерзость для КА это»; «Не пересказывай клевету – да не услышишь ты ее [даже]... Рассказывай виденное, но не слышанное»; «Если ты начальник, отдающий распоряжения многим людям, стремись ко всякому добру, чтобы в распоряжениях твоих не было зла. Велика справедливость и устойчиво [все] отличное. Неизменна она [справедливость] со времен [бога] Осириса, и карают нарушающего законы» [64]. Здесь также звучит мысль о справедливом воздаянии в загробной жизни, столь важном для поддержания нравственности и социальной справедливости на земле.

«Поучение Птаххотепа» настраивает человека на необходимость поисков осмысленного, достойного существования, напоминает о ценности каждого мгновения жизни, о долге перед семьей, перед близкими. По мнению мудреца, настоящий человек должен создать свой дом и быть хорошим хозяином, любящим и верным супругом:

Если ты склонен к добру, заведи себе дом.
Как подобает, его госпожу возлюби.
Чрево ее насыщай, одевай ее тело,
Кожу ее умащай благовонным бальзамом,
Сердце ее услаждай, поколе ты жив!
Она – превосходная пашня для своего господина!

(Перевод В. Потаповой)²⁴

Одним из первых Птаххотеп предупредил об опасности увлечения женщинами, ослепления женской красотой, констатируя в то же время, как трудно устоять перед страстью:

Если дружбой дорожишь
Ты в дому, куда вступаешь
Как почтенный гость иль брат, —
Обходи с опаской женщин!

Не к добру сближенье с ними,
Раскусить их мудрено.
Тьмы людей пренебрегли
Ради них своею пользой.

Женских тел фаянс прохладный ослепляет, обольщает,
Чтобы тотчас превратиться в пламенеющий сардоникс.
Обладанье ими – краткий сон.
Постиженье их – подобно смерти!

²⁴ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 96.

(Перевод В. Потаповой)²⁵

Особое место в «Поучении Птаххотепа» занимают размышления над тайнами мудрости и искусства слова. Подлинный мудрец – тот, кто не тратит слова попусту, кто говорит обдуманно и весомо: «Если ты значительный человек, заседающий в совете господина своего, будь в высшей степени осторожным [держи настороже разум твой, как только возможно]. Молчи, полезнее это, чем тефтеф²⁶. Говори, когда ты осознал, что понимаешь [суть дела]. Говорящий в совете – это умелец. Труднее [умная] речь работы всякой» [63]. Прославляя искусство мудрого слова, Птаххотеп утверждает, что это слово должно быть значительным и прекрасным: «Скрывай свои мысли; будь сдержан в речах своих [контролируй рот твой]. [...] Да скажешь ты нечто значительное, пусть скажут знатные, которые услышат [тебя]: “Сколь прекрасно вышедшее из уст его!”» [63].

Птаххотеп предостерегает от заносчивости и самонадеянности, говорит о том, что подлинный мудрец всегда осознает ограниченность своего знания и своего искусства, поэтому не пренебрегает советом даже незнающих, вечно стремится найти единственное, самое точное, самое разумное слово, а обретение последнего часто непредсказуемо: «Не будь высокомерен из-за знания своего и не [слишком] полагайся на себя из-за того, что ты знающий. Советуйся с незнающим, как и со знающим, – [ведь] нет предела умению и нет умельца, [вполне] овладевшего искусством своим. Сокрыто речение прекрасное более, чем зеленый драгоценный камень, но находят его у рабынь при жерновах» [63]. Сравним дословный перевод М. А. Коростовцева с поэтическим переводом этого же фрагмента, выполненным В. А. Потаповой:

Ученостью зря не кичись!
Не считай, что один ты всеведущ!
Не только у мудрых —
У неискушенных совета ищи.

Искусство не знает предела.
Разве может художник достигнуть вершин мастерства?

Как изумруд, скрыто под спудом разумное слово.
Находишь его между тем у рабыни, что мелет зерно²⁷.

Мысли о том, что подлинный мудрец и художник, мастер учится у самой жизни, о бесконечности поиска в искусстве и о тайне слова до сих пор не утратили своей актуальности, как и многое другое в афористике Древнего царства и последующих этапов развития египетской литературной традиции.

Таким образом, уже на самом раннем этапе своего развития, в эпоху Древнего царства, египетская литература создала значительные ценности, произведения, которые рассматривались в последующие эпохи как образцы мудрости и совершенства.

²⁵ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 95–96.

²⁶ Значение слова *тефтеф* неизвестно; возможно, звукоподражательное обозначение пустой болтовни.

²⁷ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 95.

Литература Среднего царства (XXII–XVI вв. до н. э.)

Эпоха Древнего царства завершилась кризисом. Известная исследовательница египетской культуры Р. И. Рубинштейн объясняет его причины следующим образом: «Государство было истощено строительством пирамид и грандиозных мастаба – усыпальниц знати; грабительские войны, обогащавшие знать и центральную власть, разоряли свободное население, тяжелым бременем ложились на провинциальные области – номы. И хотя в Египте был создан государственный аппарат чудовищной силы, он все же не смог обеспечить полную покорность угнетенных масс. Усилилась и борьба номархов против центральной власти, которая подрывала благосостояние номов. В конце концов под ударами внутренних противоречий во второй половине 3-го тыс. до н. э. Египет распался на ряд самостоятельных номов, единое государство перестало существовать»²⁸. Вместе с Древним царством рухнуло и единое управление ирригационной системой, что оказалось губительным для земледелия, являвшегося основой материального благополучия Египта. Однако уже в XXI в. до н. э. начинается борьба за объединение Египта, которая завершилась примерно к 2000 г. до н. э. установлением централизованной власти фараонов XII династии. Ее основателем явился Аменхет (Аменемхат) I (ок. 2000–1970 гг. до н. э.), а общеегипетской столицей стали Фивы. Соответственно, начинается возвышение фиванского бога Амона, грандиозный храм которого в Карнаке (Фивах; современный Луксор) сохранился до сих пор. Египет вновь переживает экономический и культурный подъем. Так начинается новая эпоха.

Эпоха Среднего царства вошла в историю египетской литературы как классическая, равно как и язык этого времени. Разнообразные по жанру памятники литературы Среднего царства стали образцовыми для эпохи Нового царства, оказали большое влияние на мировую традицию. Этот взлет литературы, вероятно, частично был результатом духовного переосмысления того кризиса, в котором оказалась египетская держава в конце 3-го тыс. до н. э.: многочисленные войны, не только внешние, но и внутренние, привели к смуте, упадку единого центра и власти фараонов, обострению социальных противоречий и брожению умов. Быть может, поэтому литература стремилась поставить очень глубокие философские вопросы и пыталась найти на них ответ, будила мысль, критическое отношение к действительности и одновременно искала слово утешения. Выдающийся русский египтолог Б. А. Тураев, создавший на русском языке первый целостный очерк развития египетской литературы, писал: «Четыре века, отделяющие шестую династию от блестящей эпохи Среднего царства²⁹, много значили в жизни египетского народа... Распадение страны, война всех против всех, упадок центра и божественной власти фараонов, падение внешнего могущества и внутреннего благосостояния и порядка не могли не вызвать огромной работы мысли лучших людей и поставить перед ними вопросы, касающиеся самых разнообразных сторон окружающей действительности. Проблемы религиозного, политического, социального, этического характера волновали умы, искавшие ответов на свои недоумения и сомнения при виде постоянного несоответствия воспитанных веками представлений и идеалов с мрачной действительностью... В результате получился блестящий расцвет литературы, которая для последующих эпох стала классической – ее произведения были предметом изучения в шко-

²⁸ Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература / Р. И. Рубинштейн // Сказки и повести Древнего Египта / пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л., 1979. С. 148.

²⁹ Некоторые современные египтологи, и в частности М. А. Коростовцев, считают, что XII династию от эпохи Среднего царства отделяют два с половиной века, ибо конец эпохи Древнего царства и кризис египетского общества начался в XXIII в. до н. э., а пора расцвета Среднего царства – с начала правления XII династии, т. е. около 2000 г. до н. э. (см.: Коростовцев, М. А. Литература Древнего Египта. С. 64).

лах много веков спустя и дошли до нас в копиях, не только близких по времени к возникновению их, но и относящихся к эпохе Нового царства»³⁰.

«Роман XX в. до н. э.» («Рассказ Синухе»)

Именно в эпоху Среднего царства египетская литература делает новые шаги навстречу точному отражению реалий жизни, быта людей, социальных противоречий и политических конфликтов. Так, одним из самых известных памятников этой эпохи (ее начала) является «Рассказ Синухе [Синухета]», или «Странствие Синухе» (ок. XX–XVIII вв. до н. э.), – вероятно, первое в мировой литературе произведение, в котором детально нарисована картина подлинных событий, без всякого привнесения фантастических элементов. Перед нами почти реалистическая новелла, написанная ритмизованной прозой, а по насыщенности событий, охвату жизни – небольшое повествование романного типа. Египтологи отмечают чрезвычайно высокие художественные качества «Рассказа Синухе». Так, М. А. Коростовцев пишет: «Несомненно, что его одаренный и неизвестный нам автор принадлежал к среде придворных, ибо ему хорошо знакомы дворцовый быт и нравы. Он был знатоком египетской культуры, глубоким психологом и отлично владел пером – об этом ярко свидетельствует текст рассказа, целиком или частями сохранившийся во многих версиях. В то же время популярность “Рассказа Синухе” говорит о тонком художественном вкусе египетских читателей»³¹.

Автор произведения искусно продолжает и преобразует традицию автобиографической надгробной надписи. По форме это автобиографическая надпись (повествование ведется от первого лица – от имени вельможи Синухе), однако отличающаяся чрезвычайной живостью и непосредственностью описания ситуаций, передачи человеческих эмоций, динамичностью повествования, изысканностью стиля. Рассказанная история столь правдоподобна, столь органично вписывается в социально-исторический контекст – конец правления основоположника XII династии Аменемхета I (он же – Схетепибра; XX в. до н. э.), ставшего жертвой заговора придворных и завещавшего трон своему соправителю и сыну Сенурсету I (полное имя – Хеперкара Сенусерт; греч. передача имени – *Сесострис*, или *Сезострис*; правил ок. 1970–1936 гг. до н. э.), что некоторые исследователи склонны считать Синухе исторической личностью. Однако документальных подтверждений этого не обнаружено. Тем не менее сам «Рассказ Синухе» является ценным историческим источником, вводящим нас в атмосферу перехода от Древнего к Среднему царству и начала блестящего расцвета последнего.

Повествование начинается с того, что вельможа Синухе (его имя означает «сын сикоморы»), является типичным для Среднего царства и, возможно, указывает на его посвященность богине Хатхор, покровительницы любви и веселья, а также египтян, оказавшихся на чужбине; священным деревом Хатхор была сикомора), «благородный, первенствующий, правитель земель царя в стране кочевников, истинный знакомец царя, любимец царя, спутник царя», «слуга женских покоев царя и благородной царицы» (*здесь и далее перевод М. Коростовцевой*)³², сопровождает сына фараона Аменемхета I, будущего царя Сенусерта I, в походе в подчиненную Египту, но взбунтовавшуюся страну Темеху (в Ливию; темеху, как и упоминающееся далее племя чехен, – ливийские племена). Когда Сенусерт уже возвращался с пленными и с обильной добычей, ночью с ним встретились гонцы из Фив и сообщили страшную новость: в столице совершен переворот, в результате которого Аменемхет

³⁰ Тураев, Б.А. Египетская литература / Б. А. Тураев // Исторический очерк древнеегипетской литературы. М., 1920. Т. 1. С. 87.

³¹ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 70.

³² Пoesия и проза Древнего Египта. С. 38. Далее текст «Рассказа Синухе» цитируется по данному изданию с указанием страниц в квадратных скобках после цитаты.

погиб. Сенусерт тотчас же со своим отрядом направился для усмирения мятежа: «Ни мгновения не промедлил Сокол³³ – тотчас улетел со спутниками своими, не сообщив даже войску своему» [38]. Однако другие гонцы, посланные, как можно понять, врагами Аменемхета и Сенусерта, сообщают новость еще одному сыну фараона, который находился в войске, и Синухе становится невольным свидетелем этого разговора: «Я стоял неподалеку, а он разговаривал с ними, отойдя в сторону, и я слышал его голос. Сердце мое смутилось, руки мои дрожали, трепет охватил все тело – удалился я прыжками, нашел укрытие и затаился в кустах, очищая дорогу идущему» [38–39]. Показательна особая экспрессивность текста в передаче мгновенных и изменчивых ощущений человека, его внутреннего состояния.

Синухе охватывает ужас, ибо он понимает неизбежность кровавой борьбы за власть. Поэтому он, проявляя малодушие, решает не возвращаться в столицу, но бежать из страны (возможно, причиной его ужаса и бегства становится подлинная – и страшная – причина смерти старого фараона, о которой он узнал из подслушанного им разговора³⁴): «Направился я на юг, уже и не помышляя о царском подворье, ибо думал я: будет резня во Дворце и не уйти мне живым после нее» [39]. Герой тайком пробирается к Нилу, идя весь день, с рассвета до заката, переправляется на плоту без руля через реку и достигает северо-восточной границы Египта, где возвышалась Стена Правителя, призванная защитить египетскую державу от кочевников. Один из опаснейших моментов для Синухе связан с необходимостью преодоления этой стены: «Скорчился я в кустах, опасаясь, что увидит меня со стены воин, стоявший на страже в тот день. Отправился я ночью дальше» [39].

Затем герой оказывается в пустыне (судя по всему – Синайской), где едва не погибает от жажды: «Жажда напала на меня, овладела мною жажда, задыхался я, горло мое пылало, и я подумал: “Это вкус смерти”» [39]. Однако неожиданно приходит спасение: «Но тут ободрил я сердце свое и овладел своим телом, услышав мычание стад. Увидел я кочевников». Кочевники спасают Синухе. Более того, так как их вождь бывал в Египте и хорошо знал египетского вельможу, Синухе нашел в его племени гостеприимный прием: «Прекрасно обошлись они со мною!» [39]. Какое-то время герою приходится кочевать из страны в страну: «Страна передавала меня стране! Ушел я из Библа³⁵, и достиг я Кедема³⁶. Провел я там полтора года. Принял меня к себе Амуненши – он правитель Верхней Ретену» [40].

Ретену (Речену; это название, как предполагают египтологи, означает «скудная земля», «степь») находилась на юге Ханаана (Палестины), и здесь герой находит приют на очень долгий срок. К нему очень участливо отнесся правитель Ретену Амуненши, ибо был ранее наслышан о его мудрости и других достоинствах. Амуненши расспрашивает Синухе о причинах, заставивших его покинуть родину, о возможных для Египта последствиях перево-

³³ Эта метафора не случайна, так как в виде сокола изображался Гор, сын Осириса, считавшийся покровителем фараона, вступающего на трон.

³⁴ Немецкий египтолог А. Фольтен высказал предположение, что из разговора, случайно услышанного Синухе, герой сделал вывод о том, что к заговору была причастна жена Сенусерта, приближенной которой он был. В связи с этим Синухе боится, что и на него может пасть подозрение, и именно это имеет в виду в своем письме царю: «...страшится раб высказать это и тяжело ему и трудно повторить это» [46] (*Volten, A. Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg, IV) und Die Lehre des Königs Amenemhet / A. Volten. Kopenhagen, 1954. S. 127*). Исследовательница О. Томашевич полагает, что «гипотеза о возможном участии в заговоре жены Сенусерта нуждается в дополнительной аргументации... Равным образом можно предполагать, что и Сенусерт был замешан в этом деле. Во всяком случае, именно его, а не царицу боялся Синухе» (*Томашевич, О. Странствия Синухе: Комментарии / О. Томашевич // Сказки Древнего Египта. М., 1998. С. 199*).

³⁵ Библ – город-государство, находившийся чуть севернее современного Бейрута; с глубокой древности Библ находился под сильным политическим и культурным влиянием Египта. В эпоху эллинизма именно через Библ в Грецию доставлялся папирус; отсюда греч. слова *biblos* как обозначение папирусного свитка (книги) и соответственно *biblia* («свитки», «книги»); слово *Biblia* стало названием еврейского, а затем христианского Священного Писания – *Библия*.

³⁶ Кедем – город-государство к юго-востоку от Библа. *Кедем* означает на иврите (и, вероятно, на общезападносемитском языке) «начало» и «восток»; страна Кедем неоднократно упоминается в Библии.

рота. В ответ на это Синухе произносит восторженное славословие преемнику Аменемхета Сенусерту, однако ему стыдно признаться, что он покинул его в самый тяжкий для него час: «И солгал я: “Вернулся я из похода в страну Темеху, и доложили мне о случившемся. И тогда сердце мое смутилось, и хотело выпрыгнуть вон, и увлекло меня на путь бегства, хотя и не осуждали меня, и не плевали в лицо мне, – ибо не внимал я клевете, – и не звучало имя мое в устах глашатая. Не знаю, что привело меня в чужеземную страну, – это подобно предначертанию бога...”» [40]. Синухе советует Амуненши заключить дружеский союз с Сенусертом: «Пошли к нему гонцов, дабы узнал он имя твое! Не высказывай злого против его величества! Ибо неиссякаемы благодеяния его чужеземной стране, которая предана ему!» [41]. (Как отмечает переводчик и исследователь египетских литературных текстов И. Г. Лившиц, «именно при Синусерте были налажены мирные дипломатические связи и обмен подарками с местными царьками»³⁷.)

Однако сам Синухе не спешит возвращаться на родину, ибо Амуненши очень добр к нему: «Поставил он меня во главе детей своих и выдал замуж за меня старшую дочь. Дал он мне выбрать землю в стране своей – лучшую, в том краю, что лежала на границе с другой страной; это красная земля, имя ей – Иаа. Там росли фиги и виноград, и вина было больше, чем воды, и мед в изобилии, и много оливкового масла; на деревьях всевозможные плоды; ячмень, и пшеница, и бесчисленные стада скота. Велики были выгоды мои из-за любви его ко мне» [41]. Таким образом, земля Ретену становится для героя воистину «землей, текущей молоком и медом», как определяет Землю Обетованную библейский текст (показательно, что в Библии речь идет все о том же Ханаане). Все у Синухе складывается благополучно: он стал правителем лучшего племени в Верхней Ретену; его сыновья подросли и тоже стали знатными и уважаемыми людьми; в его доме останавливаются посланцы фараона, отправляемые им на подконтрольные азиатские территории. (Как отмечает М. А. Коростовцев, «историчность сообщения Синухе не подлежит сомнению: от более позднего времени до нас дошел журнал египетской пограничной стражи, в котором много раз отмечалось, кто, когда и с какими поручениями отправлялся из Египта в Азию и обратно»³⁸). Амуненши настолько доверяет Синухе, что даже назначает его своим полководцем. Однако герой ставит себе в заслугу прежде всего свои добрые дела: «Я поил жаждущего и направлял на путь заблудившегося. Я спасал ограбленного. <...> Покорил я сердце Амуненши. Любил он меня, ибо знал, что я могуч. Поставил он меня во главе детей своих. Видел он мощь рук моих» [42].

Тем не менее неожиданно у Синухе обнаруживается враг – некий «силач Ретену», предводитель племени, завидовавший успехам чужеземца и недовольный тем, что «выходец из Дельты» получил слишком большую власть и состояние. Силач вызывает Синухе на поединок, который происходит при огромном стечении народа. При этом большая часть людей сочувствовала Синухе и желала ему победы: «И вот двинулся он на меня. Мужчины и женщины зашептали – каждое сердце болело за меня» [43]. Сам поединок описан очень кратко и одновременно чрезвычайно экспрессивно: «Щит его, топор его и все дротики его выпали из рук его, – я принудил его выпустить из рук все оружие. И колчан его заставил я опорожнить – все стрелы до последней, одна за другой, пролетели мимо. И тогда бросился он на меня. И я застрелил его – стрела моя застряла в шее его. Закричал он и упал ниц. Я прикончил его топором и издал клич победы на спине его. Все азиаты зарычали от радости, а я вознес хвалу богу Монту³⁹» [43].

После этой победы Синухе завладел добром и стадами поверженного врага. Настал час его высшего торжества. Сравнивая свое скитальческое прошлое с настоящим, герой конста-

³⁷ Лившиц, И.Г. Комментарии / И. Г. Лившиц // Сказки и повести Древнего Египта. С. 177.

³⁸ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 71.

³⁹ Монту – бог-воитель, почитавшийся в фиванском номе.

тирует: «Прежде был я беглец, теперь же знают обо мне в царском подворье. Полз я ползком, а теперь я одеваю хлебом соседа. Бежал человек из страны своей нагим, теперь же щеголяю я в платьях из тонкого льна. Бежал человек без спутников и провожатых, теперь же богат я людьми, прекрасен мой дом, обширно поместье мое...» [43]. Однако, несмотря на внешнее благополучие, тоска по родине начинает точить сердце Синухе. Вероятно, впервые (никакие более древние образцы не известны) это чувство получило свое выражение в литературе. Герой хочет хотя бы перед смертью увидеть родные края и быть погребенным на родине. Он обращается с мольбой к богу: «О бог, предначертавший мое бегство, кто бы ни был ты, будь милосерд, приведи меня в царское подворье! Быть может, ты дашь мне узреть края, где сердце мое бывает что ни день. Что желаннее погребения в той стране, где я родился? Приди мне на помощь! Прошедшее – прекрасно: даровал мне бог милость свою. Ныне вновь да будет милость его, да украсит он кончину того, кого прежде унизил. Сердце его болело за изгнанника на чужбине. И сегодня он полон милости и внимает мольбе издалека, и длань его, обрекая меня на кочевье, ныне простирается туда, откуда ты исторгнул меня. Да будет милостив ко мне царь Египта, да буду я жив милостью его!» [44].

Страстное желание Синухе вернуться на родину становится известным Сенусерту, и тот отправляет своему бывшему подданному указ, в котором великодушно объявляет, что ничуть не гневается на него за его малодушие: «Вот обошел ты чужие страны от Кедема до Ретену, и страна передавала тебя стране по влечению сердца твоего. Но что сделал ты дурного, дабы ждать возмездия? Ты не злословил – некому отвергать речи твоей. Ты не изрекал хулы на Совет вельмож – некому опровергать слова твои. Твоим сердцем овладело желание бежать, но не было ничего против тебя в сердце моем» [45]. Фараон призывает Синухе вернуться на родину: «Итак, отправляйся в Египет! Узришь ты подворье, в котором вырос, облобызаешь землю у Великих Врат и соединишься с царскими друзьями. Ведь ты уже начал стареть и уже расстался с мужеством. Подумай о дне погребенья... <...> Поздно тебе броджничать по земле. Подумай о недугах. Вернись!» [45].

Синухе восхищен благородством и великодушием фараона: «Поистине прекрасна снисходительность сердца, спасающая меня от смерти!» [45]. Он оставляет свое имущество детям, назначает своим преемником старшего сына и отправляется на родину. Появившись во дворце перед тронном фараона, Синухе так волнуется, что почти теряет сознание: «Застал я величество, восседающим на Великом золотом троне под навесом. Распростерся я перед ним ниц и обеспамятел. Бог обратился ко мне милостиво, я же был подобен охваченному мраком. Душа моя исчезла, тело ослабло, и не было больше сердца в груди, и не различал я жизнь от смерти» [48]. Фараон приказывает поднять Синухе и ласково с ним заговаривает. Однако страх все еще гнездится в душе героя, он боится возмездия за свое малодушие. И тогда Сенусерт разряжает атмосферу шуткой, обращаясь к своей супруге со словами: «Смотри, вот пришел Синухе, он как азиат, он превратился в кочевника» [48]. В честь Синухе был устроен пир, а сам он окончательно возвращается в лоно родной культуры, принимая облик подлинного египтянина: «Стерли следы годов с тела моего, побрили меня, причесали волосы, пустыне оставил я мерзость, ветошь – скитающимся в песках. Одет я в тонкое полотно, умащен наилучшим умощением и лежу на кровати. Оставил я пески живущим в них и деревянное масло – умащающимся им» [49]. Синухе получает дом при царском дворце и пользуется всеми благами жизни, какими пользовался египетский вельможа. Все готово и для переселения его в мир вечный: ему отводят «посмертный надел», строят пирамиду, готовят все, что обычно кладут в гробницу знатного человека, делают его изваяние, украшенное золотом (вероятно, имеется в виду КА, полностью повторяющее внешний облик человека).

Так, картиной полного благополучия и душевного спокойствия, завершается история бурной и беспокойной жизни Синухе. Она и сейчас вызывает интерес не только исследова-

телей, но и читателей, и тем более она пользовалась огромной популярностью в древности. «Рассказ Синухе» не случайно называют жемчужиной египетской литературы. Современный российский египтолог О. Томашевич, выполнившая новый перевод «Рассказа Синухе» на русский язык (под названием «Странствия Синухе»), отмечает неисчерпаемое богатство текста в стилевом и жанровом отношении: «...здесь вы найдете все грамматические формы, различные жанры (культовые, эпистолярные, административные, лирические тексты). Все сплавлено в единую, стройную и изящную композицию гением древнего поэта. “Придворный роман” XX в. до н. э. (по определению Г. Познера⁴⁰) захватывает читателя не только биографией главного героя, полной опасных приключений и драматических переживаний. Великолепен его язык. Придерживаясь довольно сдержанного тона повествования, автор порой с неподражаемым юмором и с помощью нескольких деталей рисует перед нами живые картины далекого прошлого. Повесть написана ритмической прозой... и трижды голос автора поднимается до высот гимнической лирики: в “Тимне Сенусерту I” (где он представлен не только всемогущим богом, но и человеком), молитве богу о возвращении на родину и культовой песне, исполняемой царицей и царскими детьми на аудиенции, данной Синухе фараоном»⁴¹.

Написанный живо, динамично, красочно, «Рассказ Синухе» не только отличается бытовой достоверностью и психологической убедительностью, но имеет также поучительный характер, демонстрируя лучшие качества идеального царя, каковым выступает Сенусерт I, – храбрость, великодушие, щедрость. Кроме того, произведение несет в себе определенный политический смысл. Как предполагают исследователи, именно прославление лучших качеств первых фараонов XII династии, избавивших Египет от смуты, и прежде всего Сенусерта I, было сверхзадачей «Рассказа Синухе», как и некоторых произведений публицистического и афористического характера, созданных в начале эпохи Среднего царства (см. ниже). Р. И. Рубинштейн подчеркивает, что «Рассказ Синухе» «отражает политические умонастроения своего времени. Образ идеального царя, нарисованный в ответе Синухета Амуненши, свидетельствует об изменении внутренней политики при Сенусерте. Дипломатические отношения Египта с сиро-палестинскими правителями, связь через гонцов, подарки, посылаемые в ту и другую сторону, дают полную картину внешних сношений Египта. Находка в Египте сокровищ из клада Тод, раскопки на восточном побережье Средиземного моря подтверждают эти связи»⁴².

Первая робинзонада («Потерпевший кораблекрушение»)

Совершенно иными жанровыми признаками, нежели «Рассказ Синухе», отмечен знаменитый папирус «Потерпевший кораблекрушение» (ок. XX–XVII вв. до н. э.), хранящийся в Эрмитаже в Петербурге (папирус № 1115) и названный так его первым переводчиком и исследователем В. С. Голенищевым в 1906 г.⁴³. Это название стало общепринятым в египтологии (равно как и «Сказка Потерпевшего кораблекрушение», «Сказка о Потерпевшем кораблекрушении»; фигурирует также название «Змеиный остров»). Для произведения характерны не историческая и бытовая достоверность, а описание необычайных приключений героя и обилие сказочно-фантастических элементов (отсюда – не «рассказ», а «сказка»), хотя в тексте много и выразительных живописных деталей, придающих ему особую убедительность.

⁴⁰ Г. Познер – один из крупнейших современных французских египтологов.

⁴¹ Томашевич, О. Странствия Синухе. Комментарии. С. 194.

⁴² Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 160.

⁴³ См.: Golénisheff, W. S. Les papyrus hiératiques N 1115 de l'Ermitage Imperial de St.-Petersbourg / W. S. Golénisheff // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à la archæologie Egyptiennes et Assyriennes. Paris, 1906. V. 23. P. 1–40; Golénisheff, W. S. Les papyrus hiératiques N 1115, 1116 A, 1116 B de l'Ermitage Imperial de St.-Petersbourg / W. S. Golénisheff. SPb., 1913.

тельность, даже в эпизодах сугубо фантастических. Не случайно В. С. Голенищев сравнил «Сказку Потерпевшего кораблекрушение» с арабскими сказками «1001 ночи», особенно со сказкой о «Синдбаде-мореходе», где также описаны морские приключения, а современные исследователи называют ее предшественницей «Одиссеи». Кроме того, перед нами текст не столько прозаический, сколько стихотворный, хотя принципы египетского стихосложения, как уже отмечалось, все еще не прояснены. Р. И. Рубинштейн отмечает: «Язык сказки сочный, богатый яркими образами и сравнениями. Иногда прозаическое изложение переходит в ритмическую речь...»⁴⁴ Немецкий египтолог Э. Отто, сравнивая два столь непохожих литературных произведения, как «Рассказ Синухе» и «Потерпевший кораблекрушение», обнаруживает их общность в одном: относясь примерно к одному и тому же времени, они являются образцовыми произведениями египетской литературы⁴⁵.

«Сказка Потерпевшего кораблекрушение» положила начало авантюристскому, приключенческому жанру в мировой литературе. Это первая робинзонада – рассказ от первого лица (имя героя нигде не упоминается) о приключениях героя, выброшенного после кораблекрушения на необитаемый остров. Кроме того, в сказке присутствуют, хотя и в скрытом виде, сакральные подтексты и архаические мифологические мотивы: путешествие героя в потусторонний мир, мотив инициации, добывание ценных даров у хтонического существа – Змея. Этот мотив, как показал в свое время выдающийся российский ученый В. Я. Пропп, восходит к мифам о «культурном герое» и демиурге, а также к инициационным обрядам, но при этом в сказке они всегда предстают трансформированными и переосмысленными⁴⁶. Современный египтолог Т. А. Шеркова подчеркивает: «Жанровая принадлежность этого произведения к сказкам, а точнее, к категории волшебных сказок, не может вызывать сомнений. И все же эта сказка характеризуется архаичностью – ее генетическая связь с мифопоэтическим творчеством совершенно прозрачна. В ней отразились и космогонические мифы, и переходные обряды, и представления о загробном мире и суде в нем над душами умерших, детально изложенные в религиозных текстах, и образ Змея, участвующего во всех этих стадияльно и сущностно различных сюжетах и действиях, соответственно им изменяющийся исторически»⁴⁷.

Вместе с тем Т. А. Шеркова справедливо отмечает опосредованный характер связи сказки «Потерпевший кораблекрушение» с мифом, что характерно для сказки вообще. Этот вопрос глубоко исследовал выдающийся российский мифолог Е. М. Мелетинский, который в качестве критерия разграничения мифа и сказки предложил следующие оппозиции: сакральность – несакральность, строгая достоверность – нестрогая достоверность. «Собственно сказочная семантика, – пишет Е. М. Мелетинский, – может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков. Это та же мифологическая семантика, но с гегемонией “социального” кода; в частности, важнейшая оппозиция “высокий/низкий” имеет в сказке не космический, а социальный смысл»⁴⁸. На примере «Сказки Потерпевшего кораблекрушение» это особенно очевидно: герой, пройдя все испытания, получает новый социальный статус, особые дары и особый титул от фараона.

Начало папируса повреждено, но общая ситуация, обрисованная в начале, понятна. Вернувшийся после морского путешествия на родину безымянный герой, обладатель титула «достойный спутник [царя]», или «лучший сопровождающий [царя]» (как полагает

⁴⁴ Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 154.

⁴⁵ Otto, E. Die Geschichte des Sinuhe und des Schillsbrüchigen als lehrhaften Stücken / E. Otto // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin; Leipzig, 1967. Bd. 92. S. 1–58.

⁴⁶ См.: Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. Л., 1946.

⁴⁷ Шеркова, Т. А. Потерпевший кораблекрушение: Комментарии / Т. А. Шеркова // Сказки Древнего Египта. С. 185.

⁴⁸ Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. М., 1976. С. 262.

О. Д. Берлев, само наличие этого титула помогает датировать сказку, ибо он стал употребляться не раньше правления фараона Сенусерта III⁴⁹), успокаивает после перенесенных волнений некоего безымянного вельможу, с которым он вместе совершил плавание: «Да будет спокойно сердце твое, первый среди нас, ибо вот достигли мы царского подворья, подан на берег деревянный молот, вбит в землю причальный кол, носовой канат брошен на сушу. Звучит благодарность и хвала богу, и каждый обнимает своего товарища. Люди наши вернулись невредимы, нет потерь в отряде нашем. Мы достигли рубежей страны Уауат и миновали остров Сенмут. И вот вернулись с миром. Прибыли в страну нашу» (*здесь и далее перевод М. Коростовцева*)⁵⁰. Возможно, вельможа в чем-то провинился перед фараоном и теперь боится встречи с ним, поэтому герой дает ему совет, как он должен вести себя, встретившись с фараоном: «...когда спросят тебя, отвечай. Говоря с царем, владей собою, отвечай как подобает, не запинаясь, ибо спасение человека – в устах его, ибо слово пробуждает снисхождение» [33]. Далее герой решает для поддержания духа вельможи рассказать ему необычайную историю о том, как его спас вовремя данный правильный ответ. (Как полагает Т. А. Шеркова, слова «спасение человека – в устах его» намекают на необходимость человека четко и внятно отвечать на загробном суде Осириса, и в сходной ситуации Потерпевший кораблекрушение окажется на острове Змея⁵¹.)

Итак, герой рассказывает вельможе о давних событиях – о том, как он отправился по заданию фараона в египетские медные рудники (вероятно, в Северной Нубии или на Синайском полуострове) на большом корабле (60 метров в длину и 20 – в ширину) с командой матросов в сто двадцать человек, и с этого начинается собственно сказочная часть произведения. Это проявляется в том, что, хотя речь идет о Красном море, таинственный остров, на который попадает герой, окажется на расстоянии двух месяцев пути от Египта. В тексте звучит настоящий гимн искусству и мужеству мореходов: «Спустился я к морю, и вот – судно: сто двадцать локтей в длину и сорок в ширину и сто двадцать отборных моряков из Египта. Озирают ли они небо, озирают ли землю – сердце их неустрашимее, чем у льва. И возвещают они бурю до прихода ее и грозу до наступления ее» [34]. Особенно экспрессивно описан шторм: «И вот грянула буря, когда мы были в море, и не успели мы достигнуть суши, плывя под парусами. И вот ветер все крепче, и волны высотой в восемь локтей. И вот рухнула мачта в волну, и судно погибло, и никто из моряков не уцелел. Я один был выброшен на остров волнами моря» [34].

Три дня герой проводит в состоянии полусна-полуяви, обессиленный бурей и страшными потрясениями (одиночество – необходимый компонент обряда инициации): «Я провел три дня в одиночестве, и лишь сердце мое было другом моим. Я лежал в зарослях деревьев, в объятиях тени» [34]. Затем голод принуждает героя встать и отправиться на поиски какой-нибудь пищи («чтобы поискать, что положу в рот свой» [34]). И неожиданно обнаруживается, что этот остров – благословенное место, похожее на райский сад, где всего вдоволь для пропитания человека (типологически общее представление о блаженном месте во всех древних культурах): «И вот нашел я фиги, и виноград, и всякие прекрасные овощи, и плоды сикомора, и огурцы, словно выращенные человеком, и рыбу, и птицу. И нет такого яства, которого бы там не было» [34]. Как полагает Т. А. Шеркова, образ острова в сказке связан с космогоническими мифами и представляет собой символ загробного мира: «Согласно древнейшей гелиопольской версии, отраженной в религиозных текстах, из первоначального хаоса – океана Нуна – появился Атум – первобытный холм. Отсюда и остров мертвых, охра-

⁴⁹ См.: Берлев, О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства / О. Д. Берлев. М., 1978. С. 215–217.

⁵⁰ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 33. Далее текст «Сказки Потерпевшего кораблекрушение» цитируется по данному изданию с указанием страниц в квадратных скобках.

⁵¹ См.: Шеркова, Т. А. Потерпевший кораблекрушение: Комментарии. С. 190.

няемый огромным Змеем, перекочевавшим из мифа в сказку. На этот остров мертвых и попадает герой сказки – иницилируемый обряда, который проходит испытание возрождением в новом статусе (качестве) через ритуальную смерть»⁵².

Насытившись, герой добывает огонь и приносит «огненную жертву» богам (по-видимому, жертву всеожжения, когда плоды или жертвенное животное сжигаются целиком, а жертвенный дым возносится к небу). Затем он внезапно слышит, как ему кажется, «голос грома» или грохот бури: «Подумал я, что это волны моря. Деревья трещали, земля дрожала. Когда же раскрыл я лицо свое, то увидел, что это Змей приближается ко мне» [34]. Таким образом, Потерпевший кораблекрушение встречается с огромным фантастическим Змеем: «Длина его – тридцать локтей. Борода его – больше двух локтей. Чешуя его – из золота, брови его – из лазурита. Тело его изогнуто кверху» [34]. Египтологи отмечают, что это описание перекликается с описанием змея в загробном царстве в 108-й главе «Книги мертвых» (там он также тридцати локтей в длину и покрыт блестящими металлическими пластинками). Судя по контексту, таинственный Змей был прямоходящим и умел говорить. Это очень напоминает не менее загадочного и гораздо более знаменитого змея, фигурирующего в качестве искушителя в библейской притче о грехопадении.

Однако Змей из египетской сказки оказывается очень дружественным по отношению к человеку. Правда, вначале он до полусмерти пугает героя, обещая сжечь его своим огненным дыханием, если тот не объяснит, как появился на этом острове: «Кто принес тебя сюда, кто принес тебя, малыш? Кто принес тебя? Если замедлишь назвать мне его, то гляди, изведешь превращенье в золу, исчезнешь, и никто тебя не увидит» [34–35]. Затем Змей осторожно переносит в своей пасти героя, находящегося в обмороке, в свое жилище и осторожно кладет его на землю, не повредив ни одного члена. В этом можно увидеть переосмысленный мотив проглатывания и выплевывания героя змеем в сказках, который исследовал В. Я. Пропп, связав этот мотив с обрядом посвящения, надления героя магическими знаниями, волшебной силой: «Быть проглоченным было первым условием приобщения к иному царству. Но то, что некогда способствовало этому, превращается в свою противоположность, в препятствие, которое нужно одолеть для того, чтобы попасть в это царство. Это последний этап развития этого представления, и этот этап также отражен сказкой»⁵³. Остается добавить – и «Сказкой Потерпевшего кораблекрушение».

Когда герой в логове Змея приходит в себя, тот повторяет свой вопрос: «Кто принес тебя сюда, кто принес тебя, малыш? Кто принес тебя на этот остров среди моря, берега которого – волны?» [35]. Потерпевший кораблекрушение рассказывает ему о том, как он отправился на корабле со ста двадцатью моряками и как корабль потерпел крушение (текст повторяется абсолютно дословно). Змей удовлетворен почтительным и правдивым ответом: «Не бойся, не бойся, малыш, не закрывай от страха лица своего здесь, предо мною. Вот бог даровал тебе жизнь, он принес тебя на этот остров КА. Нет такого, чего бы на нем не было» [35]. Слова Змея еще раз подтверждают, что остров представляет собой нечто необычное и таинственное. Определение «остров КА», возможно, указывает, что на нем хранятся «праобразы», «двойники» абсолютно всех вещей, отвечающие за бессмертие. Тогда еще более вероятной представляется гипотеза о том, что остров Змея являет собой некое блаженное место, связанное с бессмертием (тем более очевидной становится типологическая параллель с Эдемом и перверсия древнего архетипа в Библии: человек, обладающий бессмертием, теряет его из-за козней змея). Человек волею случая попадает в это место, но пути к нему закрыты; покинув его, он никогда его больше не увидит. Не случайно Змей говорит: «И вот ты расстанешься с этим местом – и никогда не увидишь его снова, ибо превратится оно в воду» [37].

⁵² Шеркова, Т.А. Потерпевший кораблекрушение: Комментарии. С. 188–189.

⁵³ Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 244.

Так или иначе, но смысловое наполнение таинственного «Змеиного острова» (так еще именуется папирус «Потерпевший кораблекрушение») остается спорным, не до конца проясненным египтологами. Т. А. Шеркова предлагает следующую версию объяснения как названия острова, так и семантики образа последнего: «В контексте данной сказки, где “душа-ка” относится к именованию острова, в смыс ловом отношении более подходящим представляется одно из значений этого древнеегипетского слова – “судьба”. Она и открывается перед потерпевшим кораблекрушение, выброшенным волной на этот таинственный остров, символизирующий потусторонний мир, где и определяются судьбы людей»⁵⁴.

Змей, удовлетворенный ответом героя, в свою очередь рассказывает ему удивительную историю острова. Когда-то на нем обитало семьдесят пять змеев, братьев ныне правящего островом Змея и их детей (возможно, отзвуки архаичных представлений о том, что первоначально миром правили змеи). Самое загадочное и трудное для понимания текста то, что на острове жило и человеческое дитя; Змей называет ее «малой дочерью», которую он «добыл себе молитвой» (это место до сих пор не получило внятного объяснения). Однако все они – и змеи, и «малая дочь» – погибли от огня некой звезды, упавшей с неба, что очень тяжело пережил единственный Змей, оставшийся в живых: «И вот упала звезда и попалила их. Это случилось, когда меня не было – не было меня среди них. Я чуть было не умер, когда нашел их всех в одной груде спаленных тел» [36]. Возможно, этот сюжет – древнейший отзвук архетипа о борьбе небесных сил со змеями, но сложность здесь в том, что змеи вовсе не олицетворяют зло. В целом же отношение к змею, или змее, было в языческих культурах амбивалентным, что подтверждает и египетская культура: змей, с одной стороны, связывается со злом, о чем красноречиво свидетельствует сюжет о борьбе Ра со змеем Апопом; с другой стороны, змей (змея) внушает почтение, связывается с особой мудростью (как и Змей «Сказки Потерпевшего кораблекрушение»), выступает в качестве неперемного атрибута культов плодородия и сексуальности (священное животное Исиды, богини урожая Рененутет и т. д.), выступает как символ царской власти (богиня-змея Иарит считалась охранительницей власти фараонов; скульптурное изображение кобры – *урея* – украшало головной убор египетских фараонов).

Змей, оставшийся единственным хранителем таинственного острова, сильно очеловечен. Вспоминая страшную для себя потерю, сочувствуя герою, оторванному от своих близких и предвидя, что тот с ними непременно увидится вновь, по-доброму завидуя ему, Змей советует: «Если ты силен, владей сердцем своим, ибо ты еще обнимешь детей своих, и поцелуешь жену свою, и увидишь дом свой, – это прекраснее всего» [36]. Мудрый Змей, в уста которого автор вложил многие вечные истины, наделен также даром прорицания будущего. Он предрекает главному герою вознаграждение за все перенесенные невзгоды и испытания – благополучное возвращение домой через довольно короткое время: «Вот ты проведешь, месяц за месяцем, четыре месяца, на этом острове, пока не придет из царского подворья судно, и люди на нем – твои знакомцы. С ними ты вернешься в царское подворье и умрешь в городе своем. Как радуется повествующий о былых горестях, ибо страдание миновало!» [36]. Последняя фраза вновь звучит как выстрадавший и наполненный глубоким смыслом афоризм житейской мудрости. Растроганный и воодушевленный герой, преисполненный благодарности к дружелюбному Змею, обещает, что он расскажет о нем фараону и тот пришлет ему богатые дары, что Змею будут возданы почести как богу: «Моею заботой царь пришлет тебе благовония – иби, хекену, нуденб, хесант и храмовый ладан, которым умилостивляют всех богов. Я поведаю ему о происшедшем здесь, и, узрев мощь твою, воздадут тебе хвалу пред лицом Совета страны. Я принесу тебе в огненную жертву быков. Я принесу тебе в жертву птиц. Моими заботами доставят тебе суда, груженные лучшим, что

⁵⁴ Шеркова, Т.А. Потерпевший кораблекрушение: Комментарии. С. 191.

рождает Египет, – словно как богу, любящему людей, в стране далекой, безвестной человеку» [36].

Однако Змей встречает слова о богатых дарах смехом, ибо нет богатств, которые могли бы превзойти богатства его острова: «Сказал он мне: “Ты не богат миррою, не родился ты хозяином ладана. Я же владыка Пунта, и вся мирра его – моя”» [36]. И хотя страна Пунт имеет конкретную географическую локализацию⁵⁵, в устах Змея это название обретает особый смысл, подчеркивая, что его остров – страна блаженных, насыщенная всевозможными богатствами и благами. Т. А. Шеркова следующим образом комментирует смех Змея, сопоставляя значение смеха в сказке и мифе: «В сказке смех Змея мотивирован неуместностью слов Потерпевшего кораблекрушение. В мифе Змей играет роль жизнедателя. Момент выхода героя из поглотителя сопровождается смехом, что соответствует моменту его символического рождения в обряде. Смеется в мифах не только герой (испытываемый в обряде), но и божества, создающие и рождающие. Смех связан с представлениями о рождении и возрождении после выхода из преисподней, это магическое средство воскрешения⁵⁶. В сказке о Потерпевшем кораблекрушение смех Змея предвосхищает одаривание героя “ценностями разными прекрасными” и благоприятными пророчествами-заклинаниями»⁵⁷.

В указанный Змеем срок действительно к берегу острова прибывает судно, на котором герой, взобравшись на дерево, издали узнает «знакомцев своих по царскому подворью» [37]. Явившись к Змею, Потерпевший кораблекрушение понимает, что тому уже все известно. Змей напутствует героя словами: «Прощай, прощай, малыш, в доме твоём да узришь ты детей твоих, и да прославишь имя мое в городе твоём – вот и все, чего я хочу от тебя» [37]. Змей также даёт Потерпевшему кораблекрушение богатые и диковинные дары (змея, или дракон, как хранитель сокровищ – архетип, распространённый в мифологии и мировом сказочном фольклоре): «Он даровал мне груз мирры, иби, хекену, нуденба, хесанта, даровал черни для глаз, хвосты жирафа, большую грудку ладана, слоновьи клыки, охотничьих собак и всякое прекрасное добро» [37]. Через два месяца морского путешествия, как и предсказал змей, герой благополучно возвращается на родину и становится ещё более знатным чем прежде, удостоившись звания «спутник царя».

Так, благополучным финалом, как и положено классической робинзонаде, завершается эта первая из известных в мировой литературе робинзонад. Элементы развлекательные совершенно очевидно соединяются в ней с поучительными: зачин и финал свидетельствуют, что вся история рассказана героем (читай: написана автором) во имя того, чтобы прославить правдивое и смиренное слово, которое может спасти человека, определить его судьбу (и прежде всего в загробном мире), как искренний и точный ответ Потерпевшего кораблекрушение спас его, снискал ему симпатию в глазах мудрого и могущественного Змея: «Вот как я причалил счастливо к земле, после того как испытал все, что довелось испытать. И вот ты видишь меня. Слушай же меня, ибо хорошо внимать людям» [37].

Первый сказочный свод («Сказки папируса Весткар»)

Как и «Сказка Потерпевшего кораблекрушение», цель соединить развлечение читателя (через погружение его в мир необычного и чудесного) с поучениями морально-религиозного характера преследует дошедший от эпохи Среднего царства цикл сказок, условно именуемый «Сказки папируса Весткар», или просто «Папирус Весткар». Он назван так по имени

⁵⁵ Пунт – страна на территории нынешнего Сомали, славилась своими благовонными смолами, использовавшимися для изготовления разнообразных умашений и стоившими чрезвычайно дорого.

⁵⁶ См.: *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность / В. Я. Пропп. М., 1976. С. 184.

⁵⁷ *Шеркова, Т.А.* Потерпевший кораблекрушение: Комментарии. С. 191–192.

мисс Весткар, привезшей этот папирус из Египта и подарившей его в 1839 г. немецкому египтологу Р. Лепсиусу. После смерти Лепсиуса в 1886 г. папирус был приобретен Берлинским музеем, где он и хранится под № 3033. Еще одно его условное название – «Царь Хеопс и волшебники». Первым его исследовал и опубликовал немецкий египтолог А. Эрман⁵⁸. Три сказки заключены в общую сюжетную «раму»: фараон IV династии Хуфу (Хеопс, строитель самой большой пирамиды в Гизе) скучает и просит своих сыновей рассказывать ему по очереди сказки. Таким образом, в этом памятнике впервые зафиксирован особый композиционный прием «обрамленной композиции», который позднее будет широко представлен в мировой литературе: в индийской «Панчатантре», арабской «Тысяче и одной ночи», «Декамероне» Дж. Боккаччо, «Гептамероне» Маргариты Наваррской и т. д. Р. И. Рубинштейн, подчеркивая, что «Папирус Весткар» является одним из самых ранних сказочных сводов в мировой литературе, отмечает любопытное совпадение, возможно, не случайное: «Примечательно, что позднейший свод сказок – “Тысяча и одна ночь” – сложился в Каире, на территории, где некогда находился Мемфис – столица Древнего Египта»⁵⁹. Предполагают, что сюжеты «Сказок папируса Весткар» возникли еще в эпоху Древнего царства, но записаны эти сказки были в XVII–XVI вв. до н. э., что подтверждает сам язык, более близкий к новоегипетскому, чем классический язык эпохи Среднего царства. Вероятно, сказки записал один и тот же писец, или автор, о чем свидетельствует сложная и изысканная композиция. Начало и конец «Папируса Весткар» не сохранились, текст сильно поврежден, в нем много лакун и темных мест, однако и в таком виде он производит сильное впечатление разнообразием сюжетов и красочностью стиля.

В центре каждой из «Сказок папируса Весткар» – чудо, произошедшее в правление того или иного вполне реального фараона. Первую сказку рассказывает царевич Хафра (Хефрен), действительно являвшийся сыном Хуфу и построивший одну из трех великих пирамид в Гизе. Действие ее происходит во времена фараона Небка, предка Хуфу (в тексте он именуется его отцом, но именно в значении предка). Время правления Небка точно не установлено, но предполагают, что он был фараоном III династии, правившим после Джосера, основателя этой династии⁶⁰. Начало сказки гласит: «[Я поведаю] твоему [величеству] о чуде, случившемся во времена отца твоего Небка, правогласного, когда он направлялся в храм [Птаха, владыки] Мемфиса» (*здесь и далее перевод И. Лившица*⁶¹). Сказка царевича Хафра сурово осуждает семейную измену и представляет едва ли не первый сюжет с роковым «треугольником» – муж, жена и любовник. Главный герой сказки – главный жрец-чтец Убаоне (Убаинер). Точнее, его титул *херихеб* означает, согласно И. Г. Лившицу, «обладающий праздничным свитком папируса». Как отмечает исследователь, «херихебы следили за тем, чтобы религиозные церемонии выполнялись в соответствии с ритуальными предписаниями, и обычно в сценах, передававших определенные религиозные церемонии, изображались с развернутым свитком папируса (реже с табличкой), который они держали перед собой. В текстах Древнего царства говорится о существовании особой “таинственной книги искусства херихеба” и подчеркивается та важная роль, которую чтение этой книги херихебом имеет для умершего... Египтяне приписывали херихебам обладание магической силой и считали их могущественными волшебниками»⁶².

⁵⁸ Erman, A. Die Märchen des Papyrus Westcar / A. Erman. Berlin, 1890.

⁵⁹ Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 162.

⁶⁰ См.: Лившиц, И. Г. Комментарии. С. 221.

⁶¹ Сказки и повести Древнего Египта. С. 60. Далее «Сказки папируса Весткар» цитируются по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

⁶² Лившиц, И. Г. Комментарии. С. 221.

Именно таким великим волшебником, обладающим особой властью над словом, и является главный херихеб фараона Небка – Убаоне (Убаинер), который узнает от своего слуги, что его жена в отсутствие господина изменяет ему с состоятельным простолюдином – неджесом⁶³. Любовники встречаются в беседке на берегу пруда в имении Убаоне, весь день пируя и предаваясь любовным утехам. Когда же наступает вечер, неджес совершает омовение в пруду. Тогда Убаоне решает устроить им ловушку, для чего лепит из воска крокодила длиной в семь ладоней («ладонь» – ширина руки без большого пальца, примерно полметра; семь «ладоней» составляли египетский «локоть»); *семь* – одно из священных чисел не только для египтян, но и для многих древних народов; часто встречается в египетских магических и мифологических текстах). Над восковой фигурой Убаоне прочитал заклинание: «[Того, кто] придет, [чтобы] совершить омовение [в] моем пруду, [схвати]...» [61]. После этого херихеб дает задание своему слуге: «После того как неджес спустится в пруд по своему каждодневному обыкновению, ты кинешь этого крокодила ему вслед» [61]. Слуга так и поступает после того, как любовники провели в беседке «приятный денек» [61]. Очутившись в воде, восковой крокодил превратился в живого семи локтей в длину (около трех с половиной метров), схватил неджеса и утащил его на дно пруда. Все семь дней (вновь игра сакральными числами), пока Убаоне находился при дворе фараона, неджес оставался на дне пруда, лишенный возможности дышать.

Когда прошли семь дней, главный херихеб пригласил владыку Верхнего и Нижнего Египта Небка отправиться в его поместье, чтобы увидеть чудо. На берегу пруда Убаоне позвал крокодила и скомандовал ему: «Принеси неджеса!» [62]. Крокодил послушно вынырнул с юношей в пасти, что ужаснуло фараона, воскликнувшего: «Помилуй, этот крокодил ужасен!» [62]. Наклонившись, Убаоне схватил крокодила, и тот превратился в его руке в воскового. Этот момент оказывается очень удобным, чтобы преподнести его величеству историю с преступными любовниками. Фараон тут же командует крокодилу: «Уноси свою добычу!» [63]. Крокодил навсегда утащил неджеса в пруд. Скорым и жестоким был и суд над неверной женой: «Затем [его величество царь Верхнего и] Нижнего Египта Небка, правогласный, приказал отвести жену Убаоне на поле, к северу от столицы. И он сжег ее. [Ее пепел] был выброшен в реку» [63].

Сказка царевича Бауфра (Бауфре) повествует о чуде, произошедшем в годы правления фараона Снофру (Снефру), отца Хуфу и основателя IV династии. Это чудо также свершает главный херихеб – Джаджаеманх. Снофру томится скукой и ищет хоть какого-нибудь развлечения. И тогда Джаджаеманх дает ему совет: «Пусть твое величество отправится к озеру дворца. Снаряди себе ладью с экипажем из всех красавиц внутренних покоев твоего дворца, и сердце твоего величества освежится, когда ты будешь любоваться тем, как они, не переставая, гребут туда и обратно. Ты будешь любоваться красивыми зарослями твоего озера, ты будешь любоваться полями, обрамляющими его, его красивыми берегами – и твое сердце освежится от этого» [64]. Снофру так и поступил. Он приказал принести двадцать весел из эбенового (черного) дерева, отделанных золотом, с рукоятками из дерева *секеб* (предположительно – сандаловое дерево), отделанными светлым золотом. Фараон повелел также привести к нему двадцать самых красивых женщин, «у которых красивое тело, красивые груди, волосы, заплетенные в косы, и (лоно) которых еще не было открыто родами» [64]. Для красавиц приказано принести двадцать сеток, которые они должны надеть вместо одежды, что призвано еще больше подчеркнуть их красоту. И вот девушки, усаженные в два ряда по обоим бортам ладьи, начали петь и грести, каждая одним веслом, в такт пению, «и сердце его величества было радостно, когда он любовался тем, как они гребут» [65].

⁶³ Неджес – букв. «малый»; так в эпоху Среднего царства называли людей простого происхождения, выдвинувшихся из низов и обзаведшихся имением и рабами.

Французский египтолог Ф. Дершен высказал предположение, что эти прекрасные женщины – жрицы богини Хатор (Хатхор), ее зримое воплощение⁶⁴. Он обратил внимание на то, что в обращении к богине Хатхор в надписи храма в Эдфу говорится: «Золотая, с волосами, заплетенными в косы, с крепкими грудями, которая гребет в барке»⁶⁵. Эта надпись, кажется, прямо иллюстрирует сказку царевича Бауфра. В связи с этим, по мнению Дершена, меняется смысл прогулки Снофру: это не просто прогулка, но сакрально-эротическое путешествие во славу Хатхор, богини радости и любви. Тогда и сам фараон выступает в образе бога Ра (Ре), а вся сказка обретает еще и политический подтекст, обосновывающий сакральный статус IV династии. И. Г. Лившиц пишет: «По-видимому, Джаджаеманх предлагал подобную прогулку Снефру, имея в виду и ее религиозный смысл, связанный с богиней Хатор, которая нередко изображается в ладье с богом Ре. Если девушки, гребущие в ладье, сопоставлены с богиней Хатор, делает вывод Дершен, то Снефру является образом Ре. Тогда надо пересмотреть всю концепцию этой сказки. Именно в ней заложен глубокий смысл – солярная династия Гелиопольских фараонов восходит к основателю IV династии Снефру. Об этом свидетельствуют имена фараонов IV династии (Хафра, Менкаура) и их титулы»⁶⁶. Отмечая, что концепция Дершена очень интересна и логична, И. Г. Лившиц подчеркивает, что во многом она остается гипотезой, требующей более веских доказательств⁶⁷.

Тем временем веселье Снофру, любующегося ритмично гребущими и поющими девушками, внезапно омрачено: одна из двух девушек, сидевших позади остальных, на корме, и руководивших греблей своего ряда, вдруг умолкла и перестала грести. Оказывается, красавица расстроена тем, что случайно задела подвеску из бирюзы, украшавшую ее волосы, и та соскользнула в воду. Вслед за предводительницей перестал петь и грести ее ряд. Узнав, в чем причина, фараон обещает девушке подарить точно такую же подвеску, но красавица отвечает: «Моя вещь мне милее всякой другой» [65–66]. Тогда фараон призывает к себе своего главного жреца-чтеца (херихеба), объясняя ему ситуацию (она повторяется слово в слово), и тот с помощью заклинания совершает чудо: «Затем главный херихеб Джаджаеманх произнес какое-то магическое заклинание. Он положил одну половину воды озера на другую и нашел подвеску, лежавшую на черепке. Затем он принес ее, и она была отдана ее владелице. А что до воды, то она была посередине двенадцати локтей (глубины) и достигла двадцати четырех локтей после того, как она была перевернута» [66]. Таким образом, херихеб целиком вынул одну половинку озера и положил на другую, причем вода возвышалась над обнажившимся дном на высоту 12,5 метров. Затем вновь с помощью заклинания (формула его, как и первого, не приводится) Джаджаеманх возвращает вынутую половинку озера на место. Все завершается пышным дворцовым праздником, устроенным Снофру в честь чуда, и награждением фараоном своего херихеба богатыми дарами.

Чудо с водой озера обнаруживает некоторые типологические параллели со знаменитыми библейскими чудесами, связанными с водами: расступившиеся по воле Господа и пророка Моисея воды Чермного (Тростникового; в обыденном сознании – Красного) моря в Книге Исхода; остановившиеся стеной воды Иордана в Книге Иисуса Навина. Однако типология еще в большей степени выявляет феноменологические отличия библейского текста, переосмысливающего древние архетипы: все библейские чудеса имеют совершенно иные смысл и цель.

Наконец наступает время третьего сына Хуфу, Джедефхора (в переводе И. Г. Лившица – Дедефхор), прославленного мудреца, автора несохранившегося «Поучения», рассказать

⁶⁴ *Derchain, Ph. Snefrou et les rameuses / Ph. Derchain // Revue d'Égyptologie. Paris, 1969. V. 21. P. 19–25.*

⁶⁵ Цит. по: *Лившиц, И.Г. Комментарии. С. 219.*

⁶⁶ Цит. по: *Лившиц, И.Г. Комментарии. С. 219.*

⁶⁷ Цит. по: *Лившиц, И.Г. Комментарии. С. 220.*

отцу свою сказку. Однако вместо этого Джедефхор предлагает Хуфу вызвать к себе необычного неджеса, которому уже сто десять лет (идеальный срок человеческой жизни, неоднократно упоминаемый в египетских текстах). Его зовут Джеди (Деди), и он умеет творить невероятные чудеса: «Он съедает пятьсот хлебов, мяса – половину быка и выпивает сто кувшинов пива и по сей день. Он знает, как приставить на место отрубленную голову. Он знает, как заставить льва следовать за собою, причем его повод (волочится) по земле (лев по воле волшебника идет за ним сам, а повод, надетый на льва, волочится по земле. – Г.С.). Он знает число тайных покоев святилища Тота» [67]. Крайне заинтригованный Хуфу, «проводивший все свое время в поисках этих тайных покоев святилища Тота, чтобы устроить нечто подобное для своей гробницы» [67], поручает своему сыну лично отправиться на юг, в город Джеб-Снофру, где живет великий маг, и доставить его во дворец.

Джедефхор снаряжает суда и плывет в Джеб-Снофру. Выйдя на берег, царский сын «отправился дальше посуху, покаясь на носилках из эбенового дерева, палки которых были из дерева *сесенеджем* (дерево неизвестной породы, вывозившееся египтянами из Сирии и использовавшееся для изготовления мебели. – Г.С.), и сверх того обиты золотом» [68]. Перед домом Джеди носилки были опущены, и царский сын с почтением приветствовал Джеди, лежавшего на циновке во дворе его дома, в то время как один слуга причесывал его, а другой растирал ему ноги. В ответ на переданное Джедефхором приглашение Хуфу последовать к царскому двору, где он будет обеспечен всеми жизненными благами («Ты будешь питаться яствами, которые жалует царь, кушаньями тех, кто служит ему, и он поведет тебя по пути благоденствия к отцам твоим, пребывающим в царстве мертвых» [68]), Джеди приветствовал его, как и подобает приветствовать царского сына: «С миром, с миром, Дедефхор, царский сын, любимый отцом своим! Да отличит тебя отец твой Хуфу, правогласный, да выдвинет он тебя среди старших! Да одолеет твой КА твоего соперника⁶⁸, да ведает твоя БА пути, ведущие к вратам “Того, кто укрывает усталого” (именование стража врат царства мертвых; «усталый» – один из эвфемизмов, обозначающих умершего. – Г.С.)» [68–69].

Великий маг отправился вместе с Джедефхором в столицу. Когда он появился во дворце в зале аудиенций, фараон воскликнул: «Как же это случилось, Деди, что мне не довелось видеть тебя (прежде)?» [69]. На это великий маг с достоинством отвечает: «Приходит тот, кого зовут, о государь! Меня позвали – я пришел» [69]. Фараон предлагает Джеди продемонстрировать свое искусство, и прежде всего умение приставить на место отрубленную голову. Хуфу приказывает привести узника из темницы, отрубить ему голову, а затем приставить обратно. Однако Джеди отказывается проделать это с человеком: «Только не человека, государь, мой господин. Ведь не велено поступать подобным образом с этими благородными животными» [70]. (Точнее, в тексте сказано: «... с этим превосходным скотом бога»; в другом египетском тексте люди названы «стадом царя», а царь – «пастырем всех людей»⁶⁹. Типологически это соотносится с именованием в Библии верных Богу людей как «стада Божьего», а Самого Бога, как и праведного царя, – «добрым пастырем».)

Джеди соглашается показать чудо на примере животных. Тогда ему приносят гуся и отрубают ему голову. «Гуся положили у западной стены залы аудиенций, голову его – у восточной стены залы аудиенций. Деди произнес какое-то магическое заклинание. И гусь вскочил и, переваливаясь, побежал, голова его также. Когда же они соединились друг с другом, тогда гусь остановился, загоготав» [70]. Такое же чудо производит Джеди с другим гусем (или уткой), потом – с быком, а затем демонстрирует укрощение льва (текст в этом месте поврежден, но реконструируется египтологами).

⁶⁸ Имеется в виду победа КА над смертью после загробного суда.

⁶⁹ См.: *Лившиц, И.Г.* Комментарии. С. 230.

Когда же Хуфу захотел узнать число тайных покоев святилища бога мудрости и покровителя писцов Тота, Джеди сказал, что эту тайну хранит ларец, находящийся в Гелиопольском храме, в комнате, именуемой «Контроль», где хранились архивы и описи храмового имущества. Кроме того, маг открыл фараону, что принести этот ларец ему сможет только старший из трех сыновей, которыми беременна Раджедет (Реддедет) – жена Раусера (Реусера), жреца бога Ра. Еще больше поразило Хуфу сообщение Джеди о том, что это дети самого бога Ра, что старший из них станет главным жрецом бога Ра в Гелиополе, а затем основателем новой царской династии. За ним поочередно будут править Египтом два его младших брата. «И сердце его величества исполнилось скорби из-за этого» [71]. Утешая Хуфу, Джеди говорит, что сыновья Раджедет будут править только после его сына и внука. Выслушав это, фараон дает распоряжение, чтобы великий маг жил на полном довольстве в доме царского сына Джедефхора.

Далее в сказке описывается чудесное рождение у Раджедет трех сыновей, имена которых, слегка модифицированные (возможно, сознательно), действительно соответствуют именам трех первых фараонов V династии: Усерэфф (Усеркаф), Сахре (Сахуре, или Сахура) и Кеку (Какаи). Им помогают родиться богини Исида, Нефтида, Месхенет (покровительница рожениц), Хекет («разрешающая от бремени»; изображалась в виде лягушки или женщины с головой лягушки), а также супруг последней – бог-демиург Хнум. Исида непосредственно принимала роды, произнося особые заклинания, чтобы младенцы поочередно быстрее вышли из чрева Раджедет; ей помогала Нефтида; Хекет ускоряла роды; Месхенет провозглашала их царское достоинство («Царь, который будет царствовать во всей этой стране!» [73]), а Хнум одаривал каждого телесным здоровьем. Каждый из чудесных младенцев рождался со знаками царского отличия: «...его члены – в золоте, его головной платок – из настоящего лазурита» [73–74]. Кроме того, богини изготовили для трех младенцев три царские короны.

Таким образом, можно утверждать, что перед нами один из древнейших вариантов архетипа «чудесный (провиденциальный) младенец», весьма распространенного в древних культурах, в том числе и библейской (особенно в сюжетах, связанных с рождением Моисея и Иисуса Христа). Часто этот архетип содержит в себе мотив преследования царственного младенца жестоким властителем, видящим в нем своего соперника по трону, и чудесного спасения младенца (сказание о Горе и Сете, библейский и агадический⁷⁰ сюжеты о преследовании Моисея фараоном, евангельский сюжет о преследовании Иисуса Иродом и истреблении по приказу жестокого царя младенцев в Вифлееме). Намек на возможность подобного развития событий содержится и в последней сказке «Папируса Весткар».

Раджедет разгневалась на провинившуюся служанку и приказала высечь ее. Тогда служанка, зная тайну госпожи и ее детей, сказала: «Она родила трех царей. Пойду и расскажу об этом его величеству царю Верхнего и Нижнего Египта Хуфу, правогласному!» [77]. Однако злую служанку случайно (или по воле богов?) утащил крокодил, а ее Родной брат пошел утешить Раджедет, охваченную безграничной скорбью в предчувствии трагической развязки. Конец папируса не сохранился и, как полагает М. А. Коростовцев, весь контекст сказания предполагает намерение Хуфу уничтожить чудесных младенцев. «Тем самым этот эпизод, – полагает исследователь, – переключается с известным рассказом Евангелия от Матфея (*Матф 2:1–16*), в котором повествуется о том, как царь Ирод, узнав от волхвов о рождении Иисуса Христа, приказал уничтожить всех младенцев мужского пола в возрасте до двух лет. Функциональная роль героев в обоих рассказах сходная: Хуфу и Ирод, чудесник Джеди и волхвы, предсказывающие рождение опасных для царя детей, и, наконец, сыновья

⁷⁰ Агада, точнее Аггада (иврит. «сказание», «легенда») – в еврейской культурной традиции сказания, дополняющие и комментирующие библейский текст; в устной форме начали складываться с V в. до н. э., а записаны во II–V вв. н. э.

Раджедет и Христос, которых соответственно Хуфу и Ирод преследуют»⁷¹. При всей убедительности отмеченной параллели следует помнить, что перед нами всего лишь типологическое схождение и вряд ли можно говорить о влиянии (тем более прямом) сюжета египетской сказки на евангельский сюжет. Гораздо более очевидна связь последнего с сюжетом о Моисее и фараоне, приказавшем убивать всех еврейских младенцев мужского пола (*Исх 1–2*). В свою очередь исследователи усматривают в тексте «Папируса Весткар» параллели именно с библейским повествованием о Моисее в Книге Исхода⁷² (эти параллели еще более сильны в постбиблейских агадических сказаниях). Вряд ли здесь возможно говорить о каком бы то ни было заимствовании из египетской литературы, однако то, что действие указанных библейских историй происходит именно в Египте, позволяет увидеть в египетских сказаниях своего рода древнюю «подсветку» более поздних библейских сюжетов, с одной стороны, варьирующих древнейшие архетипы, с другой – переосмысливающих их.

Как полагают исследователи, последняя из сказок «Папируса Весткар» несет в себе память о политических событиях седой старины, связанных с приходом к власти Гелиопольской династии. Так, Р. И. Рубинштейн отмечает: «Имена будущих фараонов, их происхождение от самого бога Ре – все это указывает на какие-то политические события, в результате которых господство в Египте переходит к династии из Гелиополя и тем самым способствует возвышению и усилению жречества этого города. Свидетельства об этих событиях не сохранились, и единственным источником является только последняя сказка папируса Весткар. К сожалению, конец ее утрачен, поэтому остаются неизвестными обстоятельства перехода власти от одной династии фараонов к другой»⁷³. Кроме того, сказка отражает народную традицию восприятия Хуфу как жестокого, деспотичного правителя. И. Г. Лившиц подчеркивает: «Изображение Хеопса жестоким человеком характеризует отношение к нему – ненависть к царю-деспоту, строителю самой большой пирамиды. В том, что народ продолжал ненавидеть Хеопса, свидетельствуют рассказы Геродота, посетившего Египет в V в. до н. э. (Геродот. История, кн. II, 124–128)»⁷⁴. На это же указывает и М. А. Коростовцев: «...очевидно противопоставление деспотической IV династии, представленной Хуфу, и V династии, представленной сыновьями Раджедет и жреца бога солнца Раусера, на стороне которой симпатии автора. Это, в свою очередь, перекликается с теми преданиями о деспотизме Хуфу, которые слышал Геродот во время своего путешествия по Египту... Сказка папируса Весткар о Хуфу и сыновьях Раджедет, по-видимому, относится к циклу этих преданий и косвенно отражает реальные политические события, приведшие к падению IV династии, ее смене V династией и к широкому распространению культа солнечного бога Ра»⁷⁵.

«Сказки папируса Весткар» донесли до сегодняшнего читателя живой разговорный язык своего времени. В них обнаруживается множество фольклорных элементов, но египтологи убеждены в том, что перед нами фольклор, обработанный писцами-профессионалами, египетскими литераторами.

Религиозные гимны и религиозно-философская поэзия

В эпоху Среднего царства была продолжена традиция ритуально-магических «Текстов пирамид» – в гимнах богам. Гимн – один из древнейших жанров в мировой литературе, который сочетает элементы эпические и лирические, строится на мифологической основе, при-

⁷¹ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 67.

⁷² См.: Кацнельсон, И.С. Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее / И. С. Кацнельсон // Палестинский сборник. 1965. № 13 (76). С. 38–46.

⁷³ Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 164–165.

⁷⁴ Лившиц, И.Г. Комментарии. С. 220.

⁷⁵ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 66.

поминает или прямо содержит в себе известные мифологические сюжеты и в то же время передает чувства и размышления некоего коллективного «я», обращающегося со своим словом к богу. Для древнего сознания гимны не являлись собственно художественными произведениями (их назначение было сугубо ритуальным), но уже сама по себе цель, которой они служили, – достичь слуха богов – требовала от них и особого «языка богов», особой поэтической суггестии, ритмичности, метафоричности.

Особенными художественными качествами отличается большой по размеру «Гимн Хапи» – богу Нила. По представлениям египтян, Хапи – двупольный бог нильского разлива, который родился в таинственной пещере в районе первого порога Нила. В эпоху Среднего царства Хапи ассоциируется с Осирисом, с его священным потом, из которого и образовалась, согласно мифологическим представлениям, великая река. Поэтому Хапи – воплощение плодородной силы Осириса, которую олицетворял его священный бык (в греческой трансформации – *Апис*). Когда начиналось половодье, Хапи (Апису) приносили богатые дары – животных, плоды, цветы, а в самые архаичные времена – и человеческие жертвы. Гимн очень ярко передает отношение египтян к великой реке-кормилице, с помощью таинственной силы невиданно разливавшейся весной и дававшей жизнь орошенным полям, всему живому. Современному читателю близко выраженное в «Гимне Хапи» (в переводе А. А. Ахматовой – «Восхваление Нила») чувство восхищения природой, ее чудесной силой, ее великими тайнами:

Слава тебе, Хапи!
Ты пришел в эту землю,
Явился, чтоб оживить Египет.
Бег его таятся, подобно мраку
Среди дня, когда слуги его
Воздают хвалу ему.
Он орошает поля, созданные Ра,
Чтобы дать жизнь каждой козе;
Он поит и пустыню и сушь, —
Ведь это его роса спадает с неба;
Он любит землю,
Он правит Непра,
Он дарует процветание ремеслам Пта.
...Приносящий пищу, богатый едою,
Творящий прекрасное.
Владыка силы, благоуханный,
Тот, кому радуются,
Кто родит траву стадам,
Кто сердцем помнит о жертвах богу,
Пребывающему под его покровительством,
Где бы ни был он: в преисподней, в небесах или на земле⁷⁶.

Он держит в своей власти Обе Земли⁷⁷,
Он наполняет житницы, и насыпает груды зерна,
И отдает добро беднякам.

⁷⁶ Египтяне полагали, что земному Нилу соответствуют Нил небесный и Нил подземный.

⁷⁷ «Обе Земли» – Верхний и Нижний Египет.

(Здесь и далее перевод А. Ахматовой)⁷⁸

Для гимна (как этого, так и гимна вообще) показательно воспевание бога в третьем лице, своеобразное лирическое повествование о нем, указывающее на его важнейшие функции, и обращение к нему во втором лице, славословие богу и одновременно призыв к нему, чтобы он продолжал благосклонно относиться к людям и дальше:

Когда прибываешь ты, о Хапи,
Тебе приносят жертвы,
Приводят быков на закланье,
Откармливают птиц для тебя,
Ловят для тебя львов в пустыне,
Дарят тебе прекрасные вещи.
...Процветай же, процветай же, Хапи.
Процветай же,
Дарами полей
Оживляющий людей и скот.
Процветай же, процветай же, Хапи,
Процветай, процветай, ты, прекрасный дарами. [109]

От эпохи Среднего царства до нас дошла надгробная плита с «Гимном Осирису» (находится в Национальной библиотеке в Париже). Гимн прекрасно отражает возросшее значение культа этого бога в эпоху Среднего царства (предполагают, что подобных гимнов создавалось большое количество): Осирис стал главным богом, отвечающим за бессмертие. Благодаря культу Осириса значительно упростился заупокойный ритуал: достаточно было поставить на надгробной плите перед именем покойного имя Осириса, а также начертать на ней несколько магических формул, чтобы человеку была гарантирована загробная жизнь. Еще в большей степени гарантировали ее каждому египтянину гимны Осирису на надгробных плитах и на стенах гробниц.

Однако, как свидетельствуют памятники египетской литературы, не все египтяне в равной степени верили в утешительную официальную доктрину загробного существования. Эти сомнения и метания духа, а также кризисные явления действительности в период, переходный от Древнего к Среднему царству, породили подлинно философские произведения, ставящие сложнейшие проблемы бытия и сознания, фиксирующие подчас парадоксальный взгляд на жизнь, вступающий в противоречие со взглядом официально-религиозным. В первую очередь это «Песнь Арфиста» и «Беседа [Спор] Разочарованного со своей душой», которые представляют жанр соответственно философского монолога и философского диалога в стихотворной форме, т. е. две жанровые разновидности философской (точнее религиозно-философской) лирической поэмы.

«Песнь Арфиста» – так традиционно называют примерно пятнадцать текстов, создававшихся на протяжении всей эпохи Среднего царства и переписывавшихся в более позднее время. Они исполнялись арфистами, дополняя официальный заупокойный культ, поэтому в их названиях фигурирует формула «Песнь из дома усопшего, начертанная перед певцом с арфой». Эти произведения не имеют единого сюжета и представляют собой отдельные лирические стихотворения, но связанные общим настроением, философскими раздумьями о смысле жизни и смерти, о предназначении человека, поэтому их вполне можно считать еди-

⁷⁸ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 105–106. Далее «Гимн Хапи» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

ной лирической поэмой. Парадоксально то, что, будучи дополнением к заупокойному культу, «Песнь Арфиста» по сути противоречит его главной установке: она содержит в себе сомнение в самой возможности жизни за гробом и призывает ценить каждое мгновение нашего бренного бытия.

Самая полная версия «Песни Арфиста» сохранилась в списке времени Нового царства («Папирус Харрис 500»), однако написана она на классическом среднеегипетском языке и датируется временем фараона XI династии Интефа (Антефа; конец 3-го тыс. до н. э.), точнее – временем его смерти. На это указывает и ее заглавие: «Песнь из дома усопшего царя Антефа, начертанная перед певцом с арфой». Эта лирическая философская поэма поражает соединением пессимизма, ощущения трагичности и хрупкости бытия, а также прославления каждого мгновения жизни (в этом, как и в других отдельных мотивах, можно увидеть яркие, подчас почти дословные, переключки с «Эпосом о Гильгамеше» и библейским Экклезиастом). Один из главных лейтмотивов «Песни Арфиста», который затем станет таким знаменитым в поэзии, – мотив бренности, тщетности, суетности человеческого бытия («все суета сует», как будет впоследствии сказано в Книге Экклезиаста). На земле нет ничего вечного, кроме бесконечной смены одного поколения другим. Уходят из жизни все, даже боги, пребывающие на земле, – фараоны, они покоятся в своих пирамидах. Но и пирамиды рушатся, как рушится все, что построено людьми. Сохраняются слова мудрецов, но исчезают их гробницы (несомненный отзвук мотива «нерукотворного памятника»):

Одни поколения проходят, другие продолжают существовать
Со времен предков.
Боги, бывшие некогда,
Покоятся в своих пирамидах.
Благородные и славные люди
Тоже погребены в своих пирамидах.
Они строили дома —
Не сохранилось даже место, где они стояли,
Смотри, что случилось с ними.
Я слышал слова Имхотепа и Джедефхора,
Слова, которые все повторяют.
А что с их гробницами?
Стены обрушились,
Не сохранилось даже место, где они стояли,
Словно никогда их и не было.

(Здесь и далее перевод А. Ахматовой)⁷⁹

Таким образом, неизвестный автор «Песни Арфиста» утверждает крамольную для официальной религии Египта мысль: бесполезно строить пирамиды и гробницы для умерших, они все равно рухнут. Более того, главной загадкой для человека остается то, что откроется ему по ту сторону его земного бытия. В сущности, он ничего не знает об этом (не об этом ли будет размышлять в своем знаменитом монологе «Быть или не быть...» шекспировский Гамлет?):

Никто еще не приходил оттуда,
Чтобы рассказать, что там,

⁷⁹ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 100–101. Далее «Песнь Арфиста» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

Чтоб поведать, чего им нужно,
И наши сердца успокоить,
Пока мы сами не достигнем места,
Куда они удалились. [101]

Однако утверждением этой страшной для человека тьмы неизвестности после смерти не ограничивается «Песнь Арфиста». Быть может, только на фоне этой бездны и ощущения краткости жизни нам дано по-настоящему осмыслить и оценить красоту каждого ее мгновения, по-настоящему научиться радоваться жизни как самому бесценному дару:

А потому утешь свое сердце.
Пусть твое сердце забудет
О приготовленьях к твоему просветленью.
Следуй желаньям сердца,
Пока ты существуешь.
Надуши свою голову миррой,
Облачись в лучшие ткани.
Умасти себя чудеснейшими благовоньями
Из жертв богов.
Умножай свое богатство.
Не давай обессилеть сердцу.
Следуй своим желаньям и себе на благо.
Свершай дела свои на земле
По веленью своего сердца,
Пока к тебе не придет тот день оплакиванья.
Утомленный сердцем⁸⁰ не слышит их криков и воплей,
Причитания никого не спасают от могилы.
А потому празднуй прекрасный день
И не изнуряй себя.
Видишь, никто не взял с собой своего достоянья.
Видишь, никто из ушедших не вернулся обратно. [101]

В свое время Б. А. Тураев первым указал на общечеловеческий смысл размышлений Арфиста, на их переключки с отдельными фрагментами аккадского «Эпоса о Гильгамеше» и древнееврейской Книги Экклесиаста, также говорящих о бренности бытия и необходимости вопреки этому радоваться жизни. В Книге Экклесиаста читаем:

Во всякое время да будут белы твои одежды,
И пусть не оскудевает на голове твоей умощенья;
Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь,
Все дни твоей тщетной жизни...
...И сладок свет, и благо очам – видеть солнце,
Ибо если много дней человек проживет,
То да радуется каждому из них —
И помнит о днях темноты, ибо тех будет больше:
Все, что наступит, – тщета.
Радуйся, юноша, молодости своей,

⁸⁰ «Утомленный сердцем» – один из эвфемизмов для обозначения умершего.

И в дни юности твоей да будет сердцу благо;
И ходи по путям, куда влечет тебя сердце...

(Еккл 9:8–9; 11:7–9; перевод И. Дьяконова)⁸¹

Однако на фоне сходства настроений еще выразительнее различия ментальностей, религиозных мироощущений. Если неведомый автор Книги Экклесиаста ставит роковые вопросы о смыслоутратах, предпринимая усилия преодолеть абсурдность бытия и обрести смысл, призывая каждый свой шаг (в том числе и радование жизни) соизмерять с волей Божьей, то столь же неведомый и более древний автор «Песни Арфиста» призывает прежде всего следовать велениям сердца, ценить земные блага и в то же время помнить об их относительности. Сочиняя погребальную песнь, он, в сущности, поет гимн жизни. Однако для многих египтян, особенно в эпоху кризиса, загробное существование было прекрасной мечтой, единственной альтернативой тяжелой, несправедливой, безобразной жизни. «Песни Арфиста» явно возражает такая же анонимная «Похвала смерти»:

Мне песни известны, что издревле зывают со стен усыпальниц,
Бытие восхваляя земное обители вечной в ущерб.

Зачем они сводят на нет славу загробного мира, —
Страны справедливой, блаженной, где страху нет места,
Обители упокоенья, чьим жильцам омерзительны распри,
Где нечего ближних бояться, ибо нету вражды в этом крае?
Разве долго продлится пора гостеванья земного?
Время, как сон, промелькнет,
И «добро пожаловать!» – скажут
В полях Заката⁸² пришельцу.

(Перевод В. Потаповой)⁸³

Кажется, под этими словами подписался бы Разочарованный – безымянный герой поэмы «Беседа [Спор] Разочарованного со своей душой», с той лишь разницей, что жизнь не кажется ему быстро мелькающим сном, но тяжелой и длительной вереницей кошмаров. Одно из самых знаменитых и загадочных произведений эпохи Среднего царства имеет форму поэтического философского диалога между человеком и его «душой», т. е., собственно, внутреннего диалога; одновременно в такой форме выражены полярные взгляды на жизнь и смерть, на загробное существование. Окончательно разочаровавшийся в жизни человек хочет покончить с собой и приводит доказательства необходимости своего решения, но против этого возражает его «душа». Слушая жалобы Разочарованного, «душа» говорит о ценности жизни, о том, что стоит жить вопреки всему и радоваться жизни, что бесполезно заботиться о заупокойном ритуале, строить пирамиды и гробницы – все равно они разрушатся (многие строки в ответах «души» варьируют мысли «Песни Арфиста»).

Финал поэмы остается открытым: неизвестно, удалось ли «душе» переубедить Разочарованного. Однако главное содержание поэмы (и главную силу ее поэтического воздействия) несут в себе жалобы Разочарованного, в которых он изливает свои скорбь и страдания в связи с тем, что видит вокруг и переживает внутри себя. В этих жалобах не только выражается внутренняя смута и неустроенность, но и предстает картина тревожного и смутного

⁸¹ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 649, 651.

⁸² Закат – *Аменти* – одно из именований царства мертвых в египетской мифологии.

⁸³ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 102.

времени: распадение всех и всяческих связей, упадок нравственности, социальная несправедливость, победоносное шествие зла.

Развертывание жалоб имеет определенную логику, следуя принципу «от внутреннего к внешнему и обратно». Все начинается с осквернения имени человека, а значит, с попрания его духовной сущности, ощущения им своей бесприютности и обреченности на гибель в этом страшном мире. Не случайно в «Первой жалобе» каждая трехстишная строфа вводится анафорой «Видишь, имя мое ненавистно // И зловонно, как...»:

Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как птичий помет
В летний полдень, когда пылает небо.

Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как рыбы отбросы
После ловли под небом раскаленным.

...Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как дыханье крокодила,
Как житье с крокодилами в соседстве.

Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как напраслина, которой
Очернили жену перед мужем.

Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как навет непристойный
На отрока, чистого сердцем.

(Здесь и далее перевод В. Потаповой)⁸⁴

Далее лирический герой переходит от субъективного переживания оскорбления и униженности своей духовной сущности к констатации своего собственного беспредельного одиночества, невозможности взаимопонимания между людьми (анафорический рефрен «Второй жалобы» – «Кому мне открыться сегодня?»), нарушения всех нормальных связей между людьми, наконец – к воссозданию картины страшного морального и социального зла:

Кому мне открыться сегодня
Братья бесчестны,
Друзья охладели.

Кому мне открыться сегодня?
Алчны сердца,
На чужое зарится каждый.

Кому мне открыться сегодня?
Раздолье насильнику,
Вывелись добрые люди.

⁸⁴ Пoesия и проза Древнего Востока. С. 97–98. Далее текст «Спора Разочарованного со своей душой» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

...Кому мне открыться сегодня?
Над жертвой глумится наглец,
А людям потеха – и только!

Кому мне открыться сегодня?
У ближнего рады
Последний кусок заграбастать! [98]

В жалобах Разочарованного очевидны подступы к роковому вопросу теодицеи – вопросу осмысленности мира и благости богов перед лицом очевидной несправедливости жизни, процветания злодеев и страдания невинных. И задолго до того, как праведник Иов выскажет горький упрек Богу и наиболее четко сформулирует болезненный вопрос теодицеи: «Из города стоны людей слышны, // и души убиваемых на помощь зовут; // и этого не прекратит Бог!» (*Иов 24:12; здесь и далее перевод С. Аверинцева*)⁸⁵; «Предал Он землю во власть злых, // завесил лица судей земли; // а если не Он, кто еще?» (*Иов 9:24*)⁸⁶, сходные проблемы поставит в своих горьких речах египетский Разочарованный:

Кому мне открыться сегодня?
Злодею – доверие,
Брата – врагом почитают.
...Кому мне открыться сегодня?
Нет справедливых,
Земля отдана криводушным. [99]

В поэме не случайно видят настроения и мотивы, созвучные не только Книге Иова, но и Экклесиасту, горько констатирующему:

Есть зло, – видал я под солнцем, —
Что от имеющего власть исходит заблужденье:
Поставлена глупость на высокие посты,
А достойные внизу пребывают.

(*Еккл 10:5–6; перевод М. Дьяконова*)⁸⁷

В «Беседе Разочарованного со своей душой», быть может, впервые отмечен особый психологический феномен: в эпоху шатаний и потрясений человек так одинок и отчужден от всех, что именно с чужими ему легче отвести душу:

Кому мне открыться сегодня?
Друзья очерствели,
Ищи у чужих состраданья!

...Кому мне открыться сегодня?
Нет закадычных друзей,
С незнакомцами душу отводят. [99]

⁸⁵ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 598.

⁸⁶ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 577.

⁸⁷ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 650.

«Вторую жалобу» завершает картина воистину вселенского зла:
...Кому мне открыться сегодня?
Бремя беды на плечах,
И нет задушевного друга.

Кому мне открыться сегодня?
Зло наводнило землю,
Нет ему ни конца, ни края. [99]

Единственная альтернатива такому миру – блаженный загробный мир. Смерть видится как благо, как единственный выход из замкнутого круга одиночества, страданий, тотальной несправедливости:

Мне смерть представляется ныне
Исцеленьем больного,
Исходом из плена страданья.

Мне смерть представляется ныне
Благовонною миррой,
Сиденьем в тени паруса, полного ветром.

...Мне смерть представляется ныне
Торной дорогой,
Возвращеньем домой из похода.

Мне смерть представляется ныне
Небес проясненьем,
Постижением истины скрытой.

Мне смерть представляется ныне
Домом родным
После долгих лет заточенья. [99–100]

С загробным миром связывается в поэме и возможное разрешение проблемы теодицеи, весьма своеобразное: это не столько воздаяние за зло на загробном суде со стороны бога (эта мысль не выражена в поэме достаточно четко), но прежде всего возмездие обидчикам со стороны самого человека, приобщившегося к божеству:

Воистину, кто перейдет в загробное царство —
Будет живым божеством,
Творящим возмездье за зло. [100]

Как утешение всем страдальцам звучит мысль о блаженстве, даруемом богами людям после смерти:

Воистину, кто перейдет в загробное царство —
Будет в ладье солнечной плыть,
Изливая оттуда благодать, угодную храму.

Воистину, кто перейдет в загробное царство —
Будет в числе мудрецов, без помехи
Говорящих с божественным Ра. [100]

И хотя речь идет о блаженстве, даруемом вряд ли только страдальцам, вряд ли только за праведность (подобная мысль не находит четкой артикуляции в столь древнюю эпоху, да и позднее египетское понимание праведности достаточно отличается от библейского), «Беседа Разочарованного со своей душой» остается уникальным древним памятником, свидетельствующим о глубине духовной жизни Древнего Египта, ставящим вопросы, актуальные для всех последующих эпох общечеловеческой культуры.

Дидактическая литература

От эпохи Среднего царства сохранилось несколько произведений публицистического и дидактического характера, также несущих на себе отпечаток социальных потрясений и кризиса сознания и пытающихся вопреки последнему найти выход из бедственной ситуации, дать позитивный социальный идеал. Как предполагают исследователи, часть из них «была даже инспирирована дворцом с целью укрепить и пропагандировать авторитет фараонов XII династии (прибл. 2000–1800 гг. до н. э.), положившей конец предшествующей вековой политической неурядице»⁸⁸. К числу таких произведений относятся «Пророчество Неферти» и «Поучение Аменемхета I», созданные в самом начале эпохи Среднего царства (ту же задачу – прославить первых фараонов XII династии – преследует и «Рассказ Синухе», но в иной жанровой форме).

«Пророчество Неферти» названо так по аналогии с более поздними библейскими пророчествами, однако последние имеют совершенно иную структуру и семантику, неся в себе в первую очередь этическое учение и отражая внутренний диалог между Богом и человеком. В египетском тексте можно говорить лишь о сходстве некоторых его мотивов с мотивами пророческих книг: предсказания природных катаклизмов и социальных бедствий, а также чаяния избавления, которое придет от сильного и справедливого царя (лишь с очень большой натяжкой здесь можно увидеть типологическое схождение с библейской мессианской идеей; слишком очевидно в египетском тексте стремление возвысить авторитет конкретного земного властителя и абсолютно отсутствует идея эсхатологического⁸⁹ преобразования истории).

«Пророчество Неферти», как и «Сказки папируса Весткар», начинается с мотива скуки: фараон IV династии Снофру (отец Хуфу) скучает и повелевает придворным разыскать мудреца, который смог бы развеять его скуку. К нему приводят мудреца Неферти (возможно, именно его имя упоминается в папирусе «Прославление писцов»), и по желанию царя мудрец начинает предсказывать будущее. Это будущее неутешительно: для Египта наступят страшные дни, ибо пересохнет Нил, а вслед за этим последует голод; страну охватит смута, начнутся мятежи, воцарятся подозрение и ненависть друг к другу, всеобщая вражда (в целом картина напоминает ту, что предстает в жалобах Разочарованного); затем в страну вторгнутся азиаты-кочевники и будут угнетать народ. Однако на юге, в Верхнем Египте, появится спаситель страны – фараон Амени (уменьшительное имя Аменемхета I, основателя XII династии), который прогонит кочевников, твердой рукой установит вместо анархии порядок, основанный на справедливости. Тем самым «Пророчество Неферти» утверждало в сознании подданных представление об основателе новой династии как идеальном правителе и, веро-

⁸⁸ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 69.

⁸⁹ Эсхатология – согласно Библии, учение о конце времен, о преобразении мира на основах справедливости и гармонии после прихода Мессии (*иврит*. Машиах – «Помазанный») – особого Помазанника Божьего, Искупителя человечества от грехов.

ятно, преподносилось народу как текст, возникший еще в глубокой древности и обосновывающий особую сакральную природу его власти.

Образ идеального царя предстает и в «Поучении Аменемхета I», которое, вопреки названию, имеет характер не столько дидактического сочинения, сколько автобиографической надгробной надписи, написанной мудрецом Ахтоем, также упомянутым в «Прославлении писцов». Вслед за традиционным перечислением титулов в начале текста Аменемхет I обращается к своему сыну и преемнику Сенусерту I, призывая его выслушать советы отца, чтобы царствовать спокойно и счастливо. Прежде всего царь призывает во всем полагаться на себя, не доверять подданным, ибо «нет сторонников у человека в день несчастья» (*перевод А. Коростовцева*)⁹⁰. Аменемхет иллюстрирует эту горькую истину на примере собственного печального опыта: он стремился быть справедливым правителем, заботился о благе народа, о сиротах и нищих, но заслужил черную неблагодарность со стороны придворных. Царь стал жертвой заговора: вечером, когда он уже отдыхал в своей опочивальне, на него напали те, кого он пригрел в собственном дворце. При этом во дворце не было его сына и наследника Сенусерта (это сходится с той информацией, которая содержится в «Рассказе Синухе»). Аменемхет сетует, что не смог предотвратить предательство в собственном дворце, и высказывает надежду, что его пример чему-нибудь научит сына и царствование последнего будет более счастливым. «Поучение Аменемхета I» было ориентировано на массового читателя и действительно имело широкое хождение, что подтверждает большое количество сохранившихся вариантов (девять), и не только от Среднего, но и от Нового царства.

Картина смутного, тревожного времени, когда восставшая чернь разграбила царскую гробницу и захватила столицу, нарисована в еще одном знаменитом памятнике эпохи Среднего царства, сохранившемся лишь частично, – «Речение Ипуера». Мудрец Ипуер, воссоздавая картину бедственного положения страны, обращается со словами упрека к царю и обвиняет его в нерешительности и безволии. Исследователи до сих пор так и не могут решить вопрос о том, какое время отражает «Речение Ипуера»: переход от Древнего царства к Среднему или от Среднего – к Новому, ибо и тот, и другой были связаны с анархией и смутой, сопровождавшейся вторжением азиатских племен в Дельту Нила.

⁹⁰ Цит. по: *Коростовцев, М.А.* Литература Древнего Египта. С. 70.

Литература Нового царства (XVI–VIII вв. до н. э.)

Историко-культурная ситуация II Переходного периода и начала новой эпохи

Эпоха Среднего царства вновь завершилась смутой и упадком власти египетских династий – так называемым II Переходным периодом, начало которого датируют примерно 1786 г. до н. э. Этот упадок был связан с нашествием гиксосов – азиатских племен не совсем выясненного происхождения. Согласно одной из гипотез, гиксосы были наследниками месопотамской хурритской традиции, в соответствии с другой (ныне более общепринятой) это были племена западносемитского (прежде всего аморейско-сутийского) происхождения, которые вели полукочевой образ жизни и занимались скотоводством. Они, а точнее – их лидеры, получили в Египте именование *хека хасут*, что в греческой трансформации звучало как *гиксосы*⁹¹. В свое время известный еврейский и римский историк Иосиф Флавий (I в.) объяснил это слово как «пленные пастухи» и приписал такое толкование египетскому жрецу Манефону, написавшему в III в. до н. э. на греческом языке «Историю Египта». Однако современные исследователи полагают, что выражение *хека хасут* можно перевести как «владыки чужеземных стран» или «владыки пустынных нагорий».

Примерно в 1730–1720 гг. до н. э. гиксосы захватили власть в городе Ха-уару (греч. трансформация – *Аварис*), стоявшем на одном из восточных рукавов Дельты. Они отстроили его, укрепили и превратили в свою столицу. (Как считает известный историк-библеист И. Р. Тантлевский, вторым крупным центром гиксосов была Газа, или Газзату, в Ханаане, ныне – городище Тель эль-Аджжунь возле современного города Газа⁹².) В начале XVII в. до н. э. гиксосы уже контролируют всю Дельту, а их вожди провозглашают себя фараонами (вероятно, это и есть XV и XVI династии, упоминаемые Манефоном). Параллельно, как считают египтологи, на юге, в Фивах, продолжает править египетская, но очень слабая, XVII династия. Существует мнение, что она подчинялась гиксосам: так, при археологических раскопках под Фивами были найдены печати и камни с именами двух гиксосских правителей – Иана (Ианноса; ок. 1640–1600) и Апопи (египетский вариант – *Ипени*) Аауссеры (ок. 1600–1542). В 1954 г. в тех же Фивах (в Карнакском храме) была обнаружена надпись правителя Авариса Апопи, которая свидетельствует, что царь Камос (Камаси; сер. XVI в. до н. э.), правитель Куша (Эфиопии), был вассалом Апопи. И. Р. Тантлевский полагает, что в рамках движения гиксосов следует рассматривать и приход в Египет во время голода в Ханаане праотца еврейского народа Авраама, описанный в Книге Бытия (*Быт 12*), ибо из контекста понятно, что Авраам со своим семейством находился недалеко от резиденции фараона, а это могло быть только в том случае, если эта резиденция размещалась на тот момент на востоке Дельты, в Аварисе⁹³. Как полагают исследователи, во время правления в Египте гиксосов туда попал и правнук Авраама Иосиф, ставший главным советником и хлебодаром (т. е. министром продовольствия) фараона, а затем в Египет по приглашению Иосифа переселились, чтобы избежать голода, свирепствовавшего в Ханаане, его отец Иаков

⁹¹ О гиксосах см.: *Van Seters, J.A. The Hyksos: A New Investigation / J. A. Van Seters. New Haven. 1966; Redford, D.B. The Hyksos Invasion in History and Tradition / D. B. Redford // Orientalia. 1970. № 39. P. 1–51; Hayes, W. C. Egypt from the Death of Ammenemes III to Seqenenre II / W. C. Hayes // Cambridge Ancient History / ed. by I. E. Edwards. Cambridge, 1984. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–64.*

⁹² См.: *Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие / И. Р. Тантлевский. М., 2000. С. 150.*

⁹³ *Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 151.*

и сыновья Иакова, братья Иосифа, ставшие, как и он, основоположниками двенадцати колен Израилевых (*Быт 37–50*). Как резонно считают библеисты и египтологи, возвышение ино-родца-семита вряд ли было бы возможно во время правления собственно египетской династии.

Таким образом, история Египта II Переходного периода вполне согласуется с библейскими данными и в чем-то проясняет их: евреи, потомки Авраама и Исаака, сыны Иакова, пришли в Дельту, спасаясь от голода, в то время, когда в стране правили гиксосы, скорее всего на заключительном этапе их господства, при Апопи Аауссере. Интересно, что при археологических раскопках в Дельте были обнаружены скарабеи с именами западносемитских вождей времен гиксосов, и одно из них звучит как *Йа 'куб-хар*; ряд исследователей идентифицируют последнего с библейским Иаковом (на иврите – *Йааков*, общесемитское звучание имени – *Йа 'куб*)⁹⁴. При этом евреи вовсе не были идентичны гиксосам, как сообщали об этом антиеврейски настроенные Манефон и Плутарх. Верования евреев кардинально отличались от гиксосских.

Гиксосы переняли множество обычаев египтян, в том числе и их мифологические представления. В частности, их цари именовались «сынами Ра» и поклонялись местным языческим богам, однако все же отдавали предпочтение собственно гиксосскому богу Суту, или Суте, или Сутеху (аккадский вариант – Шутах). Этот бог был отождествлен с ханаанейским богом грозы и бури Баал-Гададом (Ададом) и предстал на изображениях в его одеянии и головном уборе с рогами, между которыми размещался солнечный диск. Супругой Сутеха считалась также супруга Баала Анат, храм которой находился в Аварисе⁹⁵. Египтянами же Сутех был отождествлен с Сетом (Сетхом) – братом-близнецом и главным врагом Осириса, богом пустыни, повелевавшим также бурями и грозами⁹⁶ (далеко не последнюю роль в этом процессе сыграла близость звучания имен Сутех и Сетх). По мнению И. Р. Тантлевского, Сутех – не кто иной, как аморейский Суту (Шуту), обожествленный предок-эпоним сутиев, соответствующий еврейскому Шету (Сифу) – согласно Книге Бытия, третьему сыну Адама и Хаввы (Евы). По мысли исследователя, «именно этим и можно объяснить тот факт, что египтяне называли гиксосов (как в период их пребывания в Египте, так и позже), а в последующем и ассирийцев “сет хами”/“сутехами” (сутиями?!); ханаанейско-сирийских и анатолийских богов в эпоху Нового царства также называли “Сетхами”»⁹⁷. Известно также, что египтяне называли «сетхами» и персов, вторгшихся в Египет в 525 г. до н. э., т. е. за этим словом окончательно закрепилось значение «пришлые», «чужаки», а египетский Сетх воспринимался как бог пустынь и покровитель чуждых стран, идентичный Сутеху. В связи с этим И. Р. Тантлевский подвергает критике общераспространенное среди египтологов мнение, высказываемое, в частности, и М. А. Коростовцевым, что «гиксосский Сутех в своей основе был египетским божеством, приобретшим чужеземный колорит»⁹⁸, и подчеркивает обратный процесс: воздействие культа Сутеха на египетское восприятие функций собственно египетского Сетха⁹⁹.

О важности культа Сутеха в период правления гиксосов свидетельствует такой памятник египетской литературы эпохи Нового царства, как рассказ (сказка) «Ссора Ипепи и Секе-

⁹⁴ См., например: *Gardiner, A.H. Egypt of the Pharaohs / A. H. Gardiner. 3 ed. Oxford, 1964. P. 157.*

⁹⁵ См.: *Helck, W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. / W. Helck. Wiesbaden, 1962. S. 494–495.*

⁹⁶ См.: *Zandee, J. Seth als Sturmgott / J. Zandee // Zeitschrift für ägyptischen Sprache und Altertums kunde. 1963. № 90. S. 144–156.*

⁹⁷ *Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 155–156.*

⁹⁸ *Коростовцев, М.А. Религия Древнего Египта / М. А. Коростовцев. М., 1976. С. 113. См. также: Белова, Г.А. Ссора Ипепи и Секеенра: Комментарии / Г. А. Белова // Сказки Древнего Египта. С. 278.*

⁹⁹ См.: *Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 156.*

ненра», дошедший в копии конца XIII в. до н. э., но восходящий к более раннему времени. Его долгое время считали сказкой с вымышленным сюжетом, но в свете последних открытий в египтологии стало ясно, что повествование опирается на подлинные исторические события. В частности, в повести сообщается о правлении гиксосского царя Апопи (Ипепи) и укреплении им культа Сутеха: «...фараон Ипепи, да будет он жив, здоров, невредим, провозгласил владыкой Сутеха и не служил никакому другому богу этой земли, [кроме] Сутеха. Построили храм искусно навечно [рядом с дворцом фараона Ипепи], да будет он жив, здоров, невредим, (где) он появлялся (?)... [в начале] дня, чтобы приносить жертвы (?)... ежедневно Сутеху. Чиновники... да будет он жив, здоров, невредим, с венками из цветов, подобно тому, как это делается в храме для Ра-Хорахти...» (перевод Г. Беловой)¹⁰⁰.

И хотя в целом нашествие гиксосов воспринималось египтянами как время анархии и забвения традиций предков, когда, как сообщает тот же рассказ «Ссора Ипепи и Секененра», «принадлежала земля Египта бродягам»¹⁰¹, были и объективные позитивные стороны владычества гиксосов в Дельте, и прежде всего – расширение культурных контактов доселе достаточно изолированной египетской цивилизации, усвоение многих открытий, которые привели к существенным качественным изменениям жизни египтян. Так, И. Р. Тантлевский подчеркивает, что появление гиксосов повлекло за собой такие перемены в жизни Египта, которые вывели египетскую цивилизацию, отстававшую в технологическом отношении, на уровень развития Западной Азии: «Введение в долину Нила лошади¹⁰², колеса, усовершенствование многих орудий и оружия (в частности, появление двухколесных колесниц (повозок)¹⁰³, запряженных лошадьми, азиатского лука и другого оружия, в производстве которого применялась бронза), строительство новых мощных четырехугольных фортификационных сооружений и комфортабельных жилищ нового типа, появление новых пород животных и сельскохозяйственных культур, новых музыкальных инструментов и музыкальных стилей совпадает по времени с гиксосским владычеством в Египте. Гиксосы усвоили египетский язык и развили традиции египетской письменности. Появляется много новых текстов, в частности один из важнейших математических трудов, зафиксированный в “Папирусе Ринда” и датируемый 33-м годом царя Апопи (приблизительно 1567 г. до н. э.)»¹⁰⁴. Российский исследователь полагает, что «в период правления этого царя были записаны также некоторые древнейшие египетские произведения, до того бытовавшие в устной форме, например “Сказки о чудесах” (“Папирус Весткар”), возникшие еще в конце эпохи Древнего царства, но письменно зафиксированные, как показывают особенности языка, только в первой половине XVI века до н. э.», и что «в тексте “Папируса Весткар” находят параллели с библейским повествованием о Моисее»¹⁰⁵.

Влияние гиксосов на культуру Египта и далее будет велико. Как полагают современные исследователи, знаменитая XIX династия (династия Рамессидов) будет основана потомками гиксосов (см. ниже). Пока же собственно египетская (фиванская) XVII династия ведет долгую и упорную борьбу с засильем гиксосов. Предпоследний фараон этой династии Секенен-Ра (Секененра, Секенере) поднял восстание против Апопи, но это восстание закончилось поражением. В 70-е гг. XX в. австрийская археологическая экспедиция под руковод-

¹⁰⁰ Сказки Древнего Египта. С. 131–132. О сказке «Ссора Ипепи и Секененра» см. далее.

¹⁰¹ Сказки Древнего Египта. С. 131.

¹⁰² Как указывает И. Р. Тантлевский, родиной домашней лошади предположительно является Средняя Азия; согласно другой гипотезе, лошадь была одомашнена в Восточной Европе.

¹⁰³ Исследователи предполагают, что боевые колесницы были изобретены в Месопотамии или Анатолии (центральная часть Малой Азии).

¹⁰⁴ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 151.

¹⁰⁵ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 151–152. О другой датировке сказок «Папируса Весткар» см. выше.

ством М. Битака¹⁰⁶ обнаружила мумию Секен-не-Ра, на которой сохранились смертельные раны, нанесенные гиксосскими боевыми топорами. Попытку Секенне-Ра сбросить вассальную зависимость от гиксосов повторил его сын – Камос (Ка-маси), последний фараон XVII династии. Как свидетельствуют «Табличка Карнарвона» (найдена в фиванском акрополе во время раскопок, проводившихся в 1907–1912 гг. Г. Картером на средства лорда Г. Карнарвона) и «Стела Камоса» (обнаружена в 1935 г.), Камос снарядил большой флот, отряды лучников и маджаев¹⁰⁷ и с тяжкими боями продвинулся от Гермопольского нома, находившегося на полпути между Фивами и Дельтой, к Аварису. Однако взять столицу гиксосов Камос не смог: на юге Египта начались волнения, и фараон вынужден был отойти из-под стен Авариса. И только младший брат Камоса, Яхмос (Ах-Маси) после очень долгой осады смог овладеть этим городом (ок. 1540 г. до н. э.). Он же после трехлетней осады взял город Шарухен – крупную базу гиксосов на юго-западе Ханаана (Шарухен упоминается в библейской Книге Иисуса Навина – *Иис Нав 19:6*). Именно Яхмос стал основателем новой, XVIII, фиванской династии (ок. 1552 г. до н. э.) и был прозван Яхмосом I Освободителем. Этот титул он получил от египтян именно за изгнание гиксосов. Как предполагают исследователи, на волне этого изгнания были обращены в рабство евреи, пришедшие в Египет в конце правления Апопи. Возможно, именно эту смену правления в Египте констатирует стих Книги Исхода, с которой начинается повествование о рабстве Египетском и Исходе из него под водительством пророка Моисея: «И восстал в Мицраиме [Египте] новый царь, который не знал Йосефа [Иосифа]» (*Исх 1:8; перевод наш. – Г.С.*).

Во время правления Яхмоса I и других фараонов XVIII династии общеегипетской столицей вновь становятся древние Фивы. В силу мощной централизации и особого статуса Фив происходит возвышение фиванского бога солнца Амона: он постепенно занимает главенствующее место в египетском пантеоне и начинает именоваться Амоном-Ра. Египет вступает в новую полосу своей государственности, в эпоху Нового царства, становится одной из самых мощных держав на Ближнем Востоке и в Средиземноморье: он ведет активную завоевательную политику, контролирует обширные территории, налагает дань на многие страны. Б. А. Тураев писал: «Египет сознавал себя средоточием и гегемоном Вселенной, когда он видел у себя непрерывные триумфальные шествия, вереницы пленных и процессии посольств с дарами и сокровищами всего мира»¹⁰⁸. Как самые примечательные черты эпохи Нового царства М. А. Коростовцев отмечает «интенсивные экономические, политические и культурные сношения со всем цивилизованным миром при сохранении положения политического и военного гегемона»¹⁰⁹.

«Бог единственный, нет другого, кроме тебя!» (Реформа Эхнатона и монотеизм Моисея)

Ко времени правления XIX династии, точнее, к середине XIV в. до н. э., относится одно из самых знаменательных событий в египетской и всей присредиземноморской культуре – религиозная реформа фараона Аменхотепа (Амен-хотпа) IV, вошедшего в историю под именем Эхнатон (время правления – ок. 1367–1350 гг. до н. э.). Эту реформу часто именуют первой попыткой введения монотеизма, которая хотя и завершилась неудачей, но повлияла

¹⁰⁶ См.: *Bietak, M. Archaeological Exploration in the Eastern Nile Delta / M. Bietak // Proceedings of the British Academy. 1979. № 45. P. 225–289.*

¹⁰⁷ Маджаи – племя, родственное кушитам (эфиопам). Маджаи использовались египтянами как стражники и охранники порядка. Именно такое значение это слово, потеряв свою этническую окраску, приобрело в эпоху Нового царства.

¹⁰⁸ Цит. по: *Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 72.*

¹⁰⁹ Цит. по: *Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 72.*

на становление библейского монотеизма, на религиозную реформу Моисея (тем более что время жизни пророка и Исхода евреев из Египта – XIV–XIII вв. до н. э.). Однако при ближайшем рассмотрении религия, которую создал Эхнатон, оказывается во многом кардинально отличной от библейского монотеизма, и сейчас науке понятно, что говорить о влиянии (тем более прямом) Эхнатона на Моисея нужно с большой долей осторожности.

Как известно, фараон-реформатор был недоволен культом верховного фиванского бога Амона (Амуна, Амена), который «присвоил» себе многие функции и имя более древнего бога солнца Ра и стал Амоном-Ра, – недоволен его достаточно жестокими чертами, а также наличием множества подчиненных ему богов (по примеру Ра, стоявшего во главе гелиопольской Эннеады, Амон «обзавелся» собственной, карнакской, Девяткой богов). Аменхотеп IV отменил все эти культы, в том числе самого Амона, его триады, в которую входили также его супруга Мут и их сын, бог луны Хонсу, его Эннеады и ввел почитание единого бога Атона. В связи с этим фараон изменил свое собственное имя, в котором звучало имя ненавистного ему Амона – *Амен-хотеп* («Амон доволен»), на имя *Эхн-Атон* («принадлежащий [служащий] Атону»), которое включало в себя имя нового бога – милосердного Атона, все оживляющего и всех согревающего своей любовью. Сохранились египетские изображения времени Эхнатона, на которых вся семья фараона – он сам, его жена – красавица Нефертити, их дети – совершают жертвенные возлияния Атону, а бог предстает в форме солнечного диска, протягивающего к людям лучи, завершающиеся ладонями (наличие у Атона образимой формы – самое разительное отличие его от образа библейского Бога; см. ниже). Эхнатон даже начал строить новую столицу – город Ахетатон (Ахет-Атон – «небосклон Атона», «горизонт Атона»). Однако реформа Эхнатона очень раздражала египетскую аристократию и особенно касту жрецов Амона. После смерти фараона (скорее всего, она была насильственной) его дело и его новый город были преданы проклятью и забвению. Новая религия так и не укрепилась в египетском обществе. Вновь вернулся древний культ Амона и множества второстепенных богов, но примечательно то, что жрецы взяли на вооружение некоторые привлекательные черты Атона, приписали их Амону, и он стал именоваться «милостивым», «любящим», «милосердным» и т. д. Так старое продолжило свой путь в новой оболочке.

От времени Эхнатона сохранился большой и красочный «Гимн Атону», где Атон предстает как вечное животворящее начало, как добрый и милосердный отец, заботящийся обо всем живом и прежде всего – о своем сыне Эхнатоне: «...Ты сияешь прекрасно на склоне неба, диск живой, начало жизни! Ты взошел на восточном склоне неба и всю землю наполнил своею красотой. Ты прекрасен, велик, светозарен! Ты высоко над всей землей! Лучи твои объемлют все страны, до пределов того, что создано тобою... Ты подчиняешь дальние земли сыну, любимому тобою. Ты далек, но лучи твои на земле... Ты заходишь на западном склоне неба – и земля во мраке, наподобие застигнутого смертью. <...> Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне; ты сияешь, как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и Обе Земли просыпаются, ликуя, и поднимаются на ноги. Ты разбудил их – и они омывают тела свои, и берут одежду свою. Руки их протянуты к тебе, они прославляют тебя, когда ты сияешь надо всею землей, и трудятся они, выполняя свои работы. Скот радуется на лугах своих, деревья и травы зеленеют, птицы вылетают из гнезд своих, и крылья их славят твою душу. Все животные прыгают на ногах своих, все крылатое летает на крыльях своих – все оживают, когда озаришь ты их сияньем своим. Суда плывут на север и на юг, все пути открыты, когда ты сияешь. Рыбы в реке резвятся пред ликом твоим, лучи твои [проникают] в глубь моря, ты созидаешь жемчужину в раковине, ты сотворяешь семя в мужчине, ты даешь жизнь сыну во чреве матери его... <...> Когда птенец в яйце и слышался голос его, ты посылаешь ему дыхание сквозь скорлупу и даешь ему жизнь. Ты назначаешь ему срок разбить яйцо, и вот выходит он из яйца, чтобы подать голос в назначенный тобою срок. И он идет на лапках своих, когда покинет свое яйцо. О, сколь многочис-

ленно творимое тобою и скрытое от мира людей, бог единственный, нет другого, кроме тебя! <...> Ты в сердце моем, и нет другого, познавшего тебя, кроме сына твоего Неферхепрура¹¹⁰, единственного у Ра, ты даешь сыну своему постигнуть предназначения твои и мощь твою. Вся земля во власти твоей десницы, ибо ты создал людей; ты восходишь – и они живут, ты заходишь – и они умирают... Ты пробуждаешь всех ради сына твоего, исшедшего из плоти твоей, для царя Верхнего и Нижнего Египта, живущего правдой, Владыки Обеих Земель, Неферхепрура, единственного у Ра, сына Ра, живущего правдой, Владыки венцов Эхнатона, великого, – да продлятся дни его! – и ради великой царицы, любимой царем, Владычицы Обеих Земель Неференефруитен Нефертити, – да живет она, да будет молода она во веки веков!» (здесь и далее перевод М. Коростовцева)¹¹¹.

Исследователи уже давно обратили внимание на то, что лексически и стилистически «Гимн Атону» во многом перекликается с наиболее древними библейскими Псалмами, особенно с большим по размерам Псалмом 103-м (в Септуагинте¹¹² и Славянской Библии – 102-м), в котором также возникает картина огромного мира, сотворенного Единым Богом, – мира, в котором находится место как безмерно большому, так и самому малому, от небесных светил до животных и птиц, в котором все согрето Божьей любовью. Показательно, что Атон осознается, как и Единый Бог Библии, в качестве творца и владыки всего мироздания, бога всей земли, именуется «всеобщим владыкой», «владыкой вечности»: «Ты был один – и сотворил землю по желанию сердца твоего, землю с людьми, скотом и всеми животными, которые ступают ногами своими внизу и летают на крыльях своих вверх. Чужеземные страны, Сирия, Куш, Египет – каждому человеку отведено тобою место его. <...> Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей, – подобно тому, как даровал ты им жизнь, сотворив их для себя, о всеобщий Владыка, утомленный трудами своими, Владыка всех земель, восходящий ради них, диск солнца дневного, великий, почитаемый! Все чужеземные, далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, – ведь это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь... Как прекрасны предназначения твои, владыка вечности!» [69].

С учетом всех этих переключек, а также близости в веках реформы Эхнатона и Исхода евреев из Египта возникла гипотеза о том, что пророк Моисей был последователем Эхнатона, более того – египтянином по происхождению и жрецом Атона. В свое время эту версию последовательно изложил З. Фрейд в своей последней книге «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» (1939)¹¹³. Знаменитый основоположник психоанализа весьма категорично заявил: «Моисей был египтянином, и если он передал евреям собственную религию, то это была религия Эхнатона, религия Атона»¹¹⁴. При этом Фрейд в числе прочих доказательств опирался на уже поставленную в то время под сомнение египтологами концепцию, согласно которой имя *Атон* и одно из древнейших именовании Бога в Библии, являющееся также заменой непроизносимого четырехбуквенного имени Бога (Тетраграмматона), – *Адонай*, или *Адонай* («Господь»), тождественны, а также тождественны имени греческого Адониса. Ныне эта концепция не разделяется абсолютным большинством библеистов и египтологов. Выяснилось, что *Атон* – эллинизированное звучание имени бога, культ которого ввел Эхнатон, что оно ни по звучанию, ни по значению не совпадает с ивритским

¹¹⁰ Неферхепрура – одно из имен Эхнатона.

¹¹¹ Пoesия и проза Древнего Востока. С. 68–70. Далее «Гимн Атону» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

¹¹² Латинское название (Septuaginta – букв. «семьдесят») греческого перевода Танаха (Ветхого Завета), выполненного еврейскими мудрецами – толкователями текста (по преданию, их было 70) в Александрии в III–II вв. до н. э.

¹¹³ См.: Фрейд, З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / З. Фрейд. М., 1993.

¹¹⁴ См.: Фрейд, З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / З. Фрейд. М., 1993. С. 25.

словом *Адонаи*, что оно звучало скорее как *Йот* (jt – егип. «отец»¹¹⁵), а имя фараона – соответственно – как *Эх-не-Йот*.

Кроме того, культ Атона кардинально отличался от типа монотеизма, представленного в древнейших текстах Библии, и являлся, в сущности, гуманизированным вариантом солнцепоклонничества, столь широко распространенного в языческом мире и прежде всего весьма свойственного египетской цивилизации. Если Единый Бог в Библии понимается как абсолютно духовная трансцендентная Сущность, не имеющая никакой тварной формы и вообще никакой изобразимой формы, то Атон, в сущности, был обожествленным солнечным диском. В Библии Бог никогда не ассоциируется с солнцем; более того, Закон Моисеев строго запрещает поклоняться солнцу, как и другим светилам, как и вообще всему, что имеет телесную или любую изобразимую форму (*Исх 20:4–5; Втор 4:15–19*). К тому же реформа Эхнатона не была последовательной. Как отметил выдающийся советский египтолог, исследователь эпохи Эхнатона Ю. Я. Перепелкин, фараон «удовольствовался насаждением своего царского солнцепоклонничества в главных, так сказать, царских городах Ах-йот¹¹⁶, Нэ, Оне, Мэнфе¹¹⁷ да еще в своей внеегипетской области – Коше¹¹⁸... Местные князья сохраняли местные храмы и почитали своих местных богов...»¹¹⁹. Ученый также подчеркивал, что солнцепоклонничество Эхнатона «никогда не было единобожием. В своей новой столице из всех сил природы он чтит одно Солнце, но это вовсе не означало, что он считал “богов” несуществующими. Напротив, они представлялись ему действительными силами, и в первую очередь “царь богов” Амун. Иначе откуда взялась бы вся эта мнительная, все возрастающая мелочность в преследовании их имен и знаков»¹²⁰. Более того, Ю. Я. Перепелкин полагал, что сущность религии Эхнатона состояла не просто в доведенной до логического конца идее обожествления солнца, но в доведении до апогея представлений о солнце как фараоне и фараоне как сыне солнца, его образе на земле: «В своем окончательном, завершенном виде солнцепоклонничество Амен-хотпа IV – очень своеобразное, единственное в своем роде явление среди всех видов почитания природы... Оставаясь почитанием одной из очеловеченных природных сил – солнца, новое солнцепоклонничество выступало сперва как богопочитание, а впоследствии как царепочитание по отношению к солнцу и его образу на земле... для правильного понимания этого царепочитания необходимо помнить, что небесный фараон-солнце оставался для солнцепоклонников сверхъестественным существом»¹²¹.

Еще в 20-е гг. XX в. Б. Ганн¹²² и В. Струве¹²³ независимо друг от друга обратили внимание на то, что в образе того солнца, которое почитал Аменхотеп IV, очень ясно проявляются черты фараона. Однако полно и точно это было показано в исследованиях Ю. Я. Перепелкина, который писал о реформе Эхнатона следующее: «То было полное отвержение старых богов, вплоть до отказа от слова “бог”, их обозначающего, и от знаков, их зрительно и мысленно представлявших. Одновременно то было полное торжество и завершение представления о солнце как о фараоне, представления, отчетливо проступавшего в новом солнцепо-

¹¹⁵ См.: *Вассоевич, А.Л.* Духовный мир народов классического Востока / А. Л. Вассоевич. СПб., 1998. С. 152–153.

¹¹⁶ Так в реконструкции Ю. Я. Перепелкина звучит название города Ахетатон.

¹¹⁷ Мэнфе – Мемфис.

¹¹⁸ Коше – Куш (Эфиопия).

¹¹⁹ *Перепелкин, Ю.Я.* Переворот Амен-хотпа IV: в 2 ч. / Ю. Я. Перепелкин. М., 1967. Ч. 1. С. 174, 176.

¹²⁰ *Перепелкин, Ю.Я.* Древний Египет / Ю. Я. Перепелкин // История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 517.

¹²¹ *Перепелкин, Ю.Я.* Переворот Амен-хотпа IV: в 2 ч. Ч. 1. С. 256.

¹²² *Gunn, B.* Notes on the Aten and his names / B. Gunn // The Journal of Egyptian Archaeology. 1923. Vol. 9. P. 168–172.

¹²³ *Struve, V.* Egyptian sealing in the collection of the academician N. P. Likhatschew / V. Struve // Ancient Egypt. London, 1926. P. 117.

клонничестве задолго до переделки солнечного имени из раннего в позднее¹²⁴. До переделки солнечного имени новое солнцепоклонничество, несмотря на воцарение солнца, все еще выступало в облике богопочитания, продолжало видеть и в солнце и в фараоне богов, не только царей. После переделки солнечного имени из раннего в позднее новая вера сбросила с себя это обличье, стала видеть в фараоне и в солнце только двух сверхъестественных царей»¹²⁵. Как резонно замечает ученик Ю. Я. Перепелкина А. Л. Вассоевич, «главная ошибка, допущенная З. Фрейдом в цикле его статей о Моисее, состоит прежде всего в отождествлении египетского солнцепоклонничества с монотеизмом. В действительности суть позднего, доведенного до логического конца, солнцепоклонничества заключалась в его двугарепоклонничестве»¹²⁶.

Однако, даже если допустить, что культ, введенный Эхнатомом, был монотеистическим и в чем-то приближался к культу библейского Бога, возникает вопрос: как, под влиянием чего идея монотеистической реформы зародилась в сознании фараона? Быть может, у него были предшественники? Согласно Библии, идею Единого Бога принес в Египет еще праотец еврейского народа Авраам, заставивший фараона и многих египтян поверить в могущество Всевышнего (*Быт 12:14–20*), а затем – правнук Авраама Иосиф, открывший глаза на истинного Бога очередному фараону (*Быт 41:38–45*). Не случайно великий немецкий писатель XX в. Томас Манн в романе «Иосиф и его братья» (1933–1944) изобразил Иосифа именно как того человека, который убедил Эхнатона провести монотеистическую реформу. Тем не менее, согласно общепринятой версии, Иосиф жил на несколько столетий раньше, чем Эхнатон. И. Р. Тантлевский, напоминая о царе Апопи Ауссере, который избрал служение одному Сутеху, утверждает, что «логично поставить следующий вопрос: не Иосиф ли, он же влиятельный везир Цафнаф-панеах¹²⁷... мог повлиять на религиозные представления царя и его двора и части жречества¹²⁸ и даже попытаться провести монотеистическую реформу?»¹²⁹ Таким образом, по мысли исследователя, Иосиф за 200 лет до Эхнатона готовил почву для его реформы. Однако недавние археологические находки поколебали мнение египтологов насчет того, что Иосиф и Эхнатон удалены во времени. И. Р. Тантлевский указывает в примечаниях: «В 1980-х годах была обнаружена гробница египетского везира с западносемитским именем ‘Aper-El времени фараона Тутанхамона... (первая часть этого имени, вероятно, одного корня со словом *иври*- “еврей”; вторая часть означает “Бог”/“бог”). Российский египтолог О. Д. Берлев, отмечая, что везир-семит – это беспрецедентный случай в истории Древнего Египта (за исключением гиксосского периода), полагает, что эта гробница принадлежит не кому иному, как самому Иосифу. (Устное сообщение). *Если это и так, то ‘Aper-El*

¹²⁴ Имеется в виду то, что солнцепоклоннический культ, введенный Эхнатомом, прошел несколько этапов развития, что отразилось в изменении титула Атона. Ю. Я. Перепелкин пояснял: «Первое время при Амен-хотпе IV у его бога не было особого имени, похожего на фараоновское титуло. Когда такое солнечное имя появилось, его сперва не обводили обводками или “кольцами”, как царские имена, а писали, как прочие слова, в строку, и было это имя таким: “(Да) живет Ра-Хар-Ахт, ликующий в небосклоне, в имени своем как Шов, который (есть) Йот”. Но если строчное имя появилось не сразу, то все отдельные обозначения, вошедшие в его состав, кроме Шов, засвидетельствованы порознь в приложении к новому богу раньше, чем строчное имя сложилось» (*Перепелкин, Ю.Я.* Переворот Амен-хотпа IV: в 2 ч. Ч. 1. С. 9). Примерно на двенадцатый год правления Эхнатона появилось еще одно солнечное имя: «(Да) живет Ра, владыка небосклона, ликующий в небосклоне в имени своем как Ра-отец, который пришел Йотом». Из этого следует, как и из «Гимна Атону», что культ Атона (Йота) сливался с культом Ра, при этом последний считался отцом первого.

¹²⁵ *Перепелкин, Ю.Я.* Тайна золотого гроба / Ю. Я. Перепелкин. М., 1969. С. 156.

¹²⁶ *Вассоевич, А.Л.* Духовный мир народов классического Востока. С. 151.

¹²⁷ *Цафнаф-панеах* – согласно Книге Бытия (*Быт 41:45*), египетское имя, которое фараон дал Иосифу; точнее оно звучит как *Цафнат-панеах* и означает «тот, кто питает жизнь», т. е. «кормилец [Египта]».

¹²⁸ Согласно Книге Бытия (*Быт 41:45*), по воле фараона Иосиф женился на дочери Гелиопольского (Илиопольского) жреца бога Ра – Аснат (Асенеф); согласно еврейской традиции, Аснат приняла еврейскую веру; два рожденных ею сына – Менаше (Манассия) и Эфраим (Ефрем) стали основоположниками двух колен Израилевых, которые часто фигурируют как единое колено Иосифа.

¹²⁹ *Тантлевский, И.Р.* Введение в Пятикнижие. С. 158.

– *ex hypothesi* Иосиф, время деятельности которого падает на царствование Эхнатона – действительно мог вдохновить этого фараона на проведение религиозной реформы (курсив автора. – Г.С.)»¹³⁰. Таким образом, вопрос о египетском влиянии на формирование еврейской религии представляется не столь однозначным, как казалось ранее, а время Эхнатона и сущность его реформы по-прежнему привлекают внимание исследователей.

Правление Рамесидов и библейская история

История и культура Египта эпохи Нового царства оказывается теснейшим образом связанной с библейской историей. Если приход к власти XVIII фиванской династии ознаменовал начало угнетения евреев, то еще более сильным это угнетение стало, когда к власти пришла XIX династия, основанная, согласно мнению большинства современных исследователей, потомками гиксосов. Возможно, именно эта смена династий имеется в виду в Книге Исхода: «Через долгое время умер царь Египетский. И стонали сыны Израилевы от работы, и вопили, и вопль от работы их взошел к Богу» (*Исх 2:23*). Для Египта же царствование XIX династии – династии Рамесидов – стало временем наивысшего расцвета.

Основателем новой династии был полководец и везир фараона Хоремхеба (ок. 1335–1306 гг. до н. э.) Рамос (Рамес; букв. с егип. – «сын Ра»; греч. звучание – *Рамсес*, лат. – *Рамзес*) I (ок. 1306–1305 гг. до н. э.). Он был выходцем с северо-востока Дельты и, как предполагают, потомком гиксосов, вероятно, даже гиксосских царей¹³¹. Не случайно одну из царских резиденций Рамсес I возводит в Аварисе, столице гиксосов и центре почитания бога Сетха, или Сутеха (Суты). Его сын Сети (Сутайа) I (ок. 1305–1290), имя которого буквально означает «Сетхов», т. е. «принадлежащий Сетху», заново отстраивает Аварис, который, как полагают некоторые исследователи, уже при нем стал новой столицей Египта¹³². Однако наиболее грандиозные работы в районе Авариса, Таниса и Кантира начались в годы правления сына Сети I, знаменитого фараона Рамсеса II (ок. 1290–1224)¹³³, который, по словам И. Р. Тантлевского, ценил «мягкий климат, водные просторы, луга и виноградники северо-востока Дельты, дававшие вино слаще меда. На эти работы привлекалось огромное количество государственных рабов – ‘*апиру*, в том числе семитского происхождения»¹³⁴.

Именно при Рамсесе II территория Авариса существенно расширяется, а новая столица получает в честь фараона название Пер-Рамсес (Пи-Рамсес), т. е. «Дом Рамсеса» (библеисты идентифицируют Пер-Рамсес с упоминаемыми в Книге Бытия и Книге Исхода «землей Раамсес» и городом Раамсесом, на строительстве которого трудились обращенные в рабство евреи; см. *Быт 47:11; Исх 1:11; 12:37; 33:3, 5*). Как сообщает Ю. Я. Перепелкин, Пер-Рамсес был крупным приморским и пограничным городом. В его гавани, которая по-прежнему именовалась Аварисом, всегда было множество кораблей, здесь проводились смотры войск, отсюда выступали в походы¹³⁵ (Рамсес II много воевал, особенно с хеттами). Выдающийся французский египтолог П. Монтэ, проводивший многолетние раскопки в районе Таниса, с восхищением пишет о Пер-Рамсесе: «Здесь, как и в Фивах, храм и другие сооружения

¹³⁰ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 158–159.

¹³¹ См.: LaSor, W. S. *Old Testament Survey* / W. S. LaSor, D. A. Hubbard, F. W. Bush. Grand Rapids, 1985. P. 119; Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 171.

¹³² См.: Перепелкин, Ю.Я. Египет после солнцепоклоннического переворота / Ю. Я. Перепелкин // История Древнего Востока. Ч. 2. С. 557; LaSor, W. S. *Old Testament Survey*. P. 119.

¹³³ Египтологи до сих дискутируют относительно даты вступления Рамсеса II на престол. Разбежка составляет примерно 14 лет: согласно одной хронологии, он начал царствовать в 1304 г. до н. э., согласно другой – в 1279 г. до н. э. Мы следуем примерной дате, указанной И. Р. Тантлевским (Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 183).

¹³⁴ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 171–172.

¹³⁵ Перепелкин, Ю.Я. Египет после солнцепоклоннического переворота. С. 557.

окружала большая кирпичная стена с четырьмя воротами, от которых отходили в каждую сторону света дороги и каналы. Из Асуана, не считаясь ни с трудностями, ни с расстояниями, доставили каменные блоки небывалых размеров для возведения храма, святая святых, и многочисленных стел и обелисков, которые вытачивали искусные мастера. По сторонам аллей, вымощенных базальтом, стояли друг против друга львы из черного гранита с человеческими лицами и сфинксы из розового гранита. Ворота охраняли лежащие львы. Перед пилонами выстроились группы из двух и трех статуй богов, стоящих и сидящих, многие из которых соперничали с колоссами Фив и превосходили мемфисские. Дворец сверкал, украшенный золотом, лазуритом и бирюзой. Повсюду были цветы. Тщательно возделанные поля пересекались дорогами, обсаженными деревьями. Склады ломались от товаров из Сирии, с островов и из страны Пунт. Кварталы поблизости от дворца отводились отрядам пехоты и лучников, эскадронам колесниц, экипажам военных судов. Многие египтяне переселились сюда, чтобы быть поближе к “солнцу” (фараону. – Г.С.). “Сколь велика радость находиться здесь, – восклицает писец Пабаса, – лучшего не пожелаешь! Малый подобен великому... Равны здесь все, кто хочет обратиться с просьбой”. Как и в других больших городах, среди египтян жило много ливийцев и негров, но особенно азиатов, и даже после Исхода... Царский город оказался в центре нового, более обширного города с многочисленными домами, лавками и складами. В этих новых кварталах появились свои храмы, окруженные кирпичными стенами, как большой центральный храм... Рамсес II построил так много, что его преемникам почти ничего не оставалось делать. Так, Рамсес III занимался главным образом поддержанием и расширением садов и лесов...»¹³⁶

Этот огромный размах строительных работ (как еще раз подчеркивает И. Р. Тантлевский) «предполагал беспрецедентное дотоле по масштабу привлечение к работе азиатов-‘апиру». Интенсификация эксплуатации иноземного населения Рамсесом II, возможно, нашла свое отражение, в частности, в тексте *Исх 5:6–23*, где говорится о резком увеличении для израильтян фараоном нормы выработки кирпичей¹³⁷. В Книге Исхода упоминается еще один город, который строили для фараона находившиеся в рабстве евреи, – город-хранилище Питом (в русском Синодальном переводе – *Пифом*; *Исх 2:11*). Большинство исследователей он отождествляется с городом Пи-Атом (Пи-Атум), который начал строиться еще при Сети I и продолжал строиться при Рамсесе II. Исходя из этих данных, некоторые библеисты полагают, что фараон, для которого евреи строили новую резиденцию и начали строить «город для запасов», – Сети I, а фараон, во время правления которого произошел Исход из Египта, – Рамсес II¹³⁸. Большинство же исследователей при всей разбежке мнений не сомневаются, что Исход произошел в годы правления первых фараонов XIX династии.

В эпоху правления Рамессидов сложные процессы происходят в духовно-религиозной жизни Египта. В Фивах продолжали почитать как верховного бога Амона-Ра. В Пер-Рамсесе главным божеством был Сетх, который полностью отождествился с Сутехом и именовался именно так, или *Сута*. Согласно стеле, посвященной четырехсотому году утверждения культа этого бога (1330–1320 гг. до н. э.), обнаруженной в Танисе О. Мариеттом, закопанной им же и обнаруженной вновь П. Монтэ, Сети I, для которого имя Сутеха было родовым (есть сведения, что и его деда звали Сети), еще будучи военачальником Хоремхеба, прибыл в Аварис, чтобы отметить это событие и почтить Сутеха дарами. На этой же стеле изображен Рамсес II, приносящий дары Сутеху. Рамсес II именовал Сутеха-Баала (Сутеха-Владыку) своим

¹³⁶ Монтэ, П. Египет Рамсесов / П. Монтэ; пер. с франц. Ф. Л. Мендельсона; отв. ред., авт. послесл. и прим. О. В. Томашевич. М., 1989. С. 16–18.

¹³⁷ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 175. См. также: Sarna, N. Exploring Exodus / N. Sarna. N.Y., 1986. P. 22–24.

¹³⁸ См.: Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 175.

отцом и одновременно уподоблялся ему¹³⁹. И. Р. Тантлевский подчеркивает амбивалентный характер религиозной политики Рамсеса II: «С одной стороны, этот потомок гиксосов с ярко выраженным семитским профилем (его отлично сохранившаяся мумия находится в египетском музее в Каире) отдавал явное предпочтение своему родовому богу Сутеху-Ваалу... Но в то же время, стремясь соблюсти баланс сил, Рамсес всячески заигрывает с многочисленными сторонниками древнего традиционного культа фиванского бога Амона-Ра. Он возводит в честь него грандиозные сооружения в Фивах, упоминает его в различных документах. В столице, Пер-Рамсесе, южная часть города считается “поместьем Сутеха”, западная же – “поместьем Амона” (папирусы Анастаси II, 1, 4 и Анастаси IV, 6, 4). В поэме о Кадешской битве Рамсеса II с хеттами говорится о четырех подразделениях его войска: подразделении Амона, подразделении Ра, подразделении мемфисского бога Птаха и подразделении Сутеха. Хотя Рамессидам более или менее удавалось поддерживать баланс сил между сторонниками Амона и многочисленными в северо-восточной части Дельты адептами культа Сутеха (как коренными египтянами, так и азиатами), однако этот религиозный антагонизм, вероятно, подчас выливался в открытые, жестокие столкновения»¹⁴⁰. Исследователь полагает, что именно этот антагонизм своеобразно преломился в Книге Исхода, согласно которой египтяне, пройдя через казни египетские, по-разному отнеслись к евреям и их Богу, а часть их вышла с ними из Египта¹⁴¹. Следует, однако, подчеркнуть, что, хотя образ Бога, который некогда заключил Союз с Авраамом и затем открылся Моисею, имел, как полагает И. Р. Тантлевский, определенные внешние типологические параллели с образом Сутеха¹⁴², это не помешало Моисею и ведомому им народу осмыслить своего Бога принципиально иначе.

Как сообщает И. Р. Тантлевский, некоторые египтологи, опираясь на сведения, содержащиеся в работе Иосифа Флавия «Против Апиона» (I, 26–29) и восходящие к «Истории Египта» Манефона, полагают, что конец правления Рамессидов (XX династия; XII – первая четверть XI в. до н. э.) ознаменовался гражданской войной между Фивами и Пер-Рамсесом, т. е. между сторонниками Амона и почитателями Сутеха. Вначале перевес был на стороне последних, но фиванцы в конце концов собрали огромное войско и разгромили «нечестивых» сторонников Сутеха. Культ Сутеха был предан проклятью, а дворец Рамсеса II разрушен¹⁴³.

Таким образом, в эпоху Нового царства происходят достаточно сложные процессы как в историческом, так и в духовном развитии Египта, что во многом определяет развитие культуры и литературы этого периода: древние традиции получают дальнейшее развитие и новое осмысление, соединяясь со смелыми новациями.

«Книга мертвых» и идея загробного воздаяния

Так как на магистральной линии духовного развития Египта по-прежнему остается идея бессмертия и загробного существования, дальнейшее развитие получает традиция ритуально-магической поэзии и составляет «Книга мертвых» – самое выдающееся и большое по объему произведение египетской религиозной литературы. Известно, что в полном объеме она сложилась во время правления XVIII династии, т. е. в XV в. до н. э. «Книга

¹³⁹ См.: Gardiner, A.H. Egypt of the Pharaohs. P. 165, 262; Gardiner, A.H. The Kadesh Inscriptions of Ramses II / A. H. Gardiner. Oxford, 1960. P. 7, 13, 30.

¹⁴⁰ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 191–192.

¹⁴¹ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 192–193.

¹⁴² Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 183–189.

¹⁴³ Тантлевский, И.Р. Введение в Пятикнижие. С. 174; см. также: Montet, P. Le drame d’Avaris / P. Montet. Paris, 1941. P. 168–173.

мертвых» представляет собой самое обширное собрание ритуально-магических заупокойных текстов, которые предназначались для обеспечения бессмертия уже не только фараону, как в «Текстах пирамид», но и любому смертному. Она сохранилась в большом количестве экземпляров, из которых, как отмечают египтологи, вряд ли можно найти два тождественных. Однако во всех экземплярах неизменной по содержанию и композиции оказывается самая знаменитая глава книги – 125-я.

В 125-й главе «Книги мертвых» изображен загробный суд Осириса и так называемая психостасия – взвешивание на весах, уравновешенных Маат (Истиной), души умершего (точнее, таково значение греческого слова *психостасия*; согласно же египетским представлениям, на весах взвешивалось сердце умершего). В соответствии с контекстом покойный после смерти попадал в Великий Двор Двух Истин, где и свершался загробный суд, на котором председательствовал «великий бог» Уннефер (одно из имен Осириса); кроме него в суде заседали сорок два бога. Введение к 125-й главе приводит приветственную речь, с которой умерший должен был обратиться к самому председателю суда – Осирису и остальным судьям: «Привет тебе, великий бог, Владыка Двух Истин! Я пришел, дабы узреть твою красоту! Я знаю тебя, я знаю имена сорока двух богов, пребывающих здесь, на Великом Дворе Двух Истин, – они поджидают злодеев и пьют кровь в день, как предстанут злодеи на суд Уннефера. Вот, я знаю вас, Владыки справедливости! К вам прихожу со справедливостью, ради вас отринул несправедливость» (*здесь и далее перевод М. Коростовцева*)¹⁴⁴.

Загробный суд должен был рассмотреть поступки человека на земле и решить его дальнейшую судьбу в загробном мире. В связи с этим умерший обязан был держать перед судом две оправдательных речи. В первой из них он отчитывался по 36 пунктам перед Осирисом и остальными судьями в том, что не нарушал общепринятых правил и запретов (каждая из 36 фраз-оправданий строится по формуле «Я не делал того-то...»; показательна именно отрицательная форма как первой, так и второй оправдательной речи, именующихся поэтому «отрицательными исповедями»): «Я не чинил зла людям. Я не нанес ущерба скоту. Я не совершал греха в месте Истины... Я не творил дурного... Я не кошунствовал. Я не поднимал руку на слабого. Я не делал мерзкого пред богами» [71] и т. д. Оправдательные слова умершего безусловно свидетельствуют о высоте нравственных запросов египетского общества: «Я не был причиною слез. Я не убивал. Я не приказывал убивать. Я никому не причинял страданий. Я не совершал прелюбодеяния. Я не сквернословил» [71] и т. д. Первая оправдательная речь умершего завершалась утверждением: «Я чист, я чист, я чист, я чист!» [71], а также магической формулой, в которой чистота умершего уподоблялась чистоте самого Осириса и звучало заклинание в благополучном исходе суда: «Чистота моя – чистота великого феникса в Гераклеополе, ибо я нос Владыки дыхания, что дарует жизнь всем египтянам в сей день полноты ока Хора в Гелиополе – во второй месяц зимы, в день последний – в присутствии Владыки этой земли. Да, я зрел полноту ока Хора в Гелиополе! Не случится со мной ничего дурного в этой стране, на Великом Дворе Двух Истин, ибо я знаю имена сорока двух богов, пребывающих на нем, спутников великого бога» [71–72]. Во второй оправдательной речи, состоявшей из 42 пунктов, умерший должен был последовательно отчитаться перед каждым из сорока двух богов, «отвечающих» за тот или иной грех или проступок: «О Усех-немтут, являющийся в Гелиополе, я не чинил зла! О Хепет-Седжет, являющийся в Хер-аха, я не крал! О Денджи, являющийся в Гермополе, я не завидовал! О Акшут, являющийся в Керерт, я не грабил! О Нехехау, являющийся в Ра-Сетау, я не убивал! О Рути, являющийся на небе, я не убавлял от меры веса!..О Керти, являющийся на Западе, я не ворчал попусту! О Хеджи-

¹⁴⁴ Пoesия и проза Древнего Востока. С. 70. Далее 125-я глава «Книги мертвых» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

ибеху, являющийся в Фаюме, я ничего не нарушил! О Унем-сенф, являющийся у жертвенного алтаря, я не резал коров и быков, принадлежащих богам!» [72] и т. д.

Результат загробного суда мыслился двояким: душа человека чистого получала вечную жизнь и отправлялась на поля блаженных – Иару, или Иалу, напоминающие Елисейские поля (Элизиум) в греческой мифологии (некоторые исследователи полагают, что в греческом названии полей блаженных звучит именно египетской корень). Душа грешника окончательно погибала в страшных муках, отправляясь на съедение к крокодильеголовому богу Себеку. Таким образом, впервые в истории культуры была сформулирована идея загробного воздаяния в зависимости от поведения человека на земле – идея, крайне важная для последующего развития духовной культуры, для различных религиозных концепций, в том числе и библейской, а значит – еврейской (иудейской), христианской, мусульманской. Обращает на себя внимание то, что среди тех оправдательных слов, которые обязана была произнести душа человека согласно 125-й главе «Книги мертвых», много таких, которые близки и понятны современному человеку и полностью или частично перекликаются с библейскими заповедями, также сформулированными в отрицательной (негативной) форме: «Я не поднимал руку на слабого»; «Я не убивал»; «Я не приказывал убивать»; «Я никому не приносил страданий», «Я не крал», «Я не совершал прелюбодеяния» и т. д. Безусловно, это свидетельствует о том, что этическое начало все больше пробивает себе дорогу в «чаще» ритуально-магических представлений.

Однако было бы большим и грубым преувеличением видеть в «Книге мертвых» источник библейских заповедей, особенно Декалога – знаменитых Десяти Заповедей, начертанных, согласно Книге Исхода, Самим Богом на двух Скрижалях Завета, врученных пророку Моисею и всему еврейскому народу (*Исх 20*), а через него, как подчеркивала еврейская комментаторская традиция еще в глубокой древности, – всему человечеству. Заповеди Торы (Пятикнижия Моисеева) носят отнюдь не национальный, но универсальный характер, в то время как в «Книге мертвых» оправдание на суде Осириса возможно лишь для египтянина, по всем правилам исполнившего погребальный ритуал. Главное же отличие великих Десяти Заповедей от всего, что до этого было в истории человечества, в том числе и в 125-й главе «Книги мертвых», заключается в том, что они носят сугубо этический характер и освящены особым авторитетом Бога (именно их слышит весь народ в момент заключения Союза с Богом).

Показательно, что в обеих оправдательных речах умершего в «Книге мертвых» оправдания нравственного порядка, хотя и очень разного (от серьезного «я не убивал», «я не грабил», «я никому не причинял страданий» – до вызывающего улыбку «я не ворчал попусту», «я не был несносен», «я не шумел», «я не был болтлив» и т. д.), соседствуют с чисто ритуальными: «Имя мое не коснулось слуха кормчего священной ладьи... Я не портил хлебы богов. Я не присваивал хлебы умерших... Я не гасил жертвенного огня в час его. Я не пропускал дней мясных жертвоприношений» [71] и др. Все это свидетельствует об отсутствии четкого представления в египетской культуре о примате этического начала над ритуальным – в отличие от древнееврейской (это особенно очевидно не только в Декалоге, но и в концепции «письменных» пророков – авторов пророческих книг). Из контекста 125-й главы «Книги мертвых» отнюдь не следует, что именно этические оправдания имели преимущественное значение для окончательного приговора загробного суда.

Сказки немифологического содержания с мифологическим подтекстом

В эпоху Нового царства создаются многочисленные произведения на основе главного египетского мифологического сюжета, связанного с Осирисом и Исидой, с конфлик-

том между Осирисом и Сетом, преследованием коварным Сетом Исиды с младенцем Гором, мстью Гора за отца и ролью Осириса как судьи в загробном мире. Одновременно создаются и сказки немифологического (или не явно мифологического) содержания, в подтексте которых так или иначе высвечивается, варьируется основной мифологический сюжет, связанный с Осирисом: преодоление смерти и воскресение к новой жизни, а также мотив соперничества двух братьев (близнецный миф).

Так, одним из самых знаменитых произведений египетской литературы эпохи Нового царства является сказка «Два брата», с которой началось изучение египетской художественной словесности. Эта сказка впервые зафиксировала известный сюжетный архетип, связанный с клеветой влюбленной и отвергнутой женщины на целомудренного юношу (сюжет о Федре и Ипполите в греческой мифологии, библейский сюжет об Иосифе и жене Потифара; действие библейской истории происходит именно в Египте, и поэтому можно предположить косвенное воздействие египетской сказки на самостоятельную древнееврейскую разработку известного сюжета).

В центре же сказки – череда символических смертей и рождений, которые, подобно Осирису, переживает главный герой Бата. Имена братьев – Бата и Анупу – совершенно не случайны и указывают на еще одну мифологическую основу сказки. В главном городе 17-го египетского нома Каса (греческий Кинополь) издревле почитался бог Бата, изображавшийся в виде быка (бык был и священным животным Осириса). Имя героя дословно означает по-египетски «душа хлеба», и культ его – самый распространенный в Египте культ плодородия. Но в виде зерна изображался и Осирис: его символизировали злаки, прорастающие сквозь мумию (на египетских изображениях); ко времени мистерий Осириса глиняная форма в виде его тела засеивалась злаками, которые давали зеленые всходы, и т. д. Таким образом, символика природного цикла, вечной метаморфозы бытия – рождения, смерти и нового рождения – заключена уже в имени Баты.

Город Каса был также центром почитания Инпу (Анупу; греч. *Анубис*) – древнего шакальевого бога, который был сначала хозяином подземного царства, но позже стал помощником Осириса. Анубис играл особую роль в мистериях Осириса: вместе с Исидой он искал его тело, охранял его от врагов, присутствовал вместе с Тотом на суде Осириса. По представлениям египтян, именно Анубис готовил тело покойного к бальзамированию и мумифицированию и с помощью особых магических жестов превращал мумию в «ах» («просветленный», «блаженный»), после чего покойник и получал возможность воскреснуть. В сказке «Два брата» именно Анупу помогает воскреснуть младшему брату. Как отмечает известный исследователь и переводчик египетских текстов Д. Редер, создавший свой оригинальный поэтический парафраз сказки «Два брата», ее «основная идея полностью отражает египетские представления о бессмертии, которые первоначально были доступны не всем людям, а только избранным (как правило, фараону и представителям знати), но с конца Древнего царства они демократизировались и... стали доступными простому, скромному пастуху. Абсолютное бессмертие осмысливается в сказке как целый ряд превращений (как в русской сказке о Кашее Бессмертном, или в западноевропейской сказке о Джоне Ячменное Зерно, или у североамериканских индейцев в известном сказании о Гайавате)»¹⁴⁵.

Сюжет сказки очень интересен и полон чудесных метаморфоз. Два брата жили душа в душу, младший во всем помогал старшему и почитал его как отца. Точнее, о старшем сказано: «Были у Анупу и дом и жена, а меньшой брат был ему наместо сына...» (*здесь и далее перевод М. Коростовцева*)¹⁴⁶. Таким образом, жена старшего брата оказывается в

¹⁴⁵ Редер, Д. Два брата: Комментарии / Д. Редер // Сказки Древнего Египта. С. 257.

¹⁴⁶ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 53. Далее сказка «Два брата» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

роли матери младшего. (Этот момент еще более усиливает параллель с греческим мифом о Федре и Ипполите, согласно которому Ипполит был пасынком Федры.) Бата усердно работал в поле, пас скот, обеспечивал старшего брата и его жену всем необходимым: «...меньшой брат каждый день, по заведенному порядку, уходил со скотом, и каждый вечер возвращался, нагруженный всяческими травами полей и молоком, деревом и всяческим прекрасным полевым добром, и все складывал перед братом своим, который сидел со своею женой, и пил он, и ел, а потом удалялся в хлев, чтобы провести ночь среди скота своего. [...] А после того как земля озарялась и наступал следующий день [...], он варил пищу и ставил перед братом своим старшим, а тот давал ему хлебы в поле, и он выгонял свой скот в поле пастись...» [53]. Показательно, что именно пастух наделен всеми прекрасными качествами, и это типологически соотносится с образом пастуха в шумерских и библейских текстах. В сказке зафиксирован древний фольклорный мотив: герой понимает язык животных, а они, благодарные ему за заботу, подсказывают, где лучше их пастись (в сказках разных народов мира – как выполнить то или иное сложное задание, как в русских сказках «Сивка-бурка» или «Хаврошечка»; мотив благодарного животного-помощника): «И животные говорили ему: “Хороша трава там или там”, – и он слушал их и вел их в место, обильное прекрасной травой, как они хотели. И скот, который он пас, тучнел весьма и давал приплод весьма щедрый» [53]. Кроме того, в сказке подчеркнута особая красота младшего брата, что усиливает параллель с библейской историей Иосифа Прекрасного: «Меньшой брат был прекрасный юноша, и не было подобного ему во всей стране, и была сила бога в нем» [53].

Именно красота и внутреннее благородство, как и в истории библейского Иосифа, становятся причиной страданий Баты (в сказке со всей очевидностью варьируется также архетип «невинный страдалец»). Однажды во время сева младший брат, оставив старшего в поле, вернулся за зерном, которого не хватило для посева. Он застал свою невестку за причесыванием и попросил выдать ему зерна. Она повелела ему открыть житницу и взять, сколько нужно. Когда же Бата вышел из житницы, нагруженный большим количеством пшеницы и ячменя, жена старшего встретила его словами: «Много силы в тебе! Я вижу твои достоинства ежедневно» [54]. После этого она обняла Бату и откровенно предложила ему свою любовь, пообещав еще и подарки: «Идем, полежим вместе час. На пользу будет это тебе – я сделаю тебе красивую одежду» [54]. Страшно возмущенный юноша (он «стал подобен южной пантере в гневе [...] из-за скверных слов, которые она произнесла» [54]) воскликнул: «Как же это? Ведь ты мне вместо матери, а твой муж вместо отца, ведь он старший брат, он вырастил меня. Что за мерзость ты мне сказала! Не повторяй ее мне никогда, и я не скажу никому, и замкну уста свои, чтобы не услышал об этом никто из людей» [54]. Итак, несмотря на возмущение, Бата щадит несчастную женщину и душевный покой своего брата. Однако оскорбленная и напуганная женщина, боясь разоблачения, имитирует совершенное над ней насилие, а когда муж возвращается с поля раньше младшего брата, представляет ситуацию так, словно бы Бата предложил ей «полежать вместе час». «Так он сказал. Но я не стала слушать его. “Разве я не мать тебе? Разве твой брат тебе не вместо твоего отца?” Так я сказала ему. Он испугался и избил меня, чтобы я не рассказывала тебе. Если оставишь его жить, я умру» [55].

И вот уже «старший брат сделался подобен южной пантере» [55]. Разъяренный Анупу подкарауливает младшего за воротами хлева с ножом в руках. Животные, язык которых понимает Бата, предупреждают его о грозящей опасности: «И первая корова вошла в хлев. И сказала она своему пастуху: “Вот твой старший брат стоит с ножом, чтобы убить тебя. Беги от него!” И услышал он, что сказала первая корова. Вошла и другая корова и сказала то же. Тогда взглянул он под ворота хлева и увидел ноги брата, который стоял за воротами с ножом в руке» [55]. Бата бросается бежать, вдогонку за ним мчится Анупу и уже настигает его. Тогда Бата призывает на помощь Ра-Горахти (Хорахти), взывая к его справедливо-

сти («Владыка благой! Ты, правящий суд над лживым и праведным!» [55]), и тот пролагает между братьями воды, кишасшие крокодилами. Стоя на другом берегу, младший брат открывает истину старшему. Он горько укоряет брата за недоверие к нему, за то, что тот не помнит сделанного ему добра и хочет отплатить ему злом за добро. В отчаянии Бата, клянясь в своей невинности, оскопляет себя на глазах у Анупу: «И поклялся именем Ра-Хорахти и промолвил: “Так что же это значит, что ты гонишься за мною и хочешь коварно убить меня ножом ради распутницы?” И взял он острый лист тростника, и отсек себе тайный уд, и бросил в воду, а потом рыба-сом проглотила его» [56]. Анупу потрясен всем услышанным и увиденным: «И лишился он (Бата. – Г.С.) силы, и стал несчастен, а старший брат сокрушался сердцем своим и громко зарыдал, но не мог перебраться к брату своему меньшому через воды, кишевшие крокодилами» [56]. И хотя Бата по-прежнему страшно обижен и заявляет о том, что он никогда не вернется в родной дом («Почему ты думал одно лишь дурное, почему не вспомнил чего-либо доброго, что сделал я для тебя? Ступай же теперь в свой дом и сам ходи за своим скотом, ибо не буду больше там, где ты, но отправлюсь в долину Кедр» [56]), он, тем не менее, надеется, что духовная связь между ним и братом не прервется, и открывает Анупу тайну своей жизни: его сердце будет находиться в цветке на вершине кедра (распространенный в сказочном фольклоре мотив, когда жизнь и смерть героя зависят от какого-либо предмета, как в сказке о Кашее бессмертном). Предвидя свою судьбу, Бата просит брата прийти ему на помощь в трудную минуту: «Если срубят кедр и свалят наземь, ты придешь, чтобы найти мое сердце. И если семь лет пройдет в поисках – не падай духом. Когда же ты найдешь его, то положишь в сосуд с прохладной водой, и я оживу и отмщу тому, кто причинил мне зло» [56]. Кроме того, младший брат открывает старшему тайный знак, по которому тот узнает, что с братом приключилось несчастье.

После этого Бата отправляется в скитания в долину Кедр (своими кедрами славилась территория древнего библейского Леванона, или Ливана; возможно, туда же отправится в поход в священный кедровый лес шумеро-аккадский Гильгамеш со своим верным Энкиду). А раскаивающийся старший брат возвращается домой и жестоко наказывает коварную и неверную жену: «...а старший брат отправился в дом свой, схватившись руками за голову и осыпав себя пылью. И достиг он дома своего, и убил жену, и бросил ее собакам, и сел оплакивать брата своего меньшого» [56–57].

Между тем младший брат продолжал жить в долине Кедр, охотясь на дичь и ночуя под кедром, на верхушку цветка которого он положил свое сердце. Затем он построил в долине прекрасный дворец. Он очень тосковал один и больше всего на свете желал обзавестись семьей. Однажды встретившаяся Бате Девятерица (Девятка богов Гелиополя; «боги шли, исполняя предначертанное ими для всей земли» [57]) сообщает ему о смерти виновницы его изгнания. Девятерица сочувствует страданиям Баты, который скитается на чужбине и у которого нет семьи: «И сокрушались боги сердцем из-за него весьма» [57]. По заданию Ра-Горахти бог Хнум, покровитель гончарного искусства и бог-демиург, сотворил для Баты прекрасную жену: «Телом и лицом была она прекраснее всех женщин во всей стране. Семя всех богов пребывало в ней» [57]. Семь Хатхор (богини судьбы, равнозначные мойрам в греческой мифологии, хотя последних было не семь, а три) явились и изрекли судьбу жене Баты: «Она умрет от меча» [57]. Простодушный и любящий Бата открывает красавице жене тайну своей жизни и смерти – тайну сердца, хранящегося на кедре (также архетипический мотив: смерть героя или утрата им силы в связи с тем, что он доверчиво выдал тайну коварной красавице; в Библии этот мотив неоднократно варьируется в истории Самсона в Книге Судей).

Вскоре в жену Баты на расстоянии страстно влюбился фараон (море примчало к египетскому берегу прядь волос красавицы, а там в это время портомой мыли одежды фараона; запах от прилипшей пряди волос пропитывает одежды фараона, и он не может успокоиться,

пока не находит красавицу). Мудрецы фараона разведали, где живет красавица. Фараон отправил к ней посольство, и та в отсутствие Баты соблазнилась богатыми дарами и отправилась в Египет (мотив похищения жены, родственник сюжету с похищением Елены Прекрасной Парисом в греческой мифологии). Фараон нарекает красавицу «Великой любимицей» и делает ее своей супругой. Однако для надежности нужно устранить опасного соперника – бывшего мужа красавицы. Коварная жена открывает фараону секрет жизни Баты (также широко распространенный фольклорный и мифологический мотив). Кедр срублен, и Бата умирает. Но на помощь Бате спешит Анупу, получивший тревожные знаки, смысл которых был понятен ему одному: «Когда же земля озарилась и наступил день, следующий за тем, как был срублен кедр, Анупу, старший брат Баты, вошел в дом свой. Он сел помыть руки свои. И подали ему сосуд с пивом, и оно выплеснулось за край; подали ему другой сосуд, с вином, и оно замутилось» [59].

Анупу отправляется в долину Кедр и упорно три года ищет сердце брата. Уже отчаявшись и решив вернуться в Египет, он все-таки проводит еще один день в поисках и находит сердце Баты, настолько высохшее, что оно превратилось в горошину. Все это время мертвое тело Баты лежало на кровати в его дворце. Анупу помещает найденное сердце в прохладную воду, а затем, когда брат начинает постепенно оживать, дает ему выпить эту воду вместе с сердцем. «И встало сердце на место свое, и сделался Бата таким, как раньше. И они обняли друг друга и заговорили друг с другом» [59]. Итак, братская дружба торжествует вопреки всем конфликтам и невзгодам. Бата превращается в огромного прекрасного быка («масть его прекрасна, замыслы же неведомы» [59]) и с Анупу на спине мчится во владения фараона, чтобы отомстить за себя.

Фараон обрадован чудесному подарку в виде быка. Однако Бата открывает красавице, кто он такой, и она просит у фараона выполнить ее просьбу – дать отведать ей печени быка, заставив мужа предварительно дать ей клятву, что он выполнит любое ее желание (также общераспространенный фольклорный мотив; герой, особенно царь, дал клятву и не может ее нарушить). Бык был заколот, но из двух капель его крови выросли два чудесных дерева – две персеи (особое фруктовое дерево, растущее только в Египте и Эфиопии). Однажды, когда фараон и его супруга беседовали под одной из персей, Великая любимица услышала в шелесте листвы голос Баты: «Эй, лживая! Я Бата, я все живу вопреки твоему коварству. Я знаю, это ты сделала, чтобы фараон – да будет он жив, неведим и здрав! – повелел срубить кедр. Я превратился в быка. А ты сделала так, чтобы меня убили» [61]. Красавица повелела срубить персеи, но при этом отлетевшая щепочка попала ей в рот, и она понесла (архетипический мотив рождения через проглатывание). В положенный срок Великая любимица фараона родила мальчика. Так вновь родился на свет славный Бата. Фараон, считая его своим сыном, очень полюбил его и назначил своим наследником. После смерти фараона Бата занимает его трон и судит предательницу-жену и одновременно свою собственную мать (как можно понять из контекста, предсказание семи Хатхор исполнилось: коварная жена погибла от меча). Таким образом, обе жены – старшего и младшего брата – поступают коварно и обе казнены за свое коварство. («Явное женоненавистничество!» – восклицает Д. Редер)¹⁴⁷. Дружба же братьев нерушима. Как пишет Д. Редер в своем развернутом переложении:

А муж ее, воскресший снова,
Спустившись в зал Великих Врат,
Встречал Анубиса седого
Как старый друг и добрый брат.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Редер, Д. Два брата: Комментарии. С. 259.

¹⁴⁸ Сказки Древнего Египта. С. 110.

Бата назначает Анупу своим преемником по трону. Когда младший брат, процарствовав тридцать лет, умер, «старший брат его вступил на его место в день погребения» [62]. Интересно, что в сказке явно звучит мотив первенства и превосходства именно младшего брата, как и в библейских историях Иакова и Иосифа, как и в сказках разных народов мира. Сказка «Два брата», одно из самых ярких произведений египетской литературы, в изобилии демонстрирует сюжетные архетипы, которые широко представлены в мировом сказочном фольклоре и в мировой литературе, но именно здесь впервые получают профессиональную обработку и письменную фиксацию.

Сказка «Правда и Кривда», ставшая известной только в 1932 г., после публикации выдающимся египтологом А. Гардинером папируса Британского музея «Честер-Битти II» и датируемая временем XIX династии (XIII в. до н. э.), также содержит в подтексте мотив, связанный с мифом об Осирисе (убийство Осириса Сетом, месть Гора Сету). Она варьирует «близнечный миф» и впервые выявляет в аллегорических образах вечное противостояние правды и кривды (слова мужского рода в египетском языке и одновременно имена двух братьев). В сказке представлен также архетип «невинный страдалец», а тем самым – пусть и не совсем явным образом – поставлена проблема теодицеи.

Сказка дошла в очень сжатом и поврежденном виде, но повторы в речах персонажей позволяют реконструировать ее. Кривда, завидуя Правде, своему старшему брату, наделенному многими достоинствами, решает его погубить. С помощью хитрости он приводит Правду на суд к Эннеаде (Девятерице), обвиняя его в утере чудесного меча. Кривда просит Девятерицу ослепить Правду и поставить его привратником у своего дома, и она исполняет его просьбу (боги ведут себя в этой сказке с особенной немотивированной жестокостью). Однако ослепленного, но по-прежнему прекрасного Правду полюбила некая прекрасная дама, и в результате у женщины родился мальчик, ставший мстителем за отца, за Правду. В школе мальчик, который прекрасно учился, стал объектом насмешек товарищей из-за того, что у него не было отца. И тогда мать открыла ему тайну его рождения и указала на слепого привратника у ворот Кривды: «Смотри, вот слепой сидит у ворот – это отец твой» (*здесь и далее перевод Е. Пищиковой*)¹⁴⁹. Сын потрясен тем, что произошло с его отцом, и говорит ему: «За это стоило бы созвать твоих родичей и призвать крокодила!» [113], т. е. следовало бы собрать родственников, найти преступника и наказать его, отдав на съедение крокодилу; исследователи предполагают, что в Египте существовал подобный вид казни. Сын проявляет нежную заботу об отце («Мальчик привел отца своего, усадил на стул, поставил скамейку ему под ноги и положил перед ним хлеб, накормил и напоил его» [113]) и просит открыть ему, кто ослепил отца, ибо хочет отомстить за него. В ответ он слышит: «Мой младший брат ослепил меня» [113].

Правда рассказал обо всем сыну, «и сын пошел отомстить за отца» [113]. Мальчику, наделенному недетской мудростью, удается привлечь Кривду к суду, воспользовавшись тем, что Кривда забрал чудесного быка, оставленного сыном Правды специально на сохранение пастуху Кривды. Этот бык в описании сына Правды, гиперболизирующего его размеры, символизирует весь Египет: «Когда он стоит на острове Амона¹⁵⁰, кисточка хвоста его лежит в зарослях папируса¹⁵¹, один его рог – на западной горе, другой – на горе восточной¹⁵², Великая

¹⁴⁹ Сказки Древнего Египта. С. 113. Далее текст сказки «Правда и Кривда» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

¹⁵⁰ Остров Амона (Пайамун; совр. Тель эль-Баламун) – название столицы 17-го нома нижнего Египта (север Дельты).

¹⁵¹ «Заросли папируса» – болотистая местность Дельты Нила, заросшая папирусным тростником.

¹⁵² Западная и восточная горы – Ливийское и Аравийское плато, окаймляющие долину Нила.

Река¹⁵³ – его ложе, шестьдесят телят рождается от него ежедневно» [114]. Представ перед Эннеадой, сын Правды требует правосудия: «Рассудите Правду и Кривду. Я пришел отомстить за него (за Правду)» [116]. Кривда же вообще не верит, что Правда жив, и опрометчиво произносит: «Как пребывает Амон, как пребывает Властитель, если разыщут Правду и если он жив, да ослепят меня на оба глаза и да посадят привратником у [дома] Правды» [116]. Сын Правды тут же, подхватывая слова Кривды, требует наказания ему: «...и нанесут ему сто ударов и пять ран и ослепят на [оба глаза и посадят привратником] у дома Правды» [116]. Несмотря на поврежденный финал сказки, понятно, что Правда торжествует над Кривдой. Однако при этом остается странной и непоясненной позиция богов Эннеады, обрекших Правду на страдания.

Сказка «Обреченный царевич», прочитанная и изданная К. В. Гудвином в 1874 г.¹⁵⁴ и датированная временем правления Рамсеса II (XIII в. до н. э.), впервые зафиксировала широко распространенный мифологический мотив невозможности избежать предписанного рока, обойти судьбу (одной из самых известных версий этого сюжета является греческий миф об Эдипе; в сказочном фольклоре – западноевропейская сказка о Спящей Красавице). В египетской сказке эта судьба воплощена не только в образе семи Хатхор, но и в трех конкретных животных – крокодиле, змее и собаке, от которых так или иначе должен умереть царевич. С момента, когда сказка «Обреченный царевич» стала известна, ее неоднократно исследовали и переводили на разные языки, в том числе и на русский (существуют переводы И. Г. Лившица, И. С. Кацнельсона, два перевода М. А. Коростовцева и новый перевод М. Чегодаева, стремящегося особенно точно передать специфические стилистические особенности египетского текста), однако она по-прежнему остается загадкой для египтологов и просто читателей, ибо обрывается на самом важном и интересном месте и не позволяет судить достоверно, чем же закончилась вся история, исполнилось ли предсказание.

Начинается же повествование с того, что у некоего египетского царя не было сына, и он долго молил о нем богов. Наконец боги смилостивились и подарили ему наследника (архетипический мотив долгого ожидания наследника, в Библии чаще всего сочетающийся с мотивом рождения особого, чудесного, провиденциального младенца). Вскоре после рождения ребенка пришли семь Хатхор, чтобы предсказать царевичу судьбу, и сказали: «Умрет он от крокодила, или от змеи, или от собаки» (*здесь и далее перевод М. Коростовцева*)¹⁵⁵. Страшно опечаленный царь, пытаясь оградить единственного сына от жестокой судьбы, приказывает построить в пустыне каменный дом, наполнить его слугами и всяким добром, «дабы жил сын его в том доме и не выходил наружу» [63]. Однако сказка мудро демонстрирует, что невозможно совершенно изолировать человека от мира. Мальчик подрос и однажды, поднявшись на крышу дома, увидел на дороге человека и бегущее вслед за ним незнакомое четвероногое существо. Узнав от слуги, что это собака, он страстно захотел такую же. Слуга доложил о желании царевича Его Величеству, и тот распорядился: «Доставить ему маленького щенка, дабы не огорчался он сердцем» [63]. Вероятно, отец надеялся, что собака, воспитанная сыном и дружелюбно настроенная по отношению к нему, не сможет стать причиной его смерти. И действительно, далее собака постоянно сопровождает героя и, кажется, ничем не угрожает ему. Однако крайне интересно примечание М. Чегодаева к его переводу сказки, выполненному по изданию известного немецкого египтолога Г. Мёллера¹⁵⁶: «В издании Г. Мёллера в последующих упоминаниях собаки за знаками, передающими слово

¹⁵³ Великая река – Нил.

¹⁵⁴ Goodwin, C.W. Translation of a fragment of a fabulous tale / C. W. Goodwin. London, 1874.

¹⁵⁵ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 63. Далее сказка «Обреченный царевич» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

¹⁵⁶ Möller, G. Hieratische Lesestücke für den akademischen Gebrauch / G. Möller. Leipzig, 1910.

“собака”, как будто можно усмотреть иероглиф сокола на шесте, который А. Гардинер принимает за вертикальную черту. Если это так, то мы получаем совершенно неожиданное подтверждение тому, что смерть угрожает царевичу именно от собаки, так как иероглиф сокола на шесте показывает сакральную природу этого животного в отличие от просто крокодила и змеи. На такое возможное прочтение знака мне указал А. Суцевский. Стоит добавить, что практически все переводы сказки выполнены по иероглифической транскрипции А. Гардинера»¹⁵⁷.

Между тем царевич достиг совершеннолетия («возмужал всем телом своим» [63], или буквально, как подчеркивает в комментарии М. Чегодаев, «исчислил члены свои все»¹⁵⁸; совершеннолетие, согласно египетским представлениям, равно как и библейским, наступало в 20 лет) и отправил посланца к отцу со словами: «Что проку сидеть безвыходно, заперти? Все равно я обречен своей судьбе. Пусть же позволят мне поступать по влечению моего сердца, пока бог не поступит по воле своей!» [63]. И тогда царевичу снаряжают колесницу, наполняют ее различным боевым оружием, дают слугу в услужение, переправляют на восточный берег Нила и напутствуют: «Отправляйся по влечению сердца своего!» [63]. Герой отправляется на север и скитается по пустыне (судя по всему, той самой пустыне Син, или Синайской пустыне, по которой пророк Моисей будет водить свой народ), питаясь дичью. «И его собака была с ним» [63].

В скитаниях царевич достигает страны, именуемой *Нахарина*, – государства Митанни, расположенного на северо-западе Месопотамии¹⁵⁹. С этого момента в текст включаются новые архетипы, широко представленные в мировом сказочном фольклоре, но впервые зафиксированные в египетской сказке. У царя Нахарины нет других детей, кроме единственной дочери. Он выстроил для нее высокий дом, в котором окно было на высоте семидесяти локтей (примерно 35 м), затем повелел созвать всех правителей земли Хару (египетское название Сирии) и поставил условие: «Кто допрыгнет до окна моей дочери, тому станет она женою» [64]. Три месяца претенденты на руку царевны провели в бесплодных попытках допрыгнуть до ее окна, пока мимо не проехал на колеснице египетский царевич. Сыновья правителей Хару гостеприимно встретили его, накормили лошадей, омыли, умастили, перевязали больные ноги. Юноша не хочет открывать им, что он царский сын, и выдает себя за сына египетского воина¹⁶⁰, бежавшего от возненавидевшей его мачехи. Тогда сыновья правителей приглашают его попытаться счастья, допрыгнув до окна царевны. Юноша ссылается на больные ноги, но все-таки идет с остальными посмотреть, как они будут прыгать. В какой-то момент его взгляд встречается со взглядом царевны, глядящей из окна, и он идет прыгать вместе с другими (по-видимому, древний автор между строк говорит о любви с первого взгляда, вспыхнувшей в сердце героев). «Прыгнул юноша и допрыгнул до окна. И дочь правителя поцеловала его и обняла его» [64]. Царь Нахарины страшно недоволен, что на руку его дочери претендует человек без роду и племени, но его дочь категорически заявляет: «Как вечен бог Ра-Хорахти, так, если отнимут у меня этого юношу, не буду есть, не буду пить,

¹⁵⁷ Чегодаев, М. Обреченный царевич: Комментарии / М. Чегодаев // Сказки Древнего Египта. С. 237.

¹⁵⁸ Чегодаев, М. Обреченный царевич: Комментарии. С. 237.

¹⁵⁹ Исследователи отмечают, что в эпоху Нового царства Египет интенсивно контактировал с Митанни и митаннийские принцессы не раз оказывались в гаремах фараонов (см.: Gardiner, A.H. Ancient Egyptian Onomastica. V. 1–2 / A. H. Gardiner. Oxford, 1947. V. 1. P. 170). М. Чегодаев соотносит название *Нахарина* с неоднократно упоминающимся в Библии арамейским княжеством *Нахараим* (Чегодаев, М. Обреченный царевич: Комментарии. С. 238), точнее – *Арам-На'араим* (в Синодальном переводе традиционно – Сирия).

¹⁶⁰ В оригинале на месте слова «воин» стоит *сенени* – офицер, стрелявший во время сражения с боевой колесницы из лука; египетские фараоны были хорошими лучниками; на египетских изображениях они предстают стреляющими с колесницы, так что юноша почти говорит правду. Согласно гипотезе М. Чегодаева, «возможно, здесь имеет место и столь любимая египтянами игра слов: “сени” означает “имитировать”, “притворяться”, “подражать”» (Чегодаев, М. Обреченный царевич: Комментарии. С. 238).

умру тотчас же» [64]. Царю ничего не остается, как отдать дочь в жены юноше, который так и не открыл ему свое подлинное происхождение.

Через какое-то время герой открывает любящей жене свою страшную тайну: «Я обречен трем судьбам – крокодилу, змее, собаке» [65]. Жена в ужасе просит мужа отдать приказ об уничтожении его собаки, но тот заявляет: «Не прикажу убить собаку, которую взял щенком и вырастил» [65]. С тех пор верная жена всячески оберегала мужа, не позволяла ему выходить из дому одному. Однако его уже подкарауливала судьба в виде крокодила, который, как выяснилось, отправился за юношей следом, когда тот ушел скитаться из Египта. Крокодил поселился в пруду возле дома, где юноша жил со своей женой. Крокодила сдерживал некий водяной дух (некая сила, или силач), не дававший ему выйти из водоема, а крокодил в свою очередь не отпускал духа. Так они сражались три месяца, а юноша ни о чем не подозревал.

Однажды после пиршества юноша прилег отдохнуть и заснул. Жена его предусмотрительно наполнила одну чашу вином, другую – пивом. В этот момент в дом заползла змея, чтобы ужалить юношу. Однако внимание змеи привлекли чаши: она стала пить и, опьянев, заснула кверху брюхом. Тогда жена разрубила ее на куски топором. После этого она разбудила мужа и сказала ему: «Смотри, твой бог отдал в твои руки одну из твоих судеб. Он будет оберегать тебя и впредь» [66]. Обрадованный царевич принес жертвы богу Ра и каждый день восхвалял его могущество.

Однако, по логике сказки, как только человек избежал одной беды, его немедленно настигает другая. Однажды юноша вышел из дому погулять, а его собака, вдруг обретшая дар речи, произнесла: «Я твоя судьба!»¹⁶¹ В ужасе обреченный царевич побежал и, спасаясь от собаки, бросился в пруд, где его схватил крокодил и сказал: «Я твоя судьба, преследующая тебя» [66]. Но, как понятно из контекста, крокодил обещает отпустить юношу, если тот поможет ему победить водяного духа. В этом месте и обрывается сказка, констатируя устойчивой формулой начало нового дня: «И после того как земля озарилась и наступил следующий день, пришел...» [66] (ср. сходную повторяющуюся формулу, отмечающую начало нового дня, в эпосе о Гильгамеше: «Едва занялось сияние утра...» или в «Одиссее» Гомера: «Встала из мрака младая, с перстами пурпурными, Эос...»).

До сих пор исследователи спорят, каков был финал этой сказки. Г. Познер полагает, что предсказание не исполнилось и царевич остался жив¹⁶². Того же мнения придерживается И. С. Кацнельсон¹⁶³. С ними спорит Р. И. Рубинштейн: «Конец сказки утрачен, но его нетрудно представить. Царевич избежал гибели от змеи и крокодила, значит он неизбежно должен погибнуть от собаки – предсказание должно исполниться. Таков закон всех произведений фольклора»¹⁶⁴. К этому можно прибавить: таков закон языческого мифологического сознания, полагающего, что судьба неодолима, рок неотвратим (особенно ярко это выражено в греческой мифологии, и прежде всего на примере фиванского царя Эдипа), и совершенно иной подход к судьбе мы обнаруживаем в Библии. Так или иначе, сказка «Обреченный царевич» впервые в полный рост ставит актуальную и сейчас проблему свободы воли и предопределения. Как и сказка «Два брата», она отличается высокими художественными достоинствами, искусным сюжетостроением, объединяющим различные фольклорные мотивы и мифологические архетипы. В свое время знаменитый немецкий египтолог А. Эрман отметил, что, если убрать из сказки «Обреченный царевич» местный колорит (упоминания кон-

¹⁶¹ В этом месте текст поврежден, но именно так его реконструируют египтологи (см.: Сказки и повести Древнего Египта. С. 83; Сказки Древнего Египта. С. 52).

¹⁶² См.: Лившиц, И.Г. Комментарии. С. 237.

¹⁶³ Кацнельсон, И.С. Художественная литература / И. С. Кацнельсон // Культура Египта. М., 1976. С. 345.

¹⁶⁴ Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 167.

кретных стран) и крокодила, то ее можно было бы считать за сказку любого народа¹⁶⁵. Эту мысль развивает И. С. Кацнельсон, подчеркивая, что в «Обреченном царевиче» впервые сочетаются «бродячие сюжеты», которые встречаются в фольклоре многих народов¹⁶⁶.

Сказки и повествования исторического характера

В эпоху Нового царства создаются также сказки, основанные на подлинных исторических событиях, в той или иной степени отражающие их и соединяющие историческое со сказочным, чудесным, мифологическим. Так, уже упоминавшаяся сказка «Сора Ипепи и Секененра», датируемая временем правления Рамессидов (1200–1085 гг. до н. э.), отражает реальное противостояние гиксосских царей и фараонов фиванской династии. Однако конфликт между ними предстает в странно-гротескной форме: гиксосский царь Ипепи (Апопи), правящий в Аварисе, посылает в Фивы (в тексте – Южный город) к Секененра посланца со «словами унижительными» (*здесь и далее перевод Г. Беловой*)¹⁶⁷ – с требованием утихомирить бегемотов в одном из каналов Нила близ Фив (или в прудах близ Фив), ибо эти бегемоты своими стопами не дают Ипепи и его подданным спать ни ночью, ни днем (и это при том, что от Фив до Авариса расстояние в 750 км!). Ошеломленный и униженный Секененра, к которому к тому же Ипепи обращается не как к фараону, но как к местному вождю, собирает своих вельмож и воинов и повторяет им странное послание Ипепи. «Они молчали, все как один в печали великой. Не знали они, что ответить ему – “хорошо” или “плохо”» [133]. Сообщением о том, что «царь Ипепи, да будет он жив, здрав, невредим, послал...» [133], папирус обрывается.

Египтологи до сих пор гадают, что значит этот текст. В свое время выдающийся французский египтолог Г. Масперо высказал мнение, что в его основе лежит известный фольклорный архетип, связанный с попеременным загадыванием загадок, постановкой трудных задач или каверзных вопросов (их поочередно носят гонцы). Не решивший загадку, не ответивший или ответивший плохо вынужден посылать победителю подарки (тексты со сходным построением о соперничестве двух городов-государств представлены также в шумерской литературе). Другие исследователи полагают, что Ипепи, прослышав о каких-то военных приготовлениях Секененра против него, решил испытать его и проверить слухи. Как полагает американский египтолог Х. Гёдикке, слово *dbuw* – «бегемоты» – может быть интерпретировано как «наемники», ибо это омофоны или омонимы в египетском языке¹⁶⁸. Отталкиваясь от этой интерпретации, Г. А. Белова высказывает интересное предположение: «...египтяне, имевшие склонность к игре слов, могли назвать воинов (*dbuw*) “бегемотами” (*dbuw*) по созвучию. И тех, и других земледельцы опасались, ибо бегемоты, как и воины, вытаптывали посеы. Речь, видимо, идет о воинах или жителях Дельты, убежавших под покровительство Секененра и поклонявшихся в том числе и гиппопотаму – богине Таурет. Бегемоты, как известно, яростные дуэлянты. Поединки между самцами часто заканчиваются смертью одного из соперников. Одним из способов запугивания врага у бегемотов является разбрызгивание помета. Возможно, что эта тактика бегемотов дала дополнительные основания Ипепи высмеять сторонников Секененра. Ирония тем более уместна, что Ипепи всячески старался унижить Секененра»¹⁶⁹. Как известно, реальная попытка Секененра освободиться от власти Апопи, закончилась гибелью фиванского правителя. Сохранился также более исто-

¹⁶⁵ Erman, A. Die Literatur der Ägypter / A. Erman. Leipzig, 1923. S. 210.

¹⁶⁶ Кацнельсон, И.С. Художественная литература. С. 345.

¹⁶⁷ Сказки Древнего Египта. С. 132. Далее текст сказки цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

¹⁶⁸ Goedicke, H. The Quarrel of Apophis and Seqenenre / H. Goedicke. Texas, 1986. P. 25.

¹⁶⁹ Белова, Г.А. Сора Ипепи и Секененра: Комментарии / Г. А. Белова // Сказки Древнего Египта. С. 279.

рический текст XVI в., в котором повествуется о событиях этого времени – о борьбе Камоса, сына Секененра, с гиксосами.

Сказка «Взятие Ипу (Юпы, Яффы)» несет в себе исторические реалии правления великого завоевателя XVIII династии Тутмоса III (первая половина XV в. до н. э.); сам же текст датируется временем около 1478–1314 гг. до н. э. Главный герой сказки – полководец Джхути (Джехути; в традиционной передаче – Тхутий) – историческая личность: в Фивах найдена гробница Джхути, «сопровождающего фараона во все чужеземные страны», «начальника северных земель». Кроме того, найдены золотая чаша Джхути, подаренная ему самим Тутмосом III (хранится в Лувре), и его кинжал (хранится в Дармштадте).

Начало папируса сильно повреждено, но реконструировано исследователями из смысла последующего текста. Правитель (в оригинале – презрительное египетское обозначение для всех чужеземных правителей) ханаанейского города Ипу, находящегося на побережье Средиземного моря (многие исследователи отождествляют его с древним израильским портом Яффо – современной Яффой; греч. Иоппе; в русском Синодальном переводе – Иоппия) и захваченного в одном из походов фараоном Менхеперра (одно из имен Тутмоса III), восстал. Джхути, военачальник Менхеперра, прославившийся завоеваниями в Азии и Нубии, послан на усмирение восставших. Он не может взять мощно укрепленный город и решает действовать хитростью. Обещая правителю Ипу перейти на его сторону, он приглашает его с его военачальниками в свой лагерь на пир. При этом всех их сильно напоили, а «смутьян из Ипу» пожелал увидеть некий таинственный скипетр (или булаву, или палицу) царя Менхеперра – по предположениям египтологов, некое оружие, наделенное магической силой. Сделав вид, что принес скипетр фараона, а на самом деле спрятав под полую одежды палку, Джхути вплотную подошел к правителю Ипу и ударил его этой палкой в висок со словами: «Взгляни на меня, смутьян из Ипу. [Вот] царь Менхеперра, да будет он жив, здоров, невредим! Лев свирепый, сын (богини) Сехмет, (которому) Амон [его добрый отец] отдает врагов» (*здесь и далее перевод Г. Беловой*)¹⁷⁰.

Джхути надевает на упавшего без сознания правителя Ипу ярмо, а ноги связывает кожаными ремнями и толстой медной цепью (так поступали египтяне со всеми пленными). Затем военачальник Менхеперра приступает к осуществлению главного хитроумного плана. Он приказывает принести 200 огромных корзин, которые по его повелению изготовили заранее. В этих запечатанных корзинах прячутся воины с ярмами и веревками. Эти корзины понесли на шестах 500 отборных воинов, направившихся напрямиком в Ипу. При этом возникшему из города Ипу сообщают от имени его правителя: «Сказал твой господин: иди скажи твоей госпоже: ликуй! Swty¹⁷¹ отдал нам Джхути вместе с его женой и детьми» [54]. Обрядованный возникший отправился впереди процессии и возвестил царице города Ипу: «Мы захватили Джхути!» [54]. К тому же, как понятно из контекста, царица предполагает, что в огромных корзинах – дары, отправленные ей и жителям города. Когда ворота Ипу открыли и воины Джхути внесли туда корзины, то остальные воины вышли из корзин и стали хватать жителей города, вязать их веревками и ярмами. Так был взят город. Наутро Джхути отправил Менхеперра донесение: «Ликуй! Дал тебе Амон, отец твой добрый, смутьяна из Ипу, вместе со всеми людьми его, равно как и его город. Пришли людей, чтобы увести (их) как

¹⁷⁰ Сказки Древнего Египта. С. 53. Далее сказка «Взятие Ипу» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

¹⁷¹ Речь идет о Суту – Сутехе-Баале, которому поклонялись и гиксосы, и – в разных модификациях – ханаанеяне. К тому же для египтян после гиксосского нашествия все азиатские боги стали Сутехами и отождествились с египетским Сетхом. Поэтому непонятно, почему Г. А. Белова в своих комментариях утверждает: «Маловероятно, что в тексте выписано имя бога Сета. Видимо, упомянуто имя другого божества» (Белова, Г.А. Взятие Ипу: Комментарии / Г. А. Белова // Сказки Древнего Египта. С. 243). Ср. перевод М. А. Коростовцева: «...Бог Сутех отдал нам в руки Джехути, жену его и детей его!» (Поэзия и проза Древнего Востока. С. 67).

военнопленных. Наполнишь ты дом отца твоего Амона-Ра, царя богов, рабами и рабынями. И да будут они повержены под стопами твоими во веки веков!» [56].

Способ, которым был взят Ипу, напоминает тот, с помощью которого греки овладели Троей, оставив в качестве подарка троянцам пресловутого троянского коня с вооруженными героями внутри (эпизод, подробно описанный в «Энеиде» Вергилия). Исследователи также сопоставляют этот сюжет со сказкой об Али-Бабе и сорока разбойниках из собрания сказок «Тысяча и одна ночь».

От эпохи Нового царства дошли также собственно исторические тексты, не несущие в себе сказочных элементов. Многие из них являются подлинно художественными произведениями. Среди них – автобиографические надгробные надписи различных царей и вельмож. Особыми достоинствами выделяется текст, условно именуемый «Анналами Тутмоса III». Анналами называются краткие летописи, в которых каждый год характеризуется по какому-либо ключевому событию.

«Анналы Тутмоса III» были начертаны на стенах Карнакского храма Амона в Фивах и являлись выжимками более обширной биографии Тутмоса III – летописи его побед, составленной писцом Чанини, сопровождавшим знаменитого фараона в его походах. Летопись хранилась в архиве Карнакского храма, а египтологи неожиданно получили документальное подтверждение подлинности авторства Чанини, обнаружив его гробницу и в ней – тексты, в которых он назван автором летописи побед Тутмоса III. Особенными художественными достоинствами отличается запись под 23-м годом царствования знаменитого завоевателя: в ней рассказывается о взятии ханаанейского города Мегиддо, упоминаемого в Библии¹⁷².

Широкой известностью у египтян пользовалась историческая «Поэма о Кадешской битве», рассказывающая о победе Рамсеса II – от имени самого фараона – над хеттами под Кадешем (Кадисом) в начале XIII в. до н. э. Она называется также «Поэма Пентаура» – по имени писца, переписавшего самую полную сохранившуюся копию. Главная цель произведения – воспеть доблесть и безумную храбрость фараона, которому покровительствует его божественный отец Амон. В решающий час, когда фараон, окруженный бесчисленными врагами, находится в смертельной опасности, он взывает о помощи к Амону, и тот откликается, вселяя невиданное мужество в душу своего любимца. В результате враги в панике бегут от Рамсеса. Текст поэмы с иллюстрациями был высечен в храмах Луксора, Рамессеума, Абу-Симбела и др. Все это свидетельствует о том, что она была призвана воздействовать на широкие массы и, как предполагают исследователи, инспирирована самим Рамсесом II с прозрачной политической целью – укрепить в народном сознании представление о нем как герое и спасителе Египта от хеттов. Однако позже фараон заключил мир с хеттским царем Хаттусилисом II и женился на его дочери, что также было воспето в отдельной поэме.

Особая автобиографическая надпись дошла от сына и преемника Рамсеса II – Мернептаха (Мернепта). Она именуется «Стелой Мернепта», или «Стелой Израиля», ибо в исторической поэме, рассказывающей о победе этого фараона над ливийскими и ханаанейскими племенами, впервые упоминается имя *Йисраэль* (Израиль), что является ценным историческим свидетельством существования народа Израиля в конце XIII – начале XII в. до н. э., и уже на территории Ханаана, после Исхода из Египта.

Одним из самых знаменитых произведений эпохи Нового царства является «Путешествие Унуамона [Ун-Амона]» (XI в. до н. э.), действие которого относится к этому же времени – времени уже начинающегося упадка могущественной державы, что и отражается в тексте. В Египте правили фараоны XXI династии, в момент действия произведения – фараон

¹⁷² *Ир Мегиддо* – город Мегиддо; отсюда – *Армагеддон* в христианской традиции, ибо, согласно религиозным представлениям, в долине Мегиддо и на горе близ Мегиддо должно произойти финальное сражение Добра и Зла.

Несубанебджед (греч. *Смендес*); столицей государства был город Танис на северо-востоке Дельты. Однако власть его распространялась только на Нижний Египет. Верхним Египтом практически на равных с фараонами XXI династии управлял Херихор, главный жрец Амона в Фивах. Именно по заданию Херихора Унуамон предпринимает путешествие в Библ. Собственно, произведение представляет собой по форме отчет Унуамона о проделанном путешествии, но отчет, написанный очень живым и красочным языком, содержащий в себе массу чрезвычайно интересных исторических подробностей и достоверных бытовых деталей. Все это позволяет сопоставлять его со знаменитым «Рассказом Синухе».

Повествование начинается с сообщения в третьем лице о том, что «старейшина Залы» (титул, который носили представители высшей придворной и жреческой знати) отбывает из «владений Амона» (Фив), чтобы «привезти лес для большой великолепной барки Амона-Ре, царя богов, находящейся на [реке¹⁷³, и название которой] Усер-хат-Амон¹⁷⁴» (*здесь и далее перевод И. Лившица*)¹⁷⁵. Речь идет о ценнейшем кедровом дереве, которое добывалось в лесах Ливана. Собственно повествование от первого лица начинается с прибытия Унуамона в Танис, где он получает аудиенцию у Смендеса и его супруги Тентамон и передает им «послание Амона-Ра» (Херихора). Выслушав это послание (вероятно, об обеспечении Унуамона всем необходимым в его путешествии), фараон и его супруга в один голос восклицают: «Я сделаю, я сделаю так, как говорит Амон-Ре, царь богов, наш [господин]» [129]. Несубанебджед дает в распоряжение Унуамона корабль во главе с капитаном по имени Менгебет.

Корабль Унуамона спускается по одному из рукавов Дельты к «великому Сирийскому морю» (Средиземному) и прибывает в город Дор на ханаанейском побережье Средиземного моря. Согласно тексту, этот город принадлежит народу *зекер*, или *зекел*, – одному из «народов моря», которые воевали против Египта во время правления Рамсеса III. Правитель города Бедер присылает Унуамону подарки, но наутро герой обнаруживает, что он ограблен: пропали деньги, выданные ему на покупку леса. Он требует у Бедера правосудия: «Я ограблен в твоей гавани. Ты – князь этой страны, ты – ее судья; ищи же мои деньги!» [130]. Правитель Дора говорит, что, если бы вор был из его страны, то он возместил бы убыток Унуамону. Но он уверен, что деньги украл кто-то с судна самого Унуамона. «Побудь несколько дней здесь, у меня, – я поищу его» [130]. Герой ждет несколько дней, но, так и не дождавшись никаких результатов расследования, отправляется в Библ.

Унуамон плывет из Тира в Библ и по дороге обнаруживает мешок с серебром, принадлежащий команде. Он забирает его (по-видимому, команда корабля на этот раз состояла из зекерийцев, и герой взял деньги в качестве залога и необходимой ему оплаты леса, пока не отыщутся вору). Выйдя на берег в гавани Библа, Унуамон разбивает шатер и устанавливает в нем статую Амона. Неожиданно правитель Библа Закар-Баал посылает к нему гонца с безапелляционным требованием: «Уходи из моей гавани!» [131]. Однако нет ни одного подходящего судна, чтобы плыть в Египет, а кроме того, Унуамон не выполнил поручения Херихора, и значит, самого бога Амона. Так проходят 29 дней, и ежедневно начальник гавани Библа произносит одну и ту же фразу Унуамону (уже это красноречиво свидетельствует о том, как упал международный статус Египта; никогда раньше ханаанейский правитель не осмелился бы так поступить с посланником египетского фараона). Наконец герой подыскал судно, погрузил на него свое имущество и уже собирался погрузить на него статую Амона,

¹⁷³ Имеется в виду река Нил.

¹⁷⁴ На священной барке Амона Усер-хат-Амон во время храмовых праздников плыли по Нилу жрецы, возглавляемые верховным жрецом Амона; нос и корма барки были украшены изображениями головы барана, в облике которого выступал Амон.

¹⁷⁵ Сказки и повести Древнего Египта. Далее «Путешествие Унуамона» цитируется по данному изданию с указанием страницы в квадратных скобках после цитаты.

дожидаясь темноты, чтобы никто не увидел этого позора, как начальник гавани подошел к нему и передал распоряжение правителя Библа остаться до завтра. Унуамон настолько удивлен, что подозревает в этом какой-то подвох: «Не ты ли все это время каждый день приходил ко мне и говорил: “Уходи из моей гавани!” Не говоришь ли ты (теперь): “Оставайся на эту ночь” (только) для того, чтобы дать уйти судну, которое я раздобыл, а затем ты придешь снова и скажешь: “Убирайся!”» [132]. Начальник гавани доложил об этом правителю Библа, но тот вновь велел передать Унуамону, чтобы он ждал до завтра. Сам герой приписывает эту перемену в настроении царя Библа воздействию на него через его жрецов самого бога Амона – Амона Путевого, вселившегося в статую, стоящую в гавани.

Наутро Унуамон получил аудиенцию у правителя Библа. «Я застал его сидящим в его верхнем покое, спиной к окну, а великое Сирийское море катило свои волны позади него» [133]. Во время аудиенции Закар-Баал выказывает всяческое презрение и к Египту, и к его посланнику. Когда Унуамон напоминает ему, что лес для великолепной барки Амона-Ра всегда давали и отец правителя Библа, и его дед и что он должен также это сделать, тот гордо говорит: «*Они* (здесь и далее курсив и разрядка переводчика. – Г.С.) действительно делали это. Если ты дашь мне (что-нибудь) для того, чтобы я это сделал, я это сделаю. Ну да, мои (отцы) выполнили это поручение, но фараон прислал шесть кораблей, нагруженных египетскими товарами, которые выгрузили в их склады. А ты, что приносишь *мне?*» [134]. Закар-Баал велит принести летописи и прочитать в присутствии Унуамона, чтобы он услышал, сколько золота и серебра было заплачено его отцам за лес. Он говорит о своей полной независимости от Египта: «Если бы повелитель Египта был господином моей собственности, а я – его слугой, то он не прислал бы серебра и золота, когда говорил: “Выполни поручение Амона”. С их стороны это вовсе не было царским подарком моему отцу. А что касается меня, то я не твой слуга, и я не слуга и того, кто послал тебя» [135]. В словах царя Библа все больше нарастают презрение и сарказм, с которыми он говорит об Унуамоне, прибывшем без товаров и денег, без должным образом оборудованных кораблей. Он говорит о том, что даже Амон ему не поможет: «Парусов (на) твоих кораблях (слишком мало), и нос и корма окажутся перегруженными, и они разломаются, и ты умрешь в море. Смотри! Амон гремит в небе, он позволяет Сутеху (бушевать) в его пору. Ведь Амон основал все страны; он основал их, основав сперва Египет, откуда ты прибыл. Ведь там возникло мастерство, которое пришло туда, где я нахожусь. Ведь там возникло учение, которое пришло туда, где я нахожусь. Что же означает это безрассудное путешествие, которое тебя заставили предпринять?» [135].

В словах правителя Библа нельзя не почувствовать иронии по отношению и к Унуамону, и к некогда великому, а теперь ослабевшему Египту. Унуамон убеждает правителя в том, что его путешествие вовсе не безрассудно, что он привез самое дорогое – статую Амона, в которую вселился сам бог, с которым правитель Библа обошелся столь непочтительно. Если он все-таки выполнит волю Амона, то будет обладать самым ценным, чего не купишь ни за какие деньги, – жизнью и здоровьем: «И ты, ты также слуга Амона, – убеждает его Унуамон. – Если ты скажешь Амону: “Сделаю, сделаю”, и выполнишь его поручение – ты будешь жить, и ты будешь благоденствовать, и ты будешь здоров, и ты будешь благодетелем для всей твоей страны, для твоих людей» [136]. Унуамон отправляет послание к Смендесу и Тентамон с просьбой прислать ему необходимые товары для покупки леса и обещает вернуть долг после возвращения в Фивы. Правитель Библа погрузил на корабль всего семь бревен кедра и с письмом Унуамона отправил своего гонца в Танис. Через какое-то время фараон прислал часть платы за лес, и тогда правитель Библа велит валить деревья. Их валят триста человек всю зиму и перетаскивают с помощью трехсот волов на берег моря. Когда Унуамон вновь получил аудиенцию у правителя Библа, тот иронически сказал: «(Ну вот), поручение, которое выполнили некогда мои отцы, выполнил (и) я, (хотя) ты не сделал для меня того, что сделали твои отцы для меня» [138]. При этом царь подчеркивает, что он поступил с Унуамо-

ном великодушно, а мог бы сделать с ним то же, что с посланцами некоего Хаемуаса, которые семнадцать лет провели в темнице и умерли там. Унуамон убеждает его чтить Амона, который дарует ему загробную жизнь, и обещает, что верховный жрец Херихор пришлет правителю Библа все, причитающееся за кедровый лес.

Унуамон отправился на берег моря, чтобы отплыть на родину, но в гавани путь его кораблям преградили одиннадцать судов зекерийцев, преследовавших героя из-за того, что он забрал их серебро. Унуамон даже заплакал от отчаяния. Удивленному писцу правителя Библа, спрашивающему, что с ним случилось, герой говорит о том, как соскучился он по родине, ибо уже два года душа его рвется за перелетными птицами: «Не видишь ты этих перелетных птиц, которые уже второй раз улетают в Египет? Взгляни на них: они отправляются к (своим) заводам. А до каких пор должен оставаться здесь я? Не видишь ты разве вон тех, что возвращаются с целью задержать меня?» [140]. Царь Библа присылает в утешение Унуамону два кувшина вина, барашка и даже певицу Тентиут, египтянку, чтобы она развеселила его своим пением. На следующий день он помогает Унуамону выйти в море, указывая зекерийцам, что в его владениях они не могут задерживать посланца Амона, но могут следовать за ним и задержать где угодно. Злоключения героя продолжаются. Его преследуют зекерийцы, а ветер прибывает его корабли к берегам страны Арса, где правит царица Хетеб. Унуамон взывает к ее защите и справедливости. На этом папирус обрывается.

До сих пор исследователи спорят, чем закончилось путешествие Унуамона. Одни полагают, что раз составлен был отчет о его путешествии, значит он благополучно вернулся домой. Другие считают, что «Путешествие Унуамона» – сугубо литературное произведение¹⁷⁶. Б. А. Тураев писал: «Мы полагаем, что он (отчет Унуамона) представляет литературную версию действительного отчета, возможно, что и во славу Амона с присочинением речей. Как литературный памятник он имеет первостепенное значение по живости рассказа, по передаче чувств и настроений (тоска по родине), по образному и живому языку, употребляющему поговорки»¹⁷⁷. По мнению известного египтолога Э. Ф. Венте, выполнившего новый перевод «Путешествия Унуамона» на английский язык, произведение даже по внешнему виду напоминает официальный документ и является подлинным отчетом, но этот отчет обладает высокими литературными достоинствами¹⁷⁸. Все египтологи отмечают большое значение «Путешествия Унуамона» как исторического документа и одновременно яркого художественного текста. Особенно хорошо это выразил английский египтолог Т. А. Пит: «Мы имеем здесь рассказ, относящийся несомненно к большой литературе, в которой нет погони за эффектом; это превосходная картина заката и упадка Египетской империи, пронизанная горячей верой во всемогущество Амуна, который может оказаться спасителем, как в давние времена... Рассказ достоин сравнения с лучшими образцами ветхозаветной литературы»¹⁷⁹.

В эпоху Нового царства продолжает развиваться жанр поучения. Полностью сохранились «Поучение Ани» и «Поучение Аменемопе» (X–VII вв. до н. э.), содержащие в себе наставления на разные случаи жизни. Некоторые устойчивые формулы в них (например, призывы к слушающему: «дай мне уши свои»; «приклони ко мне свой слух» и т. д.) совпадают с подобными же формулами в библейской Книге Притчей Соломоновых. Безусловно,

¹⁷⁶ Подробный анализ различных точек зрения на «Путешествие Унуамона» см. в комментариях М. А. Коростовцева к его переводу текста: Путешествие Ун-Амуна в Библ // Памятники литературы народов Востока: Тексты / пер. М. А. Коростовцева. М., 1960.

¹⁷⁷ Тураев, Б.А. Египетская литература. С. 199.

¹⁷⁸ См.: The Literature of ancient Egypt: An anthology of stories, instruction and poetry / ed. with introduction of W. K. Simpson. New Haven; London; Yale, 1972. P. 142–143.

¹⁷⁹ Peet, T. A. Comparative Study of the Literature of Egypt and Mesopotamia / T. A. Peet. London, 1931. P. 20. (Цит. по: Рубинштейн, Р. И. Древнеегипетская литература. С. 173.)

в целом египетская афористика с ее очень древними традициями могла оказать влияние на более молодую древнееврейскую афористику, тем более что в поздний период эпохи Нового царства, во время правления в Израильском царстве царя Шелома, или Соломона (ок. 961–926 гг. до н. э.), древнееврейская культура активно контактирует с египетской (согласно Библии, Соломон первым браком был женат на египетской царевне). Однако вряд ли можно утверждать, как это делает М. А. Коростовцев, что «некоторые места ветхозаветной Книги Притчей Соломоновых, согласно текстологическим исследованиям, – пересказ египетского оригинала, а именно “Поучения Аменемопе”»¹⁸⁰. Речь идет лишь о совпадении некоторых устойчивых формул, общих для всей ближневосточной афористики. В равной степени можно лишь осторожно говорить о влиянии, но не о переводе, не о пересказе любовных песен Нового царства на древнееврейскую Песнь Песней.

Любовная лирика

В эпоху Нового царства рождается (и также впервые в мировой литературе) светская любовная лирика, связанная не с ритуалом (как в шумерской культуре), а с выявлением чувств индивидуального человека, постижением его духовного мира; лирика, выполняющая в первую очередь эстетическую функцию. В любовной лирике Нового царства отчетливо выделяются две главные тенденции: стихотворения (песни), стилизованные под народную песню (чаще всего от имени юноши или девушки), с типично фольклорными приемами – повторами, параллелизмами, фольклорной образностью, и стихотворения утонченные, «салонные», филигранно обработанные, насыщенные сложными метафорами, рассчитанные на подготовленного читателя.

Первый тип представляет, например, цикл, условно названный исследователями «У реки». Здесь впервые обозначены устойчивые топосы любовной поэзии. Так, река выступает в нем как символ разлуки, преграды в любви, но препятствие лишь укрепляет любовь:

Сестра – на другом берегу.
Преграждая дорогу любви,
Протекает река между нами.
На припеке лежит крокодил.

Вброд я иду по волнам,
Пересекая течение.
Храбрости сердце полно.
Тверди подобна река.

Любовь укрепляет меня, —
Как от воды заклинанье,
Пропетое девой,
Я вижу ее приближенье – и руки простер.

Сердце взыграло,
Как бы имея вечность в запасе.
Царица моя, подойди, —
Не медли вдали от меня!

¹⁸⁰ Коростовцев, М.А. Литература Древнего Египта. С. 81.

(Здесь и далее перевод В. Потановой)¹⁸¹

Показательна устойчивая формульность, свойственная египетской любовной лирике: обращение влюбленных друг к другу как к Сестре и Брату. Безусловно, это была дань уважения великой мифологической паре – Осирису и Исиде, которые были родными братом и сестрой (как, впрочем, другие брачные пары в гелиопольской Эннеаде и египетской мифологии в целом). Кроме того, подобного рода инцестуальные браки были особой привилегией обожествленных фараонов, особенно в эпоху Древнего Царства. Вероятно, под влиянием египетской формульности обращение к возлюбленной как к сестре появится и в древнееврейской Песни Песней, но с обязательным уточнением, выдающим заимствованный характер подобной формулы, непривычной для еврейского сознания: «Сестра моя, невеста» (*Песн 4:9, 10; 5:1*). Обращения «брат» в Песни Песней нет, есть лишь пожелание девушки, чтобы возлюбленный был так же близок ей, как брат: «О, если бы ты был мне брат, сосавший груди матери моей!» (*Песн 8:1; Синодальный перевод*).

В цикле «У реки», как и в египетской любовной лирике в целом, впервые появляются мотивы, которые станут затем традиционными для восточной поэзии: желание влюбленного быть рядом с любимой так сильно, что он готов превратиться в рабыню, в стиральщика ее одежд, стать перстнем на ее руке:

Быть бы мне черной рабыней,
Мойщицей ног!
Мог бы я вволю
Кожей твоей любоваться.

Рад бы стиральщиком стать я
На один-единственный месяц:
Платья твои отмывать
От бальзама и мирры душистой.

Быть бы мне перстнем с печатью на пальце твоём!
Ты бы меня берегла,
Как безделушку,
Из тех, что жизнь услаждают. [92]

Еще один прекрасный образец лирики, стилизованной под народную песню, – цикл «Начало прекрасных и радостных песен Сестры, когда она возвращается с луга». Если в предыдущем цикле песни звучали из уст юноши (Брата), то здесь – из уст девушки (Сестры):

О Брат мой! Желанья твои
Предугаданы мной.
Забота у сердца одна:
Чтоб милый меня возлюбил. [76]

В этом цикле очевидно прямое обращение к народному творчеству, к простоте и прозрачности народной песни:

¹⁸¹ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 91. Далее любовная лирика Нового царства цитируется по данному изданию с указанием страницы в скобках после цитаты.

От милого я вышла,
И сердце замирает
При мысли о его любви.

И яства сладкие —
Мне соли солоней,
И вина сладкие —
Гусиной желчи горше.

Лишь поцелуй его
Живителен для сердца.
Что я нашла, Амон,
Мне сохрани навеки! [78]

Древний поэт (или поэтесса) очень живо и непосредственно передает чувства девушки, всецело поглощенной любовью, ежедневно и ежечасно ожидающей встречи с любимым:

К воротам обратив лицо, —
Вот-вот придет любимый! —
С дороги не спускаю глаз
И каждый звук ловлю.

Любовь – моя забота.
Мое занятие – ждать.
Любви – и только ей! —
Я сердцем откликаюсь. [79]

Но тут же в девичьем сознании (и именно от долгого напряженного ожидания) рождается ревнивая мысль: быть может, любимый увлекся другой? И интонация грустно-лирическая и одновременно патетическая сменяется укоризненно-разговорной:

Послал бы скорохода,

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.