

DOI: 10.31857/S086919080001852-4

О БОЖЕСТВЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ УМЕРШЕГО В ТЕКСТАХ ПИРАМИД

© 2018

О. И. ЗУБОВА

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
an.b.zubov@gmail.com

Резюме: На примере Текстов пирамид в статье рассматривается одно из важнейших древнеегипетских представлений о посмертной судьбе человека, связанной с его обожением. С одной стороны, в этих текстах умерший воспринимается тождественным или уподобившимся Осирису (Осирис-имярек), Богу Творцу – Атуму (-Ра) и иным богам как проявлениям единого божественного целого (царь – «полнота бога каждого»). С другой стороны, умерший не теряет собственную личность, именуясь Унасом, Тети, Пепи и т.д. В Текстах пирамид изначальная предвечность личности умершего царя является одним из залогов чаемого им бессмертия. Понятие о непротиворечивом сочетании божественной и человеческой природ в умершем человеке, при сохранении его личностных качеств, впервые нашедшее отражение в Текстах пирамид, позволяет провести аналогию с христианским представлением об обожении (теозисе) человека, который вполне сохраняет при этом свою уникальную личность.

Ключевые слова: Древний Египет, Тексты пирамид, обожение, Гор, Осирис, Атум (-Ра).

Для цитирования: Zubova O.I. О божественности личности умершего в Текстах пирамид, Восток (Oriens). 2018. № 5. С. 96–102. DOI: 10.31857/S086919080001852-4

ABOUT THE DIVINITY OF THE PERSONALITY OF THE DEAD IN THE PYRAMID TEXTS

Olga I. ZUBOVA

Institute of Oriental Studies, Moscow
an.b.zubov@gmail.com

Abstract: The Pyramid Texts contain one of the most important Egyptian ideas about an afterlife destiny of humans – their deification. These texts claim that the dead is Osiris-the King or Osiris-like. The dead is the god Atum and/or the son of Atum who enfolds him in his embrace. The dead King becomes Atum, or completeness/totality of any god. At the same time he does not lose his own personality and his own name. The King as Atum was considered as born in primordial times, in Nun, “when the sky had not yet come into being, when the earth had not yet come into being”. So it is one of the pledges of his immortality. In my opinion, in Ancient Egypt the blessed dead and not only the King as the Pyramid Texts claim, was considered as having non-contradictory divine and a unique human nature. These ancient Egyptian ideas may be closely related to the Christian conception of apotheosis and resurrection.

Keywords: Ancient Egypt, Pyramid Texts, Theosophy, Horus, Osiris, Atum (-Ra).

For citation: Zubova O.I. About the divinity of the personality of the dead in the Pyramid Texts. Vostok (Oriens). 2018. No. 5. Pp. 96–102. DOI: 10.31857/S086919080001852-4

Тема, которой посвящена эта статья, является одной из важнейших для понимания сущности древнеегипетских представлений о посмертной судьбе человека. Тексты пирамид во многом отразили идеи, существовавшие задолго до их письменной фиксации. Главными из этих идей являются представления о взаимосвязи Бога и человека в ином мире. То, что кажется присущим только царю, которого в Египте почитали как бога

ритуала еще при жизни, его подданные могли приобретать после смерти, перейдя в качественно иное состояние. Это состояние теологи именуют теозисом, то есть обожением. Поэтому, говоря о загробном бытии царя, как оно отражено в Текстах пирамид, надо иметь в виду и тех, кто удостоился стать богом благодаря совершению над ними погребального и заупокойного ритуалов, благодаря своим заслугам перед Великим Богом, то есть Творцом всего сущего, перед царем, перед людьми – его близкими и подчиненными.

Главным признаком обоженного, восстановленного к жизни в ином мире человека, является его именование по формуле Осирис + личное имя усопшего. Так он называется главным образом в тех речениях Текстов пирамид, в которых говорится об очистительных церемониях, ритуале отверзания уст и жертвенном ритуале. К усопшему как к Осирису обращаются в многочисленных призывах восстать и пробудиться при приближении его сына Хора (во время воскрешения Хором умершего и принесения ему жертв). Таким же образом царь именуется и при чтении защитительных молитв, связанных с именем Нут – небесной матери и покровительницы Осириса:

«Нут, раскинь покров свой над сыном своим Осирисом Пепи.

Спрячь его от Сета, защити его, Нут –

того, кто пришел к тебе, спрячь своего сына...»

[PT 427, § 777 a–c]

«Нут, снизойди на сына своего, Осириса Пепи.

Защити его, Великая Защитница, старшего этого (сына) из детей твоих»

[PT 428, § 778 a–b].

В Текстах пирамид, посвященных восхождению и переправе царя на небо, именование его Осирисом – скорее исключение [PT 258, § 308 a, W; PT 259, § 312 a, T; PT 474, § 939 c, P]. Но контекст многих речений изображает царя в образе Осириса со всеми его инсигниями и полномочиями как владыки Аху (воскресших). Причем владеет умерший не только престолом Осириса в преисподней, но и престолом небесным. Это свидетельствует о том, что Дуат (загробный мир) в Текстах пирамид отнюдь не ограничивается inferнальной областью. Это – мир по ту сторону смерти. К тому же престол Осириса – это и престол Атума, Шу, Геба, обретенный Осирисом, а затем Гором по праву наследования [PT 254, § 294 a–c; PT 255, § 300 a–c; PT 256, § 301 a–b].

В ряде речений Текстов пирамид имя царя упоминается параллельно с именем Осириса, и образ усопшего то сближается с образом Осириса до полного отождествления, то отдаляется от него до полного разделения с ним. В тех случаях, когда речь идет об Осирисе, – это владыка царства мертвых, грозный судия, к которому бог Тот приводит на расправу злословящих имя царя [PT 23, W] и перед которым трепещет и сам царь: он опасается «злого прихода» Осириса [PT 534, § 1267 a, P], и Тексты пирамид уверяют, что Ра «не отдал его (царя) Осирису» [PT 264, § 350 a, T] и что он и его Ка «оправданы» [PT 265, § 354 a, P; PT 266, § 361 c, P].

Одним из наиболее примечательных текстов в этом отношении представляется 219-е речение, запечатленное на южной стене погребального покоя пирамиды Унаса. В нем царь выступает в качестве Осириса, когда о нем говорится, что тело Осириса – это тело Унаса, плоть Осириса, его кости – плоть и кости Унаса (§ 193 a–b). В этом же речении Осирис представлен самостоятельной сущностью. К нему взывают: «Осирис, обрати лицо свое, дабы ты мог узреть Унаса» (§ 186 b). Речение подчеркивает родство Осириса со всеми божествами Девятирицы, начиная от Атума, а всевозможные эпитеты, которыми Осирис при этом наделяется, связывают его в основном с местами его почитания и разными атрибутами его культа (он – Тот, кто в Гелиополе (Оне), в Бусирисе, в Доме Сел-

кет, в Божественном зале; в сундуке, в ящике и в мешке¹; в Орионе (Сах); он – Тот, кто в Буто, в Доме величайшего из быков, в Гермополе Юга, в Гермополе Севера, в Граде заводей и т.д.).

Не менее интересным представляется речение 442-е Текстов пирамид, высеченное на стене погребального покоя Пепи I. В начале этого речения говорится об Осирисе:

«Пал Великий на бок свой, повержен Тот, кто в Недит. –

(Но) взял тебя за руку Ра, и поднята голова твоя двумя Девятирицами.

И вот пришел он (вновь) как Орион, вот Осирис пришел как Орион, владыка вина в праздник – Уаг.

«Прекрасный», – о ком сказала его мать, «наследник», – о ком сказал его отец.

Зачатый небом, рожденный (зарей) Дуат».

И далее говорится о самом Пепи:

«Небо зачало тебя вместе с Орионом (т.е. с Осирисом),

Пепи рожден (зарей) Дуат вместе с Орионом.

Живи, живи, ибо боги повелели тебе жить!

Ты поднимаешься вместе с Орионом на востоке неба,

ты спускаешься вместе с Орионом на западе неба...»

[PT 442, § 810–821].

В Текстах пирамид Пепи, а также Меренра и Неферкара встречается фраза: «Это Нут родила имярек сего вместе с Осирисом» [PT 565 § 1428 е, Р, М, N]. В другом речении, где говорится о защите царской пирамиды, эта пирамида объявляется Осирисом в качестве вечной плоти усопшего царя:

«О Гор, этот Пепи Неферкара – Осирис.

Эта пирамида Пепи Неферкара и эта его постройка – Осирис»

[PT 600, § 1657 a–b].

Таким образом, мы видим, насколько многогранно воспринимается личность царя в его отношении к Осирису. В текстах восхождения на небо, в областях небесного его пребывания, царь в основном представлен в качестве Хора Небосклона (или светозарной страны Ахет). Это кажется вполне естественным. Но при этом царь не утрачивает и своих осирических черт, и даже сам Осирис может в Текстах пирамид величаться «владыкой неба» [PT 477, § 964 a].

Особенно интересны тексты, в которых царь именуется «Хором, сущим в Осирисе» [PT 26; PT 30; PT 79–80, PT 449 и др.]. Например, в ритуале подношения умершему красок для глаз сказано:

«Поднять (краску) перед его лицом.

Говорить слова: Осирис Пепи Неферкара, Око Хора нарисовано здоровым на твоём лице.

Хор, сущий в этом Осирисе Пепи Неферкара, прими здоровое Око.

Хор, сущий в этом Осирисе Пепи Неферкара, я рисую его на твоём лице.

И Хор нарисовал его Око здоровым.

О, Пепи Неферкара, твои глаза нарисованы здоровыми на твоём лице, дабы ты мог видеть ими.

(Подношение): один мешочек зеленой краски; один мешочек черной краски для глаз»

[PT 79–80].

Так в этом ритуале соединились образы Хора и Осириса в лице царя. Понять эту формулу можно исходя из широкого контекста заупокойных речений как Текстов пирамид,

¹ Во всех этих вместилищах Сет прятал расчлененное тело Осириса [Wb. V, 437, 17; 404, 15; Wb. I, 101, 11].

так и Текстов саркофагов. Например, в одном из фрагментов Текстов саркофагов сын говорит об отце как о том, кто «сделал» его «в теле его собственной плоти», в его семени [СТ 39 = I, 169].

В Текстах пирамид Око Хора становится символом принятия в Осириса-царя самого Хора: «Помести его (Хора) в себя самого (букв. “в твое тело”)), – говорится об Осирисе Неферкара [РТ 63 § 44 a–b]. Одним из понятий, объединяющих образы Хора и Осириса, становится Ка: то сын мыслится как Ка в своем отце [РТ 370, § 647 d], то отец-Осирис представляется в качестве Ка своего сына [РТ 364, § 610 d]. В первом случае Ка – прообраз сына Хора в его отце, во втором случае подчеркивается идея рождения сына от отца, как, например, в «Поучении Птахотепа», в котором об отце по отношению к сыну сказано: «Твой Ка родил его» [Ptahhotep, 3, 14].

В ином контексте царь одновременно представляется Хором инобытия по отношению к своему умершему отцу в образе Осириса и совершает для него жреческую службу:

«Пеги пришел к тебе, Владыка неба, Пеги пришел к тебе, Осирис, дабы омыл этот Пеги твое лицо и одел тебя в одежды бога,

совершая службу (букв. “будучи чистым”) для тебя в (некрополе) Дждит»

[РТ 477, § 964 a–c].

В том же тексте царь сам является Осирисом по отношению к своему земному наследнику – Хору, приносящему жертвы покойному отцу:

«Так говорит сын твой Хор, которого ты родил;

он не поместил Пеги этого во главе мертвых,

он поместил его среди богов², (среди) божественных (т.е. воскресших умерших).

Их вода – вода Пеги этого,

их хлеб – хлеб Пеги этого,

их очищение – очищение Пеги этого.

То, что Хор совершил для Осириса, <он совершил для Пеги>

[РТ 477, § 969–970].

Имя умершего вписывается не только в диадку божественных лиц – Хора и Осириса, то соединяясь, то разъединяясь с ними. Еще более сложную картину мы видим, когда это имя сопрягается с другим кругом божеств. В качестве характерного примера приведем 213-е речение Текстов пирамид с южной стены погребальной камеры гробницы Унаса:

«О, Унас, не ушел ты мертвым, ты ушел живым.

Воссядь на троне Осириса, со скипетром-аба в руке своей,

и повелевай живыми,

с лотособутонным скипетром в руке своей, и повелевай теми, чье пребывание сокрыто (т.е. умершими).

Руки твои – (руки) Атума, плечи твои – (плечи) Атума,

тело твое – (тело) Атума, спина твоя – (спина) Атума,

седалище твое – (седалище) Атума, ноги твои – (ноги) Атума,

лицо твое – (лицо) Анубиса.

Холмы (селений) Хора служат тебе, холмы (селений) Сета служат тебе»

[РТ 213, § 134–135].

В этом речении все члены тела воскресшего Унаса, восседающего на престоле Осириса, именуются «Атумом». Лик Унаса представляется ликом Анубиса. Интересно, что в ряде вариантов этого же речения, сохранившегося в надписях саркофагов Среднего цар-

² В варианте этого фрагмента Неферкара вместо «среди богов» употреблено выражение «во главе его аху божественных».

ства (главным образом из Эль-Берше), не только тело, но и лик умершего называется Атумом [Allen, 2006, p. 52–53], что указывает на утрату понимания смысла некоторых аспектов совершающегося ритуала. Отождествление с Атумом, видимо, направлено на достижение двух целей: это и обожение, когда все тело Унаса – Бог-Творец, когда Унас и Бог – одно, но это и полнота, целостность – *tm/itmw*. Смерть – разрушительница, а все члены Унаса целостны. Следовательно, он не мертв: «ты ушел живым», – как сказано об Унасе в начальной фразе этого речения.

Быть Осирисом, наделенным плотью Атума и ликом Анубиса-шакала – лейтмотив ряда речений, в которых говорится о телесном воскресении умершего. При этом в Текстах пирамид умерший представлен «одетым» в собственное тело [PT 537, § 1300 c]. Именно благодаря обожению всего своего тела он может преодолеть смерть. В 215 речении пирамиды Унаса, часто воспроизводимом, как и речения 213 и 219, на ковчеге Среднего царства [Allen, 1950, p. 69–70], все члены тела покойного называются именами различных божественных существ³:

«Голова твоя – (голова) Хора Дуата, о, Негибнущий,
лицо твое – (лицо) Хенти-ирти, о, Негибнущий,
уши твои – близнецы Атума, о, Негибнущий,
глаза твои – близнец Атума, о, Звезда Негибнущая,
нос твой – (нос) Шакала, о, Негибнущий,
зубы твои – Сопду, о, Негибнущий,
руки твои – Хапи и Дуамутеф, в которых ты нуждаешься, дабы подняться на небо,
когда восходишь ты,
ноги твои – Имсети и Кебехсенуф, в которых ты нуждаешься, чтобы сойти в нижнее
небо, когда нисходишь ты.

Твои члены – близнецы Атума, о, Негибнущий.

Ты не погибнешь, твой Ка не погибнет, ибо ты – Ка»⁴

[PT 215, § 148–149].

Все эти названия божественных имен Унаса предваряются фразой о том, что он стал Атумом – «полнотой (букв. “стал завершенным”) каждого бога» [PT 215, § 147 b]⁵. Подобные уверения в обожествлении членов тела умершего встречаются во многих заупокойных композициях вплоть до эпохи Лагидов. Характерно, что и в Новом царстве жертвенный ритуал, следовавший за обрядом отверзания уст, завершался формулой «Это тело твое – тело Атума навеки» [Otto, 1960, S. 198, Sz.72 B k]. Сет, как свидетельствуют Тексты пирамид, должен нести на себе целостное (*tm*) тело Осириса [PT 247, § 261 b].

Атум, Атум-Ра, или просто Ра, в подавляющем большинстве речений Текстов пирамид фигурирует как самостоятельное божество, как Бог-Творец. К нему, к его небесному престолу, к его власти над миром богов и людей устремлены помыслы умершего. Он – сын от плоти Ра-Атума, который заключает его в объятия, что символизирует их единство [PT 217, § 160 a–c]. В речениях пирамидных текстов Тети (а также Пепи I и Меренра) встречаются такие фразы: «О, Ра... Тети есть ты, ты есть Тети» [PT 405, § 703] – или: «Твое тело в Тети, о Ра, пусть твое тело живет в Тети, о, Ра» [PT 570, § 1461 b]; «Ты (т.е. умерший) – воистину Ра, который выходит из Нут, рождающей Ра каждодневно» [PT 606, § 1688 b]. В последней фразе язык явно метафорический. Но то, что нам представляется метафорой, в ритуальной практике – отнюдь не дань возвышенному стилю.

³ Это явление Дж. Гвин Гриффис считал непонятным парадоксом: «Если царь – сын Ра, почему его тело является амальгамой членов других богов» [Griffiths, 1980, p. 217]. Ян Ассман полагал, что таким «изошренным образом» умерший переносит свое тело в потусторонний мир [Ассман, 1999, с. 148].

⁴ Т.е. вечная божественная сущность человека, с которой он чаял соединиться в вечности.

⁵ См. комментарий: [Faulkner, 1969, p. 43, n. 13].

Здесь эти слова решительно утверждают, что умерший посмертно соединяется со своим творцом. Как и в отношении Осириса, соединяясь с ним, умерший сохраняет свое имя, собственную личность, так же и в отношении Атума, будучи с ним единым целым, умерший остается Унасом, Тети, Пеи, Нейт. Его личное имя должно быть произнесено перед Атумом, Хором, Осирисом или богом – хранителем врат неба, чтобы он был принят в небесный мир, в мир богов, куда нет доступа его врагам, «людям, не имеющим имени» [PT 361, § 604 c–d], то есть изгоем общества.

Поскольку ушедший в иной мир представляется Атумом, «полнотой каждого бога», он может получать имена разных богов, которые при этом мыслятся и как отдельные божественные личности, и как проявления качеств единого божественного целого, что, на мой взгляд, составляет специфику египетского боговидения. Приведу еще один пример. Так, в одном из речений пирамид Тети и Пеи Неферкара [PT 360, § 603 b] умерший называется именем бога Шу, который вышел из Атума, а в следующем речении [PT 361] Шу представлен как самостоятельное божество, которое повелевает, чтобы врата неба открылись для царя. Похожая ситуация встречается в ряде речений Текстов саркофагов (см., например: [СТ 79; 80; 81]), в которых Шу непротиворечиво может представляться особым богом, в то же время соединенным с личностью владельца саркофага. Иначе все эти пространственные речения, полные глубокого богословского смысла, не достигали бы поставленной цели. А цель эта – приобретение бессмертия, достижимого через обожение, возврат к тому состоянию, когда видимый мир еще только зачинался. И тогда еще не было разлада, не было «ужаса», который произошел из-за Ока Хора, как говорится в тексте пирамиды Пеи I [PT 486, § 1040 c–d].

Чтобы, пройдя границу между жизнью и смертью, вновь стать богом или приобрести божественные качества, стать подобным богу, человеку в Древнем Египте был необходим погребальный ритуал, который по сути был ритуалом превращения в *irw* – в образ Осириса [PT 422, § 759 b], тленного, разрушенного смертью тела – в божественное, целостное (*tm*) и нетленное.

Между образами Осириса и Атума-Ра, с которыми отождествлялся умерший, в Текстах пирамид нет непроходимой грани и нет противоречия, когда об умершем, хотя и не называемым именем Осириса, но очевидно в его качестве (он – «тот, чьи члены соединены, которые были сокрыты»), говорится как о предвечном существе, пребывающем с теми, кто в Нуне [PT 260, § 318 a–b]. Из Нуна возник сам Атум-Ра. Об умершем царе провозглашается, что он рожден был в Нуне [PT 211, § 132 c; PT 486, § 1040 a], или его родил Атум до сотворения мира, людей и богов, когда еще не существовала смерть. Именно поэтому он не исчезнет, не умрет, как бы ни надеялись на это его враги (букв. «вопреки своим врагам») [PT 571, § 1466–1468, P]. Представления об извечности личности умершего царя, как мы видим, прочно соединены с идеей достигаемого им теперь бессмертия.

Этот краткий обзор не претендует на раскрытие всей глубины и многозначности древнеегипетских представлений о сущности человека, ушедшего в иной мир. Но из него следуют два важных вывода:

1. Задолго до христианских богословов, сформулировавших в V в. на Халкидонском соборе догмат о нераздельности и неслиянности божественной и человеческой природ в личности Христа, древние египтяне в умершем, причем не только в царе, видели непротиворечивое сочетание этих двух природ.

2. В различных религиозных традициях мы встречаемся с разными представлениями о взаимоотношениях умерших с божественным миром. Но из великих религий только для христианства характерно представление об обожении человека, который сохраняет при этом свою уникальную личность, в том числе имя, являясь в то же время членом тела Христова – «И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12:27). Древнеегипет-

ские представления о посмертной судьбе человека в этом аспекте кажутся весьма близкими к христианским представлениям о воскресении мертвых. Личность умершего человека, достойного благой вечности, запечатленная в портретной скульптуре, рельефах, в его имени и, наконец, в его собственном теле, преображенном и обожженном, как верили египтяне, должна была не только сохраниться в памяти потомков, но и вечно пребывать в мире богов: «Ты не погибнешь, ты не исчезнешь, и сохранится имя твое у людей, и пребудет имя твое у богов» [PT 246, § 256 c–d. W].

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

М – Меренра.

СТ – Тексты саркофагов в издании: Buck A. *The Egyptian Coffin Texts*. 7 vols. Chicago, 1935–1961.

N – Неферкара.

P – Пепи I.

PT – Тексты пирамид в издании: Sethe K. *Die altägyptische Pyramidentexte*. Bde. I–II, Leipzig, 1908–1922.

Ptahhotep – «Поучение Птаххотепа» в издании: Žaba Z. *Les Maximes de Ptahhotep*. Prague, 1956.

T – Тети.

W – Унас.

Wb. – Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bde. I–V. Leipzig–Berlin, 1926–1953.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ассман, Ян. *Egypten: теология и благочестие ранней цивилизации*. М., 1999 [Assmann, Jan. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. Fink, München 2005].

Allen T.G. *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and other Egyptian Mortuary Texts*. Chicago, 1950.

Allen J.P. *The Egyptian Coffin Texts: Vol. 8: Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts*. Chicago, 2006.

Buck A. *The Egyptian Coffin Texts*. 7 vols. Chicago, 1935–1961.

Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. I–V. Leipzig–Berlin, 1926–1953.

Faulkner R.O. *The Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969.

Griffiths J.Gw. *The Origins of Osiris and his Cult*. Leiden, 1980.

Otto E. *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*. Teil I: *Text*. Wiesbaden, 1960.

Sethe K. *Die altägyptische Pyramidentexte*. Bd. I–II, Leipzig, 1908–1922.

Žaba Z. *Les Maximes de Ptahhotep*. Prague, 1956.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ЗУБОВА Ольга Игоревна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.	Olga I. ZUBOVA – PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.
---	---