

УДК 930.85
ББК 63.3(0) 31
О-94

Ответственный редактор
академик В. В. Наумкин

Руководитель проекта, научный и литературный редактор
Ю. М. Кобищанов

Редакционная коллегия:

Ю. М. Кобищанов (председатель), Н. Ю. Живлова, Т. К. Кораев, А. В. Кушхабиев, Н. Н. Лисовой,
Ю. М. Могаричев, А. В. Муравьев, А. А. Немировский, Е. В. Сергеева, Д. Н. Старостин,
И. Р. Тантилевский, Ю. Б. Циркин, Ю. А. Шапова

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор М. С. Мейер
и доктор исторических наук И. В. Следзевский

О-94 **Очерки истории христианских цивилизаций** : в 2 т. Т. 1 : От зарождения до арабских завоеваний : в 2 кн. Кн. 2 / [отв. ред. В. В. Наумкин, рук. проекта, науч. и лит. ред. Ю. М. Кобищанов]. – М. : Политическая энциклопедия, 2019.

ISBN 978-5-8243-2311-5
ISBN 978-5-8243-2304-7 (т. 1)

Кн. 2 : Ч. 4–8. – 551 с. : ил.
ISBN 978-5-8243-2305-4

Очерки истории христианских цивилизаций — это многолетний труд известных авторов из России и стран ближнего и дальнего зарубежья, которые представляют христианский мир как динамичное целое, в его духовном единстве и культурном многообразии. Перед большим авторским коллективом стояла задача дать читателям систему научных знаний, представить новые идеи.

Многотомное исследование христианских цивилизаций рассчитано не только на специалистов в этой области, но и на широкий круг любителей мировой истории, студентов, аспирантов и молодых ученых.

Издание богато проиллюстрировано авторскими фотографиями.

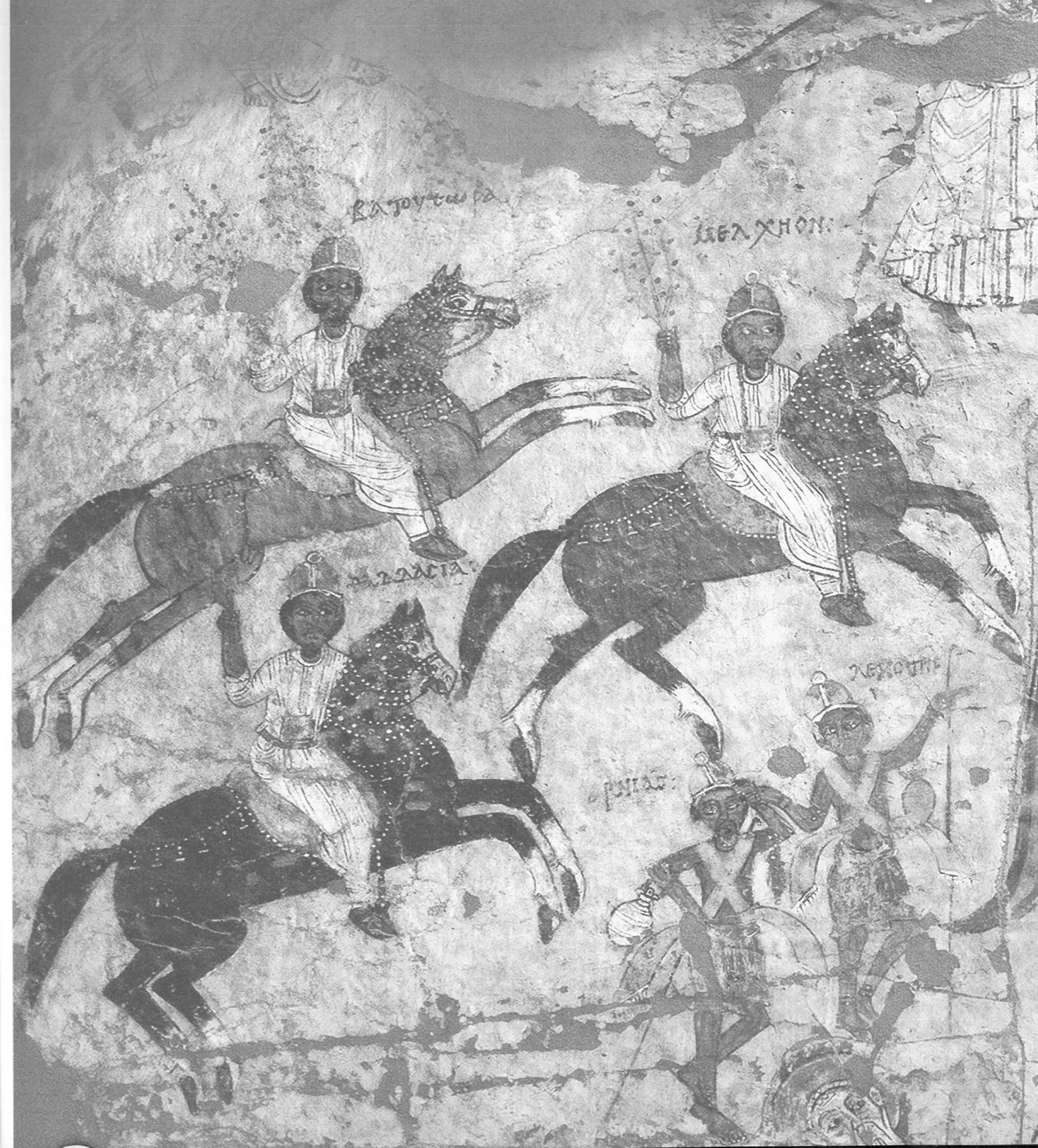
УДК 930.85
ББК 63.3(0) 31

ISBN 978-5-8243-2305-4 (кн. 2)
ISBN 978-5-8243-2304-7
ISBN 978-5-8243-2311-5

© Кобищанов Ю. М., рук. проекта, науч. и лит. ред., 2019
© Коллектив авторов, 2019
© Политическая энциклопедия, 2019

От зарождения до арабских завоеваний

Книга вторая



зическими упражнениями». Декиней «научился узнавать некоторые предзнаменования и по ним объявлял волю богов. Вскоре его провозгласили богом». Приняв его учение, геты даже вырубили все виноградники³⁷.

В то время и соседние с гетами, и более далекие страны Римской империи переживали духовное брожение. От греков были заимствованы не только религия с мифологией, но и философия во всей совокупности ее школ и направлений. Наряду с классическим платонизмом и учением перипатетиков оказавшиеся в Риме греческие философы преподавали эпикуреизм и стоицизм, а народ охотно слушал бродячих киников и жрецов древнеегипетской религии. Хотя эту религию власти запрещали в 58, 53 и 48 гг. до Р. Х., ее последователи сохранились, число их множилось. Своих сторонников имела и пифагорейская философия с ее ярко выраженными азиатскими влияниями. Пифагореец и мистик Аполлоний Тианский, побывавший даже в Индии, странствовал по всей Империи.

Эпикурейская философия очень импонировала тогдашней римской знати. Греки-эпикурейцы из Сирии Филодем и его ученик Сирон приобрели виллы в Геркулануме и устраивали на вилле Филодема философские беседы, в которых принимали участие в числе прочих великие римские поэты Вергилий и Гораций. В первой половине I в. до Р. Х. Тит Лукреций Кар написал свою философскую поэму «О природе вещей», в которой с поэтической силой и ясностью изложил учение Эпикура³⁸.

Эклектика и синкретизм был распространенным явлением. Римский претор 58 г. до Р. Х. Публий Негидий Фигул был философом-эпикурейцем и в то же время астрологом, составителем гороскопов. Консул 54 г. до Р. Х. Анний Клавдий Пульхр, будучи философом, у себя дома занимался спиритизмом.

Образованные римляне I в. до Р. Х. – I в. по Р. Х. знали и труды греческих стоиков Панетия, Посидония и Хрисиппа. Крупнейший из римских стоиков Сенека поднялся до идеи Бога-Отца, сурово и с любовью воспитывающего своих детей – человечество, тогда как мать их жалеет, обнимает и утешает. Он поднялся и до понимания необходимости для собственной души любви к друзьям и даже к врагам. Стоики презирали суетные и неистинные ценности быта, накопление материальных богатств, стремление к комфорту и чувственным наслаждениям. Они проповедовали строгую, суровую нравственность, служение обществу, постижение духовных глубин и духовное освобождение. Такое отношение к действительности I в. до Р. Х. –

I в. по Р. Х. вызывало подозрение у императоров. Недаром Нерон приговорил к самоубийству своих приближенных – философов-стоиков Луция Аннея Сенеку, Марка Аннея Лукана, Публия Клодия Пета. Пет медлил с исполнением приговора, но его юная жена подала ему пример – поразила себя в грудь коротким мечом и вымолвила: «Petus, non lecit» («Пет, не больно»). Больше повезло учителю Лукана Луцию Аннею Корнунту, Музоню Руфу и его ученику Диону Хрисостому – их отправили из Рима в ссылку в провинцию. А раб-стоик Эпиктет был изувечен своим хозяином. В 74 г. Веспасиан и в 95 г. Домициан изгоняли философов из Рима.

Лишь во II в. по Р. Х., при Траяне и его преемниках, отношение императоров к философам круто переменялось; они стали союзниками. Филэллин Адриан окружил себя софистами, Антонин Пий назначил философам пенсии во всех провинциях Империи; примеру императоров следовали проконсулы провинций³⁹. И, наконец, в 161 г. на императорский трон взошел философ-стоик Марк Аврелий, который покровительствовал философам всех школ: академикам-платоникам, перипатетикам, эпикурейцам. А среди простого народа бродили киники...

I в. до Р. Х. – II в. по Р. Х. в Рим и латиноязычные европейские провинции Империи проникли и широко распространились культы восточных (египетских и азиатских) богов. В отличие от олимпийского политеизма с мрачным Аидом эти религии обещали светлую загробную жизнь и вечное блаженство. Как уже говорилось, в середине I в. до Р. Х. власти Рима боролись с культом египетской богини Исиды, и лишь в правление Калигулы храм Исиды был сооружен на Марсовом Поле. Осенью здесь разыгрывалась мистерия убийства Осириса, супруга Исиды, богом Сетом и его воскрешение Исидой. А весной справлялся праздник фригийской Великой Матери богов Кибелы; в мистерии умирал и воскресал бог Аттис⁴⁰. Третьим был культ сирийской богини Атаргаты. В своем романе Апулей, называвший ее Сирийской богиней и считавший ее всемогущей, описал шествия ее жрецов – кастратов и трансвеститов, их «бешеный священный танец» под звуки флейт, систров и кастаньет, привлекавшие внимание крестьян⁴¹. Четвертым был культ каппадокийской богини Мааа, или Беллоны. Ее жрецы («как безумные» – *фанатики*) бегали по храму, нанося друг другу раны; от них пошло само понятие *фанатизм*.

Распространился синкретизм, объединявший богинь в одну персону, страдающих и воскресающих богов – в другую. Апулей писал от имени богини: «Единую владычицу, чтит меня под много-

образными видами, различными обрядами, под разными именами вся вселенная. Там фригийцы, первенцы человечества, зовут меня Пессинунтской Матерью богов, тут исконные обитатели Аттики – Минервой Кекропической, здесь кипряне, морем омываемые – Пафийской Венерой, критские стрелки – Дианой Диктинской, трехязычные сицилийцы – Стигийской Прозерпиной, элевсинцы – Церерой, древней богиней, одни – Юноной, другие – Беллоной, те – Гекатой, эти – Рамнузией, а эфиопы... арии и богатые древней ученостью египтяне... царственной Исидой»⁴².

В это время некоторые римляне и эллины, в том числе философы, начинают интересоваться иудаизмом; навстречу им двигался александрийский философ-иудей Филон, пытавшийся соединить иудаизм с греческой философией и зороастризмом. Во второй половине II в. по Р. Х. эллин Нумений назвал Платона Моисеем, говорившим по-аттически. В этой среде распространился гностицизм (от греческого слова *гносис* – «знание»), соединивший в себе азиатские и египетские верования и пытавшийся раскрыть скрытый смысл Библии, нередко противоположный тому, которому учила Церковь.

Население Римской империи было готово принять более высокую, чем олимпийский политеизм, монотеистическую или дуалистическую религию. В конце II в. по Р. Х. по всей Римской империи начал распространяться культ иранского бога Митры, занесенный солдатами, воевавшими с парфянами. Подобно христианам, митраисты совершали свои богослужения в пещерах и катакомбах, при свете масляных ламп и факелов и почитали знак креста. Как позднее армянские христиане, митраисты приносили в жертву животных (резали быков). Их жрецы делились на разряды сообразно ступеням посвящения. Аврелиан построил в Риме храм Непобедимого Солнца, ввел официальный культ Непобедимого Солнца (бога Митры) и стал его верховным жрецом⁴³. Монеты Аврелиана украшены символами бога Митры. Праздник Непобедимого Солнца 25 декабря стал общегосударственным; он отмечается до сих пор как Рождество Христово. Навысшего расцвета культ Митры достиг во второй половине III в., при императорах Диоклетиане и Максимиане, гонителях христианства. Максимиан во время своих походов провозглашал «бога солнца непобедимого Митру» как своего покровителя.

В это время за восточной границей Римской империи родилась новая дуалистическая религия – манихейство, еще более разрушительная, чем гностицизм.

Древний Египет: квазимонотеистические и генотеистические течения

Вопрос о существовании монотеистических, квазимонотеистических или подводющих к монотеизму явлений в древнеегипетских религиозных концепциях обсуждался в сотнях книг и тысячах статей на протяжении почти двух веков. В науке выдвигались взаимоисключающие взгляды на этот счет – как относительно древнеегипетской религии в целом, так и относительно знаменитой реформы Эхнатона, за которой чаще всего признавался монотеистический характер. Например, в XIX в. среди египтологов преобладала идея, что египетская религия была искони сознательно-монотеистической, а сегодня разлет мнений большинства специалистов простирается от того, что исконный египетский политеизм был в некоторый момент переосмыслен и дополнен монотеистической теологией, представлявшей всех богов как проявления и атрибуты одного-единственного Бога, до концепции, по которой такой теологии никогда не существовало и египетская религия всегда оставалась политеистической, однако с развитыми и сложными для нас взглядами о своего рода взаимоотношениях богов⁴⁴. Далее, в Египте хорошо известно явление, которое специалисты, придерживающиеся последней концепции, воспринимают как генотеизм (то есть поклонение – постоянное или ситуативное – определенному божеству как наместо более могущественному и важному, чем все остальные божества, вместе взятые, отодвигающиеся при этом для адепта на дальний план, хотя существование их признается; тем самым генотеизм формально-типологически оказывается чем-то промежуточным между многобожием и единобожием, хотя, как справедливо отмечалось, для перехода от генотеизма к монотеизму – то есть к отрицанию отдельного существования остальных богов вообще – все равно нужна мировоззренческая революция, естественно-эволюционным такой переход быть не может). Однако в рамках концепций, усматривающих в Египте монотеистические подходы, в тех же явлениях можно видеть не генотеизм, а поклонение признаваемому Единому Богу под именем того или иного традиционного египетского божества, в котором египтянин видел лишь одну из ипостасей или сторон этого Бога (если просто не считал, что все эти традиционные боги существуют по отдельности лишь в глазах простых людей, а на самом деле, поклоняясь им, поклоняешься под разными именами

одному и тому же Богу и его различным атрибутам и проявлениям. Образы отдельных богов оказывались бы при этом своего рода ритуальными метафорами для одного и того же единого Бога, соотносящимися с разными его аспектами).

Наконец, даже саму религию Эхнатона (которой одной посвящена необозримая литература) одни специалисты считают монотеистической⁴⁵, другие – нет⁴⁶, и речь здесь идет не о терминах, а о том, на каком аспекте реформы Эхнатона ставится акцент (см. подробнее ниже).

На этом фоне в настоящей главе мы могли бы дать лишь самый краткий очерк соответствующих явлений, сообразуясь с тем, что считаем наиболее вероятным. При этом, учитывая общую тему монографии, наши задачи дополняются еще одним вопросом: могли ли монотеистические или квазимонотеистические явления в египетской религии, если они там были, повлиять на зарождение ветхозаветного монотеизма? Этот вопрос также неоднократно дебатировался историками, и еще чаще поднимался представителями иных наук, а также в околонуучной и популярной литературе. На одном полюсе здесь стоит идея, вероятно, знакомая читателю и комбинирующая в конечном счете ветхозаветную традицию и один расхожий сюжет позднеегипетской историографии персидско-эллинистической эпохи, созданный в ходе египетско-иудейской полемики того времени (см. подробнее ниже). Согласно этой идее, древнееврейский монотеизм сформировался в эпоху патриархов и Моисея (как заявляется в Ветхом Завете), и при этом под непосредственным или почти непосредственным влиянием реформы Эхнатона (которая в этом случае признается монотеистической), период которой будто бы приходится на эпоху Моисея и патриархов. На другом полюсе стоит взгляд, по которому египетская религия вообще (тем более реформа Эхнатона) не оказала никакого влияния на становление древнееврейского монотеизма.

Учитывая важность для нас этого вопроса, необходимо кратко оговорить, с какого момента вообще происходило древнееврейско-египетское взаимодействие. О существовании древнееврейской/израильской общности с уверенностью можно говорить начиная с конца XIII в. до н. э., когда фараон Мернептах в своей знаменитой стеле упоминает разгром Израиля в Палестине, и XII в. до н. э., когда, по археологическим данным, на Палестинском нагорье существовала группа поселений, соотносящаяся с ней и переросшая в конечном счете в Израильское царство⁴⁷. Обо всем предыдущем можно судить прежде всего в зависимости от признания какого-то исторического ядра

за ветхозаветными преданиями о патриархах, пребывании древних евреев в Египте, Исходе и Моисее. Строить гипотезы об этом ядре нужно, однако, на фоне двух многозначительных совпадений: согласно поколенно-генеалогической хронологии Ветхого Завета – а только она и может восходить к племенной традиции израильтян – Израиль и племенные общности, рассматриваемые в нем как близкородственные ему (Аммон, Моав и Эдом), возникают за 13–12 поколений до Давида, иными словами в XIV в. до н. э. или около его конца (и возникают, согласно Ветхому Завету, именно на территории Палестины и Заиорданья), а Исход из Египта имеет место за 8 поколений до Давида, то есть ближе к концу XIII в. до н. э. (и рисуется, если ограничиться общей сутью традиции, как происходящее в каких-то катастрофических обстоятельствах бегство). Между тем египетские памятники XVIII династии, очень подробно освещающие положение в Сирии, Палестине и Заиорданье до середины XIV в. включительно, ни одной из вышеуказанных племенных общностей не знают, а памятники следующей, XIX, династии после примерно полувекового перерыва вновь подробно отражающие положение в этих регионах в XIII в. до н. э., уже упоминают здесь три из этих четырех общностей: Израиль, Моав и Эдом, а в конце XIII – на рубеже XIII/XII вв. до н. э. в Египте происходит катастрофическая смута, приведшая к падению XIX династии и смене ее XX-й. Учитывая эти и другие специфические схождения между сообщениями ветхозаветной традиции и реальными обстоятельствами XIV–XIII вв. до н. э., будет вполне обоснованно принять, что ветхозаветные легенды о патриархах и Моисее не сфабрикованы на поздних стадиях развития древнееврейской культуры, как это часто предполагают, а восходят к племенной эпической традиции израильтян и имеют историческое ядро. Тем самым взаимодействие древнееврейских племен с Египтом в XIV–XIII вв. до н. э. и поселение части их в Египте в XIII в. до н. э. могут рассматриваться как события, вероятно имевшие место, и возможности соответствующего влияния Египта в то время на их культуру не должны сбрасываться со счета. Следующая вспышка египетского влияния на израильтян могла, если не должна была, иметь место при Соломоне, подерживавшем с Египтом тесные связи⁴⁸. Помимо этого, само многовековое существование Израиля и Иудеи вблизи Египта открывало широкие возможности для такого влияния.

Второй момент, имеющий здесь коренное значение, – это время формирования самого древнееврейского монотеизма. В науке и тут наблюдается

разлет от взглядов, по которым он был утверждён, сообразно самой ветхозаветной традиции, еще в эпоху, маркируемую именем Моисея, то есть в XIII–XII вв. до н. э. (а все позднейшие, хорошо известные и по Ветхому Завету, и по археологическим данным политеистические концепции и культы в Израиле и Иудее были лишь отступлениями от этого исконного и никогда не забывавшегося монотеизма, как это и рисует Ветхий Завет), до взглядов, по которым древнееврейский монотеизм начал формироваться в IX/VIII–VII вв. до н. э., а принят как государственная религия впервые был в конце VII в. до н. э. (и утвердился окончательно в иудейской среде в VII–V вв. до н. э.). При первой точке зрения ставить вопрос о возможности влияния реформы Эхнатона на появление монотеистической идеи в древнееврейской среде допустимо хотя бы теоретически. Если верен второй взгляд, то ни о каком влиянии древнеегипетских концепций II тыс., то есть, в частности, реформы Эхнатона, на древнееврейский монотеизм, не может быть и речи: во второй четверти I тыс. до н. э., когда в рамках обсуждаемой точки зрения этот монотеизм формировался, Израиль и Иудея могли бы испытывать влияние лишь египетских концепций того же времени (какими бы они ни были). Мы придерживаемся именно этой точки зрения, но при настоящем состоянии дискуссии не можем категорически исключать и первую.

В любом случае в свете нашей темы нас должны интересовать релевантные явления древнеегипетской культуры II–I тыс. до н. э. (особенно Нового Царства и позднейших периодов), без обращения к их возможным корням и механизму их генезиса в предшествующие времена. Соответственно, речь пойдет о том, как осмысливали сами египтяне явления и концепции своей религии через столетия после их сложения, а не о том, как они сложились в действительности.

Единичность и множественность в египетской религии II–I тыс. до н. э. Египетский синкретизм

Фундаментальным фактом египетского представления о мире, в том числе всех схем египетской теологии и космогонии было то, что существование богов вторично по отношению к некоему первоначальному нерасчлененному состоянию бытия. Это состояние обозначалось термином *jwtj*, который дословно можно было перевести как «не-сущее», «не-бытие», но который обозначал как раз нечто исходно существовавшее и продолжавшее существовать далее (видимо, вне

того времени, в котором существует наш мир, – то, что египтяне строили подобные абстракции, известно точно⁴⁹), и переводить надо как «не[про]явленное-в-бытие». Так египтяне называли некое аморфное, единое, нечленимое предбытие, которое существовало до начала времени и мира явлений и из которого они появились. Это предбытие египетские описания характеризуют, говоря, что тогда «не было никакой вещи» и «не было еще [никаких] двух вещей»⁵⁰ – то есть внутри него нельзя было выделить никакого отдельного объекта и никакого объекта, отличного от другого. Эти формулировки подчеркивают принципиальную единичность и нечленимость этого предбытия. Главной репрезентацией его в египетской мифологии был первичный океан-Нун, предначальный по отношению к сущему миру и окружающий его после его появления. В начале был только он. Затем (насколько можно сказать «затем» о состоянии вне времени) некий бог-творец выделился из этого предбытия-Нуна сам собой (дословно, по египетскому выражению, «стал/явился сам собой»), после чего сотворил весь остальной мир явлений, в том числе всех прочих богов. Для мира явлений характерна множественность, дифференцированность на отдельные объекты, точно так же как для предбытия – нечленимость. В частности, все боги были и остаются отдельными друг от друга сущностями, и ни в одном египетском тексте не сказано ничего похожего на то, что все они – один бог, или слиты в одного бога, или за ними стоит некий один бог. В то же время египетские боги вовсе не независимы друг от друга. Они мыслились *взаимопроницающими*, и этому можно привести два ярких примера. Сам акт творения первобогом-творцом мира явлений описывается в египетских текстах при помощи выражения «он (первобог) стал миллионами» (всех объектов/явлений мира), в том числе других богов; в поздней надписи храма Эдфу сказано прямо – «он стал миллионами богов». Однако он не растворился в этих богах и остался отдельным от них, точно так же, как и они – идентичности, отдельные друг от друга и от него, хотя он и «стал ими». Далее, с точки зрения читателя египетских памятников в качестве этого бога-создателя в разных текстах выступают разные египетские боги – Атум, Ра, Амон-Ра, Птах, Хнум... Можно было бы подумать, что речь идет о несовместимых друг с другом космогониях, но в рамках египетской теологии это не так; в частности, в одном и том же помещении одного и того же храмового комплекса и Амон, и Птах получают эпитет бога-творца – «тот, кто сделался миллионами». Точнее было бы сказать, что для автора одного из

этих текстов бог-всетворец репрезентировался – в данный момент, в рамках этого текста – прежде всего как Хнум, автор видел и опознавал его как бы «сквозь Хнума», в виде Хнума, а автор другого текста определял его точно так же «по Птаху», видел его «через Птаха», и одно не противоречило другому (хотя вовсе не всякий египетский бог мог рассматриваться таким образом, то есть как репрезентация бога-творца). Этот бог-творец и был Хнумом, точно так же, как был Птахом или Ра, и в то же время Птах, Хнум и т. д. были отдельными друг от друга идентичностями. Вопрос о том, кто из них представлял бога-творца / отождествлялся с ним «в большей степени», «в первую очередь», для египетской теологии был в большой степени праздным и сводился бы скорее к тому, каким именем этого бога-творца в данном случае лучше именовать и какого из богов почитать в его качестве (при желании можно считать, что в определенную эпоху удобнее и проще всего для египтянина было воспринимать бога-творца прежде всего как Атума, что не мешало одновременно мыслить в том же качестве и Ра). В самом деле, христианин, называя Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого, называет всякий раз одного и того же Бога – Единого Бога христианства – и не чувствует при этом никаких неудобств, признавая в то же время эти три имени отвечающими трем разным идентичностям – слитым тем не менее в одну идентичность; эти парадоксально выглядящие отдельные идентичности, слитые в одну, называются ипостасями. Прославляя Христа или Саваофа как единственного Бога и творца мира, христианин тем самым не отрицает того, что они – разные идентичности, не выдвигает каких-то двух несовместимых друг с другом теологических схем и не хочет сказать, что за Христом и Саваофом стоит еще какой-то отличный от них Бог-творец, репрезентируемый ими. Аналогично египтянин, прославляя как бога-творца то Ра, то Хнума, то Птаха и т. д., не имел в виду ни того, что все они лишь одна идентичность, а не разные, ни того, что это разные космогонии, ни того, что за ними стоит еще какой-то бог-творец, имеющий другое имя и отличный от них всех.

Это сравнение, однако, никоим образом не означает, что египетская религия была многоипостасным монотеизмом, и Ра, Птах и пр. мыслились как ипостаси или проявления единого первобога-творца, подобно тому, какими мыслятся три ипостаси христианского божества. Именно это предполагалось многими специалистами, однако, будь оно так, из многих тысяч египетских религиозных текстов в каких-либо из них непременно отра-

зилось бы прямо это единое божество и слияние остальных в его составе как его ипостасей – чего не происходит. Мыслимо ли было бы, если бы в христианском культе и христианских текстах фигурировали *только* Христос, Саваоф и Дух Святой, как три разные божества под этими тремя именами, и каждый из них периодически поминался бы как первобог-творец (независимо от других), а Единый Бог и его соотношение с этими ипостасями нигде не упоминались вовсе? Мыслимо ли было бы, чтобы эти ипостаси получали культ как разные божества, а культа и храмов сливающего их в себе Единого Бога не было бы вовсе? Между тем именно такую картину представляло бы собой египетское богочитание, если бы была верна обсуждаемая гипотеза.

Египетское восприятие богов может быть, напротив, понято как взаимно-дополнительное к христианскому. Христианин признает, что ипостаси одновременно являются разными идентичностями и сливаются в одну, при этом главным для него является именно эта единая идентичность, существующая как Единый Бог. Для египтянина главным, напротив, является то, что соответствующие идентичности (Птаха, Ра и пр.) различны, и то, во что или чем они могут объединяться, особой идентичности, Единого Бога не образует. Бог-творец египтян, выступающий в разных текстах как Атум, Ра или Птах, может быть понят не как Единый Бог (представленный этими богами как ипостасями и в то же время сам по себе известный как особая идентичность), а скорее как взаимопроникающее наложение этих богов друг на друга, представляемое ими (точнее, любым из них) как отдельными идентичностями. Оно и выделилось некогда из предбытия и «стало миллионами» [прочих] богов и объектов, и это не мешает быть субъектами этого самовыделения и существования Атуму, Ра и т. д. как отдельным богам. Однако египтяне никогда не описывали акт самозарождения бога-творца как акт, вовлекающий *нескольких* богов с разными именами: в каждом тексте самозарождающийся бог-творец – это один бог под тем или иным именем⁵¹. Иными словами, им было существенно, что самозарождалось тут некое интерференционное единство, представляемое для адептов в каждый данный момент как один из богов-участников этой интерференции, не образующей, однако, никакой идентичности, отдельной от идентичностей этих участников или сливающей их в себе.

Э. Хорнунг привел яркий пример подобного подхода: «Когда триединство бога впервые в египетской истории постулируется Лейденским гимном Амону [при XIX династия], текст не го-

ворит: «бог обнаруживает себя в трех лицах», используется множественное число: «*все* боги суть три: Амон, Ра и Птах... *Его* имя сокрыто как Амон, предстает *он* как Ра, *его* тело – Птах» – множественное число [три (бога)], подхватываемое тем не менее суффиксом единственного числа⁵². При этом все изложенное – метафоры, призванные передать, что три названные бога образуют некую констелляцию (каким-то образом вбирающую и «подключающую» в себя и всех иных богов; эта констелляция как единство и передается суффиксом единственного числа), но, конечно, не претендовавшие на некое точное воспроизведение соотношения Амона, Ра и Птаха внутри этой констелляции.

Конечно, описать вышеизложенное восприятие египтянами бога-творца можно было бы и проще: египтяне воспринимали и почитали такого-то бога как первобога-творца постольку, поскольку отождествляли его с неким «исконным» первобогом-творцом (например, Атумом, выступающим как самозародившийся в Нуне бог-творец уже в Текстах Саркофагов; об отождествлении египтянами одного бога как другого см. ниже). Однако такая формулировка по существу не отличается от описания, приведенного нами выше, так как «отождествление» богов для египтян означало отнюдь не приравнивание одного к другому или его «части» (со смыслами «бог А и бог В – на самом деле лишь один бог под разными именами», или «бог А – лишь почитаемый под особым именем аспект бога В»), а признание некоего взаимопроникающего «наложения» их друг на друга, притом что они остаются разными идентичностями.

Вся эта внешне парадоксальная картина, не укладывающаяся в обыденное восприятие, при которой, скажем, Атум – первобог-творец, но также и Ра – первобог-творец и при этом Ра и Атум рассматриваются как отличные друг от друга, и в то же время синкретизируемые под именем Ра-Атум божества, или когда признается, что Птах, Сокар и Осирис – суть три разные божества, и в то же время существует синкретическое божество, почитаемое под именем Птах-Сокар-Осирис, и т. д. – вызвала у некоторых специалистов предположение о том, что египтяне пользовались особой, отличной от современной, «не-дуальной» логикой, в которой данный *x* мог быть одновременно *a* и не-*a*. В действительности в таком допущении нет необходимости. Физик XX в. противопоставлял волну и частицу и в то же время описывал электрон как волночастицу, не нарушая современной логики; современный христианин представляет себе три различные идентичности, слитые в одной, тоже не на-

рушая современной логики. Это обычное явление, возникающее, когда говорящие понимают, что описываемое ими явление по своей чуждости и сложности не может быть вполне адекватно описано на их языке, и описание это может быть, по сути, лишь совокупностью метафор, более или менее близко передающих разные аспекты реальности. Логическая непротиворечивость между применяемыми метафорами при этом действительно не требуется.

Между тем именно такими явлениями представлялись египтянам боги (см. примеч. 6). В качестве современной метафоры, помогающей представить себе египетское восприятие богов, можно было бы сказать, что египтяне мыслили себе бога⁵³ подобным не столько вещественному объекту, сколько полям или волнам, которые могут временно или постоянно, частично или полностью интерферировать друг с другом, образуя в этом наложении сложное колебание, которое само может быть описано как особая волна. Это и породило то представление о возможности взаимопроникновения богов (своего рода «впадения» их друг в друга), о котором говорилось выше, и которое породило разнообразные виды египетского синкретизма.

Первым его видом является собственно синкретизм, приметой которого является почитание некоего бога под именем, составленным из имен других известных богов (их бывает и больше двух): например, существуют отдельные божества Птах, Ра, Амон, Сокар, Собек, Осирис, Харахти, Атум, Хепри, Хармахис – и синкретические божества Амон-Ра, Ра-Атум, Собек-Ра, Хепри-Ра-Атум, Птах-Сокар-Осирис, Амон-Ра-Харахти-Атум, Харма-хис-Хепри-Ра-Атум, Ра-Харахти-Атум-Осирис (аналогично с женскими божествами: Хатхор-Маат, Хатхор-Тэфнут, Исида-Сотис, и даже с «разнополями» божествами: Нейт-Осирис, Мут-Мин).

Этот синкретизм не объединение соответствующих богов в единое божество и тем более не их приравнивание друг к другу. Египтологи говорят о нем как о признании «обитания» одного бога в другом, которое дает одному из них возможности пользоваться свойствами и функциями другого. Заостряя формулировки, можно было бы сказать, что речь идет не об объединении, а о пересечении соответствующих богов, причем это пересечение мыслится образующим отдельную божественную идентичность, отличную от идентичностей пересекающихся богов. Пересечений таких у божества может быть сколько угодно.

Наглядным доказательством сказанного служит то, что синкретические божества с именами

вида А–В... и В–С... фигурируют в одних и тех же перечнях наряду друг с другом и с названными отдельно самими божествами А и В. Так, в средне-египетской «Повести о Синухете» подряд, в одном и том же перечне богов стоят наравне: Ра и Собек-Ра, Хор, Мин-Хор-чужеземных стран, Хор-ур, Хор восточный; титулатура Тутанхамона заявляет, что он любим Амоном-Ра, Атумом, Ра-Харахти и т. д. Все это было бы невозможно, если бы синкретическое божество рассматривалось как исчерпывающее тех богов, имена которых образуют его имя.

Вторым видом синкретизма являются отождествления – декларации того, что такое-то божество А является таким-то божеством В (в определенной ситуации), или, напротив, «проявлением» (хргw, досл. примерно «то, чем /нечто/ стало»), образом, частью или душой-ба божества В⁵⁴. В этом случае комбинированного имени А–В не возникает (исключая случай, когда само божество А является синкретическим, а В – одним из синкретизированных в нем божеств). Так, об Амоне-Ра заявляется, что его первым проявлением был бог Ра (как формулирует Э. Хорнунг, если в синкретизме с Ра Амон приобретает черты Ра, комбинируя их с чертами Амона, то в данном случае он выступает просто как Ра в чистом виде). О божестве-творце Атуме в Текстах Саркофагов говорится, что он был единственным, а стал тремя (считая с Шу и Тефнут, порожденными им; при этом тут же они именуются его сыном и дочерью), после чего Шу стал Осирисом⁵⁵. В то же время в культе, да и в самих Текстах Саркофагов все они представлены как разные идентичности-боги. В одном из гимнов храма Хатшепсут один и тот же бог, адресат гимна, именуется то Ра-Атум, то Ра, то Ра-Харахти. В гимне XIX династии Амон-Ра величается подряд и Атумом, и Ра-Харахти, и Хепри, и Хором восточным⁵⁶. В рамессидской истории о Ра и Исиде Ра заявляет, перечисляя свои эпитеты: «Я Хепри – утром, Ра – в полдень и Атум – вечером». Пример целостной системы отождествлений в Лейденском гимне Амону (где вся троица Амона, Птаха и Ра является как Ра, носит истинное имя Амон и состоит из Птаха) приводился выше. Бог-творец становится миллионами богов. Осирис «является в качестве Ра». Поскольку все те же самые боги почитались и по отдельности, появлялись наряду друг с другом в перечнях и т. д., невозможно считать, что египтяне понимали, например, приведенное выше заявление Ра так, что есть всего один бог, известный под разными именами – утренним, дневным и вечерним. Речь идет, как видно, о таком [взаимо]проникновении одного бога в другого, где

они образуют «наложения» друг на друга, которые и оформляются в текстах как отождествления. Это не мешает тем же богам существовать как разные идентичности.

В-третьих, возможно такое симметричное и полное взаимопроникновение богов, при котором они рассматриваются именно как объединенное божество, слитое из двух. В Текстах Саркофагов говорится, что души-ба Осириса и Ра слились в одно ба, и эта идея разъясняется в другом источнике той формулировкой, что в некоторый момент Ра явился пребывать в Осирисе, а Осирис (в то же время) явился пребывать в Ра. Это объединенное божество получало эпитет «соединившийся» и с некоторого времени собственный культ, однако египтяне никогда не применяли собственно-синкретических имен вида Ра-Осирис – именно потому, что в данном случае речь шла об объединении богов, а указанные имена давались их пересечениям⁵⁷. Но такие объединения мыслятся как существующие временно, точнее, *помимо* постоянного выступления тех же самых богов как отдельные идентичности.

Казалось бы, перечисленные египетские представления давали все основания египтянину сделать естественно поощряемый ими шаг и заключить, что все боги связаны взаимопроникновениями и образуют одно целостное единство, которое и можно будет представлять как Единого Бога. Согласно концепции Я. Ассмана, теологи Египта II тыс. до н. э. и сделали примерно такой шаг, осмыслив всех отдельных египетских богов как атрибуты или аспекты этого Единого Бога (не имеющего для них никакого определенного имени, но могущего быть поименованным по любому из высших богов-творцов или просто «богом», без всякого имени). Однако доказательств такого осмысления нет – исследователю остается вчитываться в египетские тексты, подставляя себя на место теолога-египтянина и понимая «за него» соответствующих богов как атрибуты или аспекты единого; даже при максимальном приближении к обсуждаемому осмыслению в Лейденском гимне Амону все боги отождествляются как три главных, а не как один-единственный (и при этом прямо значится, что они остаются отдельными богами: «все боги суть три» означает, что они отождествляются с тройкой, оставаясь в то же время «всеми богами»); по обычной схеме египетского отождествления; предполагаемое единство всех богов ни в одном тексте не фигурирует и тем более не описывается как бог, и вся египетская традиция до конца продолжает, наряду со всеми отождествлениями и синкретизациями различных богов, почитать этих

богов как отдельные сущности. Как и в случае с богом-творцом, для египтян (в противоположность любому, в том числе многоипостасному монотеизму) на первом месте было и оставалось то, что их боги – отдельные друг от друга существа, а на втором – то, что они перекрываются и пронизывают друг друга; все единство этих взаимосвязей и взаимопроникновений иногда констатировалось, но оставалось множественным и никогда не осмыслялось как один бог.

Было бы крайне маловероятно, чтобы все вышеописанное могло как-то повлиять на становление древнееврейского монотеизма. В глазах чужеземцев, в том числе знакомых с египетскими культами и синкретизмом, древнеегипетская религия однозначно представала многобожием. Представить себе, что древние евреи на племенной или государственной стадии, ознакомившись с египетским почитанием «миллионов богов», придали особое значение египетским понятиям о взаимопроникновении богов, детально вникли в эти понятия, обобщили их и сделали из них тот спекулятивно-теологический вывод, которого не делали сами египтяне – что все боги суть один бог, – очевидно, нельзя. Кроме того, древнееврейский монотеизм по самой сути прямо противоположен предполагаемому египетскому квазимонотеизму, даже если допустить существование последнего: Ветхий Завет настаивает на том, что все традиционные западносемитские, в том числе древнееврейские боги не должны почитаться вовсе, а богом является один Яхве (ни в какой степени этих традиционных богов не включающий); предполагаемый египетский монотеизм говорил бы в точности противоположное: что все традиционные египетские боги в своем единстве суть Единый Бог, но при этом должны по-прежнему почитаться как отдельные (в том числе взаимопроникающие) божества. Если бы древние евреи находились под влиянием этого гипотетического монотеизма при выработке собственного, то, очевидно, последний не оказался бы системной противоположностью первому.

Египетский генотеизм

В одну и ту же эпоху, явно в рамках одной и той же системы религиозных представлений, в разных текстах и пассажах разные боги – Амон-Ра, Ра, Птах, Хор, Осирис, Онурис, Тот – получают эпитеты царя или повелителя всех богов и всего сущего. Сравнительное религиоведение называет это явление генотеизмом – ситуационным выдвиганием для адепта на первый план одного божества политеистического пантеона, в то время

как остальные в данный момент теряют для него в своем значении сравнительно с этим божеством, что и передается в соответствующем его титуловании повелителем всего/всех богов (возникает вопрос, не имело ли оно порой ненамного большее значение, чем вежливое титулование собеседника «государь мой» в русском обиходе или типологически однородное ему приложение египтянином к любому партнеру по эпистолярной корреспонденции благопожелания «да будет жив, невредим, здоров!»), которое вне такой корреспонденции из всех людей прилагалось именно к царю). Если генотеистическому поклонению подвергается одно и то же божество, то в этом можно усматривать некий первый шаг к монотеизму. Но в Египте, в противоположность подобному явлению, генотеистическому поклонению поддавали, как мы видели, *разные* божества.

«Бог» в единственном числе в древнеегипетских памятниках

Сторонники охарактеризованных выше взглядов, представленных Я. Ассманом, часто видят в упоминаниях некоего не названного по имени «бога» в египетских теофорных именах и египетской дидактике след того самого представления о Едином Боге, стоящем за всеми богами или проявляющемся как их совокупность, которое они предполагают для египтян. С нашей точки зрения, эти примеры были убедительно отведены Э. Хорнунгом⁵⁸. Так, теофорные имена со словом «бог» (наподобие *try-nTr* – «тот, кого любит бог») имеют полные параллели, где на месте слова «бог» стоит имя конкретного бога или вообще слово «боги» во мн. ч. В «Повести о Синухете» Синухет ведет речь о боге (не называя имени), определившим его бегство из Египта, и при этом обращается к нему: «О бог, кто бы ты ни был, предназначавший бегство это!» – стало быть, безмянность здесь вызвана просто тем, что Синухет сам не знает, какой конкретно бог направил его судьбу. В «Получении царя своему сыну» Мерикара пространно говорится о «боге», который скрыл себя, создал мир и является пастырем людей; он восходит в небо, создает свет и движется по нему и т. д. Казалось бы, здесь можно усмотреть некоего единого бога-творца (не получающего имени именно потому, что имеется в виду единый бог, стоящий за всеми конкретными, имеющими имена египетскими богами, откуда и заявление о том, что он «скрыл себя»). Однако в том же тексте систематически идет речь о необходимости поддерживать культ «бога», «сделанного из камня, рожденного

из меди», снабжая жертвенники. Однако в Египте не было культа, жертвенников и статуй какого-то безымянного бога, стоящего за имеющими имена многими богами. Остается считать, что «бог» «Почтения» – это солнечный бог-творец, рассматриваемый, возможно, в «отождествлении» (взаимопроникновении)/конstellации с другими богами. Все они имеют имена. Ни одно конкретное имя не названо или потому, что читатель понимал, какой бог тут подразумевается, или потому, что пассаж равно относится к любому богу (который был для египтян богом-творцом), и ко всем ним вместе (образующим «взаимопроникновение»). Аналогично этому в «Повести о Синухете» имеется в виду «бог-творец, кто бы он ни был / какого бы бога ни почитали в его качестве».

Примеры такого рода можно было бы множить. Следовательно, всюду, где речь идет о «боге», имеется в виду либо определенный подразумеваемый бог, либо неважно какой (любой) бог, либо любой и/или всякий бог, выступающий в этом качестве (в том числе во взаимопроникновении с другими богами, выступающими в том же качестве), либо некий определенный, но точно не известно какой бог, либо, наконец – в обобщенном смысле – всякий бог (то есть все боги, но рассматриваемые как множество, а не совокупный бог. (Точно так же, как во фразе «человек человеку волк» слово «человек» подразумевает, несмотря на свое ед. ч., всех людей, но не человечество как один субъект). Нет оснований видеть здесь Единого Бога, выходящего за рамки политеизма.

Реформа Эхнатона: монотеизм?

Применительно к реформе Эхнатона слово «монотеистический» употребляется подавляющим большинством специалистов. Начинаясь она как генотеистическая: бог солнечного диска Атон стал почитаться фараоном в несравненно большей степени, чем другие боги, как исключительный и единственный господин и творец всего, хотя и остальные боги сохраняли государственное почитание. При этом Атон получил и титул царя, и они с Эхнатоном рассматривались как цари-соправители, старший и младший. Впоследствии, однако, фараон начал истреблять имена иных богов и знаки их написания, подверг запрету слово «бог» (*нечер*) во множественном числе, сохранив единственное как обозначение Атона (и самого себя), а потом подверг запрету и слово *нечер* в единственном числе; отныне и Атон, и он сам, фараон, титуловались просто царями, выступая соправителями, старшим и младшим. От начала до конца Эхнатон

считался сыном Атона. По смерти Эхнатона его преемник включил его имя в свою титулатуру на то место, где по общим египетским нормам до сих пор стояло имя того или иного бога.

Эту религию можно назвать монотеизмом, если оставить в стороне место в ней самого Эхнатона. Между тем, как и ранее в египетской религии царь рассматривался как бог (*нечер*) особого рода и сын верховного солнечного бога, младший, конечно, по отношению к нему, так и Эхнатон, очевидно, никогда не отказывался от подобного статуса. Первоначально Атон был главным богом и старшим царем-соправителем, Эхнатон – богом, его сыном и его младшим царем-соправителем, и вместе с тем почитались многие другие боги; в конце концов, экстраординарно почитаемыми фигурами остались Атон и Эхнатон просто как цари-соправители, в то время как слово «бог» к ним одинаково больше не применялось и было выведено из официального словоупотребления. По-видимому, целью всей реформы и было сохранение пары верховный бог + фараон, его сын и также бог (младший) – пусть даже теперь не под наименованием «богов». При этом всем прочим богам в почитании было отказано, им была объявлена война. В итоге если раньше фараон был богом особого рода в дополнение к «миллионам богов», то теперь он стал вторым – и последним (после Атона). «Богом», конечно, он теперь не именовался, но не именовался так теперь наравне с ним и сам Атон, а по месту в почитании они, с титулами царей-соправителей, сохранили то же соотношение, что и раньше, когда и Солнце, и его сын-царь были «богами». Таким образом, фактически Атон и сам Эхнатон и были единственными богами государственной религии по итоговому варианту реформы; ради такого неслыханного возвышения персоны царя в государственной религии она, по-видимому, и предпринималась.

Эхнатон, вероятно, признавал существование всех старых египетских богов⁵⁹, и по финальному варианту его реформы они и считались *нечерами* (как можно заключить из того, что он и отказался от этого обозначения для себя и для Атона). Теперь эти *нечеры* стали рассматриваться как демоны, с поклонением которым надлежало бороться, а не осуществлять его от имени государства.

Все это довольно далеко от монотеизма и, во всяком случае, очень непохоже на монотеизм древнееврейский, в котором глава политики / царь и отдаленно не играл роли второго божества или квазибожества после Яхве или соправителя Яхве.

«Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская версия Исхода и рассказа о Моисее

Если, несмотря на все сказанное, в гуманитарных дисциплинах до сих пор циркулирует идея о связи ветхозаветного, Моисеева, монотеизма с египетским влиянием, то разве что благодаря знаменитому сюжету позднеегипетской историографии второй половины I тыс. до н. э.; он сообщен Манефоном, Херемоном и Лисимахом и является египетской переработкой истории Исхода, возникшей в ходе полемики египтян с иудейской его версией (унизительной для египетского самолюбия). В наиболее ярком виде этот сюжет излагает Манефон⁶⁰. Согласно его рассказу, при царе Аменофисе (эта греческая транскрипция отвечает египетскому имени Аменхотеп) ради нечестивых новаторских религиозных предприятий царя (он пожелал приблизиться к богам так, как не приближались к ним цари ранее) были собраны и сосланы прокаженные и иные египтяне; впоследствии, после многих перипетий и катастрофических для Египта событий, они под предводительством гелиопольского жреца, египтянина Осарсифа, принявшего имя Моисея, бежали от разбивших их египтян в Иерусалим, к вступившим с ними еще ранее в союз иерусалимским азиатам – потомкам отступивших из Египта намного ранее гиксосов. Это и было то событие, что у иудеев описывается как Исход, а от смещения названных беглых египтян с иерусалимскими гиксосами и пошли евреи.

В истории нечестивого царя Аменофиса-Аменхотепа давно были опознаны реминисценции реформы Аменхотепа IV – Эхнатона – в негативном восприятии египтян, раз и навсегда установившемся вскоре после смерти этого царя. Так возникла связка Эхнатон – Моисей, неоднократно становившаяся поводом для главным образом околонуточных построений. Между тем образ названного манефоновского царя Аменофиса – контаминированный; историческое же место его рассказ Манефона устанавливает твердо: по Манефону, это царь исхода XIX династии, в то время как амарнских царей Манефон под различными именами помещает на несколько веков ранее⁶¹. Иными словами, в позднеегипетской версии Исход датировался тем же временем, на которое он примерно падает по древнееврейской поколенной генеалогии, – временем смут конца XIX династии. Это и не удивительно: датировать Исход, помещая его в свою историческую схему, египетские историки могли лишь одним способом – взять одну из вер-

сий ветхозаветной хронологии и наложить ее на собственную. Появление в сюжете о смутах конца XIX династии, в предание о которых египетские историки интегрировали Исход, реминисценций Амарны было вызвано просто тем, что в египетских памятниках и финал XVIII династии, и финал XIX династии – это фазы нечестия, скверны и катастрофы, от которых страну пришлось очищать. Таким образом, связки Амарны и Моисея в действительности не проводит и этот рассказ Манефона, не говоря о неисторичности и заведомой вторичности египетской версии Исхода. По-видимому, древнееврейские и родственные им племена появились впервые в Палестине – Заиорданье в период между Амарнским временем и XIX династией; контакты их с Египтом придутся тем самым на период, когда реформа Эхнатона уже была предана проклятию и забвению, и оказать на них влияние она не могла бы уже по одному этому.

Подытожим сказанное. В египетских религиозных представлениях II–I тыс. до н. э. не было монотеизма; теологические конструкции, которые позволяли бы к нему прийти через осмысление совокупности взаимопроникающих богов как единого бога, никогда не воспроизводились в древнееврейской среде. Если бы она их усвоила и использовала таким образом, это дало бы монотеизм совершенно иного характера, чем древнееврейский. Реформа Эхнатона (сама достаточно отличная от монотеизма) не могла оказать на эту среду влияния. На соседей египетская религия могла произвести впечатление лишь крайнего политеизма, и характерно, что в Ветхом Завете она именно и только такой и воспринята: там постоянно идет речь о языческих «мерзостях Египетских» и «идолах Египетских».

Вместе с тем типологически для истории протомонотеистических и монотеистических тенденций древнеегипетское мировоззрение представляет особый интерес, поскольку оказывается взаимно-дополнительным к христианскому трехипостасному монотеизму. И египетская, и христианская теология предусматривают взаимопроникновение и конstellации божественных идентичностей; однако если египетская теология во главу угла ставит их отдельность друг от друга, то христианская – слияние в единство.

Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве

Вопрос о культе Яхве в доеврейском Восточном Средиземноморье связан прежде всего с упоминаниями в египетских текстах XIV–XII вв.

знания. Античные интеллектуалы, воспитанные в духе просвещенной критики народной мифологии, которая началась еще в VI в. до н. э. (Ксенофан), сомневались в возможности воплощения божества в земном теле (хотя и имели перед глазами вполне актуальный пример политической доктрины о «божественности» римских императоров). В связи с этим в раннем христианстве были распространены т. н. «докетические» идеи³⁵⁶ – т. е. представления о том, что Логос лишь (выражаясь на современный манер) виртуально присутствовал в мире. Однако такие представления не позволяли четко сформулировать сотериологическое значение нисхождения Логоса. Если он появился в этом мире «не по-настоящему», тогда непонятно, зачем были крестные страдания, и какова же перспектива спасения. Докетические идеи противоречили также антропологии Нового Завета и в особенности «хелизму» апостола Павла, согласно которому человек – целостное существо, в коем разделение духа, души и тела не имеет субстанциального характера. Если Логос явился на землю для спасения человека, то могут ли виртуальные страдания помочь человечеству?

Отметим, что стоическое и «филоновское» разделение Логоса на внутренний и произнесенный заметно у многих ранних отцов Церкви. Эта тема обсуждалась, в частности, в связи с различием или отождествлением Логоса и Премудрости Божией³⁵⁷. В 60-х годах III в. антиохийский богослов Павел Самосатский высказал доктрину соединения человеческой природы Христа с Богом через присутствие во Христе Логоса. По его мнению, Логос происходил от Премудрости, обретавшей в Создателе (аналогия логоса внутреннего), и проявлял себя не только в Иисусе (праведном человеке и Сыне Божиим, однако не по своему существу, а по наличию в нем Логоса). Осуждение учение Павла Самосатского как монархианского стало одним из стимулов для отказа от доктрины о двойственности Логоса. Так, в IV в. различие внутреннего и внешнего логосов будет использовано Василием Великим для разговора о природе человека, в то время как применение этой аналогии по отношению ко Второму Лицу Троицы им всячески критикуется³⁵⁸. В итоге Логос теперь понимается как ипостась и личность, а его воплощение в Иисусе также рассматривается как ипостасное и полное.

Наконец, в «Апокалипсисе от Иоанна» о Логосе говорится как о высшем судии: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя

написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: "Слово Божие". И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый»³⁵⁹. Античное представление о Логосе, судящем о природной целостности или оформляющем и упорядочивающем ее, сменяется учением о Логосе как Создателе всего сотворенного, как Спасителе и вместе с тем как верховном судии для всех тварей.

Столь существенное изменение понятия о Логосе, произошедшее в I–IV вв. н. э., тем не менее не должно закрывать от нас того факта, что между христианской и античной культурами имеется несомненные линии преемства. Преемство во внимании к Слову является одним из самых важных. Понятие о Боге, открывшемся людям как Логос, позволяло сохранить и, преобразовав, передать последующим поколениям и эпохам богатство античной науки и словесности. Все, что в античности было связано с Логосом, привлекало к себе раннехристианских богословов. Хотя среди них имелось немало тех, кто относился к эллинской цивилизации крайне негативно (например, Татиан, Тертуллиан), тем не менее в целом победила более здравая и исторически перспективная точка зрения. В качестве примера можно привести слова одного из первых апологетов и богословов II в. – Иустина Философа: «Мы научены, что Христос есть Первожденный Бог, и что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные...»³⁶⁰ Использование греческого «логоса» – совокупности знаний, накопленных греческой цивилизацией, опыта греческой духовной жизни и греческого культурного наследия стало важным фактором формирования средневековой христианской цивилизации, а в дальнейшем базой для возникновения культуры Возрождения и Нового Времени.

Примечания

- ¹ Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 48–49.
- ² Неклесса А. И. Прыжок лягушки. Кризис мировидения. М., 2013.
- ³ Morenz S. Religion und Geschichte des Alten Aegypten. Köln; Wien, 1975. S. 85.
- ⁴ Kaplony P. Die Rollensiegel das Alten Reiches. Bruxelles, 1977. Bd. I. S. 125; Савельева Т. Н. Храмовое хозяйство Египта времени Древнего царства. С. 34.
- ⁵ Ю. Я. Перепелкин так характеризовал реформу Эхнатона: «То было полное отвержение старых богов, вплоть до отказа от слова "боги", их обозначавшего, и от знаков, их зрительно и мысленно представлявших. Одновременно то было полное тор-

жество и завершение представления о солнце как о фараоне... В своем окончательном, завершеном виде... царепоклонническое солнцепочитание... представляло необыкновенное, очень своеобразное, единственное в своем роде явление среди всех прочих видов почитания природы»: Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. М., 1968. С. 156.

- ⁶ Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 253.
- ⁷ Jaspers K. Von Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. S. 18 usw.
- ⁸ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 265.
- ⁹ Там же. С. 310–321.
- ¹⁰ Там же. С. 269.
- ¹¹ Там же. С. 265.
- ¹² Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 279.
- ¹³ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 270–273.
- ¹⁴ Там же. С. 275.
- ¹⁵ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- ¹⁶ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 313–316.
- ¹⁷ Там же. С. 318–319.
- ¹⁸ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 240.
- ¹⁹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 321.
- ²⁰ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- ²¹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 297.
- ²² Rao Bandela P. Coin splendor: A journey into the past. New Dehli, 2003. P. 32–35.
- ²³ Франкопан П. Шелковый путь. С. 47.
- ²⁴ McDowall D. Soter Megas, the King of Kings, the Kushana // Journal of the Numismatic Society of India. Kalkutta, 1968. P. 28–48.
- ²⁵ Koshelenko G. The beginnings of Buddhism in Margiana // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XIV. Budapest, 1966. P. 175–183.
- ²⁶ The Book of the Lows of the Counries: Dialogue on the Fate of Bardaisan of Edessa. Trad/ dy Y. Drijvers. Assen, 1965. P. 61.
- ²⁷ Франкопан П. Шелковый путь. С. 50, 55–56.
- ²⁸ Gigoux P. Les quatre inscriptions du mage Kirdir: Textes et concordances. Paris, 1991.
- ²⁹ The Cambridge history of Judaism. I. Introduction. The Persian period. Cambridge, 1984. P. 88–114, 308–325.
- ³⁰ Пиотровский М. Б. Тема судьбы в южноаравийском предании от Ас'аде ал-Камиле. С. 120.
- ³¹ Там же. С. 120–127.
- ³² Вейнберг И. П. Рождение истории. С. 49.
- ³³ Там же. С. 49–50.
- ³⁴ Геродот. История. Т. I. (Herod. IV. 22).
- ³⁵ Этнограф, исследователь, африканист V. Raque многократно цитировался мною ранее.
- ³⁶ Зельин К. К. Исследование по истории земельных отношений в Египте II–I вв. до н. э. С. 239–240.
- ³⁷ Страбон. География. С. 273, 278 (Strabo, VII, 4, 5; VII, 4, 11).
- ³⁸ Тит Лукреций Кар. О природе вещей.
- ³⁹ Аверинцев С. С. Добрый Плутарх рассказывает о героях, или счастливый брак биографического жанра и моральной философии. В кн.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. I. С. 644.
- ⁴⁰ Frazer J. G. Golden bough. L., 1890.
- ⁴¹ Апулей. Золотой осел. М., 19; Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. М., 1993. С. 240–244.
- ⁴² Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. С. 298–299.
- ⁴³ Scriptores historiae augustae. XXVIII. Флавий Веспасиан Сиракузин / Перевод и примечания С. П. Кондратьева. Перевод стихов Ф. А. Петровского // ВДИ. 1960. № 1. С. 232 (XXV), 233 (XXIX), 236 (XXXIX); Аммиан Марцеллин. История. Перевод. Киев, 1906–1908.
- ⁴⁴ Первый взгляд представлен, например, Э. Хорнунгом, второй – Я. Ассманом, Hornung E. Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many. Ithaca, 1982; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. Эти работы

можно считать кратким введением в египетские представления о богах (см. Dunand F., Zivie-Coche Ch. Gods and Men in Egypt 3000 BCE to 395 CE. Ithaca, 2004). Бесспорный фактический материал, приведенный в них, ниже обычно дается без ссылок. Глубоко благодарим за подробные консультации И. А. Ладынина.

- ⁴⁵ Например, тот же Э. Хорнунг, считающий египетскую религию сугубо политеистической.
- ⁴⁶ Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000: 306.
- ⁴⁷ См., например, Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000: 227–235.
- ⁴⁸ 3 Цар. 9:16,24.
- ⁴⁹ Так, в Текстах Саркофагов говорится, что Хор был рожден от Исиды еще до того, как она «стала быть», а сама Исида «старше матери своей»: Hornung 1982: 151.
- ⁵⁰ Hornung 1982: 176.
- ⁵¹ Аналогично христианизации может говорить о действиях Саваофа или Христа, всякий раз имея в виду или всего Троидного Бога, или данную его ипостась, но не скажет, что в какой-то момент что-то сделали Саваоф и Христос.
- ⁵² Hornung 1982: 56.
- ⁵³ Егип. NT, условное произношение *нечер*, вероятное древнее произношение – *начир*, коптск. *Нуте*.
- ⁵⁴ Hornung 1982: 93.
- ⁵⁵ Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 265–271.
- ⁵⁶ Assmann Jan. Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. L., 1995: 109.
- ⁵⁷ Hornung 1982: 93–95.
- ⁵⁸ Ibid. P. 42–60.
- ⁵⁹ Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000. С. 306.
- ⁶⁰ Jos. Contr. Ap. § 228–252.
- ⁶¹ Ладынин И. А., Немировский А. А. К эволюции восприятия амарнских царей и Хоремхеба в идеологической и исторической традиции древнего Египта // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001: 90–99.
- ⁶² О шасу в египетской традиции см.: Giveon R. Les bedouins Shosou des documents Egyptiens. Leiden-Brill. 1971; Bartlett J. R. Edom and the Edomites. Sheffield, 1989: 77–82; Redford D. B. Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992: 269–280; Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу об идентификации // Древний Восток и античный мир. I. М., 1998: 3–17; он же. Шасу новоегипетских источников и ранняя история Израиля // [Тироп]. Труды второй молодежной конференции по иудаике. М., 1998: 84–93.
- ⁶³ Ahlström G. The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. L., 1993: 276 f., cf. Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in III. und II. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962.: 278 f.
- ⁶⁴ Так, в перечне покоренных стран Тутмоса IV, Urk.IV.1560, они фигурируют рядом с известными княжествами Леванта; во втором списке добычи мемфисской надписи Аменхотепа II, Urk.IV.1309, шасу перечислены в одном ряду с хапиру, людьми Нухашше и хурритами.
- ⁶⁵ Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу... С. 12.
- ⁶⁶ Надпись Унаса, царя V династии, говорит о разгроме азиатов [šw]: Weippert M. Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: über die šsw der Ägyptischen Quellen // Biblica. 1974. 55: 269, Abb.1; Helck W. Die Bedrohung Palastinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie // VT. 1968. 18: 477), а в текстах проклятий (начало II тыс.) упоминаются как разные азиатские народы šwsw (=шасу?) и šwtw (= заиорданские сутии), Giveon R. Les bedouins... № 19a. Последнее лишнее раз удостоверяет отличие шасу от сутиев-амореев.
- ⁶⁷ Giveon R. Les bédouins... № 11. Подразумевается, что шасу населяли территорию от восточного пограничного пункта

Деньги и денежное обращение в доисламском Иране и Центральной Азии (до VII в.) (Тимур К. Кораев, Москва)	367	Money and monetary relations in pre-Islamic Iran and Central Asia (to the VII century) (by Timur K. Korayev, Moscow)	367
Торговля и купцы	376	Trade and merchants	376
Древний мир, средневековая Африка и Западная Азия (Юрий М. Кобищанов, Москва)	376	Ancient World, medieval Asia and Africa (by Yuri M. Kobishchanov Moscow)	376
Древнегреческая демократия и империи поздней античности (Юрий М. Кобищанов, Москва)	381	Ancient Greek democracy and Empire late antiquity	381
Откупщики банкиры (Юрий М. Кобищанов, Москва)	396	Tax-farmers and bankers (by Yuri M. Kobishchanov Moscow)	396
Торговля в Черкесии в средние века и в новое время (Анзор В. Кушхабиев, Нальчик)	403	Trade in the Middle ages and modern times (by Anzor V. Kushkhabiyev, Nalchik)	403
Торговые пути I в. до Р. Х. — I тысячелетия по Р. Х. между Атлантическим и Тихим океанами и между Северной Европой и Тропической Африкой (Юрий М. Кобищанов, Москва)	404	Trade routes in the I century BC – I millennium AD between Atlantic and Pacific and between Northern Europe and Tropical Africa (by Yuri M. Kobishchanov, Moscow)	404
Часть 7		Part 7	
Духовное развитие	424	Spiritual development	424
Великие духовные искания I тысячелетия до Р. Х. (Юрий М. Кобищанов)	425	The great spiritual quests of the I millennium BC (by Yuri M. Kobishchanov, Moscow)	425
Древний Египет: квазимонотеистические и генотеистические тенденции (Александр А. Немировский, Москва)	433	Ancient Egypt: quasi-monoteistic and genoteistic tendencies (by Ivan A. Ladynin and Alexandre A. Nemirovsky, Moscow)	433
Единичность и множественность в египетской религии II–I тыс. до н. э. Египетский синкретизм	435	Unique and plurality in the Egyptian religion in the II–I millennia BC. Egyptian syncretism	435
Египетский генотеизм	439	Egyptian genoteism	439
«Бог» в единственном числе в древнеегипетских памятниках.	439	“God” (sing.) in the Ancient Egyptian texts	439
Реформа Эхнатона: монотеизм?	440	Was Ehnaton’s reform monotheistic?	440
«Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская версия Исхода и рассказ о Моисее	441	«Egyptian priest Moses»: Late Egyptian version of Exodus and a story on Moses	441
Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве (Александр А. Немировский, Москва)	441	Yahwe in pre-Hebraic Levant. Shasu-Yahwe (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow)	441
Йаву, Йево, Йао в Угарите и Финикии	446	Yawu, Yewo, Yao in Ugarit and Phoenicia	446
Йево в Берите	446	Yewo in Berit	446
Кениты и культ Яхве	448	The Kenites and Yahwe cult	448
Яхве и аморейский мир	449	Yahwe and Amorean world	449
Самаряне и самарянский монотеизм (Александр А. Немировский, Москва)	449	The Samaritans and Samaritan monotheism (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow)	449
Зарождение общности самарян (VIII–VII вв. до н. э.)	449	Origin of the Samaritans community (VIII–VII centuries BC)	449
Самаряне в VI–II вв. до н. э.	452	The Samaritans in the VI–II centuries BC	452
Переход самарян к монотеистическому иудаизму	454	The way of the Samaritans to the monotheistic Judaism	454
Монотеистический яхвизм самарян в конце I тыс. до н. э.	456	Monotheistic Yahweism of the Samaritans in the end of the I millennium BC	456
Кумранская община (Игорь Р. Тантлевский, Санкт-Петербург)	458	Kumran community (by Igor R. Tantlevsky, Saint-Petersburg)	458

Зороастризм и христианство: взаимное влияние и взаимное непонимание (Юрий А. Аверьянов, Москва)	473	Zoroastrism and Christianity: mutual influence and failure to understand one another (by Yuri A. Averianov, Moscow)	473
Логос в античности и раннем христианстве (Роман В. Светлов, Санкт-Петербург)	484	Logos in the Antiquity and in the early Christianity (by Roman V. Svetlov, Saint-Petersburg)	484
Часть 8		Part 8	
Христианский Иерусалим и второй Иерусалим в Африке, Европе и на Кавказе	501	Christian Jerusalem and the second Jerusalem in Africa, Europe and Caucasus	501
Почему появился второй Иерусалим (Юрий М. Кобищанов, Москва)	501	Why did the second Jerusalem appear? (by Yuri M. Kobishchanov Moscow)	501
Иерусалим библейский, христианский и мусульманский (Николай Н. Лисовой, Москва)	506	Jerusalem Judaic, Christian and Islamic (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	506
Тайна Грааля в истории и предании (Николай Н. Лисовой, Москва)	508	Mystery of Graal in the history and tradition (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	508
Град и храм Софии Премудрости Божией (Николай Н. Лисовой, Москва)	514	City and Temple of Sophia — God’s Wisdom (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	514
Мцхета как новый Иерусалим в Грузии: иеротопия «Жития Св. Нино» (Мариам С. Чхартишвили, Тбилиси)	519	Mtzhketa as a new Jerusalem in Georgia: hierotopia of the «Acta St. Nino» (Mariam S. Chkhartishvili, Tbilisi)	519
Киев — Иерусалим на Днепре (Владимир М. Рычка, Киев)	526	Kiyiv as Jerusalem on the Dnieper (by Volodimir M. Rychka, Kiyiv)	526
Москва — Иерусалим (Николай Н. Лисовой, Москва)	533	Moscow as Jerusalem (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	533
Новый Иерусалим патриарха Никона: архитектурная сказка, библейское пророчество, национальный миф (Николай Н. Лисовой, Москва)	536	Patriarch Nikon’s New Jerusalem: the architectural tale, biblical prophecy, national myth (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	536