

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.1.199

АНТРОПОЛОГИЯ В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ ДИДАКТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ РУБЕЖА «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ»¹

В.В. Жданов

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов
имени Патриса Лумумбы», г. Москва

Статья посвящена проблеме человека, его природы и места в мире в древнеегипетской религиозной и дидактической традиции рубежа III–II тыс. до н.э., в первую очередь, в таких её значимых источниках, как заклипания «Текстов саркофагов» и так называемый «Гимн творцу» из эпилога «Поучения для Мерикаре». Несмотря на то, что антропоцентризм никогда не являлся отличительной чертой древнеегипетской мифологии, тема человека и его природы традиционно была вписана в контекст социально-политической проблематики, а также представлений о смерти, загробном мире и посмертном существовании человека. На примере наиболее характерных фрагментов указанных источников демонстрируется постепенная смена акцентов в интерпретации темы человека от традиционных коллективных установок первобытного мифологического мировоззрения к первым попыткам индивидуальной рефлексии человеческой природы, личности и судьбы, что, в конечном счёте, стало одним из важных векторов развития предфилософской мысли во всём культурном ареале Восточного Средиземноморья в канун эпохи «осевого времени».

Ключевые слова: миф, предфилософия, Древний Египет, Маат, антропология, этика, человек.

Генезис философского мировоззрения, справедливо считающийся одним из «краеугольных камней» духовной эволюции периода «осевого времени» (800–200 гг. до н.э.), немислим без включения в сферу его внимания проблемы человека. В самом деле, антропологическая проблематика уже на самых первых этапах существования сопутствует древнекитайскому философскому дискурсу (в первую очередь, в раннем конфуцианстве), а также играет важную роль в становлении и развитии учений школ древнеиндийской философии – как ортодоксальных (йога, веданта) так и неортодоксальных (буддийская и джайнская религиозная антропология).

Между тем в культурном ареале Восточного Средиземноморья, являющимся местом возникновения древнегреческой философской мысли,

¹ Статья подготовлена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН, гранта РФФИ в рамках научного проекта № 22-28-00162, «Концепция «осевого времени» в контексте интеркультурного диалога».

ситуация в этот же самый исторический период обстояла несколько иначе. Тема человека и его природы становится главным объектом философской рефлексии только со времён Сократа (469–399 гг. до н.э.), который, по образному выражению Цицерона, «первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле»[5, с. 326]. Однако в предфилософской, а также в ранней философской мысли Греции и других цивилизаций средиземноморского культурного ареала антропологическая проблематика затрагивается гораздо реже. Это связано в первую очередь с тем, что на начальном этапе развития греческой философии главным объектом внимания мыслителей была природа и, как следствие, проблема поиска генетической первоосновы мира, его физического начала (*архэ*). Проблема соотношения категорий «единое» и «многое», центральная тема всей античной философии, уже начиная с воззрений первых милетских «физиологов» и Гераклита и заканчивая поздним неоплатонизмом Прокла и Дамаския, рождается именно благодаря изучению проблемы происхождения мира, космоса и природы. В подобной картине мира человек – не центр этого универсума, а лишь его составная часть, микрокосм, малая Вселенная. Вот почему антропоцентризм в равной степени не характерен как для ранней греческой философии, так и для ее теоретических источников и предшественников в лице мифологии и предфилософии Древнего Ближнего Востока. Однако это вовсе не исключает рассмотрения темы человека в ее различных аспектах уже на этой ранней стадии развития человеческой мысли. Важно лишь понять, что тема человека и его природы в предфилософской традиции практически всегда является лишь частью общей картины мира, выстраиваемой посредством базовых категорий мифологического мышления и мировосприятия. Одной из наиболее важных форм такого рассмотрения всегда была этическая и дидактическая литература, которая является важным компонентом любой предфилософской традиции. Например, в греческой предфилософии мы обнаруживаем антропологическую тематику уже в гомеровском эпосе и особенно в поэмах Гесиода и Ферекида Сиросского (VIII–VII вв. до н.э.). Между тем в этико-дидактической литературе Древнего Ближнего Востока и, в частности, Древнего Египта мы можем найти гораздо более ранние примеры такого рода антропологической рефлексии, хотя они, естественно, пока ещё не выделены чётко из рамок религиозной мысли и/или теологического дискурса.

Первый переходный период (XXII–XXI вв. до н.э.) стал очень непростой эпохой как в политической, так и в религиозной жизни Египта. Распад централизованной государственной системы, возникшей и сформировавшейся в эпоху Древнего царства (XXVIII–XXII вв. до н.э.), стал тяжёлым потрясением для людей из самых разных слоев общества. В это время претерпевает серьёзные изменения и египетская религия, прежде всего, та её часть, что была связана с представлениями о загробной жизни и культом Осириса. Если прежде только царь, обладавший целым рядом

божественных сущностей своей природы (таких как *Ка, Ба, Аху* и другие), получал право на бессмертие в загробной жизни после прохождения загробного суда, то отныне происходит своеобразная «демократизация» представлений о загробном мире. Многочисленные надписи на саркофагах знати этого периода недвусмысленно указывают на то, что их владельцы теперь точно так же получают право на бессмертие в загробном мире. Уже в ряде заклинаний «Текстов саркофагов» мы видим обращение к теме человека; особенно примечательно в этом ряду заклинание 1130 [3, с. 80–85]. Это один из очень немногих фрагментов «Текстов саркофагов» космогонического содержания, где речь идет не только собственно о процессе космогенеза, но и о сотворении человека: *«Говорение слов (носящим) тайные имена. Владыка всего до предела (его), сказал он, (дабы) успокоить волнение команды барки²: “Да будете вы невредимы и довольны! Повторю я вам о четырёх прекрасных деяниях моего собственного сердца, окружённого змеем, (чтобы заставить) замолчать беспорядок. Совершил я четыре прекрасных деяния в ограде горизонта. Сотворил я четыре ветра, чтобы каждый человек мог дышать во время своё. Это – одно из (деяний). Сотворил я великую воду разлива, чтобы бедняк мог пользоваться ею так же, как и богач. Это – одно из (деяний). Сотворил я каждого человека подобным брату его и запретил им творить беспорядок, (но) сердца их воспротивились сказанному мной. Это – одно из (деяний). Сделал я, чтобы сердца их забывали о Западе³, дабы делались подношения богам номов. Это – одно из (деяний)”»* [11, р. 461–464].

Несмотря на то, что, в отличие, например, от ранних образцов гелиопольской теокосмогонии [8], здесь нет упоминания о «технологии» этого процесса, данный текст напрямую связан с темой антропогенеза. Волнение, охватившее богов, находящихся вместе с Солнечным богом на борту его священной ладьи, – это беспокойство о сохранности мирового порядка, установленного им на месте изначального хаоса, о стабильности универсума в целом. И ответ, который дает сам Солнечный бог, выступает своеобразной гарантией того, что созданный когда-то в изначальном прошлом мир не падет под натиском сил хаоса и тьмы. Главным здесь является тезис о том, что важнейшая египетская комплексная мифологема «*Маат*», обозначающая справедливый и истинный мировой порядок, установленный в прошлом и поддерживаемый по сей день демиургом (т. е. самим Солнечным богом) и основанный на сложных принципах социальной солидарности [6], оказывается устойчивой не столько по своим онтологическим, сколько моральным характеристикам. Выраженная в этом

² Здесь имеются в виду боги, сопровождающие Солнечного бога в его еженощном путешествии по Дуату (подземному, или потустороннему миру) в священной барке, во время которого он вступает в схватку со змеем Апопом, традиционным мифологическим воплощением сил зла, хаоса и ночного мрака.

³ То есть о загробном мире, иными словами – о неизбежности смерти.

тексте идея сотворения всех людей равными по своим физическим и социальным возможностям, безусловно, нова для египетской дидактической и социально-политической мысли, причем в её появлении именно на рубеже Первого переходного периода и Среднего царства, необходимо усматривать реакцию египетской «интеллектуальной элиты» на крах культурной и политической модели Древнего царства, который стал серьезным потрясением как для простых людей, так и для царской власти, носителям которой теперь неизбежно пришлось корректировать свои ценностно-поведенческие установки. В монологе солярного демиурга из заклинания 1130 мы можем четко выделить два основных мотива: а) указание на непрерывность процесса творения как на необходимость постоянного поддержания однажды установленного мирового порядка (*Maam*); б) определение справедливой природы этого мирового порядка и его ориентацию на человека. В то же время важно отметить, что человек и человеческая жизнь здесь не выступают в качестве самостоятельной нравственной ценности (как это имеет место в классической греческой философии), а являются лишь важной частью справедливого социального и космического порядка (*Maam*), установленного Солнечным богом при сотворении Вселенной. Идея равенства людей по их природе, выраженная в заклинании 1130, вовсе не означает также и уравнивания их имущественного или социального статуса. Это, прежде всего, выражение очень характерного для египетского общества феномена так называемой «вертикальной солидарности», когда каждый египтянин, независимо от его имущественного или социального статуса, являлся посильным участником поддержания истинного и справедливого миропорядка (*Maam*), в процессе которого ключевая роль принадлежит, конечно же, царю. Это является прямым следствием культурных установок архаического мифа, где законы социума неизменно выступают частным случаем законов природы, а земное государство во главе с царём мыслится как своеобразная «провинция» космического государства Солнечного бога.

Ситуация политической и экономической нестабильности, которая характеризовала египетское общество около 2100 г. до н.э. (т. е. ко времени окончания Первого переходного периода), вместе с разрушением института централизованной царской власти, с точки зрения народного (массового) благочестия, несомненно, также угрожала и процедуре «творения *Maam*», т. е. возможности существования *Maam* как в онтологическом (сакральный миропорядок), так и в нравственном (справедливость) аспектах. Именно в этой непростой политической и общекультурной ситуации создаётся знаменитое «Поучение для Мерикаре», один из наиболее значительных памятников египетской политической этики [4, с. 61–68], на протяжении последних десятилетий многократно становившийся предметом детального рассмотрения как зарубежных, так и отечественных исследователей [2; 9; 10]. От более ранних дидактических текстов его отличает, в частности, то, что здесь изменяются принципы борьбы правителя с нарушителями порядка. Отныне

царь в своей борьбе с мятежниками (причём не только в собственно социальном, но и в религиозно-теологическом аспекте) опирается в первую очередь не на грубые силовые меры, а на вдохновляющую силу слова, на риторику своих речей: «*Искусные речи – сила твоя, оружие царя – язык его, слово сильнее любого удара*» [10, S. 13]. Теперь слово становится не просто средоточием священной силы (что характерно для мировосприятия древневосточного человека и вообще для архаического мифа), но и вполне реальным и эффективным средством поддержания *Маат*, истинного и справедливого миропорядка. Это фактически означает радикальное изменение методов действия носителя царской власти: грубая физическая сила заменяется тактикой интеллектуального воздействия на врага. Отныне ключевая для всей египетской религиозной, да и светской этики процедура «творения *Маат*» не может быть эффективной, если она осуществляется исключительно (или в основном) с помощью силовых инструментов. Царь правит страной и поддерживает *Маат* не как воин и полицейский, но как искусный оратор, ритор, мудрец с большим жизненным опытом. Не случайно автор «Поучения» неоднократно подчеркивает важность для правителя его стремления к изучению духовного наследия прошлых лет, чтению книг, оставленных предками. Здесь «Поучение для Мерикаре» вполне соответствуют общему, характерному для всей египетской духовной культуры Древнего и Среднего царства стремлению к своеобразному «консерватизму», постоянному обращению к духовным ценностям и культурным символам прошлого. Это вполне соответствует общей установке первобытного мифа на сакрализацию прошлого, его резкое противопоставление настоящему, когда гармония, прежде существовавшая в универсуме, внезапно оказалась утрачена. Конечно же, под гармонией в первую очередь подразумевается *Маат*, и не случайно, что автор «Поучения», в качестве которого образно выступает умерший отец царя Мерикаре, не единожды тщательным образом детализирует деятельность правителя в этой важнейшей сфере его политических и религиозных обязанностей.

Все действия царя, направленные на сохранение и поддержание *Маат*, о которых идёт речь в «Поучении», можно разделить на две большие группы, каждая из которых соответствует своей сфере деятельности. Первая – действия, направленные на поддержание порядка и гармонии внутри Египта – сюда можно отнести борьбу с внутренними мятежами, отражение внешних агрессий со стороны азиатских кочевников, заботы царя по поддержанию и развитию социально-политической системы государства. Эту сферу можно условно назвать профанной, поскольку социально-политический порядок – это не что иное, как частный случай космического миропорядка, установленного демиургом при сотворении мира. Творению же *Маат* в широком смысле этого слова, т. е. сохранению священного миропорядка, охватывающего всю вселенную, соответствует вторая группа царских обязанностей, касающаяся общения с богами и их умиротворения. Именно при описании этой сферы деятельности благоче-

тивного правителя и появляется в тексте «Поучения» антропологическая проблематика, во многом перекликающаяся по своей направленности с заклинанием 1130 из «Текстов саркофагов».

Двойственный характер этих функций накладывает отпечаток на фигуру самого царя: он действует не просто как глава государства, но как посредник между миром людей и миром богов, между профанным и сакральным (что, собственно говоря, характерно для всех древних цивилизаций). Именно он, опираясь на справедливость всеобщего миропорядка, установленного богами (и не имея при этом права изменять его принципы по своему желанию), судит своих подданных и распоряжается их жизнями. При «творении *Маат*» в первой, профанной сфере, «Поучение для Мерикаре» акцентирует внимание на таких чертах характера правителя, как влечение к мудрости и стремление избегать (конечно, лишь по возможности) крайних силовых мер для поддержания порядка, в частности, призывает к крайне осторожному использованию такого «сильнодействующего средства», как смертная казнь, рекомендуя её только для наиболее опасных нарушителей порядка; в остальных случаях автор «Поучения» настоятельно рекомендует не прибегать к кровопролитию, а применять более мягкие наказания – например, палочную расправу или тюремное заключение. Большое внимание уделяется необходимости для царя подавлять собственные эмоции, поскольку гнев или душевное беспокойство не помогают в решении важных политических и государственных задач. И, наконец, необходимо обратить внимание на такую важную деталь, как прямая связь процедуры «творения *Маат*» с благополучием человека в земной жизни – это «принцип воздаяния», ключевой для всей египетской религиозной этики, распространяется не только на царя, но и любого другого члена общества.

Между тем, «творение *Маат*» во второй, сакральной сфере – ещё более значимая задача. Ведь *Маат* – это, прежде всего, результат действий демиурга, и царь, несмотря на всю широту своих полномочий, не имеет права изменять этот священный порядок по своему усмотрению. Его задача состоит только в том, чтобы должным образом сохранять и поддерживать его. Именно этой теме непосредственно посвящён фрагмент «Поучения», описывающий истинный и справедливый миропорядок и его создателя: *«(Хорошо) обеспечены люди – паства Бога: сотворил он небо и землю ради сердец их, потеснил он жадность вод, создал он для них дыхание жизни. (Они) – подобия его, вышедшие из членов его. Восходит он в небе ради сердец их. Сотворил он для них растения, скот, птиц и рыб, дабы насытить их. Убил он врагов своих (и) покарал он детей своих, (когда) подняли они мятеж (против него). Сотворил он дневной свет для сердец их, поднимается он, дабы видеть их. Построил он часовню свою подле них, и когда они стенают – он слышит. Сотворил он для них правителей, (обретших власть) ещё в (яйце) – руководителей, помогающих нуждающемуся. Создал он для них заклинания против руки судьбы, им предназначенных, из-за которых не спят ни днём, ни ночью. Убил он восставших*

(против него) подобно тому, как бьёт человек сына своего ради брата своего. Бог знает каждое имя» [10, S. 73–75].

Акцентирование внимания на теме человека, его сотворении и его природе обусловлен здесь потребностью в создании новых моральных основ царской власти. Кроме того, здесь мы обнаруживаем еще одну очень важную идею. Сотворение мира (включая и человека как его неотъемлемую часть) – это не единовременный акт, после совершения которого демиург «отстраняется» от своих творений; напротив, он продолжает заботиться о них и в дальнейшем, осуществляя, таким образом, долгий и очень сложный процесс сохранения миропорядка в сотворенной им вселенной. Образ демиурга как «добротного пастыря» (по словам Я. Ассмана [1, с. 256–260]) человечества, несомненно, был очень актуален на фоне многочисленных социально-экономических, а возможно, и природных потрясений, охвативших Египет в конце Древнего царства и на протяжении Первого переходного периода. Подобные «протогуманистические» идеалы вполне логично соотносятся с другими частями текста «Поучения», в частности, с советом, данным царю относительно ограниченного применения смертной казни в борьбе с мятежниками. Эта идея получает своё естественное продолжение в модели «обратной связи» человека и творца, выстраиваемой в тексте через образы храмины (часовни) и религиозного поклонения, которое призвано, прежде всего, обеспечить неразрывную связь творца и его творений не только в духовной сфере, но и в реальном, физическом мире. Несомненно, что ту же цель преследует и финальный тезис о том, что демиург «знает каждое имя», другими словами – всегда и везде неразрывно связан со своими творениями. Антропогенез в той форме, в какой его схема описана в «гимне творцу» из эпилога «Поучения для Мерикаре», органично переходит в кратогоническую концепцию. Она существенно отличается от того, что можно встретить в более ранних «классических» образцах гелиопольской солярной теокосмогонии, где кратогония фактически вырастает из теогонии, а именно из тезиса о прямой генетической связи Хора как прародителя царских династий с гелиопольской Девяткой богов и с самим солярным демиургом. Здесь мы говорим о другой схеме формирования институтов политической власти – создании демиургом власти «с человеческим лицом». В свете того факта, что данный текст относится к жанру «царских назиданий», это представляется совершенно естественным шагом: после краха Древнего царства новые правители вынуждены искать другие ценностные ориентиры, не отказываясь при этом от общих рамок традиционной «системы координат» египетской политической этики, и, прежде всего, от утверждения необходимости поддержания и сохранения *Маат* (как истинного и справедливого миропорядка, воплощенного в системе законов и государственных институтов) как важнейшей функции царя.

Несомненно, что антропоцентризм, столь явно выраженный в гимне творцу из эпилога «Поучения для Мерикаре», стал новым явлением для всей египетской политической и теологической мысли на рубеже XXI–

XX вв. до н.э. И всё же, как было показано выше, подобное обращение к теме человека и его природы не было обусловлено какими-то фундаментальными изменениями в теологическом дискурсе. Основной причиной стала переоценка основных принципов египетской политической этики, и, прежде всего, тех из них, что связаны с обязанностями добродетельного правителя. Теокосмогония этого текста – не нечто новое для египетского мифа, но лишь вариант традиционного гелиопольского солярного мифа о сотворении мира. Рассказ о месте человека в мире, изложенный в финальной части «Поучения», также выражает идею единственности Бога и человека, творца и его творения, вполне характерную уже для самых древних египетских теокосмогонических мифов. Это вполне соответствует важнейшей черте архаического мифологического мировосприятия, в котором законы государства и общества, а также основные моральные принципы человеческой жизни всегда являются прямым продолжением законов природы и космоса. Картина мира для египтянина изначально не была антропоцентрической, поскольку человек всегда был в ней лишь одним из многих других элементов, пусть при этом порой и довольно заметным. Эта деталь сближает древнеегипетскую мысль с предфилософской и раннефилософской традицией архаической Греции, которая точно также была «космоцентрической», или, если угодно, «физиоцентрической», не выделяя человека в качестве главного объекта своих размышлений, но постулируя его как часть природы, как микрокосм. Вот почему мы рассматриваем этот текст и, в частности, проблему человека и его природы, затрагиваемую в «Гимне творцу» не просто как политический или дидактический текст, связанный с царской идеологией, но как важный источник предфилософской мысли этого периода, который является наглядным показателем изменений, произошедших в мировоззрении египтян в это время. Причины этих изменений нужно искать не только в уже упомянутых выше политических перипетиях краха Древнего царства, но и в коренных особенностях древнеегипетской религии.

Прежде всего, отметим здесь очень тесную связь антропологической проблематики как в «Текстах саркофагов», так и в эпилоге «Поучения для Мерикаре», с осирической теологией, тем более что первый из этих источников является одним из её «краеугольных камней» наряду с «Текстами пирамид» эпохи Древнего царства и «Книгой мёртвых» Нового царства и Позднего периода. Уже упомянутый выше процесс «демократизации» представлений о загробном мире, начавшийся в Первый переходный период, не носил, однако, столь массового характера, как можно было бы себе это представить: несмотря на формальные констатации обладания базовым набором божественных элементов природы, или, если угодно, сущностей (*Ка, Ба, Аху, Хет* и прочие), де-факто на начальной своей стадии ограничивался, по-видимому, лишь кругом лиц с относительно высоким социальным статусом, так или иначе принадлежавшим к системе государственного аппарата во главе с царём. Такая социальная детерминация

определялась, в том числе, и важнейшим условием посмертного воздаяния через «творение *Маат*» в земной жизни, невозможное без участия человека в государственной службе. Эта традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и просуществовала в египетской культуре более тысячи лет, пока не была подорвана событиями амарнского религиозного переворота в XIV в. до н.э., в результате которых значительная часть оснований традиционной политической этики была дезавуирована действиями Эхнатона и его администрации. Это породило ответную реакцию в лице традиции так называемой «этики личного благочестия», где принципы концепции *Маат*, основанные на механизмах социальной солидарности, были пересмотрены: вместо службы чиновникам и царю как обязательному условию загробного воздаяния приходит непосредственное взаимодействие человека и божества посредством внутреннего переживания личностного характера; сама же *Маат* отныне всё больше становится символом давно утраченных, а потому и недостижимых идеалов сакрального прошлого, легендарного «золотого века», или «изначальной старины» (*naut*). В этой новой системе ценностей человек, хотя и не полностью самодостаточен по-прежнему (т. к. зависим от богов как физически, так и духовно), но уже начинает осознавать себя именно как личность через процесс непосредственного (без участия царя и/или жреца) общения с божеством; наиболее ярко эта новая религиозно-антропологическая практика проявила себя в фиванской религии и теологии Амуна-Ра эпохи Нового царства. Несмотря на то, что в этот период сама осирическая теология практически не изменяется (в первую очередь в той своей части, которая касается божественных элементов человеческой природы и их функций как в прижизненном, так и в посмертном существовании), механизмы социальной солидарности практически перестают работать. Лежащий в основании традиционных представлений о *Маат* «принцип воздаяния» теряет свою социально-политическую основу: отныне каждый человек отвечает за свои действия (и, соответственно, получает награду в виде успешного прохождения загробного суда и безбедного существования в Дуате) не перед царём или своим начальством, а исключительно перед божеством. *Маат*, как и оправдание на загробном суде, отныне не есть нечто само собой разумеющееся, фактически имманентно включённое в природу и структуру человеческого бытия, но «великий подарок» Бога, который он дарит не каждому, а лишь тому, кому пожелает [6, S. 259]. Уверенность в завтрашнем дне, основанная на идеалах социальной солидарности и культурно-политического консерватизма, к XIII–XI вв. до н.э. стремительно сменяется чувством тревоги и неуверенности в завтрашнем дне, который теперь полностью лежит «в руке Бога».

Второе обстоятельство, способствовавшее тому, что идеи антропоцентризма ни на заре истории древнеегипетской духовной культуры, ни в тот её период, что уже непосредственно предшествовал наступлению эпохи «осевого времени» (XIII–X вв. до н.э.), принципиально не могли стать определяющим направлением в развитии теологической и дидактической

мысли, кроется в фундаментальной особенности самой египетской религии, а именно в её исключительно тесной привязке к локальным (городским) культам [7]. С одной стороны, именно укоренённость египетской религии в культах «городских богов» ещё в додинастическую эпоху во многом определила и зооморфный характер иконографии значительной части божеств её пантеона, которые и в более поздние эпохи не приобрели сколько-нибудь значимого антропоморфного элемента по сравнению с ранними этапами культа. Показательно в этом плане то, что лишь в очень небольшом числе этих локальных культовых центров (каждый из которых, заметим, имел свою достаточно развитую мифологию и, в частности, теокосмогоническую модель) мы находим относительно самостоятельный (а не включённый в более широкую картину тео- и космогенеза) миф о творении человека – помимо рассмотренного выше эпилога из «Поучения для Мерикаре» (герacleопольский миф), это ещё миф о создании человека Хнумом на гончарном круге (Элефантина), а также вариант гелиопольского солярного мифа, повествующий о рождении людей из слёз Солнечного бога. Уже в эпоху Нового царства гелиопольская теология снова демонстрирует относительно «маргинальный» характер темы антропогенеза в своём дискурсе – теперь уже посредством знаменитой «Легенды об истреблении человечества», части сборника ритуальных текстов под общим названием «Книга коровы». В этом мифе человечество приговаривается к полному уничтожению за попытку восстания против власти Солнечного бога, но в последний момент, уже находясь на грани истребления, всё же получает от него шанс на спасение.

Дидактическая традиция Древнего Египта является ярким примером того, что тема человека, его природы и судьбы волновала людей задолго до появления философии в восточно-средиземноморском культурном ареале, хотя и не была системообразующим направлением развития теологической и мифологической мысли. Обращение к этой теме в египетской культуре, религии и этике имело как сугубо идеологические, так и вполне практические причины: в египетском обществе политическая и дидактическая составляющая культурной традиции всегда была связана с проблемами религии и мифологии, а позднее – и царской идеологии. Рассмотрение темы человека, которое мы обнаруживаем в различных источниках религиозной и дидактической литературы Древнего Египта, является важным шагом на долгом и сложном пути эволюции первобытного мифа в зарождающуюся философию, что в конечном итоге привело к появлению феномена так называемого «греческого чуда» в культурном пространстве Восточного Средиземноморья, ставшего одним из главных маркеров эпохи «осевого времени».

Список литературы

1. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: «Присцельс», 1999. 368 с.

2. Демидчик А.Е. Безымянная пирамида. Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.: «Алетейя», 2005. 272 с.
3. Жданов В.В. Древнеегипетские теокосмогонии: опыт историко-философского анализа. М.: РУДН, 2020. 305 с.
4. Жданов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. М.: «Современные тетради», 2006. 136 с.
5. Цицерон. Тускуланские беседы / пер. и комм. М.Л. Гаспарова // Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М.: «Художественная литература», 1975. 456 с.
6. Assmann J. Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Verlag C.H. Beck, 1990. 310 S.
7. Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 284 S.
8. Faulkner R.O. The papyrus Bremner-Rhind (British museum №10188). Bruxelles: Edition de la fondation egyptologique reine Elisabeth, 1933. 96 P.
9. Quack J.F. Studien zur Lehre für Merikare (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten). Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 200 S.
10. Volten A. Zwei altägyptische politische Schriften. Die lehre für könig Merikarê (pap. Carlsberg VI) und die lehre des königs Amenemhet. Kobenhavn: Munksgaard, 1945. 128 S.
11. The Egyptian Coffin texts. Vol. VII. Spells 787 -1185. Ed. by A. De Buck. Chicago: University of Chicago Press, 1961. 556 P.

ANTHROPOLOGY IN THE ANCIENT EGYPTIAN DIDACTIC TRADITION: THE PROBLEM OF MAN IN THE SPIRITUAL CULTURE OF THE BOUNDARY OF THE AXIAL AGE⁴

V.V. Zhdanov

Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
Moscow

The article is devoted to the problem of man, his nature and place in the world in the ancient Egyptian religious and didactic tradition of the turn of the III–II millennium BC, first of all, in such significant sources as the spells of the Coffin Texts and the so-called «Hymn to the Creator» from the epilogue of «Instructions for Merikare». Despite the fact that anthropocentrism has never been a distinctive feature of ancient Egyptian mythology, the theme of man and his nature has traditionally been inscribed in the context of socio-political issues, as well as ideas about death, the afterlife and the posthumous existence of man. By the example of the most characteristic fragments of these sources, a gradual change of emphasis in the interpretation of the theme of man is demonstrated from the traditional collective attitudes of the primitive mythological worldview to the first attempts at individual reflection of human nature, personality and destiny, which ultimately became one of the important

⁴ This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program, and was funded by the Russian Science Foundation, grant no. 22-28-00162, «The 'Axial Age' Conception in Intercultural Dialogue».

vectors of the development of pre-philosophical thought throughout the cultural area of the Eastern Mediterranean on the eve of the epoch of «axial age».

Keywords: *myth, pre-philosophy, Ancient Egypt, Maat, anthropology, ethics, man.*

Об авторе:

ЖДАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва. ORCID: 0000-0002-0239-6315 SPIN РИНЦ: 4998-0155 E-mail: zdanov_vv@pfur.ru

Author information:

ZHDANOV Vladimir Vladimirovich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of History of Philosophy, Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow. ORCID: 0000-0002-0239-6315 SPIN: 4998-0155 E-mail: zdanov_vv@pfur.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.01.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 20.02.2023.