

**«СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ»
В ПРЕДФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА:
КРИЗИС МИФА ИЛИ РОЖДЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ?**

В. В. Жданов

Российский университет дружбы народов (РУДН)

Поступила в редакцию 24 августа 2020 г.

Аннотация: статья посвящена особенностям так называемой «спекулятивной теологии» в религиозной мысли Древнего Египта XVI–XIII вв. до н. э. На примере становления онтологической и этической проблематики в предфилософской мысли демонстрируется сложный процесс взаимодействия категорий культуры с возникающими философскими категориями, являющийся важнейшим фактором генезиса философии в культурном ареале Восточного Средиземноморья.

Ключевые слова: предфилософия, мифология, «спекулятивная теология», метафизика, Древний Египет, Древняя Греция.

Abstract: the article is devoted to peculiarities of the so-called «speculative theology» in the religious thought of Ancient Egypt XVI–XIII centuries BC. On the example of formation of the ontological and ethical perspective in pre-philosophical thought demonstrates a complex process of interaction between the categories of culture with the emerging philosophical categories, is an important factor in the Genesis of philosophy in the cultural area of the Eastern Mediterranean.

Key words: pre-philosophy, mythology, «speculative theology», metaphysics, Ancient Egypt, Ancient Greece.

Проблема генезиса философии, одинаково актуальная как для современной, так и для классической историко-философской науки, объединяет в себе как собственно историко-философские, так и многочисленные культурологические аспекты. Ведь, по существу, становление философии, столь трудно фиксируемое в историческом измерении, выраженном в хронологической парадигме «до и после», всегда есть процесс сложного взаимодействия, более того – взаимного проникновения категорий культуры в возникающие философские категории. Это в равной степени применимо как к трем основным центрам генезиса философии в Древнем мире: Индии, Китаю и Греции, – так и к тем цивилизациям, в которых, несмотря на существование развитой мифологии, житейской мудрости и науки, философия в силу различных факторов так и не возникла.

Древнеегипетская цивилизация относится именно к разряду последних, однако это вовсе не отменяет ее полного «выпадения» из сложного и чрезвычайно многопланового процесса генезиса философии в культурном ареале Восточного Средиземноморья, в котором своеобразной «макушкой айсберга» стало возникновение философии в Древней Греции в VII в. до н. э.

Особенно пристального внимания заслуживает феномен так называемой «спекулятивной теологии», возникшей в древнеегипетской религиозной мысли в начале эпохи Нового царства, т. е. приблизительно в XVI в. до н. э. И формально, и содержательно ее памятники (к числу которых, прежде всего, относятся два гимна Амуну – Каирский [1] и Лейденский [2]) значительно отличаются от нарратива традиционного египетского мифа, в котором божества неизменно выступают в качестве олицетворения сил природы, а законы общества трактуются как частный случай природных законов. Эти отличия не всегда выводимы из стандартной для классической формулы «от Мифа к Логосу» хронологической парадигмы «до и после», подразумевающей для той традиции духовной культуры, по отношению к которой она применяется, последующий генезис полноценного философского мировоззрения на фундаменте традиционных, типично наглядно-эмпирических по своему характеру мифологических образов и категорий.

Вот почему возможно определить жанр «спекулятивной теологии» в древнеегипетской мысли, представленный фиванской теологией Нового царства XVI–XIII вв. до н. э., как феномен *внутреннего разрушения мифа*. В самом деле, становление этой новой модели духовной культуры происходило исключительно в рамках развития традиционной египетской религии, а, кроме того, она, несмотря на присущий ей экзистенциально-личностный аспект в трактовке природы божества, при этом точно так же, как и более ранние формы египетского мифа, не знакома с феноменом авторства. В этом отношении фиванская «спекулятивная теология» Амуна-Ра эпохи Нового царства ничем не отличается от классических образцов «мифо-теологии» [3, р. 169–183] более ранних исторических эпох. Здесь пока нет той «критической аналитики мифа», о которой А. В. Сёмушкин говорит, например, применительно к теогонии Ферекида [4, с. 166–170], – ибо подобного рода рефлексия решительно невозможна без формирования полноценного индивидуального мышления и мировосприятия, но при этом «спекулятивная теология», в отличие от «мифо-теологии», безусловно, являет собой не просто одну из форм мифологического «мироощущения», но еще и предфилософской рефлексии.

Отход от наглядно-эмпирических, «мироощущенческих» установок архаического мифа в фиванской «спекулятивной теологии» происходит не через его критический анализ (ибо в подобном случае было бы необходимым четко выраженное противоположение массового, традиционного мифологического мировосприятия и индивидуальной рефлексии, что здесь полностью отсутствует), а через реализацию своеобразного культурно-исторического эффекта, значительно трансформированного к тому же событиями эпохи Амарны – пристального и постоянного акцентирования на идее личного взаимодействия человека и трансцендентного божества. Внутреннее разложение мифа начинается в фиванской «спекулятивной теологии» с отказа от нарратива в теокосмогонических сюжетах – они представлены здесь лишь в качестве многочисленных пре-

дикатов Амуна. Но это означает еще и становление в ее рамках пусть и не сформированной окончательно, однако уже четко отмежевавшейся от наглядно-эмпирических, «мироощущенческих» установок рефлексии – рефлексии, дающей возможность идти от непосредственной данности к тому, что лежит уже за ее пределами, – недоступному чувственному познанию. Если использовать применительно к этим феноменам древнеегипетской мысли древнегреческий категориальный аппарат, то можно сказать, что традиционная египетская «мифо-теология» в качестве выражения классического, первобытного мифа всегда будет «физиологична» в плане своей абсолютной ориентации на рецепцию природных явлений с точки зрения их последующего включения в картину теокосмогонического процесса (ярчайшим примером этого служит «биоморфная» гелиопольская солярная теокосмогония эпохи Древнего царства, наложившая существенный отпечаток на формирование образа демиурга и его характерных солярных предикатов во всей последующей традиции древнеегипетских теокосмогоний). Фиванская же «спекулятивно-теологическая» модель оказывается «метафизичной», так как демиургические (и не только) предикаты главного ее экспонента – Амуна – выходят за рамки чувственно постигаемого мира. Квинтэссенцией этих представлений, конечно же, является хорошо известный фрагмент Лейденского гимна, посвященный имманентности и трансцендентности в природе Амуна [2, IV, 12–21]. Пантеистические черты в образе главного экспонента теологии не просто подчеркивают его статус в качестве онтологически высшей сущности – подобного рода предикатом неизменно обладает и верховное божество в рамках «классического», первобытного мифа, выражаемого в текстовом и проблемном поле «мифо-теологии», – но совершенно недвусмысленно указывают на существенное выходжение рамок универсума за пределы области чувственно познаваемого, выражаемой посредством «мироощущенческих» категорий. Именно в ней, расположенной «дальше (...), чем небо, и глубже (...), чем Дуат» [ibid., IV, 18–19], и лежат выражаемые посредством всеохватной природы Амуна как демиурга первые и высшие принципы его существования. Феномен противопоставления, а более точно – разрыва между творцом и его творениями, является не только простым новшеством в рамках обширной вариативности природы тео- и космогенеза, рисуемой в древнеегипетской мысли на всём протяжении ее существования, но и служит индикатором становления совершенно незнакомой более ранним образцам египетского мифа особого рода метафизики – пусть еще и не полноценно философской, но уже явно и недвусмысленно выходящей за пределы «классического», первобытного мифа.

В фиванской «спекулятивной теологии» демиург выступает не просто в качестве создателя физического мира, сотворившего «небо и землю» (выражение, чрезвычайно характерное для описания космогенеза в традиционном египетском солярном мифе), и олицетворения этой эмпирической полноты универсума – либо посредством собственных «воссу-

ществований», как в ранних образцах гелиопольской солярной «мифо-теологии», либо через реализацию своих инструментальных навыков, как в хорошо известном «Памятнике мемфисской теологии». Здесь творец – это уже бог, «сотворивший всё, что есть» [1, III, 64, S. 86], иначе говоря – создавший мир не только чувственно постигаемый, но и мир интеллигибельный, выходящий за рамки физического существования человека, его «времени жизни» (*ахат*). Конечно, данная черта была присуща древнеегипетской религии на всех исторических этапах ее существования, но для ранней «мифо-теологии» этот феномен непосредственно был связан исключительно с эмпирическим кругом «мироощущенческих» категорий, ибо незримый характер загробного мира для человека, пребывающего на «земле живущих», далеко не всегда означал интеллигибельность его природы – напротив, она носила такой же чувственно-воспринимаемый характер, как и прочие части универсума. К ней вполне применима мысль о том, что «египтянин видит богов не по ту сторону природы, но в самой природе – как природу. Боги в той же мере “естественны”, т. е. космичны, в какой природа, т. е. космос, – божественна» [5, с. 104].

Отказ от развернутого теокосмогонического нарратива дает «спекулятивной теологии» возможность выхода «по ту сторону природы», в мир умственно постигаемой реальности. Он лишает традиционный миф одной из главных его культурных и социальных функций – функции онтологического обоснования настоящего и будущего посредством постулирования истории творения универсума, однажды имевшей место в изначальном прошлом, в «золотом веке». В традиционном, первобытном мифе творение мира как процесс абсолютно «физиологично», оно невозможно без своей абсолютной генетической укорененности в структурных элементах природы – образ первобытного океана Нуна как материальной и генетической праосновы всего сущего, положенный в основу гелиопольского теокосмогонического мифа, иллюстрирует это наиболее наглядно. Солнечный бог (Хепри, Ра или Атум) до своего «прихода в сознание» генетически является точно такой же частью этой первобытной водной массы, какими позже станут и его многочисленные и разнообразные «воссуществования». Здесь он не трансцендентен, а имманентен миру по своей природе, и в этом смысле совершенно не является чем-то «сверхъестественным» по отношению к нему (если использовать это прилагательное в контексте приведенной выше цитаты из монографии Я. Ассмана).

Впрочем, образ Амуна в фиванской «спекулятивной теологии» также в избытке наделен натуралистическими и пантеистическими чертами совершенно в духе традиционной мифологии, в первую очередь, гелиопольской; причем последними даже, пожалуй, более, чем какой-либо иной экспонент предшествующих «мифо-теологических» концепций. Это неудивительно, если учитывать во многом эволюционно-собираательный характер формирования фиванской «спекулятивно-теологической» модели. Но постулирование его в качестве не просто демиурга, но высшего

принципа и единственного первоначала сущего, выходящего за рамки природы в мир умопостигаемого, говорит о серьезном шаге предфилософской спекуляции вперед по сравнению с натуралистическим, «мироощущенческим» смысловым полем классического мифа. Это начало, безусловно, не «антинатуралистично»: оно никоим образом не противопоставляется природе (иначе бы не могло быть столь органичного включения в эту модель традиционных элементов гелиопольской солярной «мифо-теологии»), но при этом качественно отлично от нее, выходя, таким образом, за ее пределы, расширяя границы универсума. В «спекулятивной теологии» главный ее экспонент пантеистичен, но пантеизм этот выражает вовсе не *совпадение* его бытийственной области с миром природы, а *выхождение* ее за эти рамки, т. е. их преодоление. Трансцендентность первоначала мира как раз и выводится из его «сверхприродного» характера. Амун, конечно же, может воссиять «подобно Ра из Нуна» [2, V, 3], но последний при этом отнюдь не является его генетической праосновой. Напротив, он, в качестве первобытного выражения одной из физических стихий (вода) не просто не единосущен демиургу, но и «вторичен» по отношению к его сущности – как в качественном измерении, так и в хронологическом. Отказ от постулирования единосущности творца и сотворенного им мира означает и утверждение существования последнего исключительно сообразно его воле и желанию – выразимым не через чувственно проявленные, а потому и абсолютно природные «воссуществования», или «формы развития» (*хеперу*), но исключительно посредством духовного, интеллектуального взаимодействия с ним человека как неотъемлемой части этого творения. Сверхприродный характер этого единого первоначала сущего, выраженного в образе экспонента «спекулятивной теологии», не выносит традиционную для первобытного мифа чувственно-наглядную, эмпирическую по своей сути натуралистическую картину мира за рамки этой новой онтологической модели, подвергая ее своеобразному «эпохэ», – он лишь показывает ее подчиненный, а потому и вторичный статус по отношению к самому себе.

В выходящем за пределы чувственно постигаемого мира в мир интеллигибельный наборе предикатов Амуна как главного экспонента «спекулятивной теологии» есть еще одна важная черта, отличающая его онтологический статус от такового у экспонентов традиционной египетской мифологии, – это отождествление его с фундаментальной для египетского мировоззрения категорией «Маат», имеющей большое онтологическое значение. Постулируя своего главного экспонента в качестве единого первоначала сущего, выходящего за рамки физического мира и, следовательно, трансцендентного по отношению к нему, «спекулятивная теология» наделяет его функциями высшей нравственной инстанции, иначе говоря – это сакральное первоначало становится еще и аксиологически значимым. Маат, как справедливый миропорядок, который в традиционной «мифо-теологической» теокосмогонической модели устанавливается демиургом одновременно с вытеснением из физического мира

изначального хаоса (например, упорядочивания вод Нуна) и является, таким образом, неотъемлемой частью природы этого мира, в данном случае лежит вне области чувственно постигаемого мира природы, обладая всеми чертами трансцендентности. И, если в рамках «мифо-теологии» сам процесс космо- и теогенеза, рисуемый посредством сложного, многоступенчатого нарратива, есть по сути своей установление демиургом этого сакрального миропорядка в мире природы (с обязательной его аппликацией в области социально-политических отношений в качестве справедливости), то «спекулятивная теология» конституирует его как проявление, точнее говоря – нисхождение из области умопостигаемого в мир природы и человеческих отношений. Это манифестация, всецело зависящая исключительно от воли и милости демиурга (т. е. Амуна), и потому не нуждающаяся в развернутом повествовании в формате традиционного космогонического мифа. В отличие от этих моделей, неизменно строящихся на принципе трактовки теокосмогонического процесса как постепенного перехода от изначального хаоса (Исефет) к сакрально упорядоченному пространству (Маат), «спекулятивная теология» предлагает в некоторой степени обратную картину: от Маат к Исефет, от сакрального к профанному: универсум существует не благодаря постоянному и неустанному «поддержанию» в нем Маат, однажды установленной демиургом на месте первобытного хаоса, но только посредством единичных актов «нисхождения» в него Маат, возможных исключительно благодаря доброй воле и милости божества. «Пришла Маат, соединилась она с (Египтом)!» [6, S. 2141] – такой формулой описывает одна из постамарнских царских надписей XVIII династии восшествие на престол нового монарха: источник, следовательно, вполне «светский» с точки зрения своей формально-жанровой принадлежности, однако по сути выражающий именно эту же модель «вхождения» миропорядка в универсум, характерную для фиванской «спекулятивной теологии» Амуна-Ра. Еще более четко и недвусмысленно фиксирует ее дидактическая литература рамессидского периода, уже в полной мере вобравшая в себя набор ценностей этики «личного благочестия»: «Маат – это великий подарок Бога: он дает ее тому, кому пожелает» [7, S. 259].

Однако вправе ли мы говорить о становлении подобного рода религиозной метафизики как явном и недвусмысленном признаке вырождения мифа, его распада? Применительно к первобытному мифу, выраженному в «мифо-теологических» моделях космогенеза, – безусловно, да. Но применительно ко всему мифологическому дискурсу – скорее нет. Выход фиванской «спекулятивной теологии» за рамки «мироощущенческих» категорий классического мифа не есть полное преодоление мифологического способа мировосприятия. Важнейшим формальным критерием для такого заключения служит, безусловно, отсутствие в ней полноценного культурно-социального феномена авторства (присущего, кстати, египетской дидактической традиции с периода, практически на 1000 лет опережавшего эпоху формирования фиванской «спекулятивной те-

ологии») и, как следствие, широкомасштабной критической аналитики традиционного мифа с его коллективным, не персонифицированным творчеством. Во многом собирательный характер формирования, часто определяемый доминантой рефлексии традиционной гелиопольской «мифо-теологической» модели, также не позволил фиванской «спекулятивной теологии» сделать этот последний решительный шаг за пределы категорий архаического мифа. Однако отход от формальных схем и содержательных моделей «мифо-теологии», выразившийся в становлении и развитии совершенно незнакомо им способа предфилософской рефлексии, тесно связанного с эволюцией такой фундаментальной категории культуры, как «Маат», делает ее важнейшей вехой в длительном и сложном процессе эволюции древнеегипетской мысли. Идея трансцендентности и имманентности (и первенства первой над второй) в образе Амуна как главного ее экспонента отчасти предвосхищает становление последующей античной метафизики, хотя и не возникает в процессе генезиса полноценного философского дискурса: она показывает, что даже на таких ранних этапах существования человеческой мысли, соответствующих «первобытным», «доисторическим» стадиям мирового историко-философского процесса, мы можем обнаружить вхождение в круг мировоззренческих категорий – пусть и в своеобразном, не полностью свободном от формальных и содержательных «наслоений» классического мифа – категорий бытия и существования, единого и многого, сущности и явления, интеллигибельного и чувственно постигаемого. Безусловно, мы не можем говорить об их полноценной рациональной экспликации, которая решительно невозможна без критико-аналитической составляющей, в значительной степени являющейся «демаркационной линией» между становящейся философией и исчезающим традиционным мифом, – она отсутствует в духовных построениях «спекулятивной теологии». Но есть все основания для того, чтобы рассматривать их как предфилософские «смыслообразы» (если использовать терминологию В. С. Стёпина, применяемую им к ранним стадиям мирового историко-философского процесса как рефлексии над универсалиями культуры [8, с. 208–219]), формально и семантически уже выходящие за рамки сугубо «мироощущенческих» категорий первобытного мифа. Чрезвычайно показательной здесь является проблема соотношения категорий единого и многого, в генетическом, природном своем аспекте хорошо знакомая уже традиционным египетским теокосмогоническим моделям (начиная с первых образцов гелиопольской солярной теокосмогонии), но вводимая в оборот религиозной метафизики именно источниками фиванской теологии XVI–XIII вв. до н. э. Конечно же, единственность демиурга как творца универсума не подвергалась сомнению и в ранних «мифо-теологических» моделях космогенеза: вот почему уже Хепри из «Книги познания вossуществований Ра и ниспровержения Апопа» (папирус Бремнер-Ринд) вполне резонно заявляет в своем монологе, что он «один создал всё это» [9, р. 60]. Однако ни он, ни Птах в теокосмогонической модели «Памятника мемфисской

теологии» не выступают в качестве «смыслообраза» единого трансцендентного первоначала мира так, как делает это Амун – главный экспонент фиванской «спекулятивной теологии» Нового царства. Конечно же, сама идея единственности Амуна как демиурга вводится «спекулятивной теологией» во вполне характерном для традиционного мифа формальном ключе, а именно – для обоснования его статуса как единственного божества, реально могущего претендовать на роль демиурга. Однако статус Амуна как «одного-единственного» (*ua uau*) постулирует его как единое и единственное первоначало мира не только и не столько в «природно-генетическом» ключе, столь характерном для более ранних «мифо-теологических» теокосмогоний: это, прежде всего, «смыслообраз» единого и универсального первопринципа сущего, безусловно, трансцендентного по отношению к нему. «Единое» в данном случае предшествует «многому» не просто генетически (например, посредством старшинства в хронологии теокосмогонического процесса, развернутые описания которого, как мы уже отметили выше, в памятниках «спекулятивной теологии» вообще отсутствуют), но онтологически: оно обладает качественно иным, более высоким по отношению к нему статусом.

Категории единственности и множественности в том виде, в каком они представлены в источниках «спекулятивной теологии» Амуна-Ра эпохи Нового царства и, прежде всего, в теокосмогонических пассажах Лейденского гимна, представляют собой одни из самых заметных индикаторов становления этой религиозной по форме, но философской по содержанию метафизики универсума, рисуемой в рамках данной теологической модели. Несмотря на то что эта поистине фундаментальная для всей последующей античной метафизики тема здесь только лишь обретает свои контуры, будучи выраженной не в рамках собственно философского, но религиозного сознания, сам факт ее предфилософской рефлексии – важнейший как формально, так и содержательно показатель духовной эволюции древнего человека, во многом подводящей нас к постановке мировоззренческих вопросов, которые становятся доминантой развития духовных культур Восточного Средиземноморья уже в наступающую эпоху «осевого времени».

Литература

1. *Luiselli M. M.* Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038) (Kleine ägyptische Texte 14. Herausgegeben von H. Altenmüller) / M. M. Luiselli. – Wiesbaden : Harrassowitz, 2004. – 123 S.
2. *Zandee J.* De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350 / J. Zandee. – Leiden : Rijksmuseum van Oudheden, 1947. – XXXI + 158 p.
3. *Tobin V. A.* Mytho-Theology in Ancient Egypt / V. A. Tobin // Journal of the American Research Center in Egypt. – 1988. – Vol. 25.
4. *Сёмушкин А. В.* Генезис древнегреческой философии / А. В. Сёмушкин // Избр. соч. : в 2 т. – М. : Изд-во РУДН, 2009. – Т. 1.
5. *Ассман Я.* Египет : теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М. : Присцельс, 1999.

6. *Helck W.* Urkunden des aegyptischen Altertums. 4. Abt. Urkunden der 18. Dynastie. Hft. 22. Inschriften der Könige von Amenophis III. bis Haremheb und ihrer Zeitgenossen / W. Helck. – Berlin : Akademie-Verlag, 1958.

7. *Assmann J.* Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten / J. Assmann. – München : Verlag C. H. Beck, 1990.

8. *Стёпин В. С.* Цивилизация и культура / В. С. Стёпин. – СПб. : СПбГУП, 2011.

9. *Faulkner R. O.* The papyrus Bremner-Rhind (British museum № 10188) / R. O. Faulkner. – Bruxelles : Edition de la fondation egyptologique reine Elisabeth, 1933.

*Российский университет дружбы на-
родов (РУДН)*

*Жданов В. В., доктор философских
наук, профессор кафедры истории фи-
лософии*

E-mail: tashidelek23@gmail.com

*Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University)*

*Zhdanov V. V., Doctor of Philosophy,
Professor of the Department of History of
Philosophy*

E-mail: tashidelek23@gmail.com