

2. КАТЕГОРИЯ «МААТ» В ЕГИПЕТСКОЙ МЫСЛИ ПЕРВОГО ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА И СРЕДНЕГО ЦАРСТВА

2.1. Культурно-политическая ситуация в Египте в период между окончанием Древнего и началом Среднего царства

Новая эпоха в истории египетской культуры и египетской мысли, как бы наследовавшая «веку пирамид» Древнего царства, наступила не сразу и не в одночасье. Переход к новой историко-культурной (и, соответственно, историко-теологической) формации - египетской культуре времён Среднего царства (XI-XII династии, 2134-1785 гг. до н. э.) оказался процессом плавным и довольно продолжительным - он занял, по всей видимости, не менее полутора сотен лет.

Разумеется, важнейшим формальным признаком, на основании которого мы можем с полным правом говорить о завершении перехода от одной эпохи к другой, стало новое (повторное - ведь первое произошло с воцарением I династии и основанием Мемфиса) объединение Египта под властью Фив, произошедшее около 2050 года до нашей эры при последних царях XI династии. Однако те изменения, которые претерпела за эти неполные два столетия египетская мысль, да и вся духовная культура страны в целом, свидетельствуют о том, что сам по себе социально-политический факт воссоздания в Египте централизованного государства - это всего лишь макушка айсберга, под которой находятся качественно иные культурные и теологические основания, оказавшие влияние на все без исключения сферы жизни египетского социума⁵¹.

Важнейшим из них является, безусловно, очевидный факт практически полной «девальвации», обесценивания могущества централизованной царской власти - этот процесс начался ещё в конце Древнего царства, о чём мы уже говорили в разделе 1.3. Совершенно очевидно, что, поскольку цари VI-X династий почти полностью утратили свой сакральный (а, следовательно, и политический) авторитет в глазах многих членов египетского социума, новая централизован-

ная царская власть просто вынуждена была - ибо иного выхода у неё просто не существовало - *опираться на принципиально новые социальные и теологические основания для утверждения своей собственной состоятельности*. Такое положение дел требовало иных подходов к уже сложившимся в эпоху Древнего царства теологическим традициям, иного взгляда на эти традиции, наконец, развития их в новом русле, адекватно отвечавшем насущным требованиям времени. Не случайно многие исследователи египетской религии и египетского языка подчёркивают особое место Среднего царства в общем контексте эволюции египетской духовной культуры - ведь язык этой эпохи считается классическим, а египтологи немецкой школы (в первую очередь Э. Хорнунг и Я. Ассман) считают именно Среднее царство временем рождения полноценной египетской теологии, подразумевая под этим явление, которое в современной (особенно немецкоязычной) египтологической литературе иногда именуется как «теологический дискурс» - имеется в виду появление в Египте Среднего царства целой группы текстов преимущественно религиозного содержания, объединённых общей тематикой, а также содержащих (пусть и не всегда явно) ссылки друг на друга. По мнению исследователей немецкой школы, подобное явление не было свойственно египетской духовной культуре Древнего царства. Ясно, что и Маат, являющаяся, как со всей очевидностью уже показывает мифологический и религиозно-теологический материал эпохи Древнего царства, одной из центральных категорий египетской мысли и египетской культуры, не могла не подвергнуться этим переменам.

Если говорить об общих векторах, направлявших эволюцию египетской мысли от «века пирамиде эпохе Среднего царства, то таковых можно выделить два. Первый - это важные *перемены в египетской социально-политической мысли*, второй - «*демократизация осирической религии и перемены в солярной теологии*». О двух этих генеральных линиях изменений, каждая из которых оказалась по-своему связанной с Маат в различных её аспектах, мы и поговорим более детально в двух последующих разделах. Соответственно, и круг источников египетской мысли Среднего царства также можно разделить на две тематические части. Первая - это дидактическая литература, среди произведений которой следует в первую очередь упомянуть «Поучение дарю Мерикаре», «Поучение царя Аменемхета», «Речения Ипувера», а также «Повесть о красноречивом поселянине». Ко второй группе относятся произведения осирической теологии - речь идёт, конечно же, о «Текстах саркофагов», очень обширном корпусе текстов заупокойного содержания, начертанных на стенках саркофагов вельмож X-XII династий (откуда и происходит название этого памятника египетской мысли). Причём начать наш анализ хотелось бы с политической проблематики, поскольку именно в данной сфере в эпоху Среднего царства появляется не только новая мировоззренческая парадигма, но и совершенно новый, неизвестный предшествующей эпохе жанр первоисточников - царские поучения, иногда именуемые в современной египтологической литературе жанром «царской новеллы».

2.2. МААТ И КРУГ ЦАРСКИХ ОБЯЗАННОСТЕЙ: «ПОУЧЕНИЕ ЦАРЮ МЕРИКАРЕ»

Ситуация политической, социальной, а, возможно, ещё и экономической нестабильности, характеризующая египетское общество около 2100 г. до и. э. (то есть ко времени окончания Первого переходного периода) вместе с фактическим уничтожением централизованной царской власти также поставила под угрозу и процедуру «творения Маат», или, если угодно, возможность существования Маат как в онтологическом (сакральный миропорядок), так и в этическом (справедливость) плане. Реальная опасность подобной угрозы, видимо, всерьёз беспокоила отдельных членов египетского общества, в первую очередь тех из них, кого мы можем с известной долей условности назвать «интеллектуальной элитой». Яркое тому подтверждение - дидактический текст, датируемый как раз временем окончания Первого переходного периода (чуть ранее 2000 года до н. э.) и известный в египтологической литературе - под названием «Речения Ипувера». Автор его, - по-видимому, знатный вельможа или мудрец - стал свидетелем разрушительных социальных или, как полагают некоторые исследователи, природных катаклизмов, потрясших страну. Поскольку текст «Речений» сохранился не полностью, невозможно, разумеется, составить себе полное представление о размерах и содержании этого литературного памятника. Однако даже знакомство с сохранившимися фрагментами показывает масштаб потрясений, охвативших страну. Несомненно, что автор текста сам был очевидцем этих катаклизмов - иначе сцены описания, скажем, бесчинства простолюдинов или разграбления царской мумии не носили бы столь пафосно-го оттенка. Однако среди описаний множества невзгод, которые выпали на долю Египта, автор «Речений» постоянно проводит ещё одну мысль, возможно, важнейшую в тексте: *его поражает то, что творец мира спокойно взирает на уничтожение Маат и воцарившийся на земле хаос.* «Речения Ипувера», созданные в один из наиболее тяжёлых периодов истории Египта, не дают ответа на этот вопрос - здесь он только лишь ставится, и именно в этом, собственно, и заключается едва ли не самая важная роль этого памятника в общем контексте египетской мысли Среднего царства. Ответ же на этот вопрос даёт нам другой известный памятник египетской мысли Среднего царства - знаменитое «Поучение царю Мерикаре».

В ряду египетских текстов эпохи Среднего царства «Поучение царю Мерикаре» занимает совершенно особое место. Прежде всего, уникален сам жанр произведения - ведь текстов подобного содержания мы не встречаем в предыдущие эпохи, в частности, в период Древнего царства, которому была посвящена вся первая глава настоящего исследования. Уникальность «Поучения» состоит в том, что перед нами не обычная биография царя, историческая хроника его правления или религиозный гимн осирической или солярной теологии (хотя, как станет ясно несколько позже, и та, и другая наложили определённый отпечаток на его содержание), а первый из известных в истории египетской мысли сборник наставлений и указаний, чётко расписывающий функции и обязанности правящего царя, в том

числе, разумеется, и те из них, которые могут быть отнесены к процедуре «творения Маат», о которой мы уже упоминали вкратце в параграфе 1.2.1. предыдущей главы. В этом отношении «Поучение царю Мерикаре» во многом выглядит как своеобразный ответ на вопросы, поставленные в «Речениях Ипувера». Оригинал текста относится, по-видимому, ко времени правления Ахтоя III, одного из царей IX (герacleопольской) династии, правившей в самом конце Первого переходного периода (около 2100 г. до н. э.). Ряд отечественных исследователей, в частности, Р.И. Рубинштейн, непосредственно приписывают авторство «Поучения» именно этому царю, однако данная точка зрения кажется небесспорной, ибо в основе этого текста изначально лежит сознательная хронологическая фальсификация - ге-раклеопольскому царю по имени Мерикаре (*Mri K3 R'* - «возлюбленный *Ka* бога Ра» или «любимый *Ka* бога Ра») якобы читает наставления умерший отец. Таким образом, не совсем понятно, как фараон Ахтой III мог быть автором текста. По крайней мере, практически у всех современных отечественных и зарубежных египтологов не вызывает сомнения факт написания «Поучения» именно в период правления девятой (герacleопольской) династии и датирования времени его создания промежутком между 2100 и 1800 гг. до н. э.

Прежде чем обратиться непосредственно к тексту, необходимо сделать несколько замечаний по поводу общей структуры «Поучения царю Мерикаре». Текст «Поучения», известный нам в трёх вариантах, содержит в общей сложности 144 строки (по структуре иероглифического текста, приводимого в издании А. Вольтена⁵²). По своему содержанию отдельные части «Поучения» можно структурировать следующим образом:

Строки 1-22. Не сохранившиеся фрагменты, содержащие лишь отдельные слова. Ясно только, что речь идёт о мятежниках.

Строки 23-31. О необходимости борьбы с мятежниками и чернью - нарушителями порядка.

Строки 32-36. Изречения о силе слова: царская риторика. Обоснование необходимости для царя стремиться к мудрости.

Строки 37-44. Изречения о необходимости увековечения царём собственного имени посредством творения богоугодных дел.

Строки 45-47. Творение Маат продлевает земную жизнь человека.

Строки 48-51. Предостережение царю: к убийству врага нужно прибегать лишь в крайнем случае; лучшее наказание для несильно провинившегося - тюремное заключение или битие палками.

Строки 52-56. Осирические мотивы: смерть и судьи загробного мира.

Строки 57-69. Практические наставления для царя по управлению страной.

Строки 70-129. Рассказ о событиях царствования предшественника: умерший отец царя Мерикаре повествует о мятежах, набегах азиатских кочевников и разрушении кладбища города Тиниса, случившихся в годы его правления.

Строки 130-138. Гимн богу-творцу.

Строки 139-144. Заключение.

Уже первое, самое поверхностное знакомство с текстом «Поучения царю Мерикаре» показывает, что оно создавалось в непростой социальной и политической обстановке. Массовые смуты, волнения, набеги воинственных азиатских племён, пошатнувшийся авторитет царской власти - все эти сюжеты, уже известные нам по «Речениям Ипувера», присутствуют и здесь. Однако общий характер произведения тут совершенно иной: это не пафосное описание ужасных бедствий, постигших Египет, а чёткая и конкретная программа действий, призванных восстановить порядок и покарать его нарушителей. Конечно же, порядок - это прежде всего Маат, понимаемая как сакральный и справедливый миропорядок, а те, кто его нарушает, автоматически становятся не просто нарушителями законов государства, но святотатцами, посягающими на целостность мировой гармонии.

Здесь вполне закономерно может возникнуть вопрос о том, а что, собственно, принципиально нового содержит подобное утверждение в сравнении с текстами Древнего царства? Действительно, идея борьбы с нарушителями справедливого миропорядка не нова - в той или иной форме этот императив содержится во многих теологических и дидактических источниках Древнего царства, в частности, и «Текстах пирамид» или в «Поучении Птаххотепа». И всё же следует заметить, что «Поучение царю Мерикаре» резко отличается от всех предшествующих египетских текстов, так или иначе посвященных теме «поддержания Маат». Отличие - и причём отличие фундаментальное - состоит не в самом утверждении о необходимости бороться с нарушителями порядка (этот постулат не подвергается ни малейшему сомнению), а в характере средств, предлагаемых теперь для достижения этой цели. Отныне царь в своей борьбе с мятежниками (кстати, не только и собственно социальном, но и в сакрально-теологическом смысле) опирается в первую очередь не на грубые силовые приёмы, а на внушающую силу слова, на риторику своих речей:

*Искусные речи - сила твоя,
оружие [царя] - язык [его],
слово сильнее любого удара⁷³.*

Можно при этом вспомнить, что в египетской мысли категория «слова» (*mdw*) всегда носила особый, ярко выраженный сакральный характер. Для египтянина *сказать* что-либо зачастую означало автоматически *создать* объект своего говорения (соответственно, в равной степени возможен был и обратный вариант - предание чего-нибудь или кого-нибудь проклятию фактически могло быть приравнено к физическому уничтожению врага). Уже начиная с эпохи Древнего царства, категория «слова» играет видную роль в космогонических концепциях - достаточно вспомнить рассмотренный нами в параграфе 1.2.1. рассказ о творении мира в «Книге познания воссуществований Ра», где Хепри рождает, выплюнув изо рта, первую пару богов - Шу и Тефнут, и космогонию «Памятника мемфисской теологии».

Теперь эта категория вновь попадает в поле зрения египетской мысли, но уже в несколько ином аспекте. Слово отныне становится не просто средоточием сакральной силы, но вполне реальным и действенным средством для поддержания Маат, справедливого миропорядка. Приведённый выше фрагмент фактически означает кардинальную перемену в методах манифестации царского могущества: отныне на смену грубой физической силе приходит тактика интеллектуального, сакрализующего воздействия на врага. В сложившейся ситуации оказывается, что процедура «творения Маат» не может быть эффективной, если она осуществляется только (или по преимуществу) за счет силовых приёмов. Царь правит страной и поддерживает Маат не как воин и полицейский, а как искусный оратор, ритор, мудрец. Не случайно автор «Поучения» неоднократно подчёркивает важность для правителя стремиться к изучению духовного наследия предшествующих времён, книг, оставленных предками. Здесь «Поучение царю Мерикаре» вполне согласовывается с общим, характерным для всей египетской духовной культуры Древнего и Среднего царства стремлением к своеобразному «консерватизму», постоянному обращению к духовным ценностям и культурным символам прошлого.

Но здесь одновременно можно уловить и другие тенденции, совершенно неизвестные дидактической традиции Древнего царства. Не отказываясь от первостепенного по своей значимости статуса прошлого, своеобразного мифологизированного «золотого века», автор «Поучения» прямо указывает и на важность деяний царя, ориентированных на настоящее и будущее:

*Прекрасен труд для грядущего*⁵⁴.

Разумеется, что «труд для грядущего» в первую очередь, означает творение и сохранение Маат. Характер этой деятельности весьма подробно детализируется в тексте. Все действия царя, направленные на сохранение Маат, можно разделить на две большие группы, каждой из которых соответствует своя сфера деятельности. Это, во-первых, *действия, направленные на поддержание порядка и гармонии непосредственно на территории Египта* - сюда могут быть отнесены борьба с внутренними мятежами, отражение внешних агрессий со стороны азиатских кочевников, заботы царя по поддержанию и развитию социально-политической системы государства. Эта сфера деятельности царя по сохранению Маат условно может быть названа профанной, ибо, как нам уже известно, социально-политический порядок есть не что иное, как частный случай вселенского миропорядка, установленного демиургом при творении. Именно поддержанию Маат в широком смысле этого слова, Маат как сакрального миропорядка, охватывающего собой весь универсум, посвящена вторая часть царских деяний, *относящаяся к общению с богами и их умиротворению*. Двойственный характер этих функций накладывает определённый отпечаток и на саму фигуру царя: он выступает не просто как глава государства, но как посредник между миром людей и миром богов, между сакральным и профанным. Именно он, опираясь на

установленную богами справедливость вселенского миропорядка, вершит суд над людьми и распоряжается их судьбами.

При «творении Маат» в первой, профанной сфере, «Поучение царю Мерикаре» особо акцентирует внимание на таких чертах характера царя, как стремление к мудрости и желание избегать (разумеется, только по возможности) крайних силовых мер для поддержания порядка, в частности, призывает чрезвычайно осторожно использовать такое «сильнодействующее средство», как смертная казнь, рекомендуя её только лишь для наиболее социально опасных нарушителей порядка; в остальных случаях автор «Поучения» настоятельно рекомендует не прибегать к кровопролитию, а использовать более мягкие меры наказания - палочную расправу или тюремное заключение. Большое внимание уделяется необходимости подавления собственных эмоций, так как гнев или душевное беспокойство не помогают при решении важных политических и государственных задач. И, наконец, следует обратить внимание на такую важную деталь, как прямая взаимосвязь процедуры «творения Маат» с благополучием человека в земной жизни. Этот своеобразный «принцип прижизненного воздаяния» хорошо иллюстрируется следующим наставлением покойного отца, адресованным Мерикаре:

Твори Маат, и долг будет твой век на земле⁵⁵.

Однако, «творение Маат» в другой, божественной сфере - задача, возможно, ещё более почётная и значимая. В конце концов, никогда не следует забывать, что Маат есть в первую очередь результат действий творца мира, а царь, несмотря на всю широту своих властных полномочий, не обладает правом этот священный порядок изменять по своему усмотрению. Его задача - это только лишь его сохранение и поддержание. Именно с этой темой прямо согласуется фрагмент «Поучения», занимающий строки со 130-й по 138-ю, посвященный описанию истинного и гармоничного мироустройства и творца, его породившего. Этот своеобразный «антропоцентрический» гимн богу-творцу необходимо привести здесь полностью:

*(Хорошо) обеспечены люди - (творения) Бога:
сотворил он небо и землю ради них⁵⁶, потеснил он хаос 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, рождённых им, (когда)
они подняли мятеж (против него).
Сотворил он дневной свет для сердец их,
поднимается он, дабы видели они его. Построил он храмину свою,
чтобы плакали там близкие их, и (чтобы) слышал он их.
Сотворил он для них правителей, (обретших власть)*

*ещё в (яйце) - руководителей, помогающих нуждающемуся⁵⁷.
Создал он для них заклинания против ударов (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 имя каждого⁵⁸.*

Интересно, что на всём протяжении этого гимна мы не находим ни единого упоминания об имени творца, так как для его обозначения используется существительное «Бог» (*ntr*). Опираясь на этот филологический факт, некоторые исследователи высказывали мнение, что данный фрагмент, возможно, не входил в первоначальный текст «Поучения» и является более поздним дополнением, датируемым либо концом Нового царства, либо вовсе Поздним периодом. Разумеется, такая точка зрения имеет право на жизнь, однако нам она не кажется бесспорной. Несмотря на то, что гимн действительно не содержит ни одного прямого упоминания имени бога-творца мира, существует целый ряд косвенных доказательств, позволяющих говорить о том, что этот текст, несмотря на всю его новизну и оригинальность, всё же не есть некое абсолютно новое и таким образом, более позднее привнесение, а восходит к теологическим традициям солярных культов Древнего и Среднего царства.

В первую очередь, к таким свидетельствам можно отнести то, что при описании деятельности бога-творца используется глагол *wbn* - «восходить». Этот глагол является наиболее широко распространённым из используемых в египетских текстах при описании движения солнечного диска по небосклону, и, начиная с «Текстов пирамид», постоянно встречается в текстах солярной теологии.

Далее, обращает на себя внимание строка гимна, повествующая о том, что бог-творец сотворил для людей небо и землю и потеснил хаос вод. Эта модель творения на удивление схожа с теми, которые мы рассматривали в предыдущей главе, анализируя космогонические концепции «Текстов пирамид» и «Книги познания воссуществований Ра». Конечно же, под «хаосом», или «жадностью» вод (*snk n tw*) подразумевается уже хорошо знакомый нам Нун, первобытный мировой океан.

Третье свидетельство того, что изложенный в «Поучении» гимн творцу скорее всего, не является более поздним дополнением, а напрямую восходит к традиционной египетской солярной теологии, связано с тем его фрагментом который повествует о том, что бог-творец собственноручно убил сотворённых им самим же злоумышленников, затеявших против него мятеж. Об этом факте упоминается даже не один, а два раза - в середине и в конце гимна. Нельзя не увидеть здесь очевидного сходства с сюжетом широко известного солярного мифа об истреблении человечества, изложенном в так называемой «Книге коровы», сборнике мифологических и ритуальных текстов, посвященных богу Ра⁵⁹ Повествование относится к эпохе царствования богов, «золотому веку», когда люди, уверившись в старости и бессилии Солнечного бога, подняли против него

мятеж. В ответ Ра отправляет на землю богиню Хатор, которая от его имени беспощадно убивает мятежников, проливая реки крови. В конце концов, после ряда перипетий Ра сменяет гнев на милость, оставшиеся в живых люди оказываются прощёнными и человечество, таким образом, продолжает жить на земле.

Принадлежность этого гимна именно к традиции египетской солярной теологии ещё и потому кажется нам наиболее очевидной, что категория Маат, описанию установления которой, собственно, и посвящен текст, возникла и развивалась в теснейшей связи с культами Солнца - об этом факте мы довольно много говорили в предыдущей главе, посвященной египетской мысли эпохи Древнего царства.

Впрочем, утверждаемый нами здесь факт принадлежности гимна творцу, изложенного в «Поучении царю Мерикаре», к традициям солярной теологии, совершенно не означает отсутствия в нём концептуальной новизны. Скорее наоборот - этот фрагмент, один из наиболее важных, если не важнейший во всём «Поучении» - содержит целый ряд принципиальных нововведений, не знакомых египетской космогонии «века пирамид».

Пожалуй, наиболее важным и заметным концептуальным новшеством гимна является его ярко выраженная антропоцентричность. Не опровергая традиционного постулата об установлении Маат как сакрального миропорядка, возникшего на месте изначального хаоса (Нун, или «жадность вод»), текст многократно подчёркивает, что вся эта процедура осуществлялась творцом не ради манифестации собственного могущества (как, например, в модели творения, изложенной в «Книге познания воссуществований Ра» и детально разобранный нами в первой главе настоящего исследования), а исключительно ради людей, которые прямо объявляются его творениями. Таким образом, искусно вводится идея о «человеческом лице» божественного миропорядка, главным хранителем которого на земле является правящий фараон. С другой стороны, двойное упоминание об убийстве мятежников совершенно чётко даёт понять, что введённая ещё теологией Древнего царства идея о неизменности борьбы Маат с агрессией сил хаоса и тьмы (Исефет) не подвергается ни малейшему сомнению.

Не менее искусно вводит автор «Поучения» и идею обоснования необходимости государственной власти на сакральном уровне. Конечно же, сама по себе она далеко не нова и в различных формах присутствует ещё в источниках Древнего царства, начиная с «Текстов пирамид», но там мы видим скорее вектор, общее направление, нежели чёткое выражение этого важнейшего момента. Здесь же идея божественного обоснования государственных институтов не только прописана достаточно четко, но ей также придано своеобразное «человеческое лицо». Царская власть, установленная демиургом априори, оказывается таковой не ради выражения собственного могущества, но ради оказания помощи слабым - чтобы «укрепить спину нуждающегося». Конечно же, эта фраза гимна явно перекликается с общей морально-этической установкой «Поучения», призывающей к ограниченному использованию силовых мер в процессе осуществления царем своих обязанностей по поддержанию Маат.

Некоторые современные исследователи (особенно это касается современной немецкой школы, активно развивающей в отношении египетской мысли Среднего царства заимствованную у М. Фуко концепцию «теологического дискурса» как группы текстов, объединённых общей проблематикой и содержащих взаимные ссылки друг на друга) усматривают в ярко выраженном антропоцентрическом характере этого гимна прямой ответ на созданные несколько ранее и уже упоминавшиеся нами «Речения Ипувера», автор которых, напомним, прямо возмущается тем, что творец мира спокойно смотрит на воцарение на земле хаоса и уничтожение Маат, словно бы забыв о сотворенном им универсуме. Последняя фраза гимна, говорящая о том, что Бог знает имя каждого сотворенного им существа, действительно может считаться определённым оправданием такой интерпретации.

Итак, мы установили, что «Поучение», в особенности та его часть, которая содержит гимн творцу мира, несмотря на всю свою новизну, тем не менее, носит явный отпечаток традиционной египетской солярной теологии. Но только ли солярная теология наложила свой отпечаток на формирование этого текста? Ответ представляется нам совершенно ясным и чётким: нет, не только она одна. Ведь совершенно очевидно, что та сфера обязанностей царя по поддержанию Маат, которая имеет отношение к деятельности сакрального характера, просто не может обойтись без обращения к осирической религии и загробному культу.

Фрагменты с осирическими мотивами, содержащиеся в «Поучении царю Мерикаре», разбросаны практически по всему его тексту и не собраны воедино в какой-либо его части, наподобие только что цитированного памп гимна богу-творцу. Это, впрочем, совершенно не умаляет их значимости в глазах автора произведения. Факт смерти и последующего загробного суда является неизбежной реальностью для любого человека, в том числе и для царя, ибо, как говорит Мерикаре его умерший отец

Не проживёт человек до бесконечности⁶⁰.

В сравнении с теми религиозно-антропологическими канонами царской персоны, что рисуются в «Текстах пирамид», всячески превозносящими как реальное, так и метафизическое могущество фараона в жизни и после смерти, подобное заявление выглядит совершенно необычно. Новизна его, помимо всего прочего, состоит еще и в том, что в данном случае особый акцент делается не на факте обретения царём жизни после своей физической смерти (впрочем, этот постулат не подвергается ни малейшему сомнению ни в рассматриваемом нами здесь «Поучении царю Мерикаре», ни во всей египетской мысли эпохи Среднего царства в целом), а на констатации ограниченности временных рамок его земной жизни. Таким образом, здесь ещё более явно подчёркивается известная нам уже по «Текстам пирамид» идея о том, что даже для царя обретение бессмертия за порогом физической смерти отнюдь не есть безусловный факт, но является своего рода даром, который необходимо заслужить, получив оправдательный вердикт на загробном суде.

**2.3. КАТЕГОРИЯ МААТ В «ТЕКСТАХ САРКОФАГОВ»:
«ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ» ОСИРИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ И НОВОЕ СЛОВО
В СОЛЯРНОЙ ТЕОЛОГИИ**

**2.3.1. Изменения общего характера в осирической религии
эпохи Среднего царства**

Своеобразным «правопреемником» осирических религиозных концепций, изложенных в «Текстах пирамид», в эпоху Среднего царства стали «Тексты саркофагов» - ещё более обширный свод текстов заупокойного содержания, начертанных на стенках саркофагов царей и вельмож X-XII династий, то есть в период около 2000 г. до н. э. Главное, что позволяет нам говорить о «Текстах саркофагов» как о прямом продолжении осирической религии «Текстов пирамид» - это их одинаковое предназначение: обеспечить умершему бессмертие после физической смерти. В известной степени схожа и структура этих двух памятников: и тот, и другой, не представляют собой единого текста, а являются обширным собранием заклинаний различного объема, объединённых этим общим предназначением.

Впрочем, наряду с этими сходствами, «Тексты саркофагов» имеют принципиальное отличие от «Текстов пирамид», равно как и от любого другого египетского источника заупокойного содержания предшествующих эпох: *отныне не только царь, но и любой другой человек получает право стать Осирисом и получить бессмертие в случае благоприятного вердикта его суда.* Таким образом, происходит принципиальная «демократизация» всей осирической религии и антропологии, исчезает ее «эксклюзивность», исключительная ориентация на царскую персону. Следовательно, все положения осирической антропологии, включая этические аспекты Маат и учение о *Хет, Ах, Ка* и *Ба*, которые мы рассматривали в параграфе 1.2.2. применительно к умершему царю, теперь оказываются достоянием всякого члена социума.

Меняются также и формы организации заупокойного культа в целом и культа Осириса как главной его составляющей. Город Абидос в Среднем Египте, бывший традиционным центром поклонения этому богу (напомним здесь, что одним из наиболее часто встречающихся в египетских текстах титулов Осириса является формула *Nb 3bdw* - «владыка Абидоса») ещё со времён Раннего царства (I-II династии, 2950-2640 гг. до н. э.), но никогда прежде не являвшийся религиозным центром общеегипетского масштаба, в эпоху Среднего царства превращается в объект массового паломничества и важнейший религиозный центр страны, тяготящийся в популярности с такими признанными теологическими и культовыми центрами, как Иуну (Гелиополь) и Уасет (Фивы)⁶¹. Церемонии «мистерий Осириса», призванные воспроизвести в религиозном ритуале основные события осирического мифа, отныне становятся едва ли не самым главным религиозным действием в Египте, и в их осуществлении принимают участие практически все правящие цари.

Разумеется, такая «демократизация» не могла произойти спонтанно, она должна была быть обусловлена какими-то внешними социокультурными факторами, и такие факторы, естественно, существовали: это уже многократно упоминавшаяся «девальвация» авторитета царской власти, произошедшая в конце Древнего царства и во время Первого переходного периода. Однако «демократизация» культа Осириса в эпоху Среднего царства, закреплённая в первую очередь в «Текстах саркофагов», есть в первую очередь факт не теологического, а социально-политического характера, так как важнейшие теологические основания религии Осириса остаются здесь практически неизменными в сравнении с египетской мыслью «века пирамид».

Сущностные характеристики осирической концепции «Текстов саркофагов» остаются прежними, меняются лишь имена: раньше это было только имя царя, теперь Осирисом может именовать себя каждый умерший, независимо от своего происхождения и социального статуса в земной жизни. Человек, получивший на суде Осириса оправдательный приговор, по-прежнему именуется *маа херу* - «правдивый голосом». Отныне он получает право на бессмертие, ибо находится

*Маат впереди него*⁶²

и

*поставил он Маат впереди себя, подобно Атуму*⁶³.

Встречаются здесь и высказывания, противопоставляющие Маат и Исефет, хорошо знакомые нам по «Текстам пирамид». Но то, что в египетской мысли Древнего царства можно было сказать только лишь о царе, теперь говорится о каждом умершем:

Любит он Маат и ненавидит Исефет:

*на путях сердца его - Маат, указующая путь богов*⁶⁴.

В заклинаниях «Текстов саркофагов» многократно упоминается и уже хорошо известное нам выражение *пер эм херу* - «выход в день», как обозначение вступления оправданного умершего во владения Осириса. Из четырёх основных компонентов египетской религиозной антропологии - *Ка* («двойник»), *Хет* (физическое тело), *Ах* («просветлённый дух») и *Ба* («душа») заклинания «Текстов саркофагов» уделяют наибольшее внимание последней из них, точнее будет сказать - её роли в процессе обретения бессмертия умершим человеком.

Здесь, в отличие от осирической традиции Древнего царства, категория *Ба* уже всё более отчётливо выступает как душа конкретного человека (или божества), а не в качестве олицетворения абстрактного (и часто не персонафицированного) могущества умершего. Довольно часто встречаются высказывания о реальном физическом характере *Ба* как при жизни человека, так и после его смерти, тесной связи его *Ба* с *Хет*. Так, в одном из заклинаний, яв-

ляющимся собранием монологов различных божеств, обращенных к умершему, говорится:

*Я - твой Ба, живущий на земле*⁶⁵.

Вот ещё одно высказывание похожей направленности, обращенное к умершему:

*Твой Ба существует (так же, как) существует сердце твоё вместе с тобой*⁶⁶.

Таким образом, становится ясно, что *Ба* - это вполне реальная субстанция, которая является неотъемлемой частью человека, творящего *Маат* в земной жизни и претендующего на бессмертие за порогом смерти. *Ба* — это один из гарантов благочестия не только для человека, но даже и для божества; так, оказывается, что и *Осирис* обладает своим *Ба*:

*Я - это великий Ба Осириса*⁶⁷.

А *Осирис*, в свою очередь, есть не кто иной, как

*владыка Маат, крепость, (защищающая) от разбойника*⁶⁸.

Возможно, что именно под влиянием подобной концентрации внимания на персонифицированном характере *Ба* несколько видоизменяется в заклинаниях «Текстов саркофагов» и статус *Ка* - «двойника» человека. Теперь это уже не только двойник физического тела - *Хет*, но и своеобразный дубликат *Ба* в загробном мире. Вот как, например, говорится в одном из заклинаний о характере взаимного сосуществования *Ка* и *Ба* умершего:

*В дне этом умиротворился Ка твой, пребывающий там вместе с твоим Ба*⁶⁹.

Следует отметить, что существительное «день» (*hrw*) не следует понимать здесь буквально: речь идёт не просто о времени суток, а о загробном мире, так как (напомним ещё раз) во всей египетской заупокойной литературе воскресение оправданного умершего во владениях *Осириса* традиционно именуется «выходом в день».

Впрочем, нововведения, рассмотренные выше, являются таковыми скорее, по своей форме, нежели по сути - ведь общий вектор осирической религии «Текстов саркофагов», да и всей эпохи Среднего царства по-прежнему остаётся столь же неизменным, как и в теологии «Текстов пирамид». Как это не покажется парадоксальным (а, может быть и совсем наоборот), но наиболее важные новации «Текстов саркофагов», носящие не формальный, а глубоко сущностный характер, находятся как бы «на полях» этого обширного корпуса текстов - они выражены не в заклинаниях собственно осирического характера, а в относя-

щихся к области солярной теологии. И здесь категория Маат вновь играет одну из наиболее важных ролей.

2.3.2. Место и роль категории Маат в солярной теологии «Текстов саркофагов»: заклинание № 80

Как мы уже неоднократно отмечали, «Тексты саркофагов» - это не отдельный литературный памятник, а необычайно обширный свод заклинаний очень различного содержания, объединённых одной целью - помочь умершему обрести бессмертие в загробном мире. Однако, тот факт, что в целом этот корпус текстов можно определить как относящийся к осирической теологии, вовсе не означает, что здесь нет высказываний, относящихся к другим сферам египетской теологической мысли, в частности, текстов космологической и солярной направленности; именно эти заклинания, «маргинальные» по своему положению относительно базовой тематики всего сборника, и составляют, на наш взгляд, наибольшую ценность в «Текстах саркофагов» в свете определения их роли в общей эволюции египетской теологии и эволюции представлений о Маат в частности.

Речь здесь идет, в первую очередь, о двух заклинаниях общей направленности, имеющих в издании А. Де Бука порядковые номера 80 и 1130 соответственно (о последнем из них будет сказано несколько позже, в следующем разделе). Главным «действующим лицом» заклинания № 80 является солнечный бог Атум - хорошо известное нам ещё по текстам эпохи Древнего царства божество, воплощение вечернего (заходящего) Солнца. И если, скажем, в «Книге познания воссуществований Ра» другая ипостась Солнечного бога - Хепри - объявляется творцом мира, то здесь этим почётным титулом наделяется именно Атум. Ответить на вопрос о том, почему именно таким образом происходит персонификация бога-демиурга в «Текстах саркофагов», можно довольно просто, вспомнив наш анализ функций трёх воплощений Солнечного бога, проведённый в разделе 1.3. первой главы. Атум, воплощение третьего (и последнего) этапа движения солнечного диска по небосводу, олицетворяет собой завершающую стадию этого процесса, на многочисленных иллюстрациях изображаясь в белой короне Осириса - владыки загробного мира. А если вспомнить, что «Тексты саркофагов» - это прежде всего памятник, относящийся к осирической теологии, то всё окончательно встанет на свои места.

Итак Атум, олицетворение заходящего Солнца, объявляется в заклинании № 80 творцом мира. Но, в отличие от Хепри в «Книге познания воссуществований Ра», он оказывается не один в момент творения Вселенной:

Сказал Атум: «Это - дочь моя Тефнут, пребывающая вместе со своим братом Шу. «Жизнь» - (это) его имя, «Маат» - (это) её имя. Я живу вместе с двумя моими детьми, вместе с двумя моими близнецами»⁷⁰.

В египетской мифологии бог Шу (*Sw*) обыкновенно выступает как божество воздуха, а Тефнут (*Tfnt*) является богиней влаги; в гелиопольской космогонии Древнего царства они часто упоминаются в качестве первой пары богов, порождённых демиургом (например, именно так поступает Ра-Хепри в рассказе о творении мира, содержащемся в «Книге познания воссуществований Ра» и подробно анализированном нами в разделе 1.2.1.). Однако здесь неизвестный автор текста несколько иначе расставляет акценты, обращая внимание в только что процитированном фрагменте на два существенных положения: а) бог воздуха Шу и богиня влаги Тефнут - брат и сестра, неразлучные со своим отцом Атумом, первобогом и творцом мира; б) оказывается, что подлинное (или изначальное?) имя бога Шу - это «Жизнь», а богини Тефнут - «Маат». Но наш текст не ограничивается простой констатацией факта непосредственного родства этих трёх божеств, а прямо указывает несколько ниже на глубокое генетическое единство демиурга Атума, Шу-«Жизни» и Тефнут-Маат. Вот что заявляет Атум несколькими строками далее:

*(Когда) я был (ещё) один, (в состоянии) инертности (=вялости),
то не нашёл я там места, где мог бы я (на него) встать
и места, где мог бы я (на него) сесть.
Гелиополь не был ещё основан, (чтобы) мог я пребывать
в нём, и не был ещё построен мой храм (?), (чтобы) мог я
сидеть в нём.
Не создал я тогда ещё Нут, (чтобы) она распростёрлась
над моей головой и сотворила Геба.
(Когда) не родилась ещё первая Девятка (богов)⁷¹
и не появилось ещё всё, (что есть в мире) -
они (Шу-«Жизнь» и Тефнут-Маат) (уже тогда)
были вместе со мной⁷².*

В этом же заклинании есть ещё один фрагмент, предельно точно иллюстрирующий изначальную связь и внутреннее единство Атума-творца с двумя своими детьми - Шу и Тефнут:

*Сделался Атум великим в своих благотворениях,
когда породил Шу и Тефнут в Гелиополе
и когда он из одного стал тремя (богами)⁷³.*

Впрочем, помимо того, что космогоническая концепция «Текстов саркофогов» непосредственно приравнивает бога Шу к «Жизни», а богиню Тефнут - к Маат, она наделяет каждого из этой пары богов ещё одним своим титулом. Так, в одном из заклинаний, призванных в числе других божественных привилегий даровать умершему человеку также и власть над воздухом, бог воздуха Шу заявляет:

Я — вечность -нехех, отец богов Восьмёрки⁷⁴.

И чуть ниже, продолжая свой монолог, он говорит:

*Я - это вечность-нехех, рождающая богов Восьмёрки,
а вечность-джет - это сестра моя Тефнут⁷⁵.*

Что же прежде всего обращает на себя внимание при знакомстве со всеми приведёнными выше фрагментами? Пожалуй, не может остаться незамеченным явное сходство в описании изначального состояния мира с тем, что приводится в рассказе о творении в «Книге познания воссуществований Ра». Действительно, как Атум, так и Хепри изначально пребывают в бесформенном Нуне, первобытной бездне, в состоянии «инертности», «вялости», «неспособности к действию» (*nniw*). Как там, так и здесь демиург не находит себе места, где мог бы он встать - ведь Нун охватывает собою весь до-бытийный универсум. Чувство принадлежности этих двух космогоний к единой теологической направленности ещё более усиливается при упоминании города Гелиополя в заклинании № 80 из «Текстов саркофагов». Модель творения мира, безусловно, одинакова для обоих текстов: это своеобразный приход в сознание бога-творца.

Есть, однако, и существенные различия. Если Хепри в «Книге познания воссуществований Ра», говоря о творении мира на месте изначального хаоса, четко и недвусмысленно заявляет, что он «один создал всё это» (см. наш анализ гелиопольской космогонии в разделе 1.2.1.), то с Атумом, как мы смогли убедиться, ситуация теперь складывается несколько иная. Атум - это единственный творец мира, но единственность эта носит тройственный характер, ибо сущность Атума неотделима от сущности двух его детей, изначально пребывавших вместе с ним - Шу (=бог воздуха, =Жизнь, =вечность-нехех) и Тефнут (-богиня влаги, =Маат, =вечность-джет). Из подобной тройственной структуры естественным образом можно вывести три составных аспекта творения мира, в каждом из которых Атум выступает как первоначало и единая полнота создаваемого мира, а три ипостаси его детей-близнецов - как две составные части сотворенного мира, сумма которых и образует его полноту. Для египетской мысли вообще очень характерен своеобразный дуализм, точнее сказать, склонность выражать объём какого-либо понятия через сумму двух его составляющих⁷⁶. Итак, в творении мира Атумом можно выделить три аспекта:

1. Физическое творение мира, то есть его оформление из природных стихий. Атум в этом аспекте предстаёт в качестве выражения всеохватности до-бытийс-твенного состояния универсума - Нуна, первобытного океана, в водах которого он пребывает в состоянии инертности. В момент, когда он, приходя в сознание, устанавливает порядок на месте изначальной бездны, сотворенный мир получает рождение как комбинация двух стихий: 1) воздуха (Шу) и 2) воды, или влаги (Тефнут). Здесь ещё нет ни единого намёка на появление первого островка суши, земной тверди посреди вод. Это произойдёт позднее, так как текст заклиная-

ния № 80 прямо указывает, что Шу и Тефнут были вместе с Атумом задолго до этого момента.

2. Творение временных рамок мира. Атум, творец мира, является одновременно и создателем времени, его владыкой. Но такой значимый акт, как сотворение мира, не может носить исключительно временной характер - его важность переступает рамки времени, существуя в вечности. Так вводится важнейшая идея разделения вечности (и, соответственно, времени) в создаваемом мире на две сферы: 1) олицетворяемая посредством Шу вечность-нехех (*nhh* - «исчисляемая» вечность - «рождающая богов Восьмёрки»; вечность, постижимая категориями человеческой жизни; вечность как *всевременность*, включающая в себя прошлое, настоящее и будущее); 2) воплощённая в Тефнут вечность-джет (*dt* - «неисчисляемая» вечность - абсолютно неизменная, непостижимая посредством каких-либо человеческих понятий, вечность как *вневременность*). Вообще говоря, из двух этих обозначений вечности, существующих в лексиконе древнеегипетской мысли, именно *джет* более близко к нашему современному пониманию этого слова, тогда как *нехех* многие авторы часто переводят с египетского языка на современные словом «бесконечность», подразумевая под этим не невозможность фактического её исчисления, но всеохватность трёх базовых составляющих времени - прошлого, настоящего и будущего, вместе составляющих единый временной поток.

3. Бог-творец как «этическая инстанция», установитель норм жизни и благочестия. Создавая упорядоченный универсум на месте первобытного хаоса, Атум сразу же разделяет его на две ценностные области: 1) «жизнь» (Шу) - то есть сфера, относящаяся к земному, прижизненному существованию человека; 2) Маат (Тефнут) - сакральная справедливость, воплощённая в посмертном воздаянии и в возможности последующего существования умершего в царстве Осириса. Отсюда вытекает важнейший момент: в «Текстах саркофагов» (да и во всей осирической теологии Среднего царства) категория Маат выступает прежде всего не в своём онтологическом (миропорядок), а в этическом (справедливость) аспекте. В этом смысле этическая трактовка Маат как божественной справедливости, оформившаяся ещё в эпоху Древнего царства в «Текстах пирамид» (см. параграф 1.2.2. предыдущей главы), получает в период Среднего царства своё продолжение и развитие как в дидактической («Поучение царю Мерикаре»), так и в заупокойной («Тексты саркофагов») литературе.

2.4. НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА О ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ТЕКСТОВ САРКОФАГОВ»

На страницах двух предшествующих разделов мы выяснили, что в египетской мысли эпохи Среднего царства (это в равной степени касается как дидактической, так и заупокойной литературы) категория Маат выступает преиму-

щественно в своём этическом (справедливость) аспекте, и лишь во вторую очередь - в онтологическом (миропорядок). Чем можно объяснить подобную смену акцентов? Ответить на этот вопрос будет нетрудно, если вспомнить о переменах социально-политического характера, затронувших египетское общество эпохи Среднего царства, многократно упоминавшихся нами на предшествующих этапах нашего анализа этой исторической эпохи в эволюции Маат. Гораздо более важным здесь представляется другой вопрос, а именно: продолжали ли представления о Маат египтян эпохи Среднего царства быть по-прежнему связанными с ценностями и проблематикой дискурса солярной теологии - так, как это происходило в предшествующие века? На этот вопрос можно дать совершенно ясный ответ: да.

Широкое распространение в период Среднего царства интерпретации Маат прежде всего как социальной справедливости выразилось в появлении в данную историческую эпоху в дидактической литературе первых развёрнутых учений о добродетели, подобных которым не знала древнеегипетская этика «века пирамид». Конечно же, речь прежде всего идёт о «Поучении царю Мерикаре», однако, как мы смогли убедиться, и в осирической литературе Среднего царства есть множество упоминаний о Маат прежде всего как о божественной справедливости. В этом смысле своеобразным продолжением идеи гимна богу-творцу, содержащегося в «Поучении царю Мерикаре», может служить монолог демиурга в заклинании ИЗО «Текстов саркофагов»:

*«Я совершил четыре добрых деяния под куполом
горизонта:*

*Я создал четыре ветра, чтобы каждый мог
дышать во время, (данное) ему.*

Это - одно из деяний.

*Я создал великую реку,
чтобы бедный мог пользоваться ею так же,
как и богатый.*

Это - одно из деяний.

*Я создал каждого таким, как и его ближнего,
и запретил им творить несправедливость.*

Но их сердца воспротивились тому, что я повелел.

Это - одно из деяний.

*Я сделал так, чтобы сердца их перестали забывать
о Западе⁷⁷, -*

дабы богам областей приносились жертвы.

Это - одно из деяний.»⁷⁸

Этот текст часто рассматривают как своеобразную квинтэссенцию представлений египтян эпохи Среднего царства о Маат в качестве сакральной справедливости, которая, превращаясь демиургом на земле в справедливость социальную, становится достоянием каждого из живущих. Однако практически во всех заклинаниях «Текстов саркофагов», посвященных творцу мира, содержатся явные или косвенные указания на то, что демиург - это именно Солнечный бог. Так, в заклинании 80 это Атум, а в другом месте умерший, отождествляемый с Осирисом, говорит от имени этого бога:

Я создан (богом) Ра, я - Ба (бога) Ра, созданный им⁷".

В другом заклинании об умершем говорится следующим образом:

Восходишь ты подобно тому, как восходит Ра⁸⁰

Вот ещё одно высказывание похожей направленности - и нём умерший, вступая во владения Осириса (то есть на его суд), заявляет:

Я - бог Ра этого дня⁸¹.

Значительное число заклинаний «Текстов саркофагов» посвящено длительной и очень сложной процедуре прохождения умершим всех этапов па пути к обретению бессмертия во владениях Осириса. К этой многочисленной группе заклинаний относится и заклинание с порядковым номером 411, посвященное одной из последних стадий этого пути - подготовке умершего и его Ба к восхождению на небеса. Перед началом этого восхождения, символизирующего бессмертный характер Ба умершего *маа херу*, умерший заявляет, обращаясь к богам и к своему Ба:

*Я - тот, кто пребывает в своём, имени:
этот бог своего имени.
Не забывай его, это имя⁸²*

А далее следует вот такое обращение:

*О, Атум! О, Хепри! О, Ра! О, Хепри!
Я - тот, чьё имя ты знаешь⁸³.*

Следовательно, не Осирис, а именно Солнечный бог в трёх своих хорошо известных нам ипостасях выступает в качестве основного гаранта благополучного восхождения умершего *маа херу* вместе со своим Ба на небеса. После своеобразного «представления» (то есть называния человеком своего личного имени) начинается описание собственно процесса восхождения умершего на небо, чему, в частности, посвящено заклинание под порядковым номером 416. А по

завершении этой сложной процедуры умерший самоидентифицируется с демургом, Солнечным богом:

*Я - Ра и Атум,
Я - владыка вечности-нехех и вечности-джет⁸⁴.*

Впрочем, в теологии Среднего царства в целом и «Текстов саркофагов» в частности нет ни малейшего намёка на противопоставление Осириса и Солнечного бога во всех трёх его воплощениях (или в одном из них). В этом смысле древнеегипетская мысль этой эпохи непосредственно продолжает наметившуюся ещё в Древнем царстве тенденцию на сближение этих двух богов посредством обозначения их глубокой внутренней связи. Поэтому трактовка Солнечного бога в его взаимосвязи с Осирисом чётко прослеживается и здесь. Так, в одном из заклинаний «Текстов саркофагов» прямо говорится о том, что умерший человек может стать *маа херу* благодаря тому, что ему помогают в этом

*Ра, находящийся в небе, и
Осирис, великий бог, пребывающий в Абидосе⁸⁵.*

Этот короткий отрывок прекрасно иллюстрирует общий характер соотношения онтологического и этического аспектов категории Маат в представлениях египтян Среднего царства. Ра - наиболее популярная ипостась Солнечного бога, которой, напомним, мифологическая традиция часто приписывает статус отца Маат, есть воплощение вселенского миропорядка. Осирис же, владыка Абидоса и загробного мира, выступает в качестве олицетворения божественной и социальной справедливости - как составной части этого всеобщего миропорядка, реализованной на земле Египта. Поскольку социальная и божественная справедливость есть производная и составная часть единого вселенского миропорядка (то есть онтологический аспект Маат является первичным и основополагающим по отношению к этическому), то Ра в данном случае намеренно упомянут первым - ведь именно Солнечный бог традиционно выступает в египетской космогонии в качестве творца Вселенной. И, несмотря на то, что в эпоху Среднего царства этический компонент занимает самое большое место в представлениях египтян о характере Маат, первоначально выстроенная еще во времена Древнего царства иерархия между двумя этими её аспектами остаётся неизменной.