

© 2009 г.

О. А. Васильева

«ПОТЕРЯННЫЙ РЕБЕНОК» ИСИДЫ: К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИФА ОБ ИСИДЕ И ОСИРИСЕ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Исида и Осирис были, без сомнения, самыми известными в античном мире египетскими божествами, память о которых сохранялась даже в эпоху средневековья. Популярность этого египетского мифа в греко-римском мире объясняется необычайной «человечностью» мифологических образов и моделей, лежащих в его основе. У египтян существовало множество мифологических сюжетов и мотивов, которые никогда не сводились в текстах к единому развернутому повествованию с началом и концовкой. Обычного логического построения (в нашем понимании) лишены были и записи различных сюжетов осирического цикла. Впрочем, можно указать пример достаточно целостного изложения основного содержания мифа – это гимн Осирису Амонмеса периода Среднего царства – так называемый «Луврский гимн Осирису»¹. Впервые попытку изложить миф об Осирисе предпринял, судя по всему, египетский жрец Манефон для грекоязычной аудитории². Сочинения Манефона активно использовал Плутарх в своем знаменитом трактате «Об Исиде и Осирисе»³. Другое связанное изложение этого центрального в египетской религии мифа было сделано Диодором в первой книге его «Исторической библиотеки»⁴. Греко-римские источники по египетской религии достаточно хорошо изучены (особенно это касается произведений Геродота и Плутарха), и в зарубежной историографии существует фундаментальная школа, изучающая проблемы *interpretatio Graeca et Romana* («греко-римской интерпретации») египетской ре-

¹ Moret A. La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre // BIFAO. 1931. 30. P. 725–750.

² Waddell W. Manetho / Ed. with an Engl. Transl. Cambr., 1980.

³ Griffiths J.Gw. Plutarchs De Iside et Osiride / Ed. with an Engl. Transl. and Comm. Cardiff, 1970 (далее – Griffiths. DIO и Plut. DIO); *idem*. Plutarch's Egyptian Sources in his De Iside et Osiride // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960. Т. 1. М., 1962. С. 102–103.

⁴ Diodorus Siculus. Library of History / Ed. with an Engl. Trans. by H. Oldfather. Vol. 1. L., 1933.

лигии⁵. С другой стороны, сравнительно меньше внимания в научных трудах уделялось позднеантичным и христианским источникам по египетской религии. Разумеется, проблема отражения «языческих» реалий у позднеантичных авторов получала свое освещение в некоторых монографиях и многочисленных статьях⁶. Однако в целом этот комплекс источников остается менее исследованным в контексте *interpretatio Graeca* даже в зарубежной историографии. В отечественной науке ситуация совершенно иная, и здесь до сих пор остается актуальным исследование практически любого сюжета, связанного с *interpretatio Graeca*⁷.

Цель статьи состоит в том, чтобы дать представление об особенностях отражения египетских реалий, связанных с мифом об Осирисе, в греческих и латинских источниках позднего периода. Хронологически это охватывает всех греко-римских авторов, писавших в конце античной эпохи (V – начало VI в. н.э.); для христианских авторов нижний хронологический рубеж определяется II в. н.э., а верхним рубежом является примерно конец эпохи средневековья, XIII–

⁵ О феномене восприятия и объяснения древнеегипетской религии греко-римскими авторами см. *Griffiths J.Gw.* *Interpretatio Graeca* // *LÄ*. III. Col. 187; *Lloyd A.* *Herodotus Book II*. Vol. I–III. Leiden, 1975–1991; *Sourdille C.* *Herodote et la religion d'Égypte*. P., 1910; *Spiegelberg W.* *The Credibility of Herodotus' Account of Egypt in the Light of the Egyptian Monuments*. Oxf., 1927; *Kolta Kamal Sabri.* *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot.* Diss. Tübingen, 1968; *Hopfner Th.* *Plutarch «Über Isis und Osiris»*. Bd I–II. Prague, 1940–1941; *Burton Ann.* *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*. Leiden, 1972; *Chamoux Fr.* *L'Égypte d'après Diodore de Sicile* // *Entre Égypte et Grèce*. Actes du Colloque du 6–9 octobre 1994. P., 1995 (*Cahiers de la Villa «Kérylos»*, № 5). P. 37–50; *Griffiths J.Gw.* *Apuleius Isis-Book*. Cambr., 1975; *Hani J.* *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarch*. P., 1976; *Quaegebeur J.* *Pour un inventaire raisonné des données relatives à la religion égyptienne d'après les sources documentaires grecques* // *First International Congress of Egyptology*. Cairo, 2–10 Oct. 1976; *Abstracts of Papers*. München, 1976. P. 96–98; *Iversen E.* *Egypt in Classical Antiquity. A Résumé* // *Hommages à Jean Leclant*. Vol. III. Études isiaques. Le Caire, 1994. P. 295–305; *Donadoni S., Curto S., Donadoni-Roveri A.* *Egypt from Myth to Egyptology*. Milano–Torino, 1990.

⁶ *Zimmermann F.* *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*. Paderborn, 1912; *Lanczkowsky G.* *Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen* // *Zeitschrift für Religion und Geistgeschichte*. Bd 8. Köln, 1956. S. 14–32; *idem.* *Thot und Michael* // *MDAIK*. 1956. 14. S. 117–127; *Piankoff A.* *Deux saints à tête de chien* // *BSAC*. 1946–1947. Vol. 12. P. 57–61; *Saintyves P.* *Saint Christophe successeur d'Anners, d'Hermès et d'Heracles*. P., 1936; *Griffiths J.* *Egyptian Influences on Athanasius* // *Studien zu Sprache und Religion Agyptens*. Zu Ehren von W. Westendorf. Bd II. Göttingen, 1984. S. 1023–1037; *Drioton E.* *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne* // *Kyrialliana*. Le Caire, 1947; *Gabrielsson J.* *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*. T. I–II. Uppsala–Leipzig, 1906; *Griffiths J.* *Triads and Trinity*. Cardiff, 1996; *Burnett Ch.* *Images of Ancient Egypt in the Latin Middle Ages* // *The Wisdom of Egypt: Changing Visions through the Ages* / Ed. P. Ucko, T. Champion. L., 2003. P. 65–99.

⁷ См., например: *Борухович В.Г.* *Эллада и Египет. Взаимодействие двух культур* // *Норция. Проблемы истории классических обществ европейского Средиземноморья*. Вып. 1. Воронеж, 1971; *он же.* *Историческая концепция египетского логоса Геродота* // *Античный мир и археология*. Вып. 1. Саратов, 1972; *он же.* *Египет в классической греческой трагедии* // *Античный мир и археология*. Вып. 2. Саратов, 1974; *Коростовцев М.А.* *Религия древнего Египта*. М., 1976 (главы «Египет и античный мир» и «Египет и христианство»); *он же.* *Писцы древнего Египта*. СПб., 2001 (глава «Египет и греки»); *он же.* *Египетское происхождение романа об Александре* // *КСИНА*. 1964. 65; *он же.* *Древний Египет и христианство* // *Наука и религия*. 1972. № 3; *Максимов Е.Н.* *Образ Христофора Кинокефала (опыт сравнительно-мифологического исследования)* // *Древний Восток. Сборник*. 1. К семидесятилетию академика М.А. Коростовцева. М., 1975. С. 76–95.

XIV вв. Главная источниковедческая сложность изучаемого материала заключается в том, что не приходится говорить о «позднеантичных» и «христианских» авторах, как таковых, поскольку понятия «позднеантичный» и «христианский» в контексте использования источников становятся практически идентичными. Ведь как римские, так и христианские авторы в целом продолжают традицию *interpretatio Graeca*, и поэтому специальные термины *interpretatio Romana* или *interpretatio Christiana*, по сути, являются фикциями. Авторы, как правило, просто компилируют предшествующие источники, подчас очень раннего времени.

В данной статье на примере выбранного сюжета из текстов позднеантичных авторов сделана попытка показать специфику интерпретации осирического мифа. При анализе материала я применяю разработанную в западной литературе методику исследования *interpretatio Graeca*: к конкретному тексту или группе текстов привлекаются параллели из разных традиций, как греческой, так и египетской, а при необходимости и других. Таким образом, анализ определенного мифологического сюжета идет на основе компаративного метода, что может приводить к интересным выводам. Блестящим примером подобной работы с источниками могут быть названы монографии покойного Джона Гв. Гриффитса и его учеников А. Ллойда и А. Бертон (см. выше прим. 5).

Для нас важно, почему и каким образом мог появиться определенный сюжет у позднеантичных авторов, и как глубоко можно проследить его в античной традиции. Далее следует задаться вопросом: насколько корректно все это по отношению к египетской традиции, насколько сильны были – если были – искажения аутентичной традиции, и чем они были вызваны. Таковы задачи, обычно стоящие перед исследователем греческой интерпретации.

В текстах ряда позднеантичных и христианских авторов, упоминающих миф об Исида и Осирисе, говорится о том, что Исида отправилась на поиски своего ребенка. Дитя это именуется или Харпократом (*Cassiod. Var. V. 17; Hyg. Fab. 277*), или Осирисом (*Etym. Magn. s.v. Κόπτος; Min. Fel. Oct. 21. 1–2; Lact. Div. inst. I. 17, 20; Ael. Nat. anim. X. 45; Euseb. Praep. ev. III. 51*). Арнобий не уточняет имя ребенка, но говорит, что Исида потеряла сына и у нее погиб муж (*Arnob. Adv. nat. I. 36*). В основном все авторы сообщают о потере и нахождении ребенка, и только в Большом этимологике сказано о том, что сын Исиды (он же – Осирис) был растерзан. Все это произошло в городе Коптосе, который и назван был так якобы потому, что Исида в знак траура обрезала там себе волосы⁸. В данном случае очевидно, что перед нами смешение двух сюжетов: одного, связанного с убийством Осириса и поисками его тела, и второго, связанного с Исидой и Хором. Возникает вопрос, почему поздние авторы путают Хора и Осириса, при том, что мотив и печальный повод для поисков – некое несчастье/смерть – сохранился. Из египетской традиции хорошо известно, что Исида (вместе со своей сестрой Нефтидой) отправилась на поиски своего убитого супруга, Осириса, и затем оплакала его тело (*Pug. § 1255, 1256, 1280–1282*).

Мотив поиска и нахождения является общим и центральным во всех выше-названных отрывках. В трактате Плутарха есть весьма интересный эпизод, для нашей темы совершенно как будто посторонний, однако при ближайшем рассмотрении, имеющий прямое отношение к сюжету о пропавшем ребенке.

⁸ От греч. κόπτω – «обрезать» (ср. *Plut. DIO. 14, 356D–E*).

Плутарх рассказывает о супружеской измене Осириса с сестрой Исида Нефтидой, женой Тифона (Сета). От этого союза родился ребенок, который в тексте Плутарха именуется Анубисом. Причем, что интересно, этого младенца, которого Нефтида из страха перед Сетом покинула, Исида искала при помощи собак (Plut. DIO. 14, 356F). Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, на появление мотива поиска при помощи собак (который встречается неоднократно и в других античных источниках) повлияла иконография самого Анубиса, изображавшегося в виде шакала или дикой собаки. Плутарх совершенно справедливо замечает, что Анубис сторожит богов, как собаки людей (Plut. DIO. 14, 356F), а Диодор называет Анубиса «телохранителем свиты Исиды и Осириса» (Diod. I. 87. 2). У Прокла уточняется, что Анубис – «страж Осириса» (Procl. In re publ. V. 417).

Согласно египетской традиции, в поисках тела Осириса Исида и Нефтиде помогал Анубис; об этом же, кстати, говорится и в текстах некоторых позднеантичных авторов (Firm. Mat. De err. 2. 2; Carm. in pagan. = Ant. Pal. I. 1, pag. 139. 91–102). Во-вторых, любопытна генеалогия Анубиса. В древнеегипетской мифологии матерью Анубиса считалась Исида, иногда его родителями выступают Осирис и Исида⁹. В некоторых магических папирусах Анубис называется также сыном Осириса¹⁰, однако «сыном Осириса» Анубис мог именоваться и в чисто погребальном контексте¹¹. Следует отметить, что Нефтида, бесплодная супруга Сета, является в осирическом мифе некоей добавочной фигурой, парной плакальщицей к Исиде, и, таким образом, предстает своего рода «двойником» Исиды. Более того, как показывает эпизод из недавно опубликованного папируса XXVI династии, она могла считаться также женой Осириса (P. Brooklyn 47. 218. 84)¹². В таком случае Анубис и здесь может восприниматься как сын обеих богинь – Исиды и Нефтиды.

Вышеназванный эпизод с двойным адюльтером и поисками младенца у Плутарха является, скорее всего, одним из вариантов какого-нибудь местного предания, наподобие тех историй, что сообщаются в папирусе Жумильяк. Там, в частности, Анубис отождествляется с Хором-Харпократом, среди образов Хора известен также пес Исдес, один из многочисленных союзников Анубиса (P. Jum. VI. 2–8; XV. 16–22). Характерное для 18-го верхнеегипетского нома отождествление с Хором Анубиса, Упуата и других «собакообразных» божеств вполне может вписаться в контекст истории, описанной у Плутарха. Все эти божества именовались «сыновьями Осириса», и все они могли принимать образ собаки-шакала. Стоит обратить внимание, что и сам Осирис в Абидосе, как и Хентиamentiу, возможно, имел облик шакала и лишь потом, для удобства отождествления с царем, принял антропоморфную форму¹³.

По мнению Х. Грессманна, в истории с Анубисом у Плутарха происходит удвоение мотива поисков¹⁴, т.е. в первый раз ищут Осириса, во второй – Анубиса, который, как мы видели, вполне может быть и Хором, сыном Исиды и Осириса. Эпизод в трактате Плутарха принадлежит к одному из многочислен-

⁹ Griffiths. DIO. P. 318.

¹⁰ Hopfner. «Über Isis und Osiris». I. S. 47 (Demot. Mag. Pap. Col. II. Z. 19).

¹¹ Goyon J. Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. P., 1972. P. 247, 305.

¹² Meeks D. Mythes et légendes de Delta d'après le papyrus Brooklyn 47. 218. 84. Caire, 2006.

¹³ DuQuesne T. The Jackal Divinities of Egypt. I. From the Archaic Period to Dynasty X. L., 2005. P. 381–382.

¹⁴ Gressmann H. Tod und Auferstehung des Osiris // AO. 1923. 23. 3. S. 7.

ных «вульгарных», или «народных», версий мифа, которые бытовали в устных преданиях и были записаны в свое время Манефоном и/или Гекатеем¹⁵. Скорее всего, именно к этим авторам следует возводить традицию сюжетов, связанных с собакой или собаками, а также поисками некоего младенца. Все это вписывается в контекст осирического мифа. Так, Элиан, рассказывая о повадках собаки (Nat. anim. X. 45), контаминирует в своем изложении два мотива. Сперва он пишет, что собаки помогали Исиде в поисках Осириса, они вынюхивали следы и отгоняли диких зверей. Это явная компиляция из повествования Диодора (I. 87. 3). При этом у Элиана неожиданно проскальзывает сообщение, что ищут они... ребенка. Этот последний, следовательно, отождествляется с Осирисом. Аналогичное отождествление повторяется у Минуция Феликса (Oct. 22. 1–2). Он сообщает о египетской традиции поисков Исидой Осириса при помощи Кинокефала (т.е. Анубиса, которого античные авторы называли «собакоголовым»), но Осирис становится у него не мужем Исиды, а ее сыном-младенцем.

Как считает Л. Брико, именно текст Минуция Феликса положил начало путанице образов Осириса и Хора, которая встречается в текстах позднеантичных авторов, хотя собственно мотив поисков тела берет начало в египетской древности¹⁶. Однако с этим можно не вполне согласиться. Скорее всего, истоки путаницы следует искать не у Минуция Феликса, а у гораздо более ранних авторов; теперь уже невозможно с точностью сказать – был ли то Диодор или его источник Гекатей. Очевидно лишь одно – это не традиция Плутарха/Манефона, потому что у него нигде мы не находим смешения Хора и Осириса в образе ребенка.

Следует обратить, однако, внимание на одну немаловажную деталь в сообщении того же Минуция Феликса: он говорит о мальчике Осирисе в связи с мистериями. У многих авторов мотив *поиска и нахождения* считается сущностью так называемых «мистерий Исиды», стало быть, центральной частью мифа об Осирисе. Многие передают возглас в мистериях εὐρήκαμεν, συγχαίρομεν, т.е. «Мы нашли, возрадуемся!» (Athenag. Suppl. 22. 5; Firm. Mat. De err. II. 9; Theoph. Ad Autol. I. 9; Sen. Apoc. 13; Sen. De sacr. ap Serv. Aen. VI. 154; ср. Plut. DIO. 39, 366D–F), который в принципе должен означать нахождение тела Осириса (или его последней части). Многие античные и христианские авторы хорошо были осведомлены о том, что в египетских мистериях кого-то убивали или кто-то пропадал и кого-то находили, но при этом не всегда были точно уверены, кого именно¹⁷. Н. Холли отмечает, что традиция «нахождения ребенка» может быть поздним развитием мифа под влиянием «дионисийского или вавилоно-персидского культа», причем она восходит к изначальному кульминационному моменту осирического ритуала, затем ставшей локальной традицией и оторвавшейся от основного сюжета¹⁸. Именно этот вариант, по мнению Холли, и нашел отражение в описании исических мистерий у Минуция Феликса, где главные действующие лица – мать и сын. Конечно, и в древности поиск Осириса и его нахождение играли центральную роль в драматических

¹⁵ Griffiths. DIO. P. 307.

¹⁶ Bricault L. Isis Dolente // BIFAO. 1992. 92. P. 42.

¹⁷ Holley N. The Floating Chest // JHS. 1949. 69. P. 44.

¹⁸ Ibid. P. 45–46. Н. Холли связывает этот ритуал с распространенными греческими сказаниями о нахождении в воде (или в море) сундука, в котором заключены мать и ребенок (но возможно и отсутствие матери).

представлениях как в древних абидосских мистериях, так и в позднеегипетских празднествах месяца хойак¹⁹. В греко-римскую эпоху, однако, понимание многих ритуалов очень трансформировалось. В частности, «мистерии Исиды» были созданы по образцу греческих, с посвящениями и сходными обрядами²⁰. Однако и в египетских, и в греческих «мистериях» черты сходства обнаруживаются в мотивах скорби от потери родного существа, его поисков и обретения. Поэтому неудивительно, что у многих позднеантичных авторов встречается сопоставление мистерий Исиды с дионисийскими и элевсинскими таинствами (Cosm. Hier. Comm. carm. Greg. Naz. II. 269. 508; Procl. In Tim. 24 c–d; Firm. Mat. De err. 8. 2; Orig. C. Cels. V. 34. 603; ср. Diod. I. 23. 2–7; Plut. Def. orac. 21, 421D). Действительно, ощутимые отголоски повествования о скитаниях Деметры в поисках Персефоны (Hymn. Hom. Dem. 98–304) есть в рассказе Плутарха о скорбных странствованиях Исиды в поисках Осириса (Plut. DIO. 15–16)²¹. Лактанций прямо говорит о сходстве двух мифов, обращая внимание на то, что Деметра искала потерянную дочь Персефону, а Исида – своего сына Осириса (Lact. Div. inst. I. 20). Г. Михаилидэс подчеркивает, что среди скорбящих богинь, оплакивающих убитого супруга (Адониса, Аттиса, Таммуза), Исида занимает особое место, ее скорбь очень трогательна и близка горю Деметры²².

Примечательно, что в отождествлении с этой греческой богиней²³ Исида сохраняет свой исконно египетский образ любящей и заботливой матери. Возможно, что это в какой-то мере приводит к стиранию границ между образами двух близких Исиде мужских персонажей – Осириса и Хора. Роль Исиды в древнем Египте как плакальщицы над телом своего мужа была если и не забыта античными авторами, то отодвинута на второй план. Остался ее образ защитницы, спасительницы, одинаково применимый как к мужу, так и к сыну. В аллегорической натурфилософской интерпретации неоплатоника Порфирия, которому дословно следует Евсевий, Осирис является одновременно мужем, братом и сыном Исиды, потому что она – плодородная и все порождающая земля (Euseb. Praep. ev. III. 11. 49–51). Отождествлению Исиды с землей во многом также способствовала ее ассоциация с хтонической Деметрой. Любопытно, что поздний неоплатоник Салмазий пытается произвести этимологию

¹⁹ Otto E. Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten. München, 1966; Chassinat E. Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak. Vol. I–II. Cairo, 1966, 1968.

²⁰ Merkelbach R. Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten. Meisenam, 1963; idem. Isis Regina–Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt. Stuttgart–Leipzig, 1995. S. 147–174, 181. Точка зрения о египетском происхождении дионисийских и элевсинских мистерий устарела (Le Corsu Fr. Isis, Mythe et Mystères. P., 1977. P. 69–71; ср. Foucart P. Les Mystères d'Eleusis. P., 1914; The Legacy of Egypt. 2 ed. L., 1971. P. 152).

²¹ Об эпизоде странствований Исиды в Библие см. Herrmann S. Isis in Byblos // ZÄS. 1957. 82. S. 48–55; Lefebvre E. Osiris à Byblos // Sphinx. 1903. 5–6. P. 210–220; Sethe K. Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet. 4. Byblos und der Osiris-Mythus // ZÄS. 1908. 45. S. 7–14; idem. Osiris und die Zeder von Byblos // ZÄS. 1910. 47. S. 71–73.

²² Michailides G. Contribution à l'étude de la grande déesse en Egypte. II. Isis déesse de l'amour // BIE. 1956. 37. P. 200.

²³ Herod. II. 59; 156 = Steph. Byz. s.v. Βούσιρις; August. De civ. VIII. 27 = Leo Pell.; Euseb. Praep. ev. III. 11. 49–50 = Porph. De imag.; Chron. ap. Syncell. 305. 18 (Hopfnr Th. Fontes historiae religionis aegyptiacae. Bonnae, 1925. P. 485); Clem. Alex. Strom. I. 21. 106 = Euseb. Praep. ev. X. 12. 23 = Leo Pell.; Diod. I. 13. 5 = Euseb. Praep. ev. II. 1. 5; I. 14. 3–4; I. 25. 1 = Euseb. Praep. ev. II. 1. 2; I. 96. 5; V. 69; Apul. Met. XI. 5; Hieron. Chron. pag. 48b. 22–24; Apollod. II. 1. 9; Theodor. Cur. I. 21; Nonn. Dion. III. 287; Tertull. Apol. 16.

имени «Осирис» от египетских слов **seri*/**siri*, что якобы означает «сын», и **o* – якобы египетского артикля. При этом имя Исиды **Isi* истолковывается как «мать» (Salmas. Liber De annis Climactericis, pag. 566–567).

Как известно, с догеродотовского времени Осирис отождествлялся с Дионисом как богом плодородия²⁴. Однако античная традиция различала нескольких Дионисов: их было три (Philod. De piet. XLIV, pag. 16), четыре (Cic. De nat. deor. III. 58; J. Lyd. De mens. IV. 51) или даже пять (Diod. III. 62. 2–8). Согласно древней критской легенде, сын Зевса, отрок Загрей (он же – «первый Дионис») ²⁵, был растерзан на 7 частей титанами (Diod. III. 62; Paus. VIII. 37. 5; Procl. Tim. II. 145. 18–146. 22; 197. 24; XI. 198. 1; In Parm. 130b, 808. 25; Etym. Magn. s.v. Ζαγρεύς; Tzetz. Lyc. 208). Один из наиболее полных вариантов этого мифа сообщает Фирмик Матерн, у которого Загрей назван Либером (Firm. Matern. De err. VI. 15). По традиции Загрей считался сыном то Семелы (Diod. I. 23. 1–6; Hyg. Fab. 167), то Персефоны (Nonn. Dion. V. 156–173; Etym. Magn. s.v. Ζαγρεύς; Hyg. Fab. 155; Athenag. Suppl. 20; Tat. Adv. Greac. 87), то Деметры (Diod. III. 62. 6–8). Титаны, растерзавшие младенца Диониса, сварили и пожрали его останки, а сердце сохранила Афина (Firm. Mat. De err. VI. 15). Диодор Сицилийский в одном и том же тексте приводит две различные версии рождения «второго Диониса»: он не только сын Зевса и Семелы, но также сын Зевса от Ио, дочери Инаха (Diod. III. 74). В силу давней традиции отождествления Ио с Исидой²⁶ Осирис косвенным образом превращается здесь в сына Исиды. Миф об Ио соединяется с историей Исиды у Аполлодора, когда он рассказывает, что Ио-Исида родила от Зевса в Египте Эпафа, которого по приказанию Геры спрятали куреты, и тогда Ио отправилась на поиски сына (Apollod. II. 1. 3–9). В одном орфическом гимне Исида называется матерью Диониса (который, впрочем, необязательно здесь тождествен Осирису), и там же Миса (= Кора орфиков) названа дочерью Исиды (Hymn. orph. XLII. 8–9). Интересно, что в Афинах почитались элевсинские божества – Деметра, Кора-Персефона и Иакх-Дионис. В императорском Риме был храм, посвященный Церере и ее детям Либеру и Либере. Под Либером у римлян подразумевался Иакх-Дионис, еще одна ипостась Диониса, сын Зевса и Деметры (Diod. III. 62. 2–28)²⁷.

Плутарх в свое время сопоставлял мистерии, связанные с культом Загрея, и египетские таинства, посвященные Осирису, на основании мотива страданий и растерзания бога (Plut. DIO. 35, 364F; ср. Plut. De Ei ap. Delph. 9, 388E; Plut. De esu carn. I. 996c). Надо сказать, что такое основание для отождествления Осириса и Диониса встречается далеко не столь часто, как это могло бы показаться. О растерзании Осириса сообщают многие античные авторы, однако при этом практически никто не проводит параллели с Дионисом-Загреем. Следует

²⁴ Herod. II. 42 etc.; Plut. DIO. 13, 356B; 25, 360F; 28, 362B; 34, 364D; 35, 364E; Diod. I. 11. 3; Tib. I. 7. 29 ff.; Dio Cass. L. 5. 26; Euseb. Praep. ev. III. 11. 49; Auson. Epigr. 48 (30), 49 (29); Anonym. De incred. 17; Myth. Vat. II. 92; Suid. s.v. Οσίρις.

²⁵ Свод письменных источников о Загрее см. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 188–209; см. также Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

²⁶ Например: Callim. Epigr. 57. 1; ср. fr. 383. 12; Lycophr. Schol. Vet. 1291–1295; Diod. I. 25. 1; Euseb. Praep. ev. II. 1. 2; X. 9. 20; Chron. ap. Syncell.; August. De civ. XVIII. 37; XVIII. 3 (= Varro. Ant.); Propert. Eleg. II. 33. 4; Ovid. Ars amat. III. 464; Met. IX. 688–689; Fast. I. 454; Mart. Ep. XI. 47; Lucan. Phars. VI. 362–363; Hieron. Chron. (Hopfntr. Fontes... P. 483); Lact. Div. inst. I. 11. 20; Serv. Georg. III. 152–153.

²⁷ Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003. С. 173, 180.

особенно подчеркнуть, что Плутарх сближает Осириса и Загрея еще и на основании хтоничности обоих божеств, причастности их к загробному миру, в отличие от Диониса (Plut. DIO. 64, 377A).

Диодор, как и Геродот в свое время, отождествлял Диониса и Осириса как богов плодородия и мужской силы. В одной из книг «Исторической библиотеки» он называет Приапом Осириса (в его ипостаси Диониса) и сообщает о том, что его растерзали титаны (IV. 6. 3–4). В другом месте Диодор уже рассказывал о том, что убийцы расчленили тело Осириса (I. 21. 2), но там речь шла о заговорщиках Тифона. Мы подробно остановились на этом моменте только затем, чтобы показать, насколько по-разному Диодор вкрапляет мотивы мифа о Загрее в канву истории Осириса. В основном изложении мифа Диодор неожиданно пишет о том, что титаны убили... Хора (Diod. I. 25. 6). Исида, обнаружив его, воскресила при помощи лекарства бессмертия²⁸. В данном случае образ Загрея соединяется, очевидно, не с Осирисом, а с Хором. Итак, в двух сообщениях Диодора мы видим сюжеты, связанные единым мотивом – убийством от рук титанов, но двух разных персонажей, Хора и Осириса.

В основе подобной контаминации, очевидно, лежит специфика легенды о Дионисе-Загрее, который был так же коварно убит и растерзан, как и Осирис, но в то же время был ребенком, как и маленький Хор, сын Исиды. Эпизод с убийством Хора следует признать уникальным, он не встречается в египетской традиции, где Исида всегда воскрешает только Осириса, но не Хора (Хора она исцеляет). Наиболее близкая параллель в данном случае – это рассказ папируса Жумильяк (P. Jum. XIII. 5–10), где корова Хесат (= Исида) возрождает растерзанного Анти (= Хора), обмазав его специальной мазью из своего молока²⁹. При этом речь шла не об убийстве, а о серьезном наказании. Мотивы смертельной угрозы Хору присутствуют в тексте магического заклинания, записанного на так называемой «Стеле Меттерниха»³⁰. Согласно этой традиции, после гибели Осириса Исида скрывалась вместе со своим сыном в болотах Дельты, и однажды Хор был смертельно ужален скорпионом, но затем исцелен по мольбе Исиды богом Тотом. Существует целая серия египетских магических текстов, где рассказывается об исцелении маленького Хора Исидой («циппи Хора») ³¹. В этом нашел отражение мотив опасности ребенку, заботы о нем, и спасения его от гибели. Кроме того, существуют разнообразные варианты сказаний о том, как в сражении с Сетом Хор получает увечья (у него был вырван глаз или оба глаза (Pug. § 61a, 88c, 142a, 594a, ср. Pug. § 534; TB. 112. 18–23; P. Jum. XIV. 13–16). В Текстах саркофагов (CT. I. Sp. 158) и Книге мертвых (TB. 113. 15–28) говорится о том, что две руки Хора были выловлены из воды богом Себеком. Хотя этот эпизод с отсечением рук у Хора и является в своем

²⁸ Т. Хопфнер принимает неправильное чтение рукописи и считает, что у Афинагора (*Athen.*, Suppl. 22. 5) говорится об убийстве Осириса вместе с сыном Хором (*Hopfner.* «Über Isis und Osiris». I. S. 39, mit Anm. 2).

²⁹ Ж. Ани подробно исследовал параллели этой истории к текстам из двух трактатов Плутарха, но относится они совершенно к другому эпизоду (*Hani J.* Plutarque et le mythe du «démembrement d'Horus» // REG. 1963. 76. P. 111–120).

³⁰ Sander-Hansen C. Die Texte der Metternichstele. Kopenhagen, 1956. S. 35–43, 43–46, 60–76; Мамье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 245–252.

³¹ Berlev O., Hodjash S. The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. L., 1982. P. 244–247.

роде «расчленением» или повреждением, однако, опять-таки, при этом юного бога не убивают.

Что касается египетской традиции, то в ней образы Осириса и Хора не путались, но были тесно связаны. Умерший Хор становился Осирисом – мертвый царь уступал место живому. Это древнейшее представление отражено, в частности, в Текстах пирамид (Руг. § 600: «Хор сущий в отце своем Осирисе...»). Возрожденный Осирис, следовательно, продолжает жить в своем сыне³². Главная сложность заключалась в том, что в египетской мифологии существовало множество форм Хора³³, и античные авторы, разумеется, не могли в этом разобраться, ибо подходили к предмету с точки зрения формальной логики. Это хорошо отразилось в изложении Плутарха, который, компилируя Манефона, зафиксировал эту традицию, но сам явно запутался, и потому получилось, что у него в мифе об Осирисе действуют по меньшей мере два Хора (Plut. DIO. 12. 355F; 19, 358D; ср. 65, 377B). Интересно обратить внимание на образ бога Мина Коптосского, имевшего эпитет Камутеф (егип. «Бык своей матери»), чьей матерью и супругой считалась, начиная с эпохи Среднего царства, Исида. Мин отождествлялся с Хором Старшим, и, таким образом, Исида в Коптосе являлась одновременно и матерью, и женой Мина-Хора³⁴. В Ассиуте Исида при боге Упуате также почиталась как «мать бога»³⁵. В Книге мертвых четверо «сыновей Хора» считаются детьми Хора Старшего и Исиды (ТВ. 112. 31). Во всех перечисленных случаях роли Исиды как матери и жены совмещаются³⁶. Аналогичный мотив можно встретить в «Сказке о двух братьях», когда жена Баты в итоге становится и его матерью³⁷.

Известно, что с ростом популярности культа Исиды в греко-римскую эпоху образ этой богини практически полностью затмевает образ Осириса³⁸. Исида становится вселенской богиней, рядом с которой основную роль играет уже не ее супруг, а сын, маленький Хор. Поэтому неудивительно, что в римское время особенно возрастает популярность культа Хора-Харпократа³⁹. По замечанию М. Нильсона, в эллинистическую эпоху, в отличие от предшествующего периода, дети играли весьма значительную роль в дионисийских мистериях, и было принято с малолетства посвящать их в дионисийские обряды⁴⁰. Не исключено, как замечает Дж. Гриффитс, что этот обычай раннего посвящения был заимствован затем исиической обрядностью⁴¹. Согласно Плутарху, именно дети указали Исиде то место, куда был брошен саркофаг с телом Осириса (Plut. DIO.

³² Bergman J. Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I. 27. 4–5. Uppsala, 1970. S. 74, mit Anm. 3.

³³ См. различные статьи: LÄ. III. Col. 14–59.

³⁴ Kees H. Götterglaube im Alten Ägypten. B., 1956. S. 148, 152; ср. S. 180.

³⁵ Ibid. S. 148, 152; ср. S. 180.

³⁶ Bergman J. Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Uppsala, 1968. S. 147, mit Anm. 4.

³⁷ Gardiner A. Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932. L. 28a.

³⁸ Библиография по культу Исиды в античности огромна. См., например: Dunand F. Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Vol. I–III. Leiden, 1973; Clerc J., Leclant J. Inventaire bibliographique des Isiacs (IBIS), Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques. Vol. 1–4. Lieden, 1972–1991; Iside: il mito, il mistero, la magia / Ed. E. Arslan. Milano, 1997.

³⁹ Miln J. A History of Egypt under Roman Rule. L., 1924. P. 210; Bell J. Cuts and Creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1954. P. 66.

⁴⁰ Nilsson M. The Dionysiae Mystery of Hellenistic and Roman Age. L., 1957. P. 110.

⁴¹ Griffiths. Apuleius... P. 187. Cp. Plut. DIO. 35, 364E.

14, 356E). В глубокой древности Исида, не связанная еще с осирическим циклом, почиталась как богиня Дельты, которая родила сына в зарослях папируса без помощи мужа⁴². Все свидетельствует о том, что в процессе эллинизации Исида вобрала в себя функции многих богинь как греческого, так и египетского пантеона, но доминирующим элементом этих функций оставался изначальный, материнский⁴³. Таким образом, в греко-римское время снова на первый план выходят основные функции Исиды как матери и защитницы (в том числе и в качестве волшебницы). Поэтому, как отмечает Г. Михаилидэс, неудивительно, что античные авторы путают Хора и Осириса⁴⁴. Ведь Исида была тесно связана и с тем, и с другим, являя образец верной жены и доброй матери. Теперь становится понятно, почему мог появиться эпизод с потерянным ребенком Исиды в текстах позднеантичных авторов.

Итак, образ «потерянного ребенка» Исиды является никем иным, как Харпократом, «Хором-ребенком», который становится довольно часто «двойником» Осириса. Смещение образов Осириса и Хора могло произойти только в античной традиции благодаря мотиву страдания и (угрозы) гибели. Предпосылкой к этому стало возрастающее значение образа Исиды, скорбящей не только о муже, но и о сыне. Решающее влияние на формирование мотива оказали очень значимые сюжетные линии греческой мифологии, которые сопоставлялись с мифом об Осирисе. В эпизоде с «потерянным ребенком» в результате «греческой интерпретации» образов Хора и Осириса совместились несколько сюжетных линий египетской и греческой мифологий: растерзание мальчика Загрея, убийство Осириса и смертельная рана маленького Хора, а также поиски украденной дочери (Персефоны) и пропавшего мужа (Осириса). На смещение образов Хора и Осириса повлияли некоторые мифологические параллели в рамках греко-египетского синкретизма, основанные на отождествлении Осириса с Дионисом и Исиды с Деметрой. Примечательно, что мотивы поиска ребенка и его растерзания (убийства) соединяются только в сообщении Большого этимологика. Другие авторы тоже смешивают Осириса и Хора, на основании мотива поиска. В этом видна традиция Диодора, который смешивает образы Осириса и Хора именно на основании мотива убийства (растерзания). Дж. Гриффитс⁴⁵ отмечает, что, скорее всего, это путаница, внесенная самим Диодором, хотя эпизод имеет параллель со 113-й главой Книги мертвых. При этом следует отметить, что Большой этимологик вносит существенную деталь, отсутствующую у Диодора, а именно, что Осирис – он же Хор – это ребенок, которого ищут. Однако в целом верно, что убийство Осириса и несчастье с Хором могли вполне путаться у античных авторов, начиная, возможно, с Гекатея. Эта дионисийская традиция, судя по всему, была заимствована Диодором.

Итак, совершенно очевидно, что именно мотив поиска стал неким фокусом, в котором в результате *interpretatio Graeca* соединились несколько сюжетов египетской и греческой мифологии, у каждого из которых свое происхождение.

⁴² Kees. *Gotterglaube...* S. 256–257.

⁴³ Schulz R. Warum Isis? Gedanken zum universellen Charakter einer ägyptischen Göttin im Römischen Reich // Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. (Akten des Interdisziplinären Symposions am Institut für Ägyptologie der Universität München 25–27. 10. 1996) / Hrsg. von M. Gorg, G. Hölbl. Wiesbaden, 2000. S. 278–279.

⁴⁴ Michailides G. Isis déesse de l'amour. Contribution à l'étude de la grande déesse en Égypte // BIE. 1956. 37. P. 200–204.

⁴⁵ Griffiths J.Gw. The Conflict of Horus and Seth. Liverpool, 1960. P. 101, 107.

ние и самостоятельное значение. Мотив поиска имеет очень глубокие египетские корни. В египетских источниках говорилось об убийстве Осириса очень мало, только намеками, зато много места уделялось поискам его останков. Именно этот момент лучше всего и сохранился в памяти античных авторов. К этому следует еще добавить и воздействие сопоставления египетских ритуалов и элевсинских мистерий, где главным моментом также являются поиск и обретение.

Данный эпизод очень показателен в плане методологических трудностей исследования *interpretatio Graeca*. Появление этого сюжета, как было отмечено, вполне объяснимо, исходя как из греческой, так и из египетской мифологии. Итак, в интерпретации образа «потерянного ребенка» совмещаются несколько сюжетных линий двух мифологий: растерзание мальчика Загрея, убийство Осириса и опасная рана маленького Хора, поиски украденной дочери и пропавшего мужа. «Потерянный ребенок» – это совмещенный образ Осириса и Хора, который появился под влиянием сопоставления осирического мифа с сюжетной линией греческих мифов о Деметре и Персефоне и о Загрее. Следует признать, что именно греческая традиция оказала преобладающее влияние на формирование сюжета о потерянном ребенке – сыне Исиды. При этом если соответствующие греческие мифологические параллели были хорошо известны и понятны позднеантичным авторам, этого нельзя с уверенностью сказать о египетских параллелях, в особенности, что касается наиболее древних сюжетов. Даже если они представляются очевидными для современного исследователя, нет уверенности в том, что античный интерпретатор видел реальную египетскую первооснову передаваемых им сведений. Таким образом, методологически порой бывает трудно удержаться от натяжек и желания приписать авторам знакомство с той информацией, которая им была, скорее всего, просто не известна.

ISIS' «LOST CHILD»: THE PROBLEM OF INTERPRETATION OF THE MYTH OF ISIS AND OSIRIS IN LATE ANTIQUITY

O. A. Vasilyeva

The author considers some methodological problems of *interpretatio Graeca* connected with the myth of Isis and Osiris in late antiquity. Taking as an example the plot of Isis' «lost child», she demonstrates the peculiar way in which Egyptian mythological reality was reflected in the texts by Cassiodorus, Minutius Felix, Aelianus, Arnobius, Lactantius and in other sources. The interpretation of the «lost child» combines several lines of two mythological traditions: the slaughter of Zagreus, the murder of Osiris, Horus' wound, as well as the search of the daughter (Persephone) or husband (Osiris). The «lost child» is a figure which developed as a result of combination of the Osiris myth with Greek myths of Demeter and Persephone and of Dionysus-Zagreus.