

Представления о царственности в Древнем Египте как предпосылка понимания христологии Послания к Евреям.

1

Основной темой Послания к Евреям является священническое служение Иисуса Христа, характеризуемое автором Послания как *священство по чину Мелхиседека* в противоположность традиционному левитскому священству. В Быт. 14:18-20 о Мелхиседеке говорится как о царе Салима и священнике Бога Всевышнего, т.е. как об одном из ханаанейских царей, совмещающем царские и жреческие функции. Религиозная культура доизраильского Ханаана находилась в зависимости от культур Древнего Египта и Месопотамии, была менее самостоятельна по отношению к ним. Поэтому чтобы понять, что такое «священство по чину Мелхиседека», т.е. царское священство, представляется целесообразным обратиться к Древнему Египту, где феномен священной царственности проявился наиболее ярко.

Древнейшее свидетельство представлений о царственности в Египте восходит к первой половине IV тыс. до н.э.: на происходящем из Накады фрагменте сосуда изображена корона, очень напоминающая красную корону царей династического Египта. Данное изображение в эпоху, когда социальная дифференциация была еще сравнительно слабой, вполне могло быть божественным символом [см.: Vaines, 1995, p. 96]. Вторичность земного института царской власти относительно царственности божественной подтверждается многочисленными эпиграфическими источниками, в которых генеалогия царской власти недвусмысленно возводится к Богу. Согласно шумерскому царскому списку, прежде, нежели царственность была спущена с небес, инсигнии власти находились перед престолом Ана. Можно предположить, что подобная ситуация имела место и в доизраильском Ханаане: «Царь» – один из наиболее частых эпитетов Илу<sup>1</sup> - Отца богов, Отца человека, Творца созданий, Творца земли [Cross, 1973, p. 15-16]. В большинстве имен, содержащих элемент

---

<sup>1</sup> Илу именуется, в частности, «Вечным Царем», «Царем, Отцом лет» [Cross, 1973, p. 16].

*mlk*, это теофорный элемент, являвшийся исходно эпитетом Илу<sup>2</sup>. С царскими атрибутами представлен Илу и на изобразительных памятниках. На обнаруженной в 1937г. стеле Илу изображен как величественная фигура в длинном одеянии, с высокой увенчанной рогами тиарой, восседающая на троне египетского типа, правая рука Его протянута в жесте принятия жертвоприношения, левая поднята в жесте благословения. Над головой Илу и приносящей Ему жертвоприношения фигуры – возможно, царя Угарита - изображен египетский крылатый солнечный диск [Роре, 1955, с.25-27, 46].

Древние египтяне рассматривали монархию не как результат политической эволюции, но как отражение в историческом времени и пространстве ситуации, имевшей место «от начала», когда единственным Царем, безраздельно владычествующим над первотворением, был сам Бог - в Туринском папирусе и у Манефона перечень правителей начинается с божественных царей: Ра, Хепри, Атума, Шу, Геба, Осириса. По преданию, на первоначальном холме - «острове творения», «месте сияния», возникшем из Вод Нуна<sup>3</sup>, было воздвигнуто первое святилище – идея мира как Храма, божественного Святилища составляла основу древнеегипетского мировосприятия. Под *воцарением* Бога-Творца на земле египтяне понимали *проявление* Его сил в противоположность состоянию *пассивности*, в-себе-пребывания Божества до создания мира, передаваемому словом *пну* («быть вялым, расслабленным, неспособным к действию»): «Был Я Атумом, когда один пребывал в Нуне. Был Я Ра в Его славных явлениях, когда начал Он править (*hk3*) тем, что сотворил. Кто Он? Он – Ра, когда начал Он являть Себя в Гераклеополе как Царь<sup>4</sup>, прежде, нежели возбытийствовали опоры Шу (*stsw šw*)<sup>5</sup>, (когда) пребывал Он на Холме, что в Гермополе. Я – Великий Бог, возбытийствовавший Сам (*hpr ds.f*). - Кто это? - Великий Бог, возбытийствовавший Сам, это – Воды, это - Нун, Отец богов. Иначе говоря, это – Ра» (BD 17, 5-10). Описывая состояние верховного Божества перед творением мира, один из текстов влагает в Его уста следующие слова: «...когда еще

<sup>2</sup> Интересно, что у хурритов понятие «царь» (*endan*) этимологически восходит к слову «бог» [Michalovski, 2008, p. 34].

<sup>3</sup> Нун – образ божественности-в-Себе, божественной Инобытийности [см.: Павлова, Зубов, 1997, с. 187].

<sup>4</sup> Имя Атума, Господа-Вседержителя (*nb-r-dr*) египетской теологии, содержит коннотации целостности и полноты, имя Ра выражает идею проявления этой божественной Полноты вовне.

<sup>5</sup> Т.е. прежде, нежели Шу отделил Небо от Земли.

пребывал Я один в Нуне (*Nnw*) в состоянии инертности (*nnwt*), прежде, нежели нашел Я (место), чтобы встать или сесть, прежде, нежели основан был Гелиополь, дабы мог Я пребывать в нем, прежде, нежели соединен был престол Мой, дабы мог Я воссесть на него» (СТ II, 33).

Тем не менее, древние египтяне отчетливо сознавали, что живут они в мире несовершенном, где действуют отнюдь не только божественные силы, где творится неправда, ведутся войны, порождаются смуты, где великое умалено до малого во всем, что создал Творец (*BD 175, 5-6*), и, стало быть, Бог не является полновластным Царем. Намеки на причины этой ситуации содержатся в различных текстах, прежде всего, относящихся к заупокойному культу, поскольку от того, каким силам умерший был синергиен при жизни, зависела его посмертная участь.

Согласно мифологеме, известной нам по трактату Плутарха «Об Исиде и Осирисе» и многочисленным аллюзиям в Текстах пирамид, недолжное состояние мироздания обусловлено неким *разладом* (*hnnw*), происшедшим в божественной Эннеаде (*psdt*)<sup>6</sup>, т.е. на грани божественного и земного миров: убийством Сетом Осириса<sup>7</sup>. Самым страшным последствием разлада стало повреждение Ока вступившего в поединок с Сетом Гора<sup>8</sup>, рожденного Исидой от мертвого Осириса. Поскольку Око Гора является ничем иным, как Оком Уджат (*wd3t*)<sup>9</sup>,

---

<sup>6</sup> От *psd* – «сиять» [см.: Barta, 1973, S. 35ff]. Гелиопольскую Эннеаду составляют Атум, Шу, Тефнут, Геб (Земля), Нут (Небо), Осирис, Исида, Сет, Нефтида (*Pyr. 1655a-b*).

<sup>7</sup> Осирис в сознании египтян однозначно ассоциировался с жизнью, креацией: его цвет – зеленый или черный (цвет всходов и плодородной земли), он наделен «жизнью, крепостью, владычеством, здоровьем, подобно Ра, навеки» (*Pyr. 8g*), само его имя (*Wsir*), иероглифически выписываемое как око над престолом, содержит коннотации творения и могущества. С Сетом же, напротив, отождествлялось все хаотизирующее, разрушительное, несущее беспорядок и смуту (изображение животного Сета является детерминативом к словам, означающим «буря» (*nšni*), «смута, беспорядок» (*hnnw*) [см.: Clark, 1978, p. 115]), его цвет – красный, цвет пустыни, иссушенной палящим солнцем бесплодной земли. Поскольку Эннеада – нераздельно связанная не только с Богом, но и с земным миром сущность, восстание Сета на Осириса можно понять как происшедшее на грани божественного и земного миров восстание враждебного бытию хаотического начала на начало жизнеутверждающее, созидательную силу Творца. Восставший на Осириса Сет – это действующая в материальном мире, но имеющая, как и всё, источник в Боге, сила разрушения, которая при правильном мироустройении выполняет созидательную роль, но при определенных условиях становится губительной. Указания на возможность такого понимания можно найти у Плутарха (*IO, 44; 55*), выдающегося экзегета египетской религии.

<sup>8</sup> Гор (*Hr* – букв. Отдаленный, Превознесенный) – имя Бога Вышнего, Предвечного Владыки Небес (*Nb pt*), именуемого также Гором Горизонта (*Hr 3hty*) и Гором Великим (*Hr wr*), являющегося при этом и Гором-Младенцем (*Hr hrd*), исшедшим из умершего Осириса как его семя – как семя божественности и нетления в умершем, восставляющее его к жизни.

<sup>9</sup> *wd3* – целый, невредимый, процветающий.

через которое проявляются в мир *sh̄m* и *bʒ* - сила и мощь Божества<sup>10</sup>, его расчленение полагает предел жизнедательной силе Творца, Который при этом неизбежно оказывается отделенным, отчужденным от мира, не способным более *царствовать*. Такая ситуация влечет смерть, распад мироздания, торжество несправедливости, проявлением чего в политической сфере является разделенность земного Египта<sup>11</sup>.

Упразднение разлада внутри Эннеады, восстановление Бога в правах Царя осуществлялось в Египте через правителя, который почитался как земное воплощение Гора – Бога Вышнего, образ<sup>12</sup> Божества и которому вменялись, прежде всего, религиозные обязанности. Подобно многочисленным культовым образам Бога (*hntyw*, *sh̄mw*), считавшимся вместилищем божественных сил (*bʒ* или *sh̄m*), царь почитался как *sh̄m* Божества, воплощение всех Его энергий, проводник Его мощи, что нашло отражение в древнеегипетской царской ономастике: царь есть *sh̄m-Rʿ-smn-tʒwy*, *sh̄m-Rʿ-swʒd-tʒwy*, *sh̄m-Rʿ-hw-tʒwy*, *sh̄m-Rʿ-šd-r-tʒwy* (тот, через кого «мощь Ра утверждает (*smn*), животворит (*swʒd*), защищает (*hw*), спасает (*šd*) Две Земли»); *sh̄m-Rʿ-nfr-hʿw*, *sh̄m-Rʿ-wʒd-hʿw* («сила Ра, прекрасная (*nfr*), живительная (*wʒd*) проявлениями»); *sh̄m-ds-pr-īm-Nwn* («та самая сила, исшедшая из Нуна») [Iversen, 1988, p. 86]. Иконографически идея наделения царя божественными силами передавалась сценами возложения руки Божества на голову царя или кормления его молоком Исиды [Wildung, 1977, p. 13].

Отмечаемое большинством исследователей игнорирование, подчас полное, человеческих качеств царя Египта при утверждении его тождества или подобия Божеству объясняется тем, что подданные связывали с правителем, прежде всего, свои надежды на восстановление и распространение на весь Египет (в пределе – на все мироздание) ситуации, имевшей место в «момент начала» (*sp tpy*), когда

<sup>10</sup> Воплощением, персонификацией божественного Ока является богиня Сехмет (*Sh̄mt* - Мощная).

<sup>11</sup> Если категория жизни в Древнем Египте ассоциируется с полнотой и целостностью, присущими всему, в чем являет Себя Бог, то смерть, напротив, всегда предполагает разделение, расчленение. Расчлененное Сетом тело Осириса коррелирует с расчлененным, опустошенным, попорванным, истекающим кровью Оком вступившего в схватку с Сетом Гора, а также с разделенным царством Египта. В египетских текстах проводится тождество между Оком и Египтом: разделенность Египта эквивалентна «разлаженности» мироздания; собирание Осириса коррелирует с объединением Египта, символически отождествляемым с телом Осириса.

<sup>12</sup> «Образ Ра», «образ (*it*) богов» – постоянные царские дефиниции со времени Среднего царства и II Переходного периода. Хатшепсут говорила о себе как об образе (*snnt*) Амона-Ра [Hornung, 1996, p. 138-139]. Царь есть *hnty* Ра или Птаха [Bell, 1997, p. 288].

бытие возникло из небытия<sup>13</sup>, когда Сам Творец был единственным Владыкой над всем мирозданием.

Как лицо, причастное двум мирам – божественному и земному, соединяющее их в себе<sup>14</sup>, царь являлся *единственным* легитимным священником, *Владыкой ритуалов*<sup>15</sup>, делегирующим свои священнические функции другим жрецам, в т.ч. для отправления заупокойного культа: жертвенные дары для погребальных обрядов доставлялись в гробницы царских подданных как *htp-di-nsw* (“жертвоприношение, которое дает царь”)<sup>16</sup>. Именно соединение в царе божественного и земного обеспечивало действенность его священнического служения, с которым египтяне связывали надежды на упразднение разлада, породившего смерть: в царе примиряются «Два Господина», «умиротворяются оба бога»<sup>17</sup>, а, значит, восстанавливается правильный, т.е. бывший *до разлада*, миропорядок, когда все божественные силы находились в полной синергии со своим Источником. Практически все совершаемые царем общественные религиозные ритуалы полны аллюзий космогонии и мифа о примирении Гора и Сета.

Царская генеалогия возводилась к Богу: с V династии эпитет «сын Ра» становится постоянным элементом царской титулатуры; в запечатленных на стенах «домов рождений» в храмах Нового царства сценах теогамии и знаменитом предании о рождении первых трех царей V династии, сохранившемся на папирусе Весткар, акцентируется непосредственное участие Божества в зачатии будущего правителя, рождающегося от божественного семени, о чем становилось известным по наполнявшему брачный покой особому аромату. Типичен текст, в котором Тутмос III именуется *сыном Ра*, «вышедшим из плоти Его»: «...Он (Амон-Ра) – это отец мой; я – сын Его,

<sup>13</sup> Момент возникновения жизни отмечен наивысшим подъемом созидательной энергии, это *священное время*, когда Космос возникает из Хаоса, вполне торжествует над ним.

<sup>14</sup> Представление о соединении в царе двух начал нашло выражение, в частности, в практике помещения царских статуй на границе священного и профанного - у врат или во внешнем дворе храмов, а также в изображениях царей, поклоняющихся своему собственному божественному образу.

<sup>15</sup> *nb irt iht* – титул царя с XI династии [Shafer, 1997, p. 242]. В Луксоре царь выступал одновременно как Владыка ритуалов и Владыка культа (т.е. являлся и «субъектом», и «объектом» культа).

<sup>16</sup> Жертвоприношения в гробницы частных лиц доставлялись из храмов, т.е. отделялись от жертвоприношений богам [Shafer, 1997, p. 4].

<sup>17</sup> Эта идея нашла отражение как в ономастике (имена Гора и Сета входили в имена и титулатуру царей и цариц), так и в изобразительных и эпиграфических источниках.

которого Он предопределил к пребыванию на престоле Своем, в то время, как я был еще птенцом (букв.«находящимся в гнезде»); Он зачал меня в прямоте сердца Своего...»<sup>18</sup>. Представление о довременном рождении царя засвидетельствовано и в Текстах пирамид: царь рожден в Нуне, «прежде, чем воссуществовало небо, прежде, чем воссуществовала земля, прежде, чем твердые опоры воссуществовали, прежде разлада, прежде страха, возникшего из-за Ока Гора» (Pyr. 1039-1040).

Необходимым условием действенности священнического служения царя являлось отсутствие зазора между «онтологическим», ритуальным, и «экзистенциальным», проявляющимся в реальности, совершенством, именно – совершенством в творении Маат. Маат - Правда, Истина, Справедливость, будучи любимым творением Ра – Владыки Маат, живущего на Маат всякий день, Его возлюбленной “супругой” и “дочерью”, исшедшей из тела Его, пребывает от вечности с Богом, составляя, с одной стороны, органику божественного Инобытия<sup>19</sup>, а, с другой, – внутренний порядок мироздания, в котором царствует Бог. Идея всегдашнего со-пребывания Бога-Творца и Маат, их нераздельного единства, нашла выражение в символике земной царственности как эпифании царственности божественной: наиболее раннее иероглифическое обозначение Маат напоминает основание царского престола, который, в свою очередь, может быть рассмотрен как стилизованный образ первоначального холма [Moenz, 1996, p. 113]. При коронации царя приветствовали как «правогласного» (*m3c hrw*) – эпитет, сопровождающий в заупокойных текстах имя всякого, кто признан на посмертном суде, суде Осириса, *правым*, творившим Правду, а потому имеющим силу вырваться из пут смерти, не умереть смертью вторичной<sup>20</sup>. Ежедневное

<sup>18</sup> Из надписи на стене постройки Карнакского храмового комплекса Амона-Ра в Фивах [ИДВ, с.70].

<sup>19</sup> Комментируя 80 речение Текстов саркофагов: «Когда Я пребывал один в Нуне в состоянии «неспособности к действию» (*ntjw*), Я не находил никакого места, чтобы встать на него, Я не находил никакого места, чтобы сесть на него, Гелиополь еще не был основан, чтобы мог Я поселиться в нем, храм Мой еще не был сооружен, чтобы мог Я пребывать в нем. Нут еще Я не создал, чтобы она распростерлась над Моей головой, ... древнейшая Девятерица еще не возникла, Шу и Маат уже тогда были со Мною», где Маат отождествляется с Тефнут и вместе с Шу в имени его Жизнь выступает в качестве исполняющей Атума энергии, пребывающей с Ним всегда, т.е. «не *от* начала мира, а *до* всякого начала», Ян Ассман пишет, что данное речение можно было бы сформулировать следующим образом, с аллюзией на Ин. 1:1: «В начале был Бог, и Правда и Жизнь были с Богом, и Правда и Жизнь были Бог» [Ассман, 1999, с.268].

<sup>20</sup> Маат, по убеждению египтян, есть семя нетления в человеке, принцип, «который один может устоять перед лицом смерти» [Ассман, 1999, с.216].

ритуальное подношение здравствующим правителем статуэтки Маат в виде женщины, держащей в одной руке знак *ḥ*, символ жизни, а в другой – скипетр *wꜣs*, статуе Божества в храме было символическим выражением царского призвания постоянного творения Маат, а, стало быть, противостояния процессу обесмысливания и обезбожения мира, исправления мироздания в соответствии со смыслом, вложенным в него от начала.

Итак, в Древнем Египте идея дистанцированности Космоса от идеального состояния, имевшего место *в начале*, привела к появлению фигуры царя-жреца - образа Небесного Царя на земле, «*Владыки ритуала*», являющегося гарантом его непрекращаемости и действенности, и осуществляющего для своих подданных переход из ситуации испорченности мироздания в ситуацию правильного миропорядка, где Космос торжествует над Хаосом. Священнические функции являются прерогативой этого лица в силу его причастности двум мирам – божественному (он аккумулирует в себе всю совокупность божественных сил) и земному.

Из ритуальных текстов, обнаруженных в 30-е годы XX в. в результате раскопок в Рас Шамра, а также амарнской переписки известно, что цари ханаанейских государств, как это было и в Месопотамии, и в Египте, имели сакральный статус, исполняли жреческие функции, почитались как сыны Илу, вскормленные молоком богини. Известен перечень умерших царей Угарита, чьи имена выписаны с божественным детерминативом [Gray, 1969, с.299; Ringgren, 1973, с.172]. Ханаанейский царь исполнял роль посредника, будучи, с одной стороны, тождествен с Божеством, а, с другой, служителем Божиим (עבד אלה), и, таким образом, «рассматривался как особый канал, через который божественная энергия и благословение нисходили на сообщество» [Gray, 1964, с.107].

Ясно прочитываемый на Древнем Переднем Востоке, в особенности же в Древнем Египте, принцип царя-священника, переводящего своих подданных в иную бытийную ситуацию, используется автором Послания к Евреям для выражения христологии в терминах жреческого служения.

Основание для утверждения более высокого статуса священства по чину Мелхиседека относительно левитского автор Послания к Евреям обнаруживает в книге Бытия: поскольку Авраам дал десятину Мелхиседеку, то, стало быть, через посредство Авраама десятину дал и Левий, бывший тогда еще в чреслах отца (Евр. 7:4-10). Главным аргументом в пользу более низкого статуса левитского священства является то, что через него не достигается совершенство (τελειώσις). Именно этим, по мысли автора Послания, и обусловлена нужда восставать иному священнику, по чину Мелхиседека (Евр. 7:11). Священнодействующие в Иерусалимском храме суть такие же смертные люди, как и те, ради которых они предстоят пред Богом (Евр. 7:23), вынужденные приносить жертвы не только за грехи неведения народа, но и за себя (Евр. 9:7). Впрочем, этим их служением отнюдь не упраздняется сама ситуация, порожденная непослушанием, преступлением Адама (см.: Рим. 5), ситуация неизбежности греха, которую и Ап.Павел, и автор Послания к Евреям определяют как «жизнь под Законом» (ср. Рим. 6:14; 7:4-6 и др.). В Послании к Евреям под Законом понимается, прежде всего, «жреческая Тора», культовые установления. ВЗ культ не упраздняет ситуацию «жизни под Законом», а лишь применяется к ней, а потому «ничего не доводит до совершенства» (οὐδὲν γὰρ ἐτελειώσεν ὁ νόμος) (Евр. 7:19), ибо жертвы и дары, многократно приносимые, не могут сделать освящаемых «навсегда совершенными» (Евр. 10:14, ср. 9:9). С восстанием священника «по подобию Мелхиседека», ставшего священником не по Закону заповеди плотяной, но по силе жизни непрестающей (Евр. 7:16), отменяется прежняя заповедь, вследствие ее немощи и бесполезности, и вводится новая надежда, чрез которую мы приближаемся к Богу (Евр. 7:19). Таким образом, в Послании отчетливо просматривается антитеза: левитское священство служит Закону и потому несовершенно, священством по чину Мелхиседека «отменяется заповедь».

Инаковость священника по чину Мелхиседека по отношению к левитам определяется, по мысли автора Послания, спецификой его посреднического статуса. Поскольку «с переменой священства необходима бывает и перемена закона» (Евр. 7:12), Он переводит нас в иной, лучший завет с Богом (Евр. 7:22), утвержденный на лучших обетованиях (Евр. 8:6), открывая перспективу принципиально иных отношений между человеком и Богом, соотносящихся с



прежними как совершенное с несовершенным, как «служение Богу Живому» с «мертвыми делами».

Более высокий, сравнительно с левитским, статус священства по чину Мелхиседека обусловлен тем, что последний не имеет «человеческого» родословия, рожден «без отца, без матери»<sup>21</sup>, и, не имея ни начала дней, ни конца жизни, пребывает священником навсегда» (Евр. 7:3). Претензия на божественное (сверхъестественное) происхождение - обычный прием, используемый передневносточными правителями (Египет, Месопотамия, Ханаан), дабы показать, что на них не распространяются метафизические границы, определенные для прочих людей, а, стало быть, только через них эти границы и могут быть упразднены<sup>22</sup>. Иисус, подобием Которого является Мелхиседек (Евр. 7:3), «рожден» не от *падшего* Адама: «святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (Евр. 7:26), Он «искушен во всем, подобно нам, кроме греха» (Евр. 4:15). Его род восходит к Небесному Царю – с утверждения Богосыновства Иисуса начинается послание к Евреям. Именно поэтому Он – наилучший, совершенный Посредник (μεσίτης) – и сравнительно с ангелами (Евр. 1), через которых дан Закон (Евр. 2:2), и сравнительно со священниками-левитами, имеющими священство преходящее, обложенными собственными немощами (Евр. 5:1-3).

Хотя тема царственности в Евр. эксплицитно не развивается, речь идет именно о царском священстве Мелхиседека-Иисуса [см.: Rooke, 2000, p. 83-84]. Аллюзия на царское достоинство просматривается и в интерпретации имени Мелхиседека: Он - *царь праведности* (βασιλεὺς δικαιοσύνης) и царь Салима, что значит царь *мира* (Евр. 7:2) – качества идеального царя и в Египте, и в

---

<sup>21</sup> ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος. Основанием для такой интерпретации послужило молчание библейского текста о родословии Мелхиседека. Отсутствие родословия у Мелхиседека резко контрастирует с пространными левитскими генеалогиями.

<sup>22</sup> Царь Гудея молился богини Гатумдуг: «Я не имею матери – ты моя мать. Я не имею отца – ты мой отец. Ты приняла семя моего отца в твою утробу, ты породила меня во святилище» [Ringgren, 1973, с.38]. «Я – Шаррукен, царь могучий, царь Аккада, мать моя – жрица, отца я не ведал...», - намекает на свое божественное происхождение Саргон Древний [Повесть о Саргоне, 1-5]. Хаммурапи – сын Сина, сын Дагана, брат Замамы, сын Мардука. Обращаясь к богине Нинлиль, ассирийский царь Ашшурбанипал свидетельствовал о себе: «Я - твой служитель Ашшурбанипал, которого твои руки образовали без отца и матери – которому ты, царица, позволила возмужать» [Frankfort, 1948, p. 300]. Согласно надписи на «Стеле коршунов», семя Эаннатума, правителя Лагаша, было помещено богом Нингирсу в утробу богини Нинхурсаг, которая вскормила его своим праведным молоком.

Месопотамии, и всюду, где существовала традиция священного царства<sup>23</sup>. В Израиле эти качества приобрели мессианские коннотации. В Евр. 5:5-6 ко Христу прилагаются слова, относящиеся в Пс. 110 к Давиду: «Ты священник вовек по чину Мелхиседекову» (אַתָּה-כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל-דָּבָרְהֵי מַלְכֵי-צֶדֶק). Отметим, что обетование царю священнических прерогатив всегда оставалось недопонятым в иудейской традиции. В Таргуме на Пс. 110 обетование Давиду сводится к тому, что он будет князем в будущем мире, поскольку был «царем праведности», о священстве же ничего не говорится [McNamara, 2000, p. 21]<sup>24</sup>. Нарочито соединяя священство и царство, автор Евр. решительно порывает с ветхозаветной традицией, где эти служения, в отличие от окружающих Израиль народов, строго разграничены. Неудивительно, что 110 Пс. рассматривался и иудеями, и ранней Церковью как мессианский: провозглашенному в нем идеалу царственности не должно реализоваться в земной истории, достаточно вспомнить царя Озию, вознамерившегося воскурить фимиам на алтаре кадилном и тут же пораженного проказой (2Пар. 26:16-20). Исключение составляют цари, находящиеся в отношениях особенной близости с Яхве, при которых, как ни парадоксально это звучит, фактически был осуществлен идеал непосредственной теократии<sup>25</sup>.

Таким образом, Пс.110 (109) легитимизирует священнические прерогативы царя, отличные от связанных с приношением искупительных жертв жреческих прерогатив ааронитов, в Евр. и эти (царские), и первосвященнические прерогативы атрибутируются Христу – Первосвященнику великому, прошедшему Небеса. Специфика царского священства в рамках передневозвосточной модели священного царства состоит, как было показано выше, в особой посреднической миссии, возлагаемой на царя: в соединении им – не через искупительные или мирные жертвы, но *через себя и в себе* – своих верноподданных, мыслящихся как

<sup>23</sup> Ср.: Пс. 72 (71).

<sup>24</sup> В Вавилонском Талмуде (*Seder Nedarim* 98-9) 110 псалом интерпретируется таким образом, что, поскольку Мелхиседек благословил сперва Авраама и лишь затем Бога Всевышнего, священство отнято от него и передано Аврааму, ставшему, по слову Мелхиседека, священником [Orlov, 2000, p.23-38].

<sup>25</sup> Полномочия Давида и Соломона явно выходят за рамки секулярной сферы и, по крайней мере, формально вполне соответствуют функциям правителей Египта и Месопотамии – они совершают жертвоприношения (2Цар.6:13,17-18; 24:25; 3Цар.3:4; 3Цар.8:62; 9:25), назначают и смещают священников (2Цар. 20:25-26; 3Цар.2:26-27,35), благословляют народ у святилища (3Цар.8:14 и дал.), что, согласно (Чис. 6:24-27), могли делать только сыны Аароновы; возносят за него ходатайственные молитвы (3Цар.8); Давид ведет войны Яхве, возглавляет «овец паствы Яхве», носит льняной ефод (2Цар. 6:14), Соломон обладает мудростью Божией, строит Храм по Откровению, полученному во сне, совсем как цари Шумера и Аккада.

его земное «продолжение», с Богом, образом и подобием Которого он является. Подобно древнеегипетскому правителю, Иисус соединяет в Себе небесное и перстное: «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа» (Евр. 2: 14-17). Именно в упразднении смерти - и в Египте, и в Евр. – в полной мере реализуется, свершается священническое служение истинного Царя, переводящего общников своего естества из смерти в жизнь, в ту самую жизнь непрестающую, которой Он причастен (Евр. 7:16).

Целью царского заупокойного культа в Древнем Египте было не только воскресение в полносоставной плоти умершего царя, но и спасение от «смерти вторичной» как «членов плоти его» всех его верноподданных. В доисторическую эпоху заупокойный культ отправлялся сыном умершего [Shafer, 1997, p. 12-13]. Начало государственности в Древнем Египте ознаменовалось передачей этой функции царю – единственному лицу, вполне соответствующему божественному миру, углублением веры в необходимость и возможность посредничества одного в деле спасения многих. От времени Джосера до Снофру происходят существенные изменения в форме царского погребального комплекса, доминирующим элементом которого становится воздвигаемая над погребальной камерой гигантская пирамида, а основной темой настенных изображений погребальных сооружений, начиная со времени IV–V династий - принесение жертвоприношений царю, восседающему перед жертвенником. Под сенью царской пирамиды стремились пребывать и живые, и усопшие: вокруг строящихся пирамид возникали “пирамидные города”, воздвигались гробницы вельмож и располагались погребения рядовых горожан.

Согласно Текстам пирамид, вместе с царем на восточную часть Неба переправляются, переходя от смерти к жизни, и его подданные: “спасает Унас этот людей (своих) как члены плоти своей” (*nḥm W pn pʿt m ʿt im.f*) (Pyr. 371a).

Царь уподобляется пастырям (*minw*), помещающим своих телят (*bhsw*) “внутри рук своих”, т.е. заключающим их в свои объятия (*Pyr.* 1533a-b)<sup>26</sup>.

Переходящий от смерти к жизни царь побеждает не только силу смерти в себе, он ниспровергает надгробные камни – “пограничные межи”, отделяющие мир мертвых от мира живых, являя себя уничтожителем смерти вообще, подателем силы воскресения умершим:

“Пусть Геб позволит Пепи взлететь в Небеса, дабы принял Пепи этот Око Гора! Раздвинул Пепи этот ваши границы, умершие; ниспроверг Пепи этот ваши надгробные камни, о вы, (пребывающие) перед Осирисом и под (его владычеством)! Избежал Пепи путей Сета, миновал посланников Осириса. Никто из богов не удержит Пепи, никто не встанет на пути Пепи. Пепи есть Тот, сильнейший из богов. Атум призывает Пепи к Небесам, для жизни. Принимает Пепи Око Гора!” (*Pyr.* 1235c-1237e).

В (*Pyr.* 967a–969a) умерший царь предстает жрецом-Гором, наделяющим своего отца Осириса божественностью и царственностью: “Пепи приходит к тебе, Владыка Небес, Пепи приходит к тебе, Осирис. Пепи очищает лицо твое, облачает тебя в одеяния бога. Соделывает для тебя Пепи то, что повелел ему Геб. Возлагает он руку твою на *anx* – скипетр, поднимает руку твою на *wʒs* – скипетр. Пепи приходит к тебе, Владыка Небес, Пепи приходит к тебе, Осирис. Пепи этот очищает лицо твое и облачает тебя в одеяния бога, Пепи этот (служит) тебе как жрец *wʿb*. Это Гор, сын твой, рожденный тобой”. Но, имея в виду, что царь является Гором и для всех своих верноподданных, на что ясно указывает формула *htp-di-nsu*, можно заключить, что жреческим служением царя все они становятся Осирисами - “отцами” Гора, т.е. теми, в ком божественное начало торжествует над смертным и кто, в силу этого, также соделывается богом и царем. Не распространяется это царское служение лишь на тех, кто при жизни позиционировал себя врагом Бога и царя – именно для них, “людей (*rhyt*), не имеющих имени” (*Pyr.* 604c-d, ср.: 655b, 876b, 1726b), а не для всех вообще

---

<sup>26</sup> Жестом объятия обозначается акт передачи Ка - важнейшей категории древнеегипетской религиозной культуры, иероглифически изображающейся парой воздетых рук. Наиболее адекватным ее переводом может быть понятие «сути» или «сущности»: «заклучение другого в свои объятия означало для древних передачу ему своей жизненной сущности. Поэтому Ка является символом передачи жизненной энергии от богов к людям», - отмечает Р. Кларк [Clark, 1978, p. 231]. См. также: [Зубов, 2001, с. 66].

царских подданных, закрыты врата Неба<sup>27</sup>. Их судьба более всего страшила благочестивых египтян, всегда отмечавших в гробничных “жизнеописаниях” свою лояльность по отношению к царю и его к ним благоволение, наиболее предпочтительным выражением которого считался дар, как *hṯp-dī-nsw*, тех или иных предметов заупокойного культа, места погребения, гробницы или учреждение царем заупокойных жертвоприношений для того, кто был почитаем как *imꜣḥw*<sup>28</sup>.

Опасность «не войти в покой», не пройти «путем новым и живым», не совершить переход из «первой скинии» во «святилище» сохраняется и для тех, ради кого Сын Божий стал Священником по чину Мелхиседека, восприняв их «кровь и плоть»: «Смотрите, братья, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живаго. Но наставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить: "ныне", чтобы кто из вас не ожесточился, обольстившись грехом. Ибо мы сделались общниками Христа, если только основу нашей уверенности мы сохраним твердой до конца...» (Евр. 3:12-13).

### 3

Итак, автор Послания к Евреям вводит в теологический дискурс принцип посредника-спасителя, описывая этот аспект священнического служения Иисуса как *священство по чину Мелхиседека*. Данный принцип, вполне органичный передневносточной традиции священного царства, не характерен для иудаизма, в основе которого лежит убеждение в том, что, несмотря на безусловную трансцендентность Бога (невозможно увидеть Его и не умереть), Он может познаваться лично и непосредственно: «Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, - Святый имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, и также с сокрушенными и смиренными духом, чтобы оживлять дух

---

<sup>27</sup> Слово *rhyt* употребляется в Текстах пирамид в различных смыслах: в нейтральном смысле это подданные Бога-Царя, но в ряде речений Текстов пирамид и других, более поздних, текстах это же слово употребляется применительно к тем, кто “восстает против богоустановленного порядка, против Бога и против царя”, кто нечист (имеется в виду и ритуальная, и нравственная нечистота, ибо эти категории неразделимы в Древнем Египте) [Pavlova, 1998, p. 91–104].

<sup>28</sup> *imꜣḥw hr* или, реже, *n* (*nsw* или *ntr* ʿ3) – регулярно встречающееся в гробничных текстах частных лиц именование, условно переводимое как “чтимый (царем или богом великим)”, фиксирующее связь верноподданного со своим владыкой в их посмертном бытии [Allen, 2006, p. 16–17].

смиранных и оживлять сердца сокрушенных» (Ис. 57:15). Начиная с посланий Ап. Павла, в христианской традиции выработалась концепция первородного греха, фатально - до пришествия Христа - изменившего характер отношений Бога и человека<sup>29</sup>. Христос – новый Адам, упраздняет эту фатальность, примиряя нас с Богом: «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего. Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем. Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое. Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2Кор. 5:14-21). Он примиряет то, что на земле, и то, что на Небесах (Кол. 1:20), потому, что принадлежит двум «мирам».

Иудаизму, в т.ч. ветхозаветному, чужда идея первородного греха и, соответственно, упраздняющего его Посредника. Ситуация грехопадения остается открытой в библейском повествовании: возвращение в Эдем невозможно. Именно в посланиях Ап. Павла данный сюжет получает завершение. Нынешняя ситуация определяется грехом Адама – «все заключено под грехом» (Гал. 3:22), но во Христе она упразднена. Эта же логика прослеживается в передневносточных религиозных культурах: порядок мироздания искажен, не соответствует тому, что было «в начале», но данная ситуация устранима, причем решающую роль в этом играет царь, совмещающий царственность со священством, возвращающий своих верноподданных в «священное» время, в мир как святилище Творца.

То, что М. Бубер называет *паулинистским "космическим пессимизмом"* [Бубер, 1995, с.329], имея в виду невозможность непосредственных отношений Бога и человека, постулируемую, по его мнению, Ап. Павлом, является и для последнего, и для автора послания к Евреям источником великой надежды. Грехом Адама непосредственное Богообщение стало невозможно для человека, ныне же появился Посредник, Иисус Христос: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Тема

---

<sup>29</sup> См., например: (Рим. 5:14-19), где преступление Адама рассматривается как причина греха и смерти всех людей.

посредничества по чину Мелхиседека развивается в Евр. в неразрывной связи с темой искупления, совершаемого Иисусом как Истинным Первосвященником: в 9-10 главах Послания Иисус уподобляется Первосвященнику в День Искупления. Переход в Новый Завет осуществляется приобретением вечного искупления через собственную кровь: «И потому Он есть посредник нового завета, дабы вследствие смерти [Его], бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное (Евр. 9:15).

В исследовательской литературе послание к Евр. характеризуется как содержащее явную полемику с иудаизмом, направленное на размежевание с ним и самоопределение зарождающегося христианского сообщества [Haber, 2005, p.123-124]. Священство по чину Мелхиседека, т.е. царское священство, имеет, в отличие от левитского священства, сотериологические коннотации<sup>30</sup>, и в принципе чуждо ветхозаветной традиции, в которой отмечались даже уничижительные тенденции относительно Мелхиседека [Амусин, 1971, с. 294-295]. В целом же древняя традиция, как отмечает И.Амусин, характеризуется «отсутствием особого интереса к образу Мелхиседека и известной противоречивостью» [Амусин, 1971, с. 294]. В межзаветный период интерес к этому образу возрастает, появляются эсхатологические и ангелологические спекуляции о Мелхиседеке, возможно, известные и автору послания к Евреям. Мелхиседек в Кумранском мидраше «Мелхиседек» [Амусин, 1971, с. 298-303] – глава сонма ангелов, эсхатологический судья, благовестник спасения и искупитель грехов, который явится в последние времена, чтобы спасти «сынов света», избранных Божиих. Таким образом, Мелхиседек предстает здесь в некотором смысле как посредник<sup>31</sup>, чье совершенство, впрочем, не превосходит ангельское (ср.: Евр. 1).

<sup>30</sup> «Поэтому Он и может совершенно спасти приходящих через Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:25).

<sup>31</sup> Одним из источников кумранского мидраша могло стать предание, отраженное в славяно-русской версии книги Еноха, повествующей о непорочном рождении Мелхиседека от престарелой Софонимы, жены Ноева брата Нира. Здесь же говорится о том, что, взятый архангелом Михаилом на Небеса, он, после потопа, станет главой священников в народе Божием вовек [Амусин, 1971, с.296]. Обращение к фигуре Мелхиседека, по всей вероятности, обусловлено социально-политической и теологической ситуацией, сложившейся к концу эпохи Второго Храма. Поиск «идеального» священства привел к появлению идеи до-левитской древней жреческой традиции, восходящей к Ною или Еноху. Мелхиседек – сын Ноева брата Нира, восхищенный на небеса, является альтернативой Ною, пережившему потоп в ковчеге, и, как получивший небесную санкцию на вечное священство, он имеет совершеннейший, сравнительно с Ноевым, статус [см.: Orlov, 2000, p.207-221].

Возникшие в межзаветный период представления о двух мессиях - жреческом<sup>32</sup> и светском, у кумранитов – «мессиях от Аарона и от Израиля» (CD Text В 19.10f; 1QS9.11), с тенденцией утверждения превосходства жречества над царством<sup>33</sup>, свидетельствуют, с одной стороны, о неудовлетворенности лишь «светским» мессией, решающим политические задачи, каковым только и мог быть царь Израилев<sup>34</sup>, а, с другой, об утвердившемся в традиции сознании неадекватности царского священства. В этом смысле богословие Ап. Павла и автора Послания к Евреям сближается, скорее, с передневносточной традицией священного царства, нежели с иудейской традицией, неприемлющей, по словам М. Бубера, никакого представления о посредничестве, «сущностно отличающемся от эпизодического посредничества при соприкосновении иерархий земных и небесных»<sup>35</sup>. Именно в этой точке, по мнению М. Бубера, расходятся дороги иудаизма и христианства: «Павел знает только приобщение ко Христу, единственно благодаря которому вновь устанавливается основополагающее отношение между Богом и человеком» [Бубер, 1995, с.332].

В итоге можно заключить, что священство по чину Мелхиседека и ааронитское священство Иисуса, по мысли автора Послания к Евреям, суть два взаимодополняющих аспекта великой Тайны нашего спасения: переход в Новый

---

<sup>32</sup> Служение жреческого Мессии заключается в ходатайстве и молитве за Израиль, совершении жертвоприношений, научении, а также искуплении Израиля собственными страданиями (в 4Q541 говорится об эсхатологическом Искупителе, принимающем на себя бремя грехов всех сынов своего поколения).

<sup>33</sup> См., например: Завещ. Иуды (21, 2-4): «Ибо мне дал Бог царство, ему же - священство, и подчинил царство священству. Мне дал он то, что на земле, ему - то, что на небесах. Как небеса выше земли, так священство Божие выше стоит, нежели царство земное, если согрешив, не отпадет оно от Господа и не станет править священством царство земное». В Храмовом свитке (11Q19 58.18-21) также утверждается высший статус священства сравнительно с царством, царские полномочия соответствуют определению прав царя во Втор. 17 [Collins, 2006, p.84]. В Завещ. Рувима 6, 7-12 мессия от Левия обладает также и царским статусом.

<sup>34</sup> В Пс.Соломона 17 надежды на мессию, сына Давидова (легитимного царя, в отличие от узурпаторов-Хасмонеев), связаны с тем, что он, препоясанный силою Божией, поразит правителей неправедных и очистит Иерусалим от язычников «словами уст своих», после чего будет судить «народы и племена в премудрости и справедливости». Ср. роль царского мессии в 1Q28b [Collins, 2006, p. 82].

<sup>35</sup> Как отмечает М.Бубер, выражая точку зрения иудаистского богословия, нельзя говорить об изменении отношений между Богом и человечеством в целом. Это возможно лишь между Богом и конкретным человеком вследствие греха, который может быть прощен. «Прощение же есть восстановление основополагающего отношения с Богом, после того как человек, благодаря возвращению, снова обретает состояние богосотворенности. Возвращению, если человек совершает его всей своей душой, ничто не может помешать, в том числе и грех первых людей» [Бубер, 1995, с. 330]. Словом, человек грешит *по образу* Адама, а *не потому*, что Адам согрешил: «непосредственность отношения к Богу - союз, установленный при сотворении человека, союз, который не отменялся и не отменится» [Бубер, 1995, с.331].



Завет, из «скинии первой», рукотворенной, «чрез большую и совершеннейшую скинию, нерукотворенную, то есть не этого творения», во святилище истинное, коего храмовое святилище было лишь отображением, т.е. в самое Небо (Евр. 9:24), требует «искупления от преступлений, сделанных при первом завете» (Евр. 9:15). В Древнем Египте роль царя как посредника с течением времени все более формализовывалась, оставаясь по-настоящему актуальной лишь в эпоху Древнего царства – слишком велик был зазор между небесным призванием царя и его реальным воплощением. Идея необходимости ритуального эквивалента Гора, воскрешающего отца своего Осириса, уступила место представлению, что в конечном итоге не царская, но только личная праведность открывает врата Неба, что всякий, чье сердце во время загробного суда не перевесило перышко Маат, станет превосходным *ꜣh*<sup>36</sup> и наследует вечность. Священнодействие истинного Сына Божия, «вовек совершенного» (Евр. 7:28), по чину Мелхиседека и по чину Аарона имеет, согласно Евр., непреходящее центральное значение для нашего спасения<sup>37</sup>, но оно совершилось «раз навсегда» (Евр. 7:27) принесением Иисусом Христом Себя Самого (Евр. 10:10-14).

---

<sup>36</sup> По мнению большинства исследователей, *ꜣh* – производное от корня, означающего «сиять», «быть сияющим» [см.: Demaree, 1983, p.191]. Категория *ꜣh* выражает состояние просветленности, обретаемое по смерти теми, кто вошел в божественное Инобытие. В ранних текстах *ꜣh* синонимично *ntr* («бог») [ibid., p. 194], а, стало быть, означает состояние теозиса.

<sup>37</sup> Ср.: «Я – Путь и Истина и Жизнь. Никто не приходит к Отцу иначе, как через Меня» (Ин. 14:6).

## Литература.

Амусин И.Д. *Тексты Кумрана*. М., 1971.

Ассман Я. *Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации*. М., 1999.

Бубер М. *Два образа веры*. М., 1995.

Зубов А.Б. Человек – образ и подобие Божие в религиозных воззрениях египтян // *Древний Восток: общность и своеобразие культурных традиций*. М., 2001.

Павлова О.И., Зубов А.Б. Реальность падшести и парадигма совершенства // *Совершенный человек. Теология и философия образа*. М., 1997.

Allen J.P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom // *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31 – June 4, 2004*. Prague, 2006.

Baines J. Origins of Egyptian Kingship // *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden – New York – Köln, 1995.

Barta W. Untersuchungen zur Götterkreis der Neunheit. *Münchener Ägyptologische Studien*, Berlin-Munich. 1973. Bd. 28.

Bell L. The New Kingdom «Divine» Temple: the Example of Luxor // *Temples of Ancient Egypt*. Ed. by B.E. Shafer. Ithaca, 1997.

Clark R.T.R. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London, 1978.

Collins J.J. What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran // *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Vol. 2 of *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scroll*. Ed. by James H. Charlesworth. Waco, Texas, 2006.

Cross F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, 1973.

Demaree R.J. *The 3ḥ ikr n R<sup>c</sup>- stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt*. Leiden, 1983.

Frankfort H. *Kingship and the Gods; A Study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of Society and Nature*. Chicago, 1948.

Gray J. *The Canaanites*. London, 1964.

Gray J. *Sacral Kingship in Ugarit* // *Ugaritica VI*. Paris, 1969.

Haber S. From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrew // *Journal for the Study of the New Testament*, 28.1 (2005).

Hornung E. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaka, N.Y., 1996.

Iversen E. Reflections on the some Ancient Egyptian Royal Names // *Pyramid studies and other essays presented to I.E.S. Edwards*. London, 1988.

McNamara M. Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature // *Biblica* 81 (2000): 1-31.

Michalovski P. The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia // *Religion and power : divine kingship in the ancient world and beyond*. Ed. by Brisch N. Chicago, 2008.

Morenz S. *Egyptian Religion*. Ithaka, N.Y., 1996.

Orlov A. Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000): 23-38.

Orlov A. The Heir of Righteousness and the King of Righteousness: The Priestly Noachic Polemics in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews // *Journal of Theological Studies* 58.1 (2007): 45-65.

Noah's Younger Brother": The Anti-Noachic Polemics in 2Enoch // *Henoch* 22.2 (2000): 207-221.

Pavlova O. *Rhyt* in the Pyramid Texts: Theological Idea or Political Reality // *Literatur und Politik im Pharaonischen und Ptolemäischen Ägypten*. Caire, 1998.

Pope M. H. *El in the Ugaritic Texts*. Leiden, 1955.

Ringgren H. *Religions of the Ancient Near East*. London, 1973.

Rooke D.W. Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 // *Biblica* 81 (2000): 81-94.

Shafer B.E. Temples, Priests and Rituals: An Overview // *Temples of Ancient Egypt*. Ed. by B.E. Shafer. Ithaca, 1997.

Wildung D. *Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt*. N.Y., 1977.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИДВ* - История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002.  
*BD* - Budge W. The Chapters of Coming Forth by Day or the Theban Recension of the Book of the Dead. Vols. I-III. L., 1910.  
*СТ* - Buck A. de. The Egyptian Coffin Texts. Vols. I-VII. Chicago,

- 1935-1961.
- Ю* - Плутарх. Об Исиде и Осирисе. Пер. Н. Н. Трухиной. Вестник древней истории. Москва. 1977. №3-4.
- Пур.* - Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte. Leipzig, 1908-1910.
-